

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



Karl Rahner : une herméneutique de la Révélation

Thèse présentée par **Christophe Herinckx**
sous la direction du Professeur **Benoît Bourguine**
en vue de l'obtention du grade de
Docteur en théologie

Louvain-la-Neuve
2012

Je tiens à exprimer ici toute ma reconnaissance envers les personnes et les institutions qui m'ont permis de mener à bien ce projet :

Le Professeur Benoît Bourguine, mon promoteur, qui a accepté d'orienter et de superviser mes recherches au cours des quatre dernières années,

Le Professeur Emilio Brito, mon premier promoteur, qui a dirigé mes travaux pendant près de 17 ans,

Le Professeur Eric Gaziaux,

Le Professeur Joseph Famerée,

Le Professeur Evelyne Maurice

Ma famille proche,

Mes parents, Luc et Monique Herinckx,

Ma sœur Stéphanie,

Monsieur Xavier Cornet d'Elzies,

Monsieur Emmanuel Tourpe,

Mes nombreux amis,

Le Professeur Jean-Marie Sevrin,

Le Professeur André Wénin,

La Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain,

Le Fonds National de la Recherche Scientifique,

La Fondation Sedes Sapientiae,

La Fondation Saint-Paul.

Introduction

Dans le travail que nous inaugurons ici, nous nous proposons d'aborder l'une des pensées théologiques catholiques les plus originales et les plus fécondes du XX^e siècle. La théologie de Karl Rahner peut, en effet, être considérée comme une tentative particulièrement cohérente de penser la foi chrétienne dans le contexte historique de la modernité à la fois kantienne et heideggérienne, celle de l'affirmation du sujet autonome et fini comme clé de voute de toute entreprise philosophique, ce compris la métaphysique. En ce sens, l'ensemble de la démarche théologique de Rahner apparaît comme une tentative de rendre compréhensible la foi chrétienne pour l'homme de son époque, ce en quoi il rejoint les grands théologiens de l'histoire du christianisme, tels Origène et saint Thomas d'Aquin, qui ont cherché à incarner la Révélation dans le contexte philosophique et culturel qui était le leur.

Dans cette perspective, l'un des axes majeurs du projet rahnérien consiste dans la détermination du fondement épistémologique et théologique d'une relecture anthropologique de la Révélation chrétienne, et dans la mise en œuvre effective de cette relecture, dont l'objectif est de montrer la crédibilité *a priori* de cette Révélation à l'homme moderne. Or, cette entreprise, ainsi définie, a fait l'objet d'un certain nombre de critiques, plus ou moins sévères, dont la plus marquante et la plus systématique est sans conteste celle formulée par son exact contemporain, Hans Urs von Balthasar. D'après cette critique, Rahner n'aurait pas suffisamment pensé la crédibilité de la foi chrétienne à partir de la Révélation elle-même, mais se serait, pour rendre compte de celle-ci, trop unilatéralement appuyé sur un présupposé transcendantal moderne, soumettant ainsi la vérité propre du contenu révélé à une réduction anthropologique.

Au cours des quelques décennies qui ont suivi la disparition du théologien d'Innsbruck, cette mise en question radicale du projet rahnérien semble avoir rencontré un accueil de plus en plus favorable dans certains milieux théologiques, notamment francophones. Ce que d'aucuns qualifient d'approche « pré-moderne » de la foi chrétienne, dans le chef d'un Balthasar, rejoint ainsi, à partir de présupposés différents, voire souvent opposés, les théories du désenchantement post-moderne de l'autonomie subjective, dans lequel différents penseurs voient la fin de la modernité, et certains théologiens la fin de la période « post-Vatican II ». Bref, la théologie de Rahner aurait d'ores et déjà été rattrapée et dépassée par l'évolution de la culture occidentale, qui ne serait plus (seulement) celle du sujet autonome, mais, en partie du moins, celle d'un ressourcement dans des traditions particulières.

Nonobstant la profondeur des vues de Balthasar, dont l'esthétique théologique ne peut sans plus être considérée comme la simple reprise d'une situation théologique antérieure, mais comme une mise en lumière théologique renouvelée de la dimension contemplative de la foi chrétienne, nous tenterons de déterminer si le reproche qu'il adresse à Rahner est néanmoins justifié. Nous essayerons de déterminer, en particulier, si la prise en compte, par Rahner, du point de vue anthropologique transcendantal le conduit nécessairement à oblitérer le caractère original propre de la foi chrétienne ou si, au contraire, il parvient à l'intégrer dans la continuité de la transmission de la Révélation. En d'autres termes, l'objectif de ce travail sera, en partie au moins, de déterminer dans quelle mesure la *Weltanschauung* moderne peut, au même titre que la métaphysique néo-platonicienne ou aristotélicienne, être intégrée dans l'interprétation continue et autorisée de la Révélation, moyennant une transvaluation de sa conceptualité propre.

C'est dans cette perspective que nous voudrions, dans ces pages, nous pencher sur sa théologie de la Révélation et de la foi, telle qu'elle semble effectivement se déployer en relation étroite à une anthropologie transcendantale fondamentale, afin d'examiner de quelle manière elle tente de rendre compte de la foi comprise comme accueil de la Révélation. À partir de là, nous essayerons de montrer si et dans quelle mesure, ce faisant, l'auteur rend justice au contenu et à l'altérité propres de la Révélation, telles que les comprennent la foi et la théologie chrétiennes.

Pour répondre à cette double interrogation, nous développerons successivement deux approches différentes et complémentaires. Dans un premier temps, nous procéderons à une analyse aussi précise que possible des écrits du théologien, afin de comprendre la genèse de sa pensée philosophique et théologique, et d'obtenir ainsi, en particulier, une vision synthétique de sa théologie de la Révélation. Dans cette perspective, nous étudierons plus spécifiquement les textes rahnériens qui concernent son anthropologie transcendantale, et son interprétation métaphysique de la philosophie moderne, d'une part, et sa théologie de la Révélation d'autre part – étant entendu que ces deux pans de sa pensée sont, le plus souvent, traités ensemble et l'un en fonction de l'autre, et traversent, d'une certaine façon, l'entièreté de l'œuvre rahnérienne. Dans la mesure où ces deux dimensions demeurent néanmoins réellement distinctes, et autonomes l'une par rapport à l'autre, dans le déploiement de la réflexion de Rahner, nous commencerons par étudier pour elle-même, c'est-à-dire indépendamment de tout questionnement théologique, la métaphysique transcendantale qu'il développe dans *Geist in Welt*, son premier ouvrage majeur, à partir d'une interprétation de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas d'Aquin. À travers cette lecture, nous verrons comment Rahner développe sa propre

vision de l'homme comme sujet transcendantal fondamentalement ouvert à l'être comme tel.

Nous nous pencherons ensuite sur un autre livre important de l'auteur, *Hörer des Wortes*, afin de montrer comment cette compréhension de l'homme est intégrée dans une démarche de théologie fondamentale, dont l'objectif est de montrer comment la relation transcendantale de l'homme à l'être constitue, en elle-même, une ouverture à une possible révélation divine, conçue comme historique et verbale. À ce stade de notre travail, nous verrons déjà que toute la démarche transcendantale de l'auteur est conçue et mise en œuvre à partir d'une préoccupation proprement théologique, et d'une prise en compte, par l'auteur, de la Révélation chrétienne effective. Nous verrons également, à partir du *Grundkurs des Glaubens* et d'autres textes plus circonstanciés, que cette perspective se vérifie à travers la compréhension rahnérienne du rapport plus général de la philosophie et de la théologie, la première se présentant, dans son caractère autonome même, comme une implication nécessaire de la théologie.

Nous achèverons enfin ce premier volet de notre travail par l'étude de la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, en essayant d'en saisir le contenu propre et original. Nous montrerons notamment comment l'auteur, dans son *Traité fondamental de la foi*, développe sa compréhension de la Révélation comme autocommunication transcendantale et surnaturelle de Dieu à l'homme, celle-ci s'originant et s'accomplissant tout à la fois dans la Révélation catégoriale qu'est en Lui-même le Verbe de Dieu fait chair. Nous montrerons également comment, à partir de ce concept de Révélation, la foi est elle-même comprise comme réponse transcendantale et catégoriale à cette dernière, et en quel sens elle est, comme acte éminemment subjectif, intrinsèquement structurée par l'objet révélé.

Après avoir ainsi analysé la pensée philosophique et théologique de Rahner, nous procéderons, dans une deuxième étape de ce travail, à une relecture herméneutique et critique de la façon dont elle articule compréhension de la Révélation comme objet de foi, d'une part, et présupposé subjectif transcendantal comme instrument de cette compréhension, d'autre part. En d'autres termes, il s'agira de mettre en lumière la dynamique herméneutique à l'œuvre dans la théologie fondamentale et dogmatique de l'auteur, cette herméneutique pouvant être saisie comme une dialectique du sujet et de l'objet structurant intrinsèquement l'approche rahnérienne de la Révélation et de la foi. Afin de pouvoir effectuer cette relecture, il nous faudra, au préalable, élaborer un instrument conceptuel d'analyse nous permettant d'évaluer la teneur herméneutique de la réflexion du théologien, et ce en fonction de critères déterminés, à savoir : la capacité d'une dialectique herméneutique donnée à rendre compte du contenu propre

de son objet. Pour ce faire, nous aurons recours à deux sources distinctes et complémentaires, à savoir la philosophie herméneutique de Hans-Georg Gadamer, telle qu'elle se déploie dans son maître-ouvrage *Wahrheit und Methode*, et différentes réflexions de Jean Ladrière à propos de la théologie comprise comme discipline herméneutique.

En fonction des critères herméneutiques que nous aurons pu établir de façon plus précise, à travers ce détour par deux pensées de l'interprétation, nous tenterons de répondre à la question qui oriente l'ensemble de notre démarche. Nous examinerons ainsi dans quelle mesure une interprétation anthropologique transcendantale de la Révélation, telle que la pratique Rahner en vue de comprendre comment celle-ci peut être accueillie par l'homme dans la foi, peut néanmoins être conçue comme une implication de la foi elle-même et, partant, de la Révélation reçue dans son contenu proprement divin.

Première partie. La constitution du sujet transcendantal comme condition de possibilité anthropologique de la Révélation et de la foi

Chapitre I. La métaphysique de la connaissance de *Geist in Welt*

Introduction

Dans ce premier chapitre, consacré à l'anthropologie transcendantale de Karl Rahner, nous nous proposons d'analyser son premier ouvrage majeur : *Geist in Welt*¹, dans lequel il procède à une lecture de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas d'Aquin. À travers cette analyse, nous tenterons d'établir comment Rahner, à partir de cette lecture, développe sa propre métaphysique de la connaissance.

Dans l'introduction à cet ouvrage, Rahner annonce vouloir y traiter d'une question tirée de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas d'Aquin. Cette question, développée dans l'article 7 de la *quaestio* 84 de la *Somme théologique*, est la suivante : « L'intellect peut-il connaître quelque chose en acte par les *species* intelligibles qu'il a en lui sans se tourner vers les phantasmes ? »². Avant d'entamer ce travail, il entend préciser quels seront l'objet et le mode de recherche de son investigation, l'un et l'autre se conditionnant réciproquement.

Tout d'abord, l'auteur précise vouloir travailler directement la doctrine de saint Thomas lui-même, sans tenir compte de ses commentateurs, du témoignage de son école, et sans s'occuper de ce qui, dans sa pensée, dépend d'Aristote ou d'Augustin. Autrement dit, Rahner n'entend pas faire de l'histoire, mais il souhaite saisir l'événement originellement philosophique chez saint Thomas, en suivant son développement à partir de sa donnée initiale, et en comparant sans cesse le progrès de

¹ Ce traité a été écrit entre 1934 et 1936, à l'université de Fribourg-en-Brisgau, en vue de l'obtention du doctorat en philosophie. Le texte sera cependant refusé par son directeur de thèse. Cf. K. H. NEUFELD, *Maréchal et Rahner*, in GILBERT, P (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 427.

² K. RAHNER, *L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, p. 21. Orig. all. : *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, Rauch, 1939. 2ème éd. : München, Kösel-Verlag, 1957. Tr. fr. : Robert Givord et Henri Rochais. Pour notre lecture de cet ouvrage, nous suivrons généralement l'édition française. Notons que la traduction française à laquelle nous nous référons a été obtenue à partir de la deuxième édition de *Geist in Welt*, laquelle intègre quelques remaniements et additions de Johannes Baptist Metz, à qui la publication de cette deuxième édition avait été confiée. Le travail de Metz ayant reçu la pleine approbation de Rahner, ces différentes additions et améliorations n'ont pas été signalées.

ce développement avec les déclarations expresses de l'auteur médiéval. Cela est d'autant plus nécessaire que, en général, la philosophie de Thomas ne se présente pas sous la forme d'un traité ou même d'un chapitre organisé de façon systématique, mais est présente de façon diffuse dans son œuvre théologique. Aussi, en partant des éléments donnés par saint Thomas, Rahner entend « se livrer (...) au dynamisme de la chose elle-même pour donner un caractère réellement philosophique aux fragments historiquement discernables de sa philosophie »³, et ce en prolongeant ceux-ci par sa réflexion propre. C'est cette méthode seule qui, selon notre auteur, doit lui permettre d'avoir un fil conducteur qui soit donné par cette philosophie elle-même. En d'autres termes, Rahner veut systématiser les éléments philosophiques contenus dans la question qu'il se propose d'étudier, en s'appuyant sur la dynamique propre qu'implique cette question.

Un tel mode de recherche implique nécessairement que des *questions* soient posées à l'œuvre de saint Thomas, et que ces questions soient « données d'avance par un intérêt systématique de l'auteur » qui cherche à « réintroduire les propositions données chez saint Thomas dans leur problématique objective »⁴. Or, cet « intérêt objectif », et avec lui les questions qu'il engendre, est « conditionné par la problématique de la philosophie actuelle »⁵, par les questions de la philosophie moderne. Cette façon de faire peut avoir pour conséquence que la pensée de Thomas puisse s'exprimer dans des formules inédites, qui, d'après l'auteur, ne trahissent pas l'esprit de cette pensée. D'après Joseph Donceel, Rahner va ainsi mettre en pratique, dans *Geist in Welt*, ce que l'on peut appeler un « thomisme transcendantal », et s'inscrire dans un courant qui voit, depuis Maréchal, certaines tendances « anthropocentriques » poindre dans certaines parties essentielles de la pensée de Thomas – tendances qui seraient devenues visibles à la lumière de certaines philosophies modernes, notamment celles de Kant, de Fichte et de Heidegger⁶. Ce

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*

⁶ J. DONCEEL, *Transcendental Thomism*, in *The Monist* 58 (1974), pp. 67-68 ; cf. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, Kösel-Verlag, 1962. Certains éléments attribués à saint Thomas par ce courant se retrouveront en effet dans *Geist in Welt*, notamment l'idée selon laquelle le concept unifie la multiplicité de la *materia prima*, que l'homme atteint à travers la sensibilité. Ainsi, l'unité de la connaissance vient de l'intellect, ce qui correspondrait à ce que Kant a appelé « l'unification par les catégories de l'entendement ». Ou encore : le thomisme transcendantal met en lumière le fait que, chez le théologien médiéval, certains « objets » métaphysiques sont co-affirmés dans l'acte même de connaissance. Ou enfin, l'idée selon laquelle une connaissance métaphysique est ontologiquement antérieure à toute expérience humaine, comme sa condition de possibilité (*ibid.*, pp. 73,77). Rahner déclare en outre lui-même, dans l'avant-propos à la deuxième édition de cet ouvrage, être redevable à l'esprit de l'interprétation de saint Thomas par Pierre

courant de pensée reconnaît qu'il lit saint Thomas à travers certains présupposés et questions modernes, en cherchant à répondre à ces questions à la lumière de la pensée de Thomas. Bref, ce que Rahner entend développer, c'est une analyse transcendante de la philosophie de saint Thomas.

À ce propos, notons encore que Rahner, d'après ses propres dires, n'a pas voulu, dans cet ouvrage, confronter de façon expresse et approfondie la philosophie moderne, de Kant à Heidegger, à celle de saint Thomas⁷. Et malgré le recours qu'il fait à certaines formules à connotation kantienne, l'auteur tient à préciser que l'objet de son travail n'est pas une critique de la connaissance, mais bien une *métaphysique* de la connaissance. Par conséquent, et contrairement à ce qu'on trouve chez Kant, il s'agit toujours « d'un hylémorphisme noétique auquel, dans le sens d'un caractère général du connaître, correspond un hylémorphisme ontologique dans l'ordre objectif »⁸.

Rousselot et Joseph Maréchal (cf. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 9). Ce dernier semble avoir exercé une influence importante sur la méthode transcendante de Rahner, de par sa volonté de dépasser l'opposition entre analyse transcendante kantienne et métaphysique classique. Ainsi, pour Maréchal, la condition transcendante ultime du sujet comme connaissant ne se trouve pas dans le sujet lui-même, mais dans l'orientation de celui-ci vers l'être absolu, idée qui sera très largement reprise par Rahner dans *Geist in Welt et Hörer des Wortes*. Cf. E. CORETH, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994), pp. 526-528. Pour une étude plus approfondie de l'influence de Maréchal sur la pensée de Rahner, ainsi que sur le rapport entre ces deux auteurs, voir : K. H. NEUFELD, *Maréchal et Rahner*, pp. 427-446, in GILBERT, P. (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2000 ; B. POTTIER, *Maréchal et Rahner. Portraits contrastés*, in *Nouvelle Revue théologique* 122 (2000), pp. 555-563. À propos de l'influence de Heidegger sur *Geist in Welt*, Coreth note qu'elle est, somme toute, relativement limitée, se cantonnant à une reprise critique et formelle de la question de l'être telle que posée dans *Sein und Zeit*. Plus généralement, la lecture de Heidegger par Rahner aurait accentué la tendance de celui-ci au questionnement critique approfondi. Cf. E. CORETH, *op. cit.*, pp. 528-529. Au sujet du rapport entre Rahner et Heidegger, voir également K. RAHNER, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, in *Recherches de science religieuse* 30 (1940), pp. 152-171 ; E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, University Press, 1999, pp. 692-703. Enfin, notons l'étude de Jean-Paul Resweber comparant la méthode transcendante de Rahner, qui est pour ainsi dire inaugurée dans *Geist in Welt*, à la « méthode d'immanence » développée par Maurice Blondel. Si, selon Resweber, il est difficile d'établir une influence précise de Blondel sur Rahner, il existe une réelle parenté entre les démarches respectives de ces deux penseurs : d'une part, « la méthode transcendante est nécessairement une méthode d'immanence, puisqu'elle met en lumière les implications subjectives du donné objectif » ; et d'autre part, « la méthode d'immanence inclut une visée transcendante due à sa structure dialectique (...) fondée sur l'interdépendance du plan réflexif et du plan ontologique ». Cf. J.-P. RESWEBER, *La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel*, in *Revue des Sciences Religieuses* 46 (1972), pp. 21, 26-27.

⁷ Pour Robert Hurd, l'analyse rahnérianne de Thomas implique cependant une critique de la dichotomie qu'opère Heidegger entre la pensée métaphysique et le « *Seinsdenken* ». Cf. R. L. HURD, *Heidegger and Aquinas : a Rahnerian bridge*, in *Philosophy Today* 28 (1984), p. 110.

⁸ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 14.

Rahner justifie ensuite le titre de son travail, « *L'esprit dans le monde* », en précisant, à cette occasion, quelle est la question qu'il entend adresser à la pensée philosophique de saint Thomas. Le mot « esprit », exprimé dans le titre, désigne une faculté qui, dépassant le monde, atteint le métaphysique, le monde étant le nom de la réalité qui est accessible à l'expérience immédiate de l'homme. Quant à la question que pose ce travail, elle peut être formulée comme suit : comment la connaissance humaine, d'après saint Thomas, peut-elle être esprit dans le monde ? Ce qui peut être exprimé également de la manière suivante : une connaissance proprement métaphysique est-elle possible dans la mesure où la connaissance de l'homme est structurellement liée à l'expérience sensible ? Pour Thomas, en effet, la connaissance humaine est d'abord et essentiellement située dans le monde de l'expérience, tout ce qui est méta-physique n'étant dès lors connu que dans le monde et au contact du monde. Cette thèse est exprimée chez Thomas dans sa doctrine de l'état permanent de conversion de l'intellect au phénomène, la thèse de la *conversio intellectus ad phantasma*. Par conséquent, c'est cette *conversio ad phantasma* qui constitue le thème immédiat de l'ouvrage de Rahner.

Enfin, dans cette introduction, l'auteur présente le plan de son travail, ce qui lui permet d'indiquer brièvement quels seront le contenu et la méthode de ses investigations. Une première partie consistera en l'étude d'un « article » de la *Somme théologique*, dans lequel la *conversio ad phantasma* est étudiée dans son ensemble. À partir de là seront dégagées les lignes de recherche dans le parcours desquelles le sens de ce thème sera éclairé davantage. La deuxième partie cherchera à développer systématiquement, à la suite de saint Thomas, ces questions intrinsèquement liées au problème de la *conversio ad phantasma*. Enfin, à partir des éclaircissements ainsi obtenus, la troisième partie cherchera à donner un bref aperçu sur l'ensemble de la métaphysique de saint Thomas, en posant la question de sa possibilité et de ses limites.

Ce que nous pouvons retenir de cette introduction, qui présente l'objectif et la méthode de *Geist in Welt*, c'est que Rahner entend interroger la théorie de la connaissance de Thomas d'Aquin à partir de questions émanant expressément de préoccupations modernes, qui lui sont contemporaines, de sorte que le caractère systématique de la philosophie de saint Thomas, que l'auteur cherche à mettre en lumière, ne pourra être compris et exprimé qu'en fonction de cet *a priori* moderne⁹.

⁹ Pour Hans Urs von Balthasar, cet *a priori* peut être caractérisé comme un « *éthos fichtéen* », dans la mesure où, selon lui, le lien indissoluble entre esprit et sensibilité, tel qu'il est mis en lumière par la lecture rahnérienne de Thomas, indique de quelle façon le sujet a besoin de la sensibilité pour son auto-réalisation, en même temps qu'il doit s'en détacher pour pouvoir se posséder lui-même. Cf. H. U.

Pour cette raison, comme nous l'avons signalé, d'aucuns situent la démarche de Rahner dans la mouvance du « thomisme transcendantal ». En d'autres termes, Rahner se livrerait, dans *Geist in Welt*, à une analyse, voire une appropriation, proprement transcendantales de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas – ce que nous aurons à vérifier à travers notre propre lecture de cet ouvrage. En retour, comme on le verra à travers la lecture de ce traité et de *Hörer des Wortes*, la métaphysique de la connaissance de saint Thomas sous-tend largement la propre théorie de la connaissance de Rahner, d'après laquelle l'homme est ouverture transcendantale à l'être et, en tant que tel, ouverture à une révélation possible.

I. Lecture rahnérienne de la somme théologique : *Ia pars, quaestio 84, articulus 7.*

1. Le point de départ théologique de la métaphysique thomiste de la connaissance

Au début de sa lecture de l'article de la Somme théologique qui constitue l'objet du travail de Rahner, celui-ci commence par le situer dans l'ensemble de cette œuvre. Ce faisant, il remarque d'abord que l'article en question se trouve inséré dans une *Somme théologique*. Or, dans une œuvre de théologie, le premier mot est Dieu et le dernier est l'homme, à l'inverse d'un système philosophique, qui part de l'homme pour remonter jusqu'à l'Absolu. Dans la Somme théologique de saint Thomas, cette perspective se traduit par le fait que l'homme y est abordé à partir de son « âme », de son principe, de son essence, là où il est touché par l'Absolu. Cela étant, l'âme de l'homme est, selon Rahner, finalement considérée dans la Somme « dans la mesure où elle est le lieu d'un événement théologique et où elle peut recevoir l'appel d'une révélation »¹⁰.

En outre, l'article dont il est question se situe dans le cadre de la réflexion de Thomas à propos de « la possibilité intrinsèque d'une connaissance intellectuelle considérée comme lieu d'un événement théologique, et, partant, avant tout, comme une *cognitio universalis et necessaria* qui transcende les choses particulières et le monde comme tel »¹¹. Or, si l'on tient compte du fait que, pour Rahner, la réflexion de Thomas à propos de la constitution de la connaissance proprement humaine est orientée par un présupposé théologique – qui consiste à examiner quelles sont les

von BALTHASAR, *Rezension von « Geist in Welt »*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), p. 375.

¹⁰ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

conditions pour que la connaissance puisse être le lieu d'un « événement théologique » –, cela veut dire que l'article dont Rahner va traiter, en affirmant qu'une connaissance métaphysique n'est possible qu'à partir de l'enracinement de l'homme dans la sensibilité, va montrer par là même que la connaissance propre à l'homme, comme lieu propre d'une révélation, ne peut être telle abstraction faite de la dimension sensible impliquée par cette connaissance. Et puisque toute connaissance humaine découle nécessairement de la connaissance des essences matérielles (*essentia rerum materialium*), les *quaestiones* qui traitent de la *cognitio corporalium* vont prendre place à l'endroit où va se décider la conception thomiste de la connaissance humaine, c'est-à-dire dans les questions 84 à 86. C'est donc dans cet ensemble de trois questions sur la connaissance du monde matériel que se situe l'article dont Rahner va entreprendre l'exégèse. Au moment d'entamer cette analyse, il lui faut situer plus précisément cet article dans le contexte de la question 84, afin d'en formuler la problématique de façon plus précise.

2. Connaissance métaphysique et *imaginatio*

Si le sens du titre¹² de l'article 7 de la question 84 ne sera compris clairement qu'avec la réponse à cette question, Rahner remarque néanmoins que le contexte des articles précédents permet déjà de saisir de quoi il s'agit. Dès le premier article de la *quaestio*, Thomas prend une option préalable à toute question expressément posée : l'homme est en possession d'une *cognitio immaterialis, universalis et necessaria*. Partant de ce postulat, cet article se demande si une connaissance intellectuelle, ainsi définie, peut connaître, de façon universelle et nécessaire, des choses matérielles. Ce faisant, cet article ouvre la voie à la question précise de la possibilité intrinsèque d'une connaissance métaphysique du monde – et ce plus encore lorsqu'il dit que le sujet connaissant se détache de l'objet connu et s'élève déjà à une critique de cet objet, de sorte que les choses matérielles particulières sont mesurées d'après une norme qui ne leur est pas immanente. C'est ici que Thomas opère la distinction, au niveau de la connaissance, entre « *alio modo in re* » et « *alio in intellectu* ». En tant que rapport connu entre l'objet et la connaissance, cette distinction signifie que la saisie connaissante des choses est une connaissance qui dépasse les choses particulières, et qui ne peut être réduite au reflet conscient d'un objet matériel particulier, car « une telle conscience passive n'implique par elle-même aucune

¹² Nous citons le titre à la page 1 du présent travail.

possibilité de détacher l'un de l'autre et d'opposer l'objet connu et l'acte de connaître dans leur différence intrinsèque »¹³

Or donc, comment est possible cet acte de connaître, qui dépasse et englobe tout à la fois l'étant particulier et qui est le caractère distinctif de la connaissance intellectuelle ? Dans les articles suivants, Thomas exclut toute possibilité de tirer ce savoir d'une source autre que de l'objet matériel lui-même dont il faut juger, mais il ne peut provenir que d'une rencontre de la faculté de connaître et de cet objet. À ce sujet, un malentendu de taille reste à dissiper, selon lequel on pourrait, grâce à un contact avec le monde, atteindre le lieu métaphysique d'où le sujet connaissant juge et domine le monde, mais de telle sorte qu'une fois atteint ce lieu, on pourrait affirmer en principe qu'il est extérieur à la connaissance du monde et indépendant d'elle, c'est-à-dire « que le monde est le point de départ, mais non le lieu ultime de la métaphysique humaine »¹⁴.

Le sommet de cette difficulté est atteint dans l'article 7. En tenant compte de ce qui vient d'être dit à propos de l'ensemble de la *quaestio* 84, Rahner peut en formuler la problématique comme suit :

1. La question porte sur la connaissance intellectuelle, qui n'est jamais possible, d'après saint Thomas, que par une rencontre avec le monde matériel – c'est-à-dire par la sensibilité.
2. Cette connaissance est une connaissance intellectuelle, qui est donc est *immaterialis, universalis, necessaria* ; c'est donc déjà une « métaphysique », qui dépasse foncièrement l'objet dans lequel elle prend son point de départ.
3. On se demande si cette connaissance métaphysique qui transcende son point de départ doit, ou non, toujours et chaque fois, accomplir ce dépassement dans une saisie d'un point de départ matériel.

D'après ce qu'il vient de dire, Rahner peut reformuler le sens de la question posée par l'article 7 comme suit : « en quel sens l'expérience du monde peut-elle être le fondement d'une connaissance métaphysique dépassant le monde »¹⁵, alors que, par ailleurs, la connaissance proprement humaine est, dans son principe, connaissance « immatérielle » ? À partir de la considération des *objections* que signale Thomas, et qui affirment la possibilité d'une connaissance intellectuelle indépendante de

¹³ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

l'imagination sensible¹⁶, il peut ajouter à cela qu'il s'agit, en fait, de trancher entre deux hypothèses : cette connaissance intellectuelle doit-elle être considérée comme une connaissance métaphysique close sur elle-même, ayant en elle-même sa possibilité propre, indépendante de l'expérience sensible et fondée sur une intuition métaphysique ? Ou bien faut-il la considérer comme une connaissance devant se tenir en permanence sur le terrain de « l'imagination » comme sur le seul fondement qui la rend possible ? Mais, si c'est cette deuxième conception de la connaissance humaine qui est la bonne, il faudra alors montrer comment, sur le terrain de l'imagination, une métaphysique est possible. C'est ce qu'il va faire à travers la formulation de sa thèse et le développement de la justification de celle-ci.

3. La thèse : l'intellect ne connaît en acte qu'en se tournant vers les « phantasmes »

Dans la première section du corps de l'article 7, Thomas en formule la thèse principale qu'il va devoir justifier ensuite : « Il est impossible que notre intellect, dans la condition de la vie présente dans laquelle il est uni à une corporalité réceptive, puisse connaître quelque chose en acte sans se tourner vers les phantasmes »¹⁷. Il ne s'agit pas ici d'une connaissance humaine quelconque, mais de l'*intellectus*. Or, celui-ci, en tant qu'humain, est essentiellement « conjoint » au *corpus passibile*, et c'est pour cette raison que l'intellect doit nécessairement se tourner vers les phantasmes pour pouvoir être lui-même en acte. Selon Rahner, cette manière de caractériser l'intellect humain détermine la base à partir de laquelle il faudra déterminer l'essence de cet intellect, en même temps que sa métaphysique et le contenu de celle-ci. La base de cette caractérisation est l'homme réel concret, et la situation qu'il occupe dans le monde spatio-temporel, qu'il connaît toujours déjà quand il cherche à se comprendre lui-même.

Partant de cette formulation de la thèse de l'article, Rahner va reprendre les cinq arguments par lesquels Thomas la justifie, en rappelant que, en ce qui le concerne, il

¹⁶ En ce qui nous concerne, nous présenterons ces objections plus loin, en même temps que les réponses que saint Thomas leur adresse et que les éléments que Rahner en tire en fonction de sa propre problématique. Pour l'instant, nous indiquerons seulement que ces objections consistent à affirmer que les *species* intelligibles, par lesquels l'intellect est informé, suffisent pour que celui-ci puisse connaître quelque chose en acte, de sorte qu'il n'a pas besoin de se tourner vers les *phantasmata*. Si tel n'était pas le cas, l'intellect ne pourrait pas connaître ce qui est incorporel, c'est-à-dire, comme le formule Rahner, des « objets métaphysiques ». (Cf. *ibid.*, pp. 21 et 23).

¹⁷ Cf. *ibid.* Nous pouvons caractériser ce terme comme l'« image mentale » d'un objet sensible, produite par la faculté de l'« imagination », et qui accompagne nécessairement la constitution du concept exprimant l'essence « quidditative » de l'objet en question.

n'envisage le corps de l'article 7 que pour autant qu'il contient pour ainsi dire le titre de ce qui l'occupera dans la seconde partie de son ouvrage.

4. Les arguments

Le premier de ces arguments exprime une proposition, qui sert manifestement de règle pour la réponse à donner à la question posée dans l'article : « *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili* »¹⁸. Quel est le sens de cette proposition ? Dans un premier sens, commence Rahner, elle signifie qu'une faculté de connaissance est chaque fois dans un rapport univoque avec son objet. Ainsi, il existe un *a priori* limitatif et réciproque entre le connaître et le connu : la faculté de connaissance détermine *a priori* quel peut être son objet, tandis que celui-ci contient une loi préalable concernant la faculté par laquelle il peut être connu. Cela dit, d'après quoi se détermine ce rapport univoque entre la faculté de connaissance et son objet ? On peut certes faire valoir, de manière purement formelle, que la « nature propre » de la faculté détermine *a priori* ce qu'elle est capable d'appréhender et que, réciproquement, la « nature propre » de l'objet détermine *a priori* la faculté par laquelle il peut être appréhendé, mais, par là, on n'a encore rien dit. De toute évidence, il faut bien, selon l'auteur, qu'il existe entre ces deux « natures propres » une relation intrinsèque.

Ainsi, il faut que « la nature propre intrinsèque de la faculté affirme implicitement une cognoscibilité, préalable à elle, de son objet éventuel », que « la possibilité intrinsèque de la connaissance repose sur la possibilité intrinsèque de cette cognoscibilité et inversement »¹⁹. Et c'est à la seule condition qu'existe en fait ce rapport plus originel entre l'acte de connaître et l'objet, qu'on peut parler d'un rapport univoque et mesurable entre des facultés déterminées et particulières de connaissance et des objets particuliers qui correspondent précisément à chacune d'elles. Or, « la possibilité d'un tel rapport ne peut reposer que sur le fait que le connaître et son objet sont un d'une manière originelle, et ne cherchent pas à se mettre en rapport seulement postérieurement à leur possibilité propre »²⁰. Et le rapport à cette unité originelle, qui fonde originellement le rapport entre la faculté de connaissance et son objet propre, est manifestement la mesure qui définit leur rapport mutuel. Reste maintenant à savoir quel est cet unique fondement, que Rahner devra tenter de déterminer à partir de la lecture de Thomas qu'il a entreprise.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24. Cette expression peut être traduite par : « une faculté de connaissance est proportionnée à ce qui est à connaître ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰ *Ibid.*

Commentant ensuite le deuxième argument, Rahner indique que, dans ce dernier, la connaissance humaine et son objet propre se voient mesurés à la norme qui était formulée dans le premier argument. En fonction de cette mesure, l'objet propre de la connaissance de l'homme est définie comme suit : « l'objet propre de l'intellect humain, qui est uni au corps, est la quiddité ou nature des choses corporelles »²¹. Or, d'où vient l'affirmation selon laquelle l'objet exactement proportionné à l'intellect humain est la quiddité des choses corporelles ? Selon Rahner, la thèse principale de l'article nous a placés par avance devant le point qui nous permet de comprendre en un seul mouvement ces deux dimensions : le monde, avec sa dimension spatio-temporelle. À partir de là, on peut comprendre la thèse du premier argument comme étant l'esquisse formelle de ce qui doit être fait maintenant : déterminer le rapport exact entre la connaissance humaine et le monde, qui est l'objet de cette connaissance, en saisissant l'une et l'autre en leur unité radicale dans un fondement commun.

De cette façon, le deuxième argument apporte un contenu positif, mais encore obscur, à la problématique qui occupe Rahner, ce qui se révèle spécialement dans la seconde partie du même argument : « et c'est par cette nature des choses visibles que l'intellect humain s'élève à une certaine connaissance des choses invisibles »²². Autrement dit, la connaissance intellectuelle étant de soi orientée vers le monde sensible, la question de la possibilité d'une connaissance métaphysique se ramène à celle de savoir comment celle-ci est possible à partir de la connaissance du monde. Au vu du premier argument, cette seconde partie de la proposition prend la forme de la question suivante : « comment ce dépassement, par l'intelligence humaine, du plan qui lui est propre est-il possible sans *intuitus intellectivus*, et dans quelle mesure appartient-il aux fondements constitutifs de l'expérience humaine du monde, ce qui est la condition indispensable pour qu'il puisse être de quelque importance pour la métaphysique propre à l'intelligence humaine »²³.

À propos de l'objet de la connaissance intellectuelle, Rahner va ensuite relever le fait que c'est la quiddité des choses corporelles, et non pas simplement les choses corporelles, qui constitue l'objet de l'intellect de l'homme, de telle sorte que cette quiddité semble bien, justement, être saisie d'abord par l'intellect et non par les sens. En effet, de quelque manière qu'on se représente la connaissance intellectuelle des quiddités respectives des objets perçus par les sens, cette connaissance présuppose la possibilité d'appréhender un objet connu comme différent du sujet connaissant, c'est-

²¹ *Ibid.*, p. 25.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 52.

à-dire une faculté d'« objectivation ». Par conséquent, si tout l'article tend à mettre en évidence l'*imaginatio* comme unique intuition humaine, sans laquelle tout intellect serait aveugle, elle n'en conclut pas que cette intuition possède, comme telle, la possibilité de prendre pour vis-à-vis, dans une objectivation, ce qui est perçu. Par ailleurs, si l'on suppose que l'imagination est l'unique intuition, comment peut-on comprendre comme possible la connaissance antérieure de relations d'ordre entre les objets, qui seule permet d'appréhender les objets perçus par les sens comme limités, comme étant uniquement ceci ou cela, ici et maintenant ? Or, ces différents éléments sont nécessaires pour que ces objets soient justement « objets » de connaissance. Dès lors, il semble que, dans le concept d'une telle intuition objective, il y ait un élément de *transcendance* qui dépasse la pure intuition et le seul objet perçu, transcendance qui relève de l'intellect, et non de l'imagination.

Mais, s'il en est ainsi, on a trouvé un jalon pour répondre à la question de savoir comment la transcendance de l'intellect par rapport à l'*imaginatio* fait partie des éléments constitutifs de l'expérience humaine du monde : en estimant que la quiddité des choses corporelles est saisie par l'intellect, saint Thomas semble supposer que la transcendance, qui seule rend possible cette saisie, est précisément ce que l'intellect doit apporter à la pure sensibilité pour constituer l'unique expérience humaine du monde.

À partir de là, Rahner va montrer que, chez Thomas, l'essence de la connaissance humaine et celle de son objet ne se laissent appréhender que dans un seul acte, « parce qu'elles sont réciproquement le fondement de leur possibilité intrinsèque et donc, finalement, procèdent d'un même fondement »²⁴. Aussi, les deux arguments suivants vont étudier successivement l'essence de l'objet de la connaissance humaine et l'essence de la connaissance humaine. Mais il devra apparaître que, les deux fois, c'est l'ensemble qui est aperçu.

Dans le deuxième argument, la quiddité des choses corporelles a été identifiée comme étant l'objet propre de la connaissance humaine. Le troisième argument, quant à lui, précise cette assertion en faisant valoir que « il appartient à l'essence de cette nature qu'elle existe dans un certain individu qui n'est pas sans matière corporelle (...). C'est pourquoi la nature (...) de n'importe quelle chose matérielle, ne peut être connue complètement et vraiment que pour autant qu'elle est connue comme existant dans la chose particulière »²⁵. Selon Rahner, cette précision implique une mise en question de la quiddité des choses, qui est l'objet propre de l'intellect humain. Pour bien faire comprendre le sens et la portée de cette question, il applique,

²⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

par une transposition schématique, le « connaître » de la quiddité, dont il s'agit dans la deuxième phrase de ce troisième argument, à la première phrase de ce même argument. Ce qui donne alors la phrase suivante : « Il appartient à l'essence de la *connaissance* de cette nature qu'elle est *connue* comme existant en un certain individu, qui n'est pas sans la '*connaissance*' d'une matière corporelle ». Or, cette phrase, quant à son sens, se révèle être identique à la seconde phrase de l'argument, ce qui, pour Rahner, montre clairement que cette seconde phrase n'est pas une conséquence de la première – en ce sens qu'une deuxième réalité, différente, résulterait de la première –, mais qu'il existe un rapport de structure régissant à la fois le connaître et le connu.

En termes formels, cette phrase transformée signifie que, si nous cherchons à appréhender les choses du monde, il nous faut toujours concevoir ce qui est connu comme « connaissance de quelque chose », et ce n'est que dans ce « quelque chose » que ce qui est connu devient une chose du monde. On peut alors, à volonté, rapporter ce qui est connu à beaucoup de « choses ». Et ce « quelque chose », cet horizon auquel se rapporte le savoir de ce qui est connu s'appelle en langage thomiste *materia corporalis prima*. Seul le rattachement du connu à la *materia* donne une connaissance objective. Et dans la mesure où cette « conversion » est essentielle à toute connaissance, toute connaissance humaine est *conversio ad materiam*. Cette *materia* n'est cependant accessible que dans le phantasme de l'*imaginatio* humaine, de sorte que toute connaissance est *conversio ad phantasma*, comme on le verra dans le quatrième argument.

Cela dit, comment et par quelle faculté de connaissance se réalise ce rattachement du connu à l'horizon toujours vide du savoir, qui est ainsi réceptacle du connu ? À partir de ce qui a été dit jusqu'ici, il semble que ce rattachement doit être le fait de l'intellect, puisque la pure intuition comme telle, qui indique une identité du connaître et du connu, ne paraît pas pouvoir réaliser l'objectivation du connu, le détachement du connu par rapport au connaître. D'un autre côté, il apparaît maintenant que, pour se réaliser, cette objectivation a besoin d'un horizon. Or, l'intellect est-il capable de se donner un tel horizon, alors que celui-ci semble lui être radicalement étranger, parce que foncièrement indéterminable ? Au début de la formulation de l'argument suivant, il est dit pourtant : « Or nous abordons les choses particulières par les sens ». Cette phrase n'est-elle pas en contradiction avec ce que l'auteur vient d'indiquer, à savoir que c'est l'intellect qui, objectivant la quiddité en la rapportant à l'horizon du savoir, à la *materia*, saisit l'objet concret ? C'est l'examen de ce quatrième argument qui permettra de montrer quelle relation unit et distingue les sens et l'intellect dans le cadre de l'acte de connaissance de l'homme.

La thèse exprimée par ce quatrième argument est celle-ci : « nous appréhendons la chose particulière par les sens externes et par l'imagination. C'est pourquoi, pour que l'intellect connaisse en acte son objet propre, il est nécessaire qu'il se tourne vers les phantasmes pour appréhender (...) la nature universelle en tant qu'existant dans la chose particulière »²⁶. Le thème explicite de cette nouvelle thèse est ainsi la question du mode de la saisie humaine du monde, avec, en arrière-plan, l'hypothèse selon laquelle la question de l'essence de l'objet mondain est identique à celle de la connaissance de cet objet. L'examen de cette question doit partir de la chose du monde, qui doit être appréhendée dans son unité de contenu connaissable et de *materia*, réceptacle du connaissable, dans lequel celui-ci ne se présente que comme limité et devient pour nous un objet.

Comment cette chose se laisse-t-elle aborder ? D'après la structure externe du texte du quatrième argument, il faut distinguer entre *sensus* et *imaginatio* d'une part, et *intellectus* d'autre part. Or, comment peut-on justifier cette division bipartite ? Pour son interprétation métaphysique de la connaissance humaine, telle que comprise par Rahner, Thomas est parti de la connaissance humaine du monde dans son unité. La nature des choses du monde est apparue de manière provisoire – et par là aussi le caractère spécifique de la connaissance humaine – comme une mise en relation du connu avec la *materia prima*. De ce fait, on est déjà parvenu à une certaine compréhension de la *conversio ad phantasma* ; mais, grâce à la distinction entre *imaginatio* et *intellectus*, cette notion va maintenant pouvoir être approfondie, et apparaître comme « une conversion de l'intellect à la sensibilité grâce à une application d'un connu universel au phantasme concret »²⁷.

Pour éviter toute confusion à propos de cette nouvelle implication de la problématique de l'ouvrage, il faut éviter un malentendu à propos de cette *conversio* : « Ce n'est pas comme si un intellect avait d'abord pris connaissance d'une quiddité universelle et se tournait ultérieurement vers la sensibilité en vue d'un achèvement plus complet de cette connaissance »²⁸. Au contraire, pour Rahner, d'après saint Thomas, aucune connaissance intellectuelle ne prend naissance sans être déjà, d'entrée de jeu, *conversio ad phantasma*. De là, il résulte que, pour Thomas, il n'existe essentiellement qu'une seule connaissance humaine, dont les deux racines ne doivent pas être transformées en deux facultés de connaissance distinctes, complètes et autonomes en elles-mêmes.

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁷ *Ibid.*, p. 59.

²⁸ *Ibid.*

À partir de là, on peut se poser la question suivante : dans la manière dont la connaissance humaine a été déterminée jusqu'ici, où y a-t-il un point d'attache pour distinguer en elle deux branches du pouvoir de connaître ? On a déjà vu qu'il doit y avoir, dans l'appréhension de la quiddité des choses, une opération d'objectivation. Précisément pour cette raison, il a semblé que saint Thomas attribuait l'appréhension de ces quiddités à un intellect, par opposition à l'*imaginatio*. Et, d'autre part, il s'est dégagé qu'il existe un horizon vide auquel se rapporte le connu, et que cet horizon doit, de quelque manière, être présent dans la connaissance elle-même pour que puisse se réaliser une mise en relation du connu avec cet horizon. Quand cet horizon est détaché du sujet connaissant et situé vis-à-vis de lui, le connaître doit alors se détacher de lui-même. Il lui faut posséder le monde et, pour cela, être le monde même. Et il doit faire du monde un objet, en se détachant du monde et donc de lui-même. Pouvons-nous appeler « sensibilité » l'« être-toujours-déjà-dans-le-monde » et l'« être-le-monde-même », et « intellect » la faculté d'objectivation du monde et de soi-même ? La connaissance objective et une du monde serait alors un détachement intellectuel du connaissant et du connaître à l'égard d'un horizon différent par un rattachement intellectuel du connu universel à un réceptacle du connu, possédé dans son soi par la sensibilité. Celle-ci préparerait cet horizon et ce réceptacle, parce qu'elle serait elle-même essentiellement « hors d'elle ». Et « le sujet connaissant, qui est un, ne pourrait se détacher de cet horizon et ainsi rendre possible une transcendance objective du connu qu'en étant non seulement sensibilité, mais en même temps 'intellect' »²⁹.

Après avoir déterminé ainsi la part respective de la sensibilité et de l'intellect dans le processus de la connaissance du monde par l'homme, il reste à examiner de quelle manière Rahner interprète les réponses que Thomas apporte aux objections qui lui sont faites, et qui lui permettront de mieux cerner les implications de qui a été dit jusqu'ici à propos de la connaissance intellectuelle pour une connaissance d'objets métaphysiques.

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

5. Les réponses aux objections

D'après la première objection citée par Thomas, les *species* intelligibles suffiraient pour que l'intellect connaisse quelque chose en acte, de sorte qu'il n'aurait pas besoin de se tourner vers les phantasmes³⁰. Ainsi, cette objection nous entraîne dans la problématique de la *species* intellectuelle. Or, dans son exégèse du *corpus articuli*, Rahner a parlé d'un rattachement de ce qui est connu par l'intellect à l'horizon de ce connu qu'est la sensibilité. Cela dit, qu'est-ce que ce connu ? Si la *conversio ad phantasma* fait partie des éléments constitutifs de la connaissance humaine en général, la *species intelligibilis* ne peut être conçue comme le contenu, subsistant par lui-même, qui remplirait un savoir. Car ce serait faire de la connaissance intellectuelle une faculté de connaître contenant en elle-même intégralement sa possibilité, et donc exclure une *conversio ad phantasma* comme condition de sa possibilité. Or, le caractère indispensable de cette *conversio* a été démontré. Dans cette hypothèse, la *species* peut-elle être plus que la possibilité de détacher le phantasme du sujet connaissant, et si oui, en quoi consiste cette possibilité ? La question du contenu de la *species* se ramène ainsi à nouveau à celle de la possibilité, pour le sujet connaissant, de se retrouver après s'être perdu dans l'autre de la sensibilité, et cela en se détachant de cet autre déterminé, présent dans la sensibilité. Mais si la *species* signifie la possibilité de détacher le phantasme du sujet connaissant, cette possibilité n'implique encore de soi aucune connaissance réelle.

La deuxième objection, quant à elle, fait valoir que l'imagination dépend davantage des sens externes que l'intellect de l'imagination. Or, l'imagination peut avoir des intuitions d'images en l'absence d'objets sensibles. Donc, à plus forte raison, l'intellect peut connaître quelque chose en acte sans se tourner vers les phantasmes³¹. Cette objection, donc, établit le même rapport entre l'*intellectus* et l'*imaginatio* qu'entre celle-ci et le *sensus*, concevant ces trois puissances comme des facultés à part entière. Thomas, quant à lui, d'après la lecture de Rahner, a montré que l'intuition objective du monde implique un état où le connaître est livré à l'autre (sensibilité) et en même temps un détachement du sujet connaissant par rapport à l'autre, qu'il est lui-même (intellect). Parce que l'autre est une réalité particulière, un rattachement (*conversio*) au particulier est nécessaire, quand le connaître n'est pas lui-même cette réalité particulière. Si la sensibilité est de soi don à l'autre, une *conversio* n'est pas nécessaire, parce que la sensibilité est la réalité particulière qui est autre. Par contre, ce n'est pas le cas de l'intellect, qui est la concentration du sujet

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

³¹ Cf. *ibid.*

connaissant en lui-même *contre* l'autre, ce qui permet seul à cet autre d'apparaître comme objet. Ainsi, l'intellect a besoin d'une *conversio* pour atteindre ce particulier qui est autre.

La troisième objection, enfin, fait valoir qu'il n'existe pas de phantasmes des choses incorporelles, car l'imagination ne peut dépasser l'horizon de l'espace et du temps. Donc, si l'intellect ne pouvait connaître quelque chose en acte que par une conversion en direction des phantasmes, il s'ensuivrait qu'il ne serait pas capable de connaître ce qui est incorporel. Or, il connaît la vérité elle-même, ainsi que Dieu et les anges³². Dans sa réponse à cette objection,³³ Thomas s'attache à montrer la possibilité de la connaissance de réalités incorporelles, c'est-à-dire de la métaphysique à partir du domaine de l'*imaginatio*, sur lequel la *conversio ad phantasma* place la connaissance humaine. La question est ici la suivante : comment, tout en restant attaché au plan de l'*imaginatio*, peut-on atteindre un objet qui ne provient pas lui-même de ce plan ? Par rapport à cette question, il faut préciser d'abord qu'il ne peut s'agir d'atteindre ces objets après-coup, ce qui équivaldrait à quitter le plan de l'*imaginatio* et à redonner subrepticement à l'homme un *intuitus intellectivus*. C'est pourquoi une telle compréhension métaphysique doit faire partie des conditions *a priori* de la position de l'homme sur le terrain de l'*imaginatio* elle-même.

Saint Thomas caractérise la nature de cette compréhension métaphysique par trois mots : *excessus* (dépassement), *comparatio* (relation) et *remotio* (négarion). Entre ces trois actes, qui sont tenus ensemble pour nécessaires à une première appréhension d'un objet métaphysique, il existe un rapport intrinsèque, grâce auquel chacun rend possible l'autre. Si la *comparatio* et la *remotio*, d'abord, n'appartenaient pas aux actes constitutifs de la première connaissance métaphysique, alors le champ de l'*imaginatio* serait abandonné dès le principe. Ces deux actes impliquent par eux-mêmes une *conversio ad phantasma*, de sorte qu'ils doivent caractériser intrinsèquement l'*excessus* fondamental pour la métaphysique, si celui-ci ne doit pas être confondu avec une « intuition intellectuelle ». Mais comment une *remotio* est-elle possible, qui écarte des déterminations n'ayant de valeur que dans l'*imaginatio* ? Cela n'est possible que par une *comparatio*, une comparaison entre un objet sensible et un objet métaphysique, qui doit permettre de découvrir les différences existant entre les deux, et cette découverte doit ensuite conduire à les tenir éloignés l'un de l'autre. Car le simple fait de laisser tomber des déterminations appartenant aux objets sensibles ne peut, comme tel, donner un objet métaphysique.

³² Cf. *ibid.*, pp. 21-22.

³³ Cf. *ibid.*, p. 27.

Cela dit, si elle suppose la *comparatio*, comment la *remotio* peut-elle encore apparaître comme un acte constitutif pour la métaphysique en général, puisque la *comparatio* semble avoir déjà auparavant atteint *immédiatement* l'objet métaphysique ? En effet, c'est dans ce seul cas qu'une comparaison semble possible entre objet sensible et objet métaphysique. Comment se réalise cette saisie fugitive de l'objet métaphysique à partir du terrain de l'imagination ? C'est ici qu'intervient ce que Thomas appelle l'*excessus*. Mais en quoi consiste cet élan hors du champ de l'imagination, élan qui doit être l'acte fondamental d'une connaissance métaphysique, dans lequel, pour la première fois, un objet va être saisi hors des dimensions de l'espace et du temps ? Et comment le comprendre de telle sorte qu'il ne se ramène pas à une « intuition intellectuelle », mais englobe en soi à la fois la *comparatio* et la *remotio*, en tant qu'éléments de sa propre essence, en vue de l'acte un et fondamental de la métaphysique ? Pour Rahner, il est déjà acquis que ces trois actes ne peuvent être autonomes, se succédant les uns aux autres postérieurement à leur essence. Mais, pour le reste, une seule chose est claire : d'une part, que la *comparatio* et la *remotio* présupposent un tel *excessus* comme condition de leur possibilité et, d'autre part, qu'elles ne pourraient compter parmi les actes fondamentaux de la connaissance métaphysique, si cet *excessus* était une intuition de l'objet métaphysique dans son soi immédiat. Car alors, une « comparaison » ou une « négation » seraient des actes simplement postérieurs, puisque l'objet métaphysique serait déjà atteint immédiatement par un *intuitus*, de façon intrinsèquement indépendante de l'*imaginatio* et de la *conversio ad phantasma*. Bref, « la question de la possibilité de la métaphysique sur le terrain de l'*imaginatio* est donc la question du sens de cet *excessus* non-intuitif, en tant qu'il est la condition de l'*imaginatio* humaine, de l'expérience du monde elle-même »³⁴. Aussi, la question du sens de l'*excessus* devra faire l'objet d'une investigation plus développée.

6. Transition : *conversio ad phantasma* et connaissance métaphysique

La lecture de l'article 7 de la question 84 de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin avait pour but, pour Rahner et donc également pour nous, de découvrir le cercle de questions impliqué par la problématique de la *conversio ad phantasma*, et ce en vue d'examiner, par la suite, la possibilité d'une connaissance proprement métaphysique d'objets non-sensibles. Au terme de cette lecture, nous pouvons résumer ce faisceau de questions de la façon suivante. La connaissance intellectuelle, qui est la connaissance proprement humaine, est, *a priori*, immatérielle, nécessaire, universelle

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

et, comme telle, elle possède une dynamique propre, non-dépendante du monde extérieur. Cependant, la connaissance intellectuelle est en même temps nécessairement, de soi, connaissance du monde sensible, du fait de la condition de l'homme, qui est d'emblée plongé dans la corporéité, de sorte que l'objet propre de sa connaissance est l'étant corporel. À partir là se pose la question de savoir comment une connaissance intellectuelle du monde matériel est possible, compte tenu du caractère mutuellement irréductible de *l'intellect* et du sensible.

Pour Thomas, tel que Rahner le comprend, la solution se fonde en ce que, d'une part, l'objet de la connaissance de l'homme est non pas l'objet matériel donné immédiatement par les sens, mais la *quiddité*, l'essence de l'objet matériel, de sorte que la sensibilité ne peut suffire à l'appréhension connaissante de ce dernier. La connaissance de sa *quiddité* suppose en effet une opération d'objectivation, de détachement de l'essence par rapport à son réceptacle matériel – opération qui ne peut être réalisée que par *l'intellect*. Et d'autre part, dans la mesure où la *quiddité* de l'objet dont il est détaché n'existe que dans cet objet même, *l'intellect* ne peut appréhender cette *quiddité* que dans la mesure où l'objet matériel lui est toujours déjà donné dans la sensibilité. Bref, la sensibilité et *l'intellect* sont les deux aspects, nécessaires l'un à l'autre, de la connaissance, par l'homme, de son objet propre, qui est l'objet sensible. D'un côté, la sensibilité est la faculté du connaître dans la mesure où celle-ci est présente à la matérialité de l'étant connu au point de s'identifier à elle, tandis que, de l'autre, *l'intellect* est cette même faculté en tant qu'elle détache l'une de l'autre et rattache en même temps, d'un seul mouvement, l'une à l'autre la *quiddité* et l'objet matériel.

En d'autres termes, si l'on considère cette dynamique de la connaissance sensible du point de vue de *l'intellect*, il existe deux conditions de possibilité à cette connaissance : d'une part, *l'intellect* doit se tourner vers les phantasmes, c'est-à-dire rattacher la *quiddité* de l'objet sensible à l'objet lui-même en s'appuyant sur l'expérience sensible de l'objet et, d'autre part, il doit détacher l'objet connu en tant que connu, dans une activité d'objectivation qui est à la fois reprise de soi en tant que connaissance du connu – ce qui présuppose, en dernière instance, *une identité fondamentale entre connaissance et objet de connaissance*. Or, ce deuxième aspect apparaît comme une condition de possibilité *métaphysique* de la connaissance sensible – condition de possibilité que Rahner, à la suite des réponses de Thomas aux objections qu'il présente, lie à une *connaissance métaphysique, au sens strict, d'objets non-sensibles*.

Tels sont, brièvement rappelés, les principaux résultats de la lecture de la *quaestio* 84, *articulus* 7. Partant de là, Rahner va maintenant reprendre ces acquis en les

systematisant en fonction de son questionnement propre, qui concerne la possibilité d'une connaissance métaphysique. Ce faisant, Rahner aura à développer deux points, demeurés partiellement en suspens dans la première partie de son ouvrage : premièrement, il s'agira de déterminer finalement quel est le fondement métaphysique de la proportionnalité intrinsèque et univoque du connaître et de l'objet connu, qui est elle-même condition de possibilité métaphysique de la connaissance propre de l'homme ; et deuxièmement, il faudra comprendre de manière plus approfondie le rapport entre la faculté d'objectivation et celle d'*excessus*, afin de mieux faire comprendre dans quelle mesure la connaissance métaphysique est condition de possibilité indispensable de la connaissance humaine. De cette manière, Rahner pourra construire les bases à partir desquelles il pourra répondre à la question qui motive toute sa démarche, et qui est celle de la possibilité d'une connaissance métaphysique.

II. La problématique : l'esprit dans le monde.

1. Le point de départ : l'interrogation métaphysique

Au début de la deuxième partie de *Geist in Welt*, Rahner semble reprendre la problématique de la métaphysique depuis le début, en partant de ce qui constitue, selon lui, le point de départ absolu de la métaphysique, de la question de la possibilité de la métaphysique : le fait que l'homme interroge nécessairement l'être. Or, cette nécessité ne peut se fonder que sur le fait que l'homme n'existe lui-même que comme interrogation sur l'être, et que l'être ne lui est révélé qu'en tant qu'il est susceptible d'interrogation. La question de l'être dans son ensemble est ainsi la seule question dont l'homme ne peut se détourner s'il veut tout simplement être, puisqu'en elle seule l'être dans son ensemble, et donc aussi le sien propre, lui est donné. La nécessité de l'interrogation implique par conséquent le retour ontologique de l'homme sur soi-même. Cette question est l'impératif qu'il est lui-même, et dans lequel l'être interrogé s'expose lui-même, mais en même temps, en tant qu'il est nécessairement en question, se cache dans son propre caractère problématique.

À partir de là, on comprend ce qu'est la question métaphysique : non pas une question quelconque à propos d'un étant individuel placé sur l'arrière-fond de l'horizon supposé de la question même de l'être, mais l'explicitation réfléchie de la question de l'être qui règne au fond même de l'existence humaine. Elle est, selon Rahner, « la question transcendantale, qui met en question non seulement un objet

interrogé, mais le sujet qui interroge et son interrogation elle-même et, par là, absolument tout »³⁵. Elle est donc précisément « la thématization, la répétition explicite, conceptuellement élaborée, de la question que l'homme est nécessairement lui-même, dans son existence : la question de l'être dans son ensemble »³⁶.

Mais par là se révèle aussi déjà tout le caractère problématique de la question métaphysique. Toute question a un point de départ d'où elle prend naissance, donc aussi la question métaphysique. Mais où pourrait-on trouver un fondement à cette question qu'on ne puisse lui-même mettre en question et à partir duquel elle élaborerait sa réponse ? Or, cette question sur l'être dans son caractère problématique ne peut précisément pas être conçue comme interrogeant à partir de quelque chose qui serait « à côté » d'elle et qui serait lui-même possédé sans problème. L'être dans son ensemble ne peut être mis en question que comme cela même qui constitue à son tour toute question sur lui. Mais, si cette question n'a pas de point de départ, où peut-elle bien commencer ? Et comment peut-elle trouver une réponse, puisqu'elle n'a même pas de terrain à partir duquel elle pourrait l'établir³⁷ ?

La solution à ce problème consiste en ce que la question métaphysique ne peut prendre son point de départ, et donc aussi le contenu de sa réponse, que dans sa propre nécessité. À partir de celle-ci, la question métaphysique s'élève comme portant directement sur ce besoin même d'interrogation. C'est donc l'interrogation de l'être elle-même qui constitue son propre fondement inébranlable. C'est en elle seule que se trouve le commencement pur et simple de la métaphysique, en tant qu'elle constitue l'impératif qui s'impose dès l'origine et que l'homme interrogateur est en personne.

Or, en se retournant ainsi consciemment sur elle-même, dans la métaphysique, la question de l'être, en tant que question transcendantale, se dévoile comme un savoir de l'homme portant sur sa propre essence interrogatrice : il se perçoit comme étant d'emblée auprès de l'être dans son ensemble, ce qui est la condition de possibilité de l'interrogation à son sujet. Mais, en même temps, il ne connaît pas d'emblée l'être qu'il interroge. De ce fait, ce premier point d'attache de toute interrogation métaphysique reste lui-même en suspens. Cette interrogation naît de rien, par le seul fait qu'elle embrasse la totalité pour commencer sa marche. Aussi, en interrogeant l'être dans son ensemble, l'homme commence déjà par le but, parce qu'il lui faut déjà

³⁵ *Ibid.*, p. 70.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Pour Rahner, c'est bien ainsi que saint Thomas, en tant que métaphysicien, pose l'interrogation métaphysique. Car, selon saint Thomas, à la métaphysique appartient l'*universalis dubitatio de veritate* aussi nécessairement que l'*universalis consideratio de veritate* (cf. *In III Metaph.*, lect. 1, n. 343, cité dans *ibid.*, p. 71.).

savoir quelque chose de l'être dans son ensemble pour interroger à son sujet et, en même temps, il confesse par son interrogation qu'il n'est pas le but même, mais un être fini. Ainsi, « le point de départ de la métaphysique comporte à la fois une dualité et une unité qui lui sont propres ; le point de départ, c'est l'homme qui interroge et qui, comme tel, est déjà auprès de l'être dans son ensemble »³⁸. Mais ce point de départ de la métaphysique est aussi sa limite, parce qu'il est une question et qu'aucune réponse ne dépasse l'horizon que la question a déjà délimité auparavant.

2. Le « monde » comme origine de l'interrogation métaphysique.

Comment élucider ce point de départ de la métaphysique dans une dualité une ? Quand l'homme interroge sur toute chose, il part de « rien », mais ce « rien » ne saurait être un vide qu'il pourrait remplir comme bon lui semble, car c'est à partir de lui qu'il lui est imposé d'interroger sur l'être en général. Pour Rahner, d'après saint Thomas, ce « rien », c'est lui-même avec sa corporéité, en même temps que tout ce qui appartient à l'espace et au milieu de sa vie corporelle. Ainsi, l'homme est en présence de l'être dans son ensemble en tant qu'il se trouve déjà dans le monde. Tel est le seul « état » dans lequel se trouve l'homme interrogeant sur l'être, et dont saint Thomas sache quelque chose. Par conséquent, même sa théologie part de ce lieu, elle est « écoute de la Parole de Dieu dans l'étroitesse de ce monde et dans la brièveté fuyante des heures terrestres, elle demeure sur le terrain de l'*imaginatio*, car la Révélation elle-même advient encore *per similitudines a sensibilibus sumptas* »³⁹. Or, il se révèle par là que, pour saint Thomas, il n'y a qu'une seule connaissance dans laquelle l'homme soit lui-même : la connaissance de l'être auprès-du-monde. Et c'est à partir de cette situation seule que l'homme se livre à la recherche métaphysique.

Aussi, dans la question la plus générale de la métaphysique, est impliqué un rapport entre l'être et le connaître. Pour pouvoir élucider ce rapport, il faut, selon Rahner, s'attacher à résoudre deux problèmes : d'une part, il faut se pencher sur le problème de l'unité de la connaissance humaine du monde, et tirer, à partir d'une considération formelle de celle-ci, des indications méthodologiques nécessaires à la compréhension de ce rapport ; et d'autre part, il faut s'attacher à résoudre le problème

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 74. La citation de Thomas est tirée de *In Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 3 corp. Il est remarquable que la définition de la théologie de Thomas, rapportée ici par Rahner, est la même que celui-ci donnera dans *Hörer des Wortes*. Par conséquent, il est plausible de penser que cette définition de la théologie par Rahner lui vienne de saint Thomas. On peut noter également que la Révélation est caractérisée ici comme advenant d'emblée dans le champ de l'histoire.

du rapport entre le connaître et l'être en général, dont la compréhension préalable rend possible la question de l'être dans son ensemble.

En ce qui concerne la possibilité intrinsèque de la connaissance du monde, celle-ci, comme l'a montré la première partie de *Geist in Welt*, apparaît comme se trouvant toujours déjà en contact avec un « phantasme », avec un ici et un maintenant déterminés. D'autre part, d'après la formulation du problème, cette connaissance dans le *hic et nunc* du monde n'apparaît réalisée que par une conversion. Or, cette conversion ne peut être que celle qui part de l'être dans son ensemble à cet ici-et-maintenant. Mais, en même temps et à nouveau, une telle connaissance ne peut embrasser, dans son interrogation, l'être dans son ensemble dont elle doit provenir, que dans l'ici-et-maintenant ; car toute interrogation, en tant qu'*actu intelligere*, présuppose déjà, comme condition de sa possibilité, la conversion à cet *hic et nunc*. La formulation même de ce qui est ainsi le problème de la *conversio ad phantasma* dévoile donc déjà l'oscillation du point de départ de la métaphysique humaine dans son unité et sa dualité : auprès de l'ici-et-maintenant du monde et auprès de l'être dans son ensemble.

Dans le point suivant, Rahner va approfondir cette problématique de la *conversio ad phantasma*, telle qu'elle a été reformulée ici.

3. L'unité de la connaissance

Pour saint Thomas, c'est la *conversio ad phantasma* qui permet de comprendre la possibilité de la connaissance comme une réalité une. Or, pour Thomas, cette unité est déjà supposée telle du fait que l'homme apparaît comme d'emblée enraciné dans le monde. Aussi, il s'agit, toujours pour Thomas, de comprendre, dans sa possibilité, cet homme qui se trouve toujours déjà dans le monde comme un être connaissant. Il s'agit donc de tirer, par avance, du concept de cette unité déjà supposée, des indications pour la recherche de sa possibilité intrinsèque, objet de la question que pose la *conversio ad phantasma*.

Par rapport à cette unité de la connaissance, Rahner indique que, ce qui est uni, c'est le savoir ayant pour objet un étant mondain dans son ici-et-maintenant d'une part, et le savoir ayant pour objet l'être dans son ensemble d'autre part. Et si nous appelons « sensibilité » l'être auprès d'une chose située dans l'ici-et-maintenant, et « intellect » le savoir ayant pour objet l'être dans son ensemble, nous pouvons dire aussi que, pour saisir l'unité de la connaissance, il s'agit de comprendre la possibilité intrinsèque de l'unité de la sensibilité et de l'intellect qui constitue le point de départ de toutes les réflexions de l'auteur.

Or, en l'homme, ce qui est uni dans l'unité de la connaissance humaine ne peut être compris chaque fois que dans l'ensemble de cette connaissance. L'être auprès de l'ici-et-maintenant des choses individuelles du monde, à travers la sensibilité, est aussi toujours déjà en tant que tel, dans sa possibilité concrète, un être auprès de l'être dans son ensemble à travers l'intellect, et inversement. Par conséquent, la sensibilité et la pensée comme telles ne peuvent être atteintes qu'en tant que toujours déjà unies, chacune n'étant elle-même et différente de l'autre que dans son unité avec l'autre. Par suite, on ne peut formuler sur la sensibilité des énoncés qui en saisissent totalement l'essence, sans exprimer déjà conjointement l'essence de la pensée.

Ce qui vient d'être dit peut également être exprimé comme suit : si l'homme, dans son acte de connaissance, est toujours déjà, ici et maintenant, auprès de l'étant individuel, il est toujours également, en tant que métaphysicien, auprès de l'être dans son ensemble. Aussi, pour comprendre cet être-dans-le-monde, il faut élucider ce qu'inclut la saisie préalable de l'être dans son ensemble. Or, si l'homme est toujours déjà auprès de l'être, il affirme, avec la même nécessité avec laquelle il se tient auprès de l'étant individuel, le caractère problématique de l'être en général. Ainsi, il y a toujours déjà une détermination fondamentale de l'être : être, c'est pouvoir être connu. Mais cette détermination en implique deux autres : une unité originelle de l'être et du connaître et une indéterminabilité essentielle de ce que signifie l'être.

4. Être et connaître en tant qu'unité originelle dans l'être-auprès-de-soi

Être, c'est pouvoir être interrogé. Or, cette proposition suppose la cognoscibilité de principe, voire une certaine connaissance effective *a priori* de l'être en général. En effet, on ne saurait s'interroger au sujet d'un pur inconnaissable. Toute interrogation naît d'un appel préalable provenant de ce qui est interrogé et qui, dans la question même, est présent en tant que conscient – quoique non réflexivement conscient ou pouvant l'être – et connu – quoique non expressément reconnu ou même reconnaissable. Par suite est écartée l'idée d'un être radicalement inconnaissable, voire d'un être effectivement et pleinement inconnu.

Cependant, on ne peut appréhender, du point de vue de sa possibilité, ce rapport fondamental entre l'être et le connaître qu'à la condition de ne pas le considérer comme une relation établie *a posteriori*, qui ne serait qu'accidentelle. Au contraire, « *Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse* », et aussi : « *et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum* »⁴⁰. Si le connaître et le connu n'étaient pas, *a priori*, un dans leur acte, l'unité effective de l'être et du

⁴⁰ In *Metaph.*, Prooem., cité dans *Ibid.*, p. 79.

connaître dans la connaissance en acte ne pourrait être rendue intelligible dans sa possibilité.

Être et connaître ont ainsi une unité d'origine. Aussi, pour Rahner, connaître est « l'être-auprès-de-soi de l'être, et cet être-auprès-de-soi est l'être de l'étant »⁴¹. Le caractère d'étant, identique à la puissance de l'être d'un étant, se détermine donc, pour saint Thomas, d'après le degré de la possibilité d'être-auprès-de-soi. La connaissance n'est donc pas dispersion sur des objets dans laquelle on pourrait voir une « objectivité » de la connaissance. Bien plutôt, l'être est l'unique fondement qui fait jaillir de soi, comme sa propre caractéristique, le connaître et l'être connu, et fonde ainsi l'un sur l'autre la possibilité intrinsèque d'une relation préalable et essentielle des deux. Si tel n'était pas le cas, on ne pourrait comprendre l'intelligibilité transcendante de l'être. Ainsi, Rahner peut affirmer que le connaître est la « subjectivité » de l'être même, l'être même étant être-auprès-de-l'être et, en tant que tel, « unité originellement unifiante de l'être et du connaître en leur unité réalisée dans l'être connu »⁴². Ainsi, pouvoir connaître et pouvoir être connu sont des caractéristiques intrinsèques de l'être. Tel est le point de départ radicalement premier d'une compréhension métaphysiquement correcte de ce qu'est la connaissance. *Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*⁴³ : la parfaite actualité entitative de l'intellect est le connu en acte et, réciproquement, le connu en acte doit, pour être lui-même, être actualité entitative de l'intellect lui-même. Quant à l'être même, il est l'unité originellement unifiante de l'être et du connaître, il est « onto-logique ». Et toute unité actuelle de l'être et du connaître dans l'accomplissement de la connaissance n'est que l'élévation à une puissance supérieure de cette synthèse transcendante qu'est l'être « en soi ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 80. Pour Nikolaus Lobkowitz, cet « être-auprès-de-soi » est compris par Rahner à partir de la « *reditio in seipsum* » de la connaissance, en même temps qu'elle en représente le fondement ontologique : l'être est à ce point auprès-de-soi que tout étant, dans la mesure de son actualité, « *redit ad seipsum* ». Lobkowitz critique la façon dont Rahner pense le lien entre l'être-auprès-de-soi de l'étant et sa présence-à-soi. Nous ne présenterons pas cette critique, qui déborde les limites de notre travail. Cf. N. LOBKOWICZ, *Zu K. Rahners « Geist in Welt »*, in *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958-59), pp. 406-410.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Cont. Gent.*, II, 99, cité dans *ibid.*, p. 81.

5. L'indéterminabilité essentielle de l'être et la sensibilité comme être auprès-de-l'autre

Si, comme on vient de le voir, l'être peut être considéré comme l'unité préalable et originelle du connaître et du connu, un problème se pose cependant : l'être même tombe dans une indéterminabilité essentielle. L'aptitude de l'être à être interrogé a révélé une « détermination » de l'être en tant que celui-ci est « être-auprès-de-soi ». Cependant, cette aptitude à être interrogé est en même temps une aptitude à être contesté, qui semble révoquer ce caractère d'être-auprès-de-soi. Or, pourquoi faut-il interroger au sujet de l'être, si l'être est toujours déjà auprès-de-soi ? Cette interrogation est nécessaire et elle est le fait de l'être parce que, dans l'interrogation sur l'être, il est déjà auprès de l'être. Mais en même temps il ne l'est pas, car il n'est pas encore auprès de l'être de telle manière que cet être-auprès-de-l'être soit la possession incontestable de l'être dans son ensemble. Aussi, l'être qui doit interroger est non-être, sa puissance d'être est finie, et c'est pourquoi il doit interroger, c'est pourquoi il n'est pas purement et simplement auprès de soi. Mais, de ce fait, le contenu du concept d'être, en tant que celui-ci est être-auprès-de-soi, devient instable. La vue positive d'abord acquise concernant ce concept devient un schéma purement formel, d'après lequel la puissance de connaître est parallèle à la puissance d'être, et un étant est auprès de soi pour autant qu'il est être, le degré de cette « subjectivité » indiquant inversement quelle mesure de puissance d'être possède un étant. Et en même temps, cette réflexion marque la limite entre la thèse métaphysique de l'unité *a priori* de l'être et du connaître et un éventuel malentendu idéaliste.

Mais si, dans son pouvoir-être-auprès-de-soi, l'être est une grandeur essentiellement indéterminée et flottante, et si, d'après l'expérience, il existe un étant qui ne connaît d'aucune manière, donc qui n'est d'aucune manière auprès-de-soi, l'être même de cet étant ne peut pas être-auprès-de-soi, il faut qu'il soit l'être d'un « autre ». Cet « autre », d'une part, doit être réel, et, d'autre part, il ne peut pas en soi et de soi avoir d'être. Ce réceptacle vide et en soi indéterminé de l'être d'un étant, dans lequel l'être est de telle manière qu'il n'est pas pour-soi, mais pour cet autre, et donc n'est pas auprès-de-soi, s'appelle en langage thomiste *materia prima*. Il va donc de soi que connaître et ce que Rahner appelle « cognoscibilité », en tant qu'être-auprès-de-soi et pouvoir-être-auprès-de-soi, se trouvent dans un rapport clair de l'être à la *materia*. La puissance d'être se laisse à présent déterminer formellement à partir du rapport de l'être à la *materia*, et ensuite traduire de façon matérielle en connaissance et cognoscibilité.

Ainsi, l'on comprend comment, pour saint Thomas, une réalité qui n'a aucune relativité intrinsèque à la *materia*, au contact de laquelle l'être de l'étant s'épuiserait, est par là même déjà réellement et sans plus auprès-de-soi, connaissant et connu de soi : *cognoscens et actu cognoscibile*. Ce qui n'est que *potentia cognoscibile*, par contre, est tel parce que son être est l'être de cet « autre », vide, qu'est la *materia*, au point que d'aucune manière il n'est auprès-de-soi et ne peut être-auprès-de-soi : il reste et doit rester essentiellement *potentia cognoscibile*. Or, par là est également donné le concept spécifique et originel de l'« *objectum proprium* » d'un connaissant : si l'être est d'abord être-auprès-de-soi, l'objet propre et originel d'un être connaissant est cet auprès-de-soi et est originellement, c'est-à-dire lui-même. Et de là résulte que la puissance d'être du connaissant et celle du connu originel se trouvent dans un rapport univoque d'égalité.

Par conséquent, pour la métaphysique thomiste de la connaissance, le problème ne consiste pas à chercher à établir un pont entre le connaître et son objet. Au contraire, il s'agit d'établir comment un connu, identique au connaissant, peut se poser en tant qu'autre vis-à-vis du connaissant, et comment il peut y avoir une connaissance qui reçoit l'autre en tant qu'autre. En d'autres termes, il s'agit de fonder la possibilité d'une connaissance réceptive, et, de manière plus générale, de comprendre comment il peut y avoir un étant non-connaissant.

Or, c'est justement grâce au concept de l'être comme être-auprès-de-soi et du connaître comme être-auprès-de-soi de l'être, c'est-à-dire comme subjectivité de l'être même, que la métaphysique thomiste de la connaissance peut apercevoir la possibilité métaphysique d'une connaissance réceptive d'un autre. À propos de ce problème, il ne s'agit jamais de comprendre comment un autre peut être connu en tant qu'objet second d'un connaissant, qui serait lui-même son premier objet connu. Car, dans ce cas, il ne s'agirait absolument pas d'une connaissance réceptive, puisqu'un tel connaissant serait d'emblée auprès-de-soi, et ne viendrait pas à soi du fait d'un autre, mais c'est en se possédant lui-même qu'il saurait encore en plus et conjointement l'autre. Au contraire, dans la question de la possibilité d'une connaissance réceptive, il s'agit d'un connaître dont l'*objectum proprium* est ce qui est différent de lui.

Dans la mesure où la compréhension de l'homme en tant qu'être-auprès-de-soi implique précisément qu'il se trouve toujours déjà auprès de l'autre qu'est le monde, de sorte que cet autre est son *objectum proprium*, dans cette mesure le problème d'une connaissance réceptive ne fait qu'un avec la question de l'homme et se révélera comme étant la question de la *conversio ad phantasma*. De ce qui a été dit jusqu'à présent, il résulte déjà que la possibilité d'une telle connaissance doit être cherchée dans la détermination de la puissance d'être qui se dévoile dans une telle

connaissance. Cette puissance décide *a priori* de ce qui est l'*objectum proprium* de cette connaissance. Et c'est en étant auprès de cet *objectum* que l'étant est auprès de soi.

Dans la mesure où l'homme est *un* étant, manifestant par là une certaine puissance d'être, il possède aussi *une* connaissance. Par suite, pour que les différentes facultés de connaissance puissent se justifier comme telles, par rapport à cette connaissance une, il faudra faire comprendre pourquoi et comment elles naissent de cet être *un*, ayant cette puissance d'être déterminée. Et si nous appelons sensibilité l'être-auprès-de-soi en tant que celui-ci est être-opposé-à-un-autre, les questions qui devront être étudiées dans la suite sont, d'une part, la connaissance une en tant que sensibilité : la *praesentia mundi*, et, d'autre part, la connaissance une en tant que pensée : l'*oppositio mundi*, l'une et l'autre dimension étant d'emblée unies dans la *conversio ad phantasma*.

L'homme, être-auprès-de-soi est toujours déjà jeté loin de soi et dans le monde, dans l'autre qu'est la *materia*, du fait de sa sensibilité. Mais, tandis qu'il est toujours déjà dans le monde, l'homme s'interroge sur l'être dans son ensemble et, par là, il se sépare nettement du reste du monde et de soi-même en tant qu'étant toujours déjà situé dans le monde par la sensibilité. Il peut ainsi « objectiver » l'autre qu'il percevait de manière réceptive en s'identifiant à lui. Bref, l'autre devient « ob-jet » du sujet connaissant. Pour Rahner, c'est seulement ainsi que l'homme se trouve sur le terrain où il peut interroger l'être.

Or, la sensibilité ne permet pas d'acquérir totalement ce terrain. Car, si la sensibilité doit être la réception première et originaire de l'autre, du monde, elle ne le peut qu'en devenant entitativement don à l'autre : *actus materiae*, lequel affirme en même temps l'être, la *forma* de l'autre. C'est pourquoi elle ne peut pas laisser l'autre se tenir à distance à la manière d'un ob-jet, parce qu'elle est toujours elle-même essentiellement actualité de l'autre.

La capacité que possède la connaissance humaine d'objectiver l'autre et, ainsi, de faire du connaissant un sujet – c'est-à-dire un être qui est auprès-de-soi-même et non auprès de l'autre –, est appelée pensée, intellect. Et ce qui est ainsi la possibilité de la *reditio completa in se ipsum* est, pour saint Thomas, « la caractéristique métaphysiquement la plus décisive de l'intellect par contraste avec la sensibilité »⁴⁴. C'est seulement par la pensée que l'unité indivise – présente dans la sensibilité – du sujet et de l'objet, devient réellement le sujet qui, tout en subsistant en lui-même, a devant lui un monde. Ainsi, Rahner va maintenant porter sa réflexion sur la connaissance humaine en tant qu'elle est une connaissance pensante, c'est-à-dire

⁴⁴ *Ibid.*, p. 128.

oppositio mundi. Si telle est la connaissance proprement humaine, sa possibilité ne peut être comprise que comme se réalisant à travers un double processus. D'une part, l'homme acquiert sa position humaine par un retrait qui le dégage de son état d'abandon à l'unité du sujet-objet dans la sensibilité. Et d'autre part, en tant que sujet, il ne se possède cependant lui-même qu'en se retournant à nouveau vers le monde pour s'y opposer. Ces deux « phases » sont simultanées, elles se conditionnent réciproquement, et constituent la connaissance humaine dans leur unité originelle. La métaphysique thomiste nomme la première phase « *abstractio* », et la deuxième « *conversio ad phantasma* ».

À partir de la signification de ces deux termes, on comprend déjà que la *conversio ad phantasma* ne peut avoir de sens que parce qu'une *abstractio* l'a logiquement précédée ; et inversement, cette *abstractio* suppose que le sujet ne devient conscient de soi qu'en partant du monde. Or, cela veut dire que l'*abstractio* ne peut signifier une libération totale par rapport à la conscience sensible du monde. Mais alors, la *conversio ad phantasma* est un caractère intrinsèque de l'*abstractio* elle-même, dans la mesure où elle est seulement le signe que l'*abstractio* ne peut subsister que comme venant constamment du monde.

Cette à cette faculté d'« abstraction » et à la « *reditio in se ipsum* » que Rahner va s'arrêter maintenant.

6. L'*abstractio* comme indice de la *reditio in se ipsum*

Afin de pouvoir comprendre la *possibilité* intrinsèque d'un retour du sujet connaissant sur lui-même, il faut, selon Rahner, le comprendre dans son originalité effective. C'est ce qu'il va faire en évoquant différents indices de l'opération d'*abstractio*⁴⁵. Pour notre part, nous relevons seulement le premier de ces indices, à savoir le processus de formation du concept général, dans la mesure où il comprend déjà ce qu'indiquent les deux autres.

Lorsque, en métaphysique thomiste de la connaissance, on parle d'*abstractio*, on entend d'abord la formation d'un concept général. Du point de vue de son essence formelle – laquelle est la dimension qui intéresse ici Rahner –, le concept général est un être (*forma*) ordonné à plusieurs étants, à plusieurs sujets possibles, qui peuvent être déterminés par lui.

Or, la *conversio* est précisément l'application du général à un « ceci », et elle est nécessairement présente dans toute forme de connaissance, même celle qui se rapporte au concept général. En effet, lorsque nous appréhendons le général comme

⁴⁵ Ces indices sont le concept général, le jugement et la vérité du jugement. Cf. *ibid.*, pp. 132-140.

objet de notre pensée, c'est-à-dire lorsque nous le pensons *comme* général, nous le pensons lui-même à nouveau dans une *conversio* concrétisante « au deuxième degré », comme un objet qui lui-même est intrinsèquement structuré en objet réel connu. En d'autres termes, le concept général n'est connu que dans une *conversio ad phantasma*. Plus largement, toute représentation pensée, qu'elle soit générale, singulière ou individuelle, est un savoir de quelque chose sur quelque chose.

Toute connaissance objective consiste à rapporter un concept général à un « ceci ». Ce « ceci » apparaît comme le point corrélatif s'opposant au savoir, et auquel le sujet connaissant rapporte ce qu'il sait de lui. Mais du même coup, le sujet, avec son contenu de connaissance, c'est-à-dire son concept général, se trouve déjà distant du « ceci » auquel il rapporte ce contenu de connaissance, lequel peut dès lors être rapporté à n'importe quel « ceci ». Ou bien, selon une formulation inverse : « c'est précisément parce que le sujet a détaché le contenu du concept général de l'indistinction sensible du sujet et de l'objet (...), que le sujet se conquiert pour la première fois en s'opposant au 'ceci', qu'il revient en lui-même »⁴⁶. Le retour à soi du sujet connaissant, la *reditio subjecti in se ipsum*, et le dégagement d'un élément général du sein des « sujets » où il est inclus sont donc un seul et même processus. Ainsi, le concept général est un indice de l'opposition entre sujet et objet, opposition qui seule rend possible une expérience objective. Par conséquent, l'*abstractio* en tant qu'elle est l'acquisition du concept général est la réalisation de cette *reditio subjecti in se ipsum*.

7. Abstraction et anticipation par l'*intellectus agens*

Se demandant ensuite quelle est la faculté qui opère cette *abstractio*, Rahner indique que, selon saint Thomas, cette faculté n'est autre que l'*intellectus agens*, qui est, par excellence, l'élément caractéristique de l'intellect, dont la fonction n'est autre, justement, que d'abstraire l'être de l'étant, et ainsi détacher le connaissant et l'opposer à ce qui est en soi. Cela dit, comment saint Thomas introduit-il le concept d'*intellectus agens* ? Dans les choses matérielles, la *forma* est *forma materiae*, *actus materiae*, qui comme telle est nécessairement individuée, et, de ce fait, elle n'est pas « *intelligibile actu* ». En effet, la *forma*, en tant qu'*actus materiae*, est de soi incapable de s'ouvrir à la pensée comme telle, car elle n'a pas de caractère d'emblée « général », dans la mesure où, avant la connaissance, elle est déjà concrétisée par sa *materia* dans un *suppositum* déterminé – ce qui s'effectue dans le domaine de la sensibilité. Or, un *intelligibile actu* ne peut devoir son origine qu'à une activité

⁴⁶ *Ibid.*, p. 132.

spontanée de la pensée elle-même à l'égard du donné sensible, c'est-à-dire à l'*intellectus agens*. Ainsi, chez saint Thomas, l'*intellectus agens* est introduit comme « la condition *a priori*, inhérente à la pensée elle-même, de la possibilité d'un *actu intelligibile* »⁴⁷, qui comme tel ne se trouve pas dans la sensibilité⁴⁸.

Or, que signifie que la *forma* devient *intelligibile actu* dans la mesure où elle devient universelle, et inversement ? Dans un premier temps, on peut dire que cela se produit par le fait que la *forma* est « abstraite » de la *materia*, dans laquelle et par laquelle elle est individuée. Mais, à partir de là, la question se pose de savoir *comment* il faut comprendre cette abstraction de la forme matérielle à partir de la matière, grâce à laquelle la forme apparaît comme susceptible de se rapporter à de multiples « ceci », et comment on peut en saisir la possibilité. Rahner formule également cette question comme suit : « comment en général la forme et le 'ceci', l'être et l'étant, se laissent-ils détacher l'un de l'autre, alors que pourtant ils ne sont jamais donnés dans la sensibilité que comme unité, et que l'être ne se présente jamais et ne peut se présenter que comme étant ? »⁴⁹. À cette question, l'auteur répond d'abord de la manière suivante : l'accomplissement de l'abstraction se fonde sur la connaissance antécédente – même si elle n'en est pas indépendante – du caractère accidentel de la *concretio* sensible, laquelle est toujours déjà réalisée avant la connaissance sensible et dans laquelle seul le sens perçoit l'être. Ce qui revient à reconnaître que la forme est limitée par le « ceci » dont elle est la forme. De cette manière seulement, on peut reconnaître que celle-ci est, de soi, « davantage », et peut ainsi être rapportée à d'autres « ceci », et c'est de cette manière seulement qu'elle peut apparaître comme entitativement différente de son *suppositum*, et comme étant de soi universelle. Autrement dit, l'*intellectus agens* est la faculté de reconnaître comme limité, comme *concretio* accomplie, ce qui est l'objet de l'intuition sensible, et c'est ainsi seulement qu'il universalise la forme donnée à la sensibilité, ainsi seulement qu'il libère la forme de sa *concretio* matérielle.

Partant de ce résultat concernant la modalité d'exercice de l'*abstractio*, l'auteur va se demander ensuite comment il faut concevoir l'*intellectus agens* pour qu'il puisse reconnaître la forme comme limitée et, par là, comme impliquant en soi un champ plus vaste de possibilités. Visiblement, cela n'est possible que dans la mesure où, antérieurement à l'appréhension de la forme individuelle, il embrasse de lui-même tout le champ de ces possibilités et ainsi, au contact de la forme concrète et

⁴⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁸ Suivent ici quelques citations de textes isolés de Thomas sur la fonction de l'*intellectus agens* : *De anima*, a. 4 corp. ; *De spir. Creat.*, a. 9 corp. ; *Cont. Gent.*, I, 65 ; II, 75 ; 96 ; Ia, q. 12, a. 4 corp. Et ad 3. Q. 85, a. 1 corp. ; *In V Metaph.*, lect. 13, n. 947, etc. (cf. *ibid.*)

⁴⁹ *Ibid.*, p. 148.

sensible, en connaît le caractère concret comme une limitation de ces possibilités. Le fait d'embrasser ainsi cette plus vaste possibilité, Rahner l'appelle « anticipation » (*Vorgriff*), laquelle expression ne se trouve pas chez saint Thomas lui-même, mais se trouve néanmoins réellement contenue, d'après l'auteur, dans ce que le « docteur angélique » appelle *excessus* (dépassement).

À partir de cette nouvelle donnée, Rahner va maintenant tenter de définir le champ de cet horizon embrassé *a priori* par l'anticipation.

Comme telle, l'anticipation ne peut porter sur un objet, car, en tant que l'une des conditions de possibilité de toute connaissance objective, elle ne peut elle-même avoir trait à un objet sans être à son tour conditionnée par une autre anticipation. Par ailleurs, l'essence et l'ampleur de l'anticipation ne se laissent circonscrire que par l'indication de l'horizon qu'elle anticipe. D'où les conséquences suivantes :

1. Cet horizon de l'anticipation n'est pas, comme tel et pour la raison indiquée, un objet humainement représentable.

2. Il faut pourtant que cet horizon soit désigné à la manière d'un objet humain. Car lorsque la condition d'une connaissance objective devient thématiquement objet d'une connaissance réflexe, cela ne peut se réaliser sans que cette connaissance réflexe se soumette elle-même à toutes les conditions de la connaissance humaine, y compris la *concretio*. Autrement dit, l'horizon de l'anticipation, s'il faut en parler expressément, doit être représenté comme un objet, encore qu'il ne faille pas l'entendre comme tel.

3. Étant donné l'ampleur de l'anticipation, la connaissance humaine reste toujours en deçà de son accomplissement total. Malgré cela, l'anticipation n'est pas quelque chose de secondaire et de non indispensable, mais elle est la condition de possibilité d'une connaissance objective en général.

4. On peut préciser en quoi consiste l'anticipation en disant qu'elle est l'élan de l'esprit vers la totalité *a priori* de ses objets possibles, car c'est ainsi seulement que peut être éprouvée la limitation d'un objet particulier de connaissance.

8. L'*esse absolutum* comme « objet » de l'anticipation

Après ces premières indications concernant la nature de la faculté d'anticipation et de son horizon, Rahner va s'atteler à la détermination de l'« objet », du champ de l'anticipation *a priori* de l'*intellectus agens*. Dans ce but, Rahner estime d'abord devoir préciser ce qu'est la *forma* qui est abstraite du sujet donné comme concret réel dans la sensibilité. Pour lui, cette *forma* est également le prédicat dans le jugement de prédication, qu'il appelle la « synthèse affirmative », dont l'*abstractio* représente en

quelque sorte la phase négative. À partir de là, on peut dire que ce qui est visé dans la synthèse affirmative, c'est l'être-en-soi, en ce sens que le contenu de l'énoncé – la *forma* en tant que contenu qualitatif du savoir – concerne la chose de telle manière que ce qui est visé dans le jugement (la forme du prédicat) revient déjà en soi – c'est-à-dire indépendamment de l'accomplissement de la synthèse affirmative – à la chose désignée par le sujet de la proposition. Ainsi, l'anticipation abstractive vise ce qui, étant illimité, est affirmé dans la *complexio* comme limité : l'en-soi objectif de la réalité connue. Aussi est-ce l'être-en-soi en général qui est saisi dans l'anticipation.

Mais qu'est-ce que cet être-en-soi qui est saisi en son universalité formelle dans l'anticipation et qui, dans la *complexio* du jugement, est attribuée à ce que désigne le sujet de la proposition ? Pour saint Thomas, il s'agit de l'*esse*, dont Rahner va maintenant devoir élucider le concept.

Si l'*esse* est conçu tout d'abord comme identique à l'en-soi de la synthèse affirmative, Rahner estime pouvoir dire, dans un premier temps, qu'il y a connaissance d'un *esse* quand la synthèse affirmative réalisée par la pensée est précédée d'une autre synthèse toujours déjà réalisée. Or, *esse* signifie pourtant toujours être-effectif, être-réel. Cela étant, comment l'*esse*, en tant que synthèse déjà réalisée et donnée antérieurement à la synthèse affirmative, peut-il être identifié à l'*esse* considéré comme être réel ? La réponse est la suivante : pour saint Thomas, l'*esse* en tant qu'être en acte est le seul en-soi fondamental. C'est pourquoi, à ses yeux, le jugement qui porte sur un en-soi porte sur l'*esse*, qui signifie toujours, chez Thomas, être en acte.

L'être-en-soi et l'*esse* en tant qu'être en acte coïncident donc pour saint Thomas. Or, un savoir objectif porte par principe sur l'être en acte. D'où il suit que les « essences finies » ne peuvent être l'en-soi d'une connaissance objective que dans leur référence à l'*esse*. Thomas d'Aquin, en effet, ne connaît les essences finies que comme puissances limitatives de l'*esse*, comme principes et expressions réels du fait que l'*esse*, dans le « ceci » particulier, n'est pas donné en sa plénitude illimitée. C'est pourquoi des déterminations ultérieures ne sont pas attribuées à l'*esse*, en ce sens qu'il serait plus parfaitement rempli par elles et qu'elles le feraient passer de l'indétermination vide à une plénitude de contenu déterminé, mais elles sont soit données en même temps que lui, comme lui revenant nécessairement en tant qu'il est lui-même, ou bien elles ne sont que les limites restrictives de la plénitude que l'être aurait de lui-même. En d'autres termes, cela signifie que l'*esse* est le fondement unique qui donne réalité à de nombreuses déterminations essentielles. Par conséquent, l'*esse* est universel, en tant qu'il est plénitude unitaire qui laisse émaner de soi les déterminations d'un étant comme celles d'une chose unique. Ainsi, l'*esse* est

« formel », en ce sens qu'il est ce qui détermine cette chose, encore que d'une autre manière que ne le fait la *forma* vis-à-vis de son sujet, puisqu'il n'est pas une détermination à côté de beaucoup d'autres, mais l'unique fondement de toutes les déterminations réelles.

Or, dans la mesure où, par l'esse en tant qu'être réel au sens courant, toutes les déterminations quidditatives possibles existent réellement, il se produit, dans tous les jugements, une anticipation vers le même *esse*. Or, en tant que l'esse est le fondement unitaire de toutes les déterminations possibles, il possède, vis-à-vis de toute détermination de cette sorte, le caractère d'un déterminant, d'un « agent », non celui d'un réceptacle passif. Par là, l'esse est, en soi, de nature supracatégoriale, en tant justement qu'il est le fondement unique de toutes les déterminations catégoriales.

En résumé de ce point, Rahner pense donc pouvoir dire que, « en tout jugement et, partant, en toute abstraction, un *esse* universel est conjointement appréhendé par anticipation. Par conséquent, « ce qu'on a dit de la *reditio completa*, de l'*abstractio* et de l'anticipation, doit corrélativement s'appliquer à l'esse »⁵⁰. L'esse se révèle ainsi être l'horizon de l'anticipation, laquelle est la condition de possibilité de l'*abstractio*, donc aussi de la *reditio completa*, qui rendent possible une connaissance humaine objective. Mais, si l'horizon de l'anticipation n'est tout d'abord que l'expression de l'ampleur de l'anticipation même, et s'il n'est donc pas, comme tel, donné dans le réel concret fini, un « objet » se dévoile pourtant en lui : l'Être absolu, c'est-à-dire Dieu. C'est ce que Rahner va tenter d'expliquer maintenant.

L'esse, dans la synthèse affirmative, est perçu comme toujours déjà limité. Car si l'anticipation (*Vorgriff*) ne doit pas devenir « saisie » (*Griff*), elle ne peut s'accomplir qu'en s'accompagnant d'une *conversio ad phantasma*. Pour cette raison, la plénitude d'être qu'implique l'esse n'est jamais non plus donnée objectivement. Si l'esse est rendu objectif dans la réflexion, pour, de cette manière, devenir connu, cela ne peut se produire que si l'esse lui-même est de nouveau concrétisé par une *forma*. Mais, dans cette anticipation, condition nécessaire et toujours déjà réalisée de la connaissance, l'existence, le caractère réel d'un Être absolu sont pourtant aussi affirmés conjointement. En ce sens, on peut dire que l'anticipation porte sur Dieu. Non pas comme si l'anticipation portait immédiatement sur l'Être absolu pour le représenter objectivement en son soi, mais « parce que l'actualité de Dieu, en tant qu'actualité de l'esse *absolutum*, est implicitement co-affirmée par l'ampleur de l'anticipation »⁵¹. Mais, d'autre part, dans la mesure où, dans la connaissance humaine, seule accessible à la réflexion philosophique, l'anticipation est, déjà en raison de la *conversio ad*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 184.

⁵¹ *Ibid.*, p. 185.

phantasma, toujours plus vaste que la saisie d'un objet lui-même, on ne peut rien décider au plan philosophique quant à la possibilité d'une appréhension immédiate de l'*esse absolutum* en tant qu'objet de premier ordre.

Pour prévenir tout malentendu à ce propos, Rahner ajoute encore une remarque générale sur cette « affirmation conjointe de l'absolu ». Comme tout *a priori* métaphysique, cette affirmation signifie, elle aussi, que ce qui est affirmé est, d'une certaine façon, donné à la conscience. Toutefois, il existe des modes essentiellement différents d'une telle « conscience ». Ainsi, dans cette « conscience *a priori* de l'absolu », que Rahner nomme encore « empirie transcendantale de l'absolu »⁵², il ne s'agit nullement d'une « connaissance objective et thématique, mais d'une « conscience non-objective et non-thématique »⁵³ qui, d'elle-même, dans son « apriorité » pure, ne peut absolument pas être élevée au rang de savoir dont on peut disposer grâce à la réflexion. Ainsi, une thématisation réfléchie et une explicitation catégoriale de ce savoir *a priori* de l'absolu ne sont d'aucune manière superflues. Mais c'est par l'originalité de ce savoir *a priori* qu'elle est pour la première fois rendue possible et même exigée, en tant que nécessité intrinsèque de ce « savoir ».

Par ailleurs, si l'homme doit toujours savoir quelque chose de Dieu, Dieu ne peut jamais être un pur « *a posteriori* ». En effet, selon Rahner lisant saint Thomas, le savoir est essentiellement l'actualité, présente à soi, du sujet lui-même. Mais cette actualité ne peut jamais provenir exclusivement de l'objet connu. Car, alors, ce qui est connu ne pourrait être lui-même, comme tel, un mode de l'être-auprès-de-soi du sujet connaissant, mode dans lequel le connaissant est présent, lumineux pour lui-même. Selon Thomas, il en irait plutôt ainsi : « un objet qui est connu par un sujet ne peut jamais, en tant que connu par le sujet, faire naître par lui seul cette actualité du sujet, dans laquelle il est connu, puisque cette actualité du savoir implique toujours aussi présence-à-soi, être-auprès-de-soi du sujet »⁵⁴. Aussi, toute connaissance par l'homme d'un objet étranger à lui-même est un mode de sa connaissance de lui-même, de sa subjectivité. Et les deux connaissances ne sont pas simplement synchronisées de l'extérieur, mais elles sont des facteurs intrinsèques de l'unique connaissance humaine. Or, cela s'applique aussi à la connaissance que l'homme a de Dieu, de telle façon que son savoir transcendantal *a priori* de l'absolu est la condition de possibilité d'un savoir explicité et objectif de l'absolu.

⁵² *Ibid.*, p. 186.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 187.

Résumant ensuite les résultats de ce point, Rahner rappelle que la connaissance objective n'est apparue possible que par une anticipation. Au début du point précédent, il s'était interrogé sur l'ampleur du champ de cette anticipation. Cette question a maintenant reçu une réponse : l'esse indique l'ampleur de l'anticipation. Maintenant, il reste à l'auteur à éclairer davantage ce résultat, en montrant que l'esse doit être compris comme une illimitation négative absolue, ce qui va lui permettre, parallèlement, de déterminer, de façon plus approfondie, l'ampleur de l'anticipation.

9. L'*excessus* absolument illimité comme constitutif de l'essence spirituelle de l'homme

En tant qu'essence d'un objet particulier, et détermination particulière de l'esse, la *forma* est intrinsèquement et qualitativement limitée. À partir de là, on peut se demander si, d'après Thomas, l'esse, en tant que *formale omnium*, et ainsi négativement illimité – du fait que, en tant qu'être en acte, il est en quelque sorte la source de toute détermination formelle –, ne pourrait pourtant pas aussi signifier une ultime finitude intrinsèque. À cette question, saint Thomas répond négativement. L'esse de l'anticipation en soi est conçu comme illimitation négative tout court, en ce sens que l'esse de l'anticipation ne parvient pas intrinsèquement à un terme ultime. Autrement dit, il n'est pas simplement le fondement accompli d'être de toutes les déterminations possibles, de telle sorte que, s'il les porte bien toutes en soi, toutes ces déterminations ensemble seraient pourtant une possibilité finie avec un esse intrinsèquement fini.

Si l'anticipation porte donc sur un esse qui est caractérisé par une illimitation négative absolue, l'anticipation en tant qu'opération fondamentale de la connaissance humaine reçoit sa caractéristique décisive : « la connaissance humaine est, en tant qu'anticipante, orientée vers l'infini tout court, et c'est pourquoi l'homme est esprit »⁵⁵. L'homme est esprit, parce qu'il se trouve placé devant l'être infini en soi dans son ensemble. Il est fini, parce qu'il ne possède cet infini que dans l'ampleur absolument illimitée de son anticipation. C'est pourquoi l'homme n'est pas l'esse *absolutum* lui-même. Dans sa pensée concrétisante, il ne peut jamais l'objectiver en se le représentant, parce que, dans une telle pensée, l'esse ne se laisse pas représenter objectivement dans son ensemble.

Aussi, Rahner peut maintenant affirmer que l'*excessus* porte sur l'esse essentiellement illimité, cette anticipation sur l'esse comme Être absolu constituant la condition de possibilité de la connaissance objective. Partant de cet acquis essentiel, il

⁵⁵ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 190.

va encore se demander, pour conclure sa relecture de la problématique de la *conversio ad phantasma*, si et de quelle manière l'*abstractio*, rendue possible, de manière ultime, par l'anticipation du sujet en direction de l'être infini, rend possible une connaissance proprement métaphysique.

10. Abstraction et connaissance métaphysique de Dieu

Dans sa réponse à cette question, Rahner commence par remarquer qu'il existe trois degrés d'abstraction chez Thomas d'Aquin, qui sont les suivants : 1. Abstraire une essence universelle du « ceci » concret dans lequel cette essence est donnée dans la sensibilité. 2. Abstraire le quantitatif du qualitatif que les essences universelles appréhendées au premier degré incluaient encore en elles. 3. Abstraire les déterminations transcendantes inhérentes à l'étant tout court et non seulement à cet étant dont l'être est concrétisé dans la *materia*.

La première *abstractio* est celle dont il a été question jusqu'ici. Cette « *abstractio a materia sensibili individuali* » donne uniquement à connaître que les quiddités immédiatement données par les sens, qui ne sont pas identiques à l'essence métaphysique de la chose, peuvent être réalisées en de nombreux « ceci » concrets et que ces quiddités sont et restent toujours « générales ». Et ainsi, cette *abstractio* est ordonnée à la connaissance du monde réel concret, à la *physica*, comme saint Thomas appelle cette connaissance.

Dans le deuxième degré d'*abstractio*, on appréhende un universel. Mais cet universel fait aussi abstraction des déterminations qualitatives que donne la sensibilité. Ce deuxième degré d'abstraction se rapporte ainsi à l'identique multiple quantitatif comme tel, à l'*ens principium numeri*, et comme tel, il fournit les objets des sciences mathématiques.

Dans le troisième degré d'abstraction, on abstrait de tout objet ce qui est matériel et quantitatif. Tout objet est une réalité matérielle dans laquelle une quiddité (*forma*) est concrétisée dans un « ceci » vide et indéterminé en soi, qui est la *materia*. Or, on ne peut comprendre cette troisième abstraction comme abstraction de la *materia* de la réalité matérielle. En effet, les déterminations d'une *forma* sont nécessairement liées à la *materia*. Autrement dit, l'*abstractio* du troisième degré ne peut pas consister dans une simple dissociation qui laisse à l'écart le donné de l'intuition sensible. Aussi, elle ne peut aucunement être une opération qu'on pourrait attribuer à la pensée et qui serait la représentation d'une quiddité. La pensée en effet, en tant que simple représentation d'une quiddité, ne peut finalement représenter que le donné sensible, quelles que soient les combinaisons et les séparations effectuées à cette occasion. Or,

un tel donné sensible et simplement représenté retient essentiellement son rapport à la *materia*, donc à l'espace et au temps.

En quoi consiste dès lors cette troisième forme d'abstraction ? Rahner indique que, pour saint Thomas, cette troisième abstraction est essentiellement un facteur du jugement et n'existe qu'en lui, et qu'elle est qualifiée d'« abstraction métaphysique »⁵⁶. En d'autres termes, saint Thomas attribue la connaissance métaphysique au seul jugement. Or, toujours pour Thomas, le jugement, en tant qu'il est la « représentation intellectuelle d'une quiddité », ne peut jamais « représenter une quiddité transcendante »⁵⁷.

Saint Thomas trouve dans le langage humain deux sortes de noms : les abstraits et les concrets. Ces deux sortes de noms ont des rapports essentiels : nous ne pouvons pas penser un objet concret autrement que comme un « quelque chose » d'une certaine espèce – et ainsi, dans cette espèce, on a déjà pensé un abstrait –, ni un objet abstrait autrement que comme le mode selon lequel quelque chose existe – et ainsi, par ce « quelque chose », nous avons pensé conjointement un concret. Or, il en résulte qu'un *nomen*, et donc une représentation intellectuelle comme telle, et à elle seule, ne peut jamais représenter un objet métaphysique, du fait que le mot concret, de même que le mot abstrait, conserve un rapport intrinsèque à la *materia*, à la quantité, à l'espace et au temps.

Toutefois, cette impossibilité d'appliquer ce qui est représenté intellectuellement à des objets métaphysiques est levée par une *négation* du rapport du contenu de la représentation à la *materia*. Cela dit, cette négation ne pourra ouvrir la connaissance d'un objet métaphysique et faire reconnaître comme réellement possible le signifié, séparé du *modus* par le non, qu'à une condition : si, antérieurement à ce non, est appréhendée la possibilité d'un reste, subsistant après le non, du contenu intellectuel de la représentation, possibilité réelle intrinsèquement indépendante d'une *concretio in materia*.

Alors, d'une part, le contenu représenté peut à bon droit être détaché par une négation de sa relation à la *materia* (dans la mesure où, naturellement, il n'implique pas nécessairement une telle relation), sans que lui-même soit supprimé comme réellement possible. Et, d'autre part, puisque l'objet métaphysique ne peut pas être objectivement représenté en lui-même dans une *simplex apprehensio*, cette représentation négatrice du contenu intellectuel de la représentation, en soi relatif à la *materia*, est toujours indispensable pour connaître thématiquement un objet

⁵⁶ Ces données, selon Rahner, peuvent être tirées notamment de *In Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3. Cf. *ibid.*, pp. 195-196.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 199.

métaphysique. Ce qui revient à dire que l'*abstractio* décisive des déterminations métaphysiques s'opère dans le jugement. Ainsi, dans le jugement comme tel, peut s'ouvrir un savoir de l'esse, qui dépasse ce qui est positivement représentable dans l'*apprehensio* intellectuelle. Si donc, conformément à des considérations antérieures de l'auteur, l'esse se dévoile dans l'anticipation, qui est la condition de possibilité du jugement, et si, d'après les réflexions qu'il vient de faire, l'esse est abstrait dans le jugement, la faculté d'une telle abstraction s'appelant, chez Thomas, *intellectus agens*, alors « il faut définir l'*intellectus agens* comme la faculté de l'anticipation de l'esse tout court »⁵⁸.

Or, si l'*intellectus agens* doit être conçu comme la faculté de l'*excessus* vers l'esse tout court, dans lequel l'esse *absolutum* est affirmé conjointement, alors l'*intellectus agens* est « le lieu métaphysique où l'esprit fini rencontre son ouverture et sa dépendance à l'égard de Dieu »⁵⁹. Et cela non pas simplement de la façon générale dont chaque étant fini renvoie à l'Être absolu, mais en ce sens que « l'esse *absolutum* est affirmé conjointement et implicitement en tout acte de l'*intellectus agens*, en tout jugement »⁶⁰. Aussi, Thomas peut concevoir l'*intellectus agens* d'une manière particulière, comme une participation à la lumière de l'Esprit absolu, non seulement parce que, dépendant de lui, il est en fait semblable à lui, mais parce que « l'esprit fini n'est esprit que par l'anticipation de l'esse tout court dans lequel l'Être absolu est toujours déjà appréhendé »⁶¹.

Ayant ainsi achevé cette deuxième lecture, par Rahner, de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas, nous pouvons maintenant en indiquer les principaux résultats.

11. Transition : les conditions de possibilité de la connaissance métaphysique

Dans notre étude de la deuxième partie de *L'esprit dans le monde*, nous avons vu comment Rahner tente de répondre à la question de la possibilité de la métaphysique, en reprenant, en fonction de cette question, différents éléments de la métaphysique de la connaissance de Thomas d'Aquin, tels qu'il a pu les identifier dans la première

⁵⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 226. L'esse *absolutum* est identifié ici spontanément à Dieu. Rahner ne donne aucune explication concernant cette identification, qu'il semble tirer directement de saint Thomas. La question de l'identité de l'être et de Dieu débordant largement le cadre de notre travail, notons seulement, à ce propos, que cette identité est un lieu commun de la métaphysique occidentale depuis Platon et Aristote, et qu'elle a fait l'objet d'une critique sévère par Heidegger, qui l'a qualifiée de dérive onto-théologique.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

partie de son ouvrage. Pour Rahner, le point de départ de la métaphysique, et de la question à son sujet, réside en première instance dans la question de l'être que se pose nécessairement l'homme à partir de sa situation d'être-dans-le-monde. Autrement dit, la métaphysique s'enracine en fait dans un double point de départ : d'une part, la question de l'être, qui, en tant que posée nécessairement par l'homme, renvoie nécessairement à la question de l'homme à propos de soi-même comme étant orienté vers l'être dans sa structure cognitive, à partir de laquelle il pose sa question ; et d'autre part, l'homme en tant qu'enraciné dans le monde matériel, de sorte que sa connaissance est nécessairement une connaissance sensible, à partir de laquelle il pose la question de l'être.

À partir de là, deux points ont pu être établis. D'abord, l'homme est apparu comme déterminé par une dualité, celle-ci apparaissant cependant d'emblée comme « une » : l'homme, de par son intellect, connaît l'être qui se présente d'emblée à lui à travers la question qu'il se pose à son sujet, et cette connaissance, en tant même que dépassement de la sensibilité, est condition de possibilité de la connaissance sensible ; l'homme, de par sa sensibilité, connaît l'objet matériel, et cette connaissance est condition de la connaissance métaphysique de l'être, dans la mesure où la forme de l'objet sensible n'apparaît que dans cet objet sensible. Ensuite, cette dualité une de la connaissance est apparue à son tour comme présupposant une unité entre être et connaître, dans la mesure où l'être, en tant qu'être-connu, est identique à l'acte même de connaître, tandis que le connaître est présence-à-soi, être-auprès-de-soi de l'être d'un étant, proportionnellement à son « degré d'être ». En ce sens, la connaissance en acte est apparue comme étant la dimension *subjective* de l'être comme tel, en tant qu'elle est conscience-de-soi transcendante de l'être. Et en affirmant ainsi l'identité de l'être et du connaître, Rahner a exprimé ce en quoi consiste le fondement ultime de l'unité entre le connaître et l'être-connu – ce qu'il cherchait à établir dans la deuxième partie de son ouvrage.

Mais, si la connaissance proprement humaine implique une présence connaissante de l'homme à l'être, qui manifeste le caractère en soi connaissable et connu de l'être, cette connaissance, cette présence-à-soi de l'être dans l'étant humain n'est pas absolue, du fait que l'être de l'homme est toujours aussi être-à-l'autre qu'est la matière à travers la sensibilité, qui est présence-à-l'autre qu'est le monde – ce deuxième aspect étant, lui aussi, constitutif de la connaissance intellectuelle et sensible propre à l'homme. En d'autres termes, l'homme est être-auprès-de-soi dans la mesure où il est être auprès-du-monde, dans la mesure où l'être auprès-de-l'être est, en lui, médiatisé par la sensibilité. Mais, pour que cet être-auprès-de-l'autre puisse être, justement, médiation de la présence-à-soi de son être – nécessaire à l'acte

de connaître et identique à celui-ci – l'homme doit posséder une faculté d'objectivation, par laquelle l'autre sensible devient ob-jet du sujet connaissant, tandis que celui-ci, par cette opération même, est *abstrait* de son rapport au monde, et opère ainsi une *reditio completa in se ipsum*.

S'interrogeant ensuite sur la condition de possibilité de cette *abstractio*, qui est le fait de l'*intellectus agens*, et qui consiste tout à la fois à extraire la *forma* générale de l'objet matériel particulier et à attribuer cette essence générale à cet objet qui l'individualise, Rahner indique qu'elle consiste dans une capacité d'*anticipation* de l'« intellect agent » en direction de l'être dans son ensemble. Pour rendre compte de cette affirmation, il fait valoir que, si la forme d'un objet peut être perçue comme limitée par l'objet qui la concrétise, c'est parce que, réciproquement, elle est éprouvée comme réitérable, ré-attribuable de manière illimitée à un nombre illimité de « ceci » – bien qu'elle soit toujours, en même temps, qualitativement limitée en tant qu'essence déterminée. Or, pour Thomas, l'essence d'une chose est fondamentalement identique à l'être-en-soi de cette chose. Et dans la mesure où l'être-en-soi est, en dernière instance, une détermination particulière de l'être-en-acte de cette chose, l'anticipation, à travers la *forma*, vise ultimement cet être-en-acte, l'« *esse* », qui est de soi universel en tant que fondement absolument illimité, et ainsi tout simplement absolu, de toute essence qualitativement limitée.

Or, en identifiant ainsi l'anticipation de l'Être absolu, identique à Dieu, comme étant la condition de possibilité de l'abstraction, elle-même indispensable à l'acte de connaître de l'homme, Rahner a, par le fait même, affirmé cette anticipation comme étant une condition de possibilité de la connaissance propre de l'homme. Et dans la mesure où cette anticipation co-affirme l'Être absolu de Dieu de manière implicite, non-conceptuelle, elle est condition de possibilité d'une connaissance d'objets non-sensibles, c'est-à-dire d'une connaissance proprement métaphysique, grâce à un acte de négation de l'inscription matérielle d'une essence.

Dans la deuxième partie de *Geist in Welt*, Rahner a donc pu répondre à la question du fondement unique du rapport entre connaître et connu, qui est l'être-auprès-de-soi de l'être de l'étant. En outre, il a montré que la structure de la connaissance proprement humaine implique un rapport métaphysique d'anticipation à l'être comme tel, identique à l'Être absolu de Dieu, rapport qui fonde également la possibilité d'une métaphysique explicite. Autrement dit : à travers ces deux acquis, Rahner a posé les bases de la réponse à la question de la possibilité d'une connaissance proprement métaphysique, question qu'il va maintenant reprendre encore une fois en la développant, et en reprenant encore une fois les principaux résultats des deux premières parties de son ouvrage.

III. La possibilité de la métaphysique sur le terrain de l'imagination

1. Le problème : l'accès à la métaphysique, assuré seulement en tant qu'il fonde le caractère objectif et manifesté du monde

Dans son interprétation de la question 84, article 7 de la *Somme théologique*, Rahner a montré comment, dans la question de la *conversio ad phantasma*, saint Thomas voit posée aussi celle de la possibilité de la métaphysique pour une pensée dont l'unique intuition est l'intuition sensible. C'est pourquoi, dans ce qui suit, il se propose de reprendre, de manière systématique, ce qui se dégage à ce sujet de l'analyse de la *conversio ad phantasma*. Pour ce faire, il n'entend plus justifier minutieusement ce qu'il a à dire à partir de textes de saint Thomas, mais il suppose que « ce qui suit doit s'être déjà manifesté comme thomiste dans ce qui précède »⁶².

Rahner s'interroge donc, à partir de sa lecture de Thomas, au sujet de la possibilité de la métaphysique en admettant le présupposé selon lequel toute pensée humaine reste constamment renvoyée à l'intuition sensible. Or, la métaphysique est comprise par saint Thomas dans le sens de la tradition dont il provient, tradition pour laquelle la métaphysique se définit, d'après son but final, comme « *scientia divina de primo ente* ». Ainsi, la métaphysique apparaît, chez Thomas d'Aquin, comme étant d'emblée orientée par la question de la connaissance de Dieu en tant qu'être, de sorte qu'elle peut être caractérisée à la fois comme ontologie et théologie naturelle⁶³. D'après son objet, elle est la science de l'être comme tel, à tel point que, en tant que théologie et ontologie, elle n'est qu'une science unique : *eadem est enim scientia primi entis et entis communis*⁶⁴. Cela dit, chez saint Thomas, le rapport de ces deux « objets » de la métaphysique est déterminé de telle façon que l'Être absolu ne peut être, comme tel, objet immédiat de la métaphysique. Car, par principe, Dieu ne peut pas être connu dans son « essence complète » par une science spéciale ; il ne peut être connu, dans son être propre, que dans sa parole de Révélation. La métaphysique, quant à elle, n'atteint Dieu que comme principe (*principium*) de son objet propre, l'*ens commune*, et elle ne peut faire de ce principe un « objet » étudié pour lui-même. Autrement dit, les « objets » métaphysiques – c'est-à-dire des étants qui ne sont pas donnés à l'expérience – ne sont accessibles que dans la mesure où l'objet de la

⁶² *Ibid.*, p. 373.

⁶³ Cf. *In Metaph.*, *Prooemium* : « *scientia divina sive theologia* » ; *In Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 1 corp. : « *theologia id est divina scientia* » ; *In VI Metaph.*, lect. 3, n. 64 : « *scientia divina* » ; *Cont. Gent.*, III, 25 : « *Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem* » (cité dans *ibid.*, pp. 373-374.)

⁶⁴ *In VI Metaph.*, lect. 1, n. 1170, cité dans *ibid.*, p. 374.

métaphysique, l'*ens commune*, les présuppose toujours comme principe, sans que ce principe lui-même soit donné comme objet qui pourrait être étudié pour lui-même. C'est pourquoi, pour Thomas, il ne saurait y avoir de « métaphysique spéciale » s'occupant d'objets métaphysiques propres. Ces objets apparaissent d'abord comme un terme auquel parvient le dévoilement de l'unique objet de la métaphysique, à savoir l'*ens commune*. En ce sens, la connaissance de Dieu n'est que « *finis ultimus* » de la métaphysique. Quant à une éventuelle *theologia naturalis*, comme discipline séparée, elle ne peut être, pour Thomas, que la répétition de l'ontologie générale ou une tentative illégitime d'être ce qui n'est possible qu'à une *theologia Sacrae Scripturae*.

Cependant, en tant que fondement de l'objet de la métaphysique, Dieu n'est pas le terme dernier de la métaphysique au sens où on le rencontrerait comme « conclusion » après avoir saisi le fondé pour lui-même, dans son essence interne. Les objets de la métaphysique sont certes connus postérieurement à tout autre objet connaissable, mais de telle sorte qu'ils sont en fait connus antérieurement *secundum naturam*. Ainsi, la connaissance des objets métaphysiques « ne signifie pas que nous les saisissons postérieurement à une autre connaissance qui serait fondée en elle-même en ce sens que l'objet que nous connaissons 'postérieurement' ne serait que le fondement de l'objet d'abord connu, mais non le fondement de la connaissance de cet objet d'abord connu, et ainsi ne serait qu'en fait en soi antérieur au premier connu »⁶⁵. Au contraire, ce qui est en soi antérieur est aussi, pour saint Thomas, antérieur dans la connaissance humaine, non comme *objectum cognitum*, comme *id quo primo intelligitur*, mais comme *principium cognitionis*, tandis que le premier objet qui est saisi est réellement la *quidditas materialis*⁶⁶.

Ce *principium cognitionis* saisi conjointement dans la saisie de l'objet sensible est le *lumen intellectus*, dans lequel les *rationes aeternae* sont saisies conjointement en tant que *prima intelligibilia*⁶⁷. Or, par là, les « objets métaphysiques » sont déjà saisis conjointement, non pas comme étant eux-mêmes représentés objectivement dans le *lumen intellectus* en tant que fondement de la connaissance des premiers objets humains, mais en tant qu'« objets » saisis *a posteriori*. La raison pour laquelle, d'après saint Thomas, l'ensemble des objets accessibles en métaphysique doit être saisi conjointement avec le *lumen intellectus* est la suivante : « c'est dans le *lumen intellectus* que se fondent les premiers principes dans lesquels l'*ens commune*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁶⁶ Cf. Ia, q. 12, a. 11 ad 3 ; q. 85, a. 5 corp. ; q. 88, a. 3 ad 1.

⁶⁷ Cf. Ia, q. 16, a. 6 ad 1.

s'explicite »⁶⁸. Or, un objet métaphysique n'est accessible à l'homme que dans la connaissance de l'*ens commune*. Aussi, la métaphysique n'est que « l'explicitation réflexe du fondement propre de toute connaissance humaine, fondement qui est toujours par avance posé conjointement comme tel en elle »⁶⁹. C'est pourquoi, si Thomas, dans les textes que Rahner cite en référence, conçoit le *lumen intellectus* comme une *participata similitudo luminis increati*, cela n'est pas une simple « affirmation métaphysique dont serait indépendante l'action du *lumen intellectus* comme principe de la connaissance », mais « une détermination qui caractérise ce *lumen* comme principe de toute connaissance, parce qu'une connaissance quelconque n'est possible que par l'anticipation de l'esse tout court, et qu'ainsi l'affirmation implicite de l'Être absolu est la condition de possibilité de toute connaissance »⁷⁰.

Nous voyons ainsi quel est, chez saint Thomas, le véritable point de départ pour la question de la possibilité de la métaphysique : la métaphysique est possible dans la mesure où, par le *lumen intellectus*, s'ouvre un domaine métaphysique. Cependant, ce *lumen* n'est pas une idée innée, et ne permet en aucune manière un regard direct sur un objet métaphysique, que celui-ci soit conçu comme « Vérité éternelle » ou comme Être absolu visé objectivement. Ce *lumen* ne peut bien plutôt être atteint que comme condition de possibilité de la connaissance objective de ce qui est le seul objet immédiat de la connaissance humaine : la quiddité matérielle générale. Aussi, pour prouver que le *lumen intellectus* constitue l'accès au domaine métaphysique, il faut montrer qu'il ne peut être la condition de possibilité de la connaissance humaine du monde que s'il est effectivement cet accès au domaine métaphysique. Mais alors naît la question suivante : la métaphysique thomiste est-elle encore possible en général, puisqu'il semble que le *lumen intellectus* ne nous est donné que comme principe formel *a priori* de la *species intelligibilis*, laquelle ne prend naissance et ne s'exerce que dans la *conversio ad phantasma*, de sorte que ce *lumen* ne semble pouvoir atteindre plus loin que l'objet de l'intuition sensible ? Pour Thomas, en effet, l'esprit est de soi en état de pure potentialité, tandis que la connaissance réceptive d'autre chose, qui est nécessairement l'acte fondamental d'un tel esprit, est comme telle immédiatement sensible. En d'autres termes, « une réflexion sur les principes formels de la connaissance humaine paraît ne pouvoir dévoiler que les conditions auxquelles sont soumis les objets de l'expérience sensible comme telle ; et par conséquent ces conditions ne paraissent pas par avance ouvrir une perspective au-dessus des objets

⁶⁸ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 376.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

de l'intuition sensible, c'est-à-dire au-dessus de la sensibilité »⁷¹. Ainsi, la *physica* (en tant qu'elle comprend en elle la question des conditions de sa possibilité) s'identifierait finalement à la *philosophia prima*, la science du monde serait la seule métaphysique véritable et totale. Bref, avec la question de la possibilité de la métaphysique est formulée la problématique qui se dégage du concept de *conversio ad phantasma* pour la métaphysique en tant qu'elle est possible.

2. La possibilité de la métaphysique : l'acte fondamental de l'homme comme ouverture (*excessus*) vers l'être en général

Comment et pourquoi cependant, d'après saint Thomas, la métaphysique est-elle possible malgré, ou justement à cause de la *conversio ad phantasma* ? Rahner répond dans un premier temps à cette question en renvoyant à l'indication donnée par Thomas lui-même en Ia, q. 84, a. 7 ad 3 : « Malgré la nécessaire orientation de la pensée vers l'imagination liée à l'espace et au temps, la métaphysique est possible par *excessus, remotio et comparatio* »⁷².

Il s'agit ici des premiers présupposés requis pour la possibilité de la métaphysique, parmi lesquels Thomas ne mentionne que ces trois actes. Le « *Deum cognoscere ut causam* » renvoie à l'accomplissement de la métaphysique, et cet accomplissement suppose les trois actes énumérés dans leur essence propre, comme cela apparaît clairement dans cette version de la proposition de saint Thomas : *Deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem*. Or, pour Rahner, cette proposition doit être interprétée de la manière suivante : « connaître Dieu comme fondement de l'étant ne signifie pas : connaître que Dieu (déjà connu auparavant) est le fondement des choses, mais : connaître que le fondement toujours déjà révélé conjointement comme être dans la connaissance de l'étant est l'Être absolu, c'est-à-dire Dieu, et ainsi connaître Dieu pour la première fois »⁷³. Suivant cette interprétation, le Dieu de la métaphysique n'est donné, encore une fois, que comme *principium subjecti*, non comme *subjectum*. Et si cette interprétation du *Deum cognoscere ut causam* est la seule exacte, alors il est évident que l'acte fondamental de la métaphysique n'est pas un quelconque raisonnement causal allant d'un étant comme tel à son fondement qui n'aurait pas besoin d'être plus qu'un étant, mais « l'ouverture du connaissant à l'être en général comme fondement de l'étant et de sa

⁷¹ *Ibid.*, p. 377.

⁷² *Ibid.*, p. 378.

⁷³ *Ibid.*, p. 379.

connaissance »⁷⁴. Or, cela est justement donné dans l'*excessus*, qui est anticipation de l'être en général.

Si le fondement de la métaphysique, d'après saint Thomas, ne se dévoile qu'en apparaissant comme la condition de possibilité de la connaissance du monde, celle-ci s'achevant dans la *conversio ad phantasma*, alors *excessus*, *remotio* et *comparatio* doivent être le fondement de la métaphysique en ce sens qu'ils sont la condition de possibilité pour la connaissance du monde par la pensée essentiellement renvoyée à l'intuition sensible.

Cela dit, il est évident que, pour saint Thomas, ces trois actes de l'esprit ne sont pas simplement du même ordre, ni également originels par rapport à la possibilité de la métaphysique. D'abord, la *comparatio* suppose, en tant que comparaison entre l'objet métaphysique et l'objet perçu sensiblement, une certaine ouverture du domaine métaphysique. Ensuite, la nécessité d'une *comparatio* n'est pas tant une condition rendant possible pour la première fois la connaissance métaphysique que le signe révélant que cette saisie n'est possible à la connaissance humaine qu'à partir de la sensibilité. En ce qui concerne la *remotio*, la *negatio*, elle n'est pas, pour saint Thomas, aussi originelle que l'*affirmatio* : limite et terme ne sont connus que dans un élan vers un être plus vaste qu'est celui dont les limites sont reconnues et supprimées (*removeri*) dans la connaissance. Ainsi, comme acte premier et originel qui, comme condition de la connaissance du monde, doit rendre possible la métaphysique, il ne reste que l'*excessus*. Et c'est pourquoi il est nécessaire de définir son essence à l'égard de la physique et de la métaphysique.

Cet *excessus*, bien qu'il doive ouvrir le domaine métaphysique, ne peut, à lui seul, représenter immédiatement comme objectivement visible aucun objet métaphysique dans son soi, car la seule intuition proprement humaine est une intuition sensible, qui ne livre donc comme telle aucun objet métaphysique. C'est pourquoi l'*excessus* ne peut être que l'actualité d'un principe formel du côté du sujet de la connaissance. Comme tel, ce principe est sans plus condition des objets de connaissance, des *intelligibilia actu*, et ainsi fondement de la connaissance *a priori* et nécessaire. Et si ce principe formel de la connaissance, en tant que fondement de la possibilité de la métaphysique, doit être capable d'ouvrir le domaine de l'être en général, sans pouvoir toutefois représenter lui-même l'objet métaphysique, alors il doit être un principe formel de la pensée relative à l'intuition sensible. Par conséquent, les deux caractéristiques de ce principe ne se laissent penser ensemble qu'en admettant qu'une ouverture anticipée de l'être en général ne se réalise que dans une conversion à une donnée objective de l'intuition sensible, l'être comme tel n'étant pas alors contemplé

⁷⁴ *Ibid.*

objectivement, mais seulement possédé dans une anticipation ; et cette donnée objective sensible ne peut être appréhendée que par l'ouverture de l'être en général d'une manière humaine, c'est-à-dire universelle et objective. Mais, de cette façon, nous sommes renvoyés à la question des propriétés de l'intuition sensible humaine, c'est-à-dire objective, qui présupposent, comme condition de leur possibilité, l'*excessus*, c'est-à-dire l'anticipation de l'être tout court.

La connaissance humaine est d'abord connaissance réceptive. À ce titre, elle est sensible, mais de telle sorte qu'elle contient un *jugement* sur l'objet qui se montre de soi, ce qui revient à dire que la connaissance humaine est *universelle* et *objective*. Ces deux propriétés se trouvent dans un rapport nécessaire. La connaissance réceptive comme telle est sensible, ce qui veut dire que le connaissant sensible devient entitativement l'autre, et c'est pourquoi, en tant que sensible, il ne se détache pas de l'objet connu. Par conséquent, quand la connaissance réceptive doit devenir *objective*, elle doit, d'un côté (en tant qu'essentiellement réceptive), être une sensibilité, et, d'un autre côté, elle doit connaître une quiddité *universelle* de l'objet contemplé sensiblement, pour pouvoir juger celui-ci en tant qu'objet. Ce qui implique qu'elle doit détacher cette quiddité de son mode sensible d'être donné, mode dans lequel le connaissant est l'autre lui-même. C'est pourquoi « le sujet, en tant qu'opposé à l'objet, doit être auprès de lui-même de telle sorte qu'être auprès de soi et être relatif à ce qui est contemplé sensiblement se conditionnent réciproquement et indissolublement »⁷⁵. Ainsi, la connaissance d'une quiddité d'une chose reçue n'est possible que dans une *opposition* du sujet connaissant à la chose qui se montre et qui est reçue ; et inversement, l'être auprès de soi d'un sujet réceptif dont l'objet propre est l'autre n'est possible que par la connaissance d'une quiddité appartenant à une chose opposée. En résumé : « la connaissance humaine est le retour en lui-même d'un sujet qui connaît une quiddité universelle d'un autre »⁷⁶, et ce n'est que dans cette connaissance avec tous ces aspects qu'un objet est donné à l'homme dans le monde.

Cette possibilité de poser en face de soi comme objet ce qui est possédé dans l'intuition sensible comme identique à la sensibilité, et cela dans un vrai jugement énonçant un universel sur cet objet, se fonde sur une *anticipation* (*Vorgriff*). Par celle-ci, la forme de l'objet sensible est reconnue comme limitée par la *concretio* de la sensibilité. De cette façon, la forme est littéralement *abstraite*, et c'est en tant que telle qu'est ouverte, pour la première fois, la possibilité de rapporter la forme à l'objet donné à la sensibilité dans son soi, de telle sorte qu'il apparaisse comme objectif, et

⁷⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁷⁶ *Ibid.*

que, en même temps, le sujet connaissant comme tel se détache de lui dans un savoir universel et accomplit par là une *reditio completa*.

Cette anticipation vise l'esse : en tant que l'anticipation affirme comme donnée la condition de sa propre possibilité, dont fait partie l'horizon auquel elle tend, elle affirme l'être tout court comme possible et réel en dehors du monde, donc comme situé au-delà de l'*imaginatio*. Cette affirmation est la condition de possibilité de la connaissance objective du monde, puisqu'elle se réalise dans l'anticipation qui rend possible cette connaissance.

Pour saint Thomas, l'*excessus* ne se réalise essentiellement que dans le jugement, le jugement étant ainsi l'expression de la tendance dynamique de l'esprit vers l'être en général. Par là même, on comprend aussi comment peut être donné l'être tout court, sans qu'il soit représenté directement, ce qui équivaldrait à abandonner le terrain de l'*imaginatio* comme unique intuition : il est affirmé conjointement comme condition de possibilité de la connaissance objective de l'étant, qui est seul présenté à l'intuition.

Par là, on voit clairement de quelle manière, pour saint Thomas, la métaphysique peut être pratiquée par l'homme. D'un côté, elle n'est pas « réaliste », au sens vulgaire, parce que, pour sa possibilité, le *lumen intellectus agentis* est décisif ; d'un autre côté, puisque ce *lumen* est la condition *a priori* et seulement formelle de l'objectivité du monde, elle ne consiste pas dans la vision d'un objet métaphysique, par exemple de l'être comme tel, mais « dans la réflexion transcendantale sur ce qui est affirmé conjointement dans la connaissance du monde »⁷⁷. En ce sens, la réflexion sur ce qui rend possible la métaphysique est déjà elle-même de la métaphysique, et au fond déjà le tout qui est accessible à la métaphysique humaine. Et si, de ce qu'il affirme conjointement dans l'anticipation qui rend possible sa connaissance du monde, l'homme fait, dans une métaphysique, « l'objet » de sa connaissance, il fait nécessairement de celle-ci un objet représenté selon le mode unique de connaissance qui est le sien : il la place devant lui à la manière d'une chose du monde, parce qu'il ne peut en général se représenter aucun objet sans *conversio ad phantasma*.

Mais, dans la mesure où il rend possible de nouveau, par une anticipation, cette représentation de « l'objet » métaphysique lui-même, tout en niant le représenté par cette même anticipation, l'homme nie toujours, par cette anticipation qui juge, la limitation de l'esse à l'*ens mobile*. C'est pourquoi il peut, en jugeant, supprimer cette limitation par la *negatio (remotio)*, et ainsi penser l'objet métaphysique *per excessum et remotionem*, sans que cet objet soit représenté immédiatement comme tel. Du fait que l'anticipation tient toujours chaque *ens mobile*, comme synthèse du donné

⁷⁷ *Ibid.*, p. 383.

sensible avec l'esse, dans l'ampleur absolue de l'esse révélé par l'anticipation et l'oppose à cet esse, parce que l'esprit reste libre dans la synthèse, la *negatio* de l'étant sensible et la *comparatio* entre l'être tout court et l'étant contemplé sont aussi toujours déjà foncièrement accomplies. *Remotio* et *comparatio* apparaissent ainsi comme des facteurs internes à l'*excessus* lui-même, et c'est par eux que celui-ci est pour la première fois tout-à-fait lui-même. Parallèlement, ces deux actes fondamentaux se fondent toujours sur l'*excessus* en tant qu'acte qui vise, par anticipation, l'être tout court dans la saisie de l'*ens mobile*.

3. Conclusion : l'homme, esprit dans le monde

Dans sa conclusion à la troisième partie de son ouvrage, qui clôt en même temps l'ouvrage dans son ensemble, Rahner indique que, au cours des investigations qu'il a menées, il est apparu clairement que toute l'interrogation métaphysique de Thomas part de l'homme, tout en mettant celui-ci en question. Car si le terrain sur lequel saint Thomas place d'emblée son effort philosophique est bien le monde, c'est justement le monde dans lequel l'esprit humain – *convertendo ad phantasma* – s'est déjà engagé. Ainsi, « en termes stricts, le premier objet connu, ce qui est déjà rencontré, ce n'est pas le monde dans son en-soi 'sans esprit', mais le monde (...) en tant que revêtu par la lumière de l'esprit, le monde dans lequel l'homme se voit lui-même »⁷⁸, bref : le monde en tant que connu par l'homme. De cette façon, le monde en tant que connu est essentiellement un concept complémentaire par rapport à l'homme. Quant au dernier connu, Dieu, « il ne brille que dans l'ampleur sans limites de l'élan de l'esprit, dans la tendance à l'être en général, par laquelle est porté tout acte de l'homme »⁷⁹. Autrement dit, selon Rahner, Thomas parle de l'homme comme être-dans-le-monde et comme être anticipant l'Être absolu dans la mesure où il s'interroge sur l'homme lui-même, celui-ci étant d'ailleurs essentiellement l'étant qui s'interroge sur lui-même.

Mais ainsi, l'homme apparaît comme essentiellement ambigu. Il est toujours renvoyé au monde, mais, en même temps, il est toujours déjà au-dessus de lui. Sa première et dernière science est la métaphysique, « qui *tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem* », et pourtant il est dit de lui : « *nos non scimus nisi quaedam infima entium* »⁸⁰. Chaque face de cette ambiguïté appelle l'autre. Si la connaissance est d'abord intuition et si l'unique intuition humaine est la sensibilité,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Contr. Gent.*, III, 49, cité dans *ibid.*, p. 391.

alors toute pensée n'est présente qu'en faveur de l'intuition sensible. Ainsi, tout ce qui est « métaphysique » paraît n'être là que pour rendre possible l'intuition sensible objective, et il ne semble que nous ne connaissions Dieu, l'« objet » de la métaphysique, que comme horizon nécessaire d'une expérience du monde qui n'est possible qu'ainsi. Cependant, alors que nous connaissons le monde objectivement, nous sommes toujours déjà *reditioe completa* par rapport à nous-mêmes ; tout en étant extériorisés dans le monde, nous sommes intériorisés en nous-mêmes. Or, de cette façon, l'horizon de l'expérience possible du monde devient nécessairement lui-même objet de réflexion, de sorte que la métaphysique devient nécessaire dans l'existence de l'homme. Du fait que nous interrogeons au sujet du monde connu par l'homme, le monde et l'homme interrogateur lui-même deviennent objet d'une interrogation au sujet de leur fondement absolu, un fondement qui se trouve au-delà des limites du monde et de l'homme. Ainsi, l'homme apparaît comme « le centre flottant entre le monde et Dieu, entre le temps et l'éternité, et cette ligne-frontière est le lieu de sa destination et de son destin »⁸¹.

Comme dernier point de sa conclusion, Rahner indique enfin que nous serions infidèles à l'intention suprême de toute cette métaphysique thomiste si « nous ne laissons pas son mouvement interne parvenir au terme auquel il tend en ce qu'il a de suprême »⁸². Ainsi, pour l'auteur, tout ce qu'on peut saisir dans la métaphysique de la connaissance de saint Thomas se situe, chez celui-ci, « dans la sphère d'un effort théologique »⁸³. En ce sens, l'homme intéresse le théologien Thomas « en tant qu'il est le lieu où Dieu se montre de telle sorte qu'il peut être entendu dans sa parole de Révélation »⁸⁴. Or, pour que nous puissions entendre si Dieu parle, nous devons d'abord savoir s'Il existe ; ensuite, afin que sa Parole ne touche pas un homme déjà instruit, Il doit être caché pour nous ; enfin, pour qu'Il puisse parler à des hommes, sa Parole doit nous atteindre là où nous sommes déjà, « dans un lieu terrestre, à une heure terrestre »⁸⁵. Par ces quelques réflexions, on voit que la métaphysique de la connaissance de saint Thomas, telle que comprise par Rahner, permet à celui-ci de mettre en lumière différentes conditions de possibilité d'une Révélation : tandis que l'homme s'engage dans le monde *convertendo se ad phantasma*, l'ouverture de l'être en général et, en lui, la connaissance de l'existence de Dieu se sont toujours déjà accomplies. Mais, aussi, ce Dieu nous est toujours déjà caché comme étant au-delà du monde. Par ailleurs, si l'*abstractio* est la révélation de l'être en général, qui place

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 392.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

l'homme devant Dieu, la *conversio* est l'engagement dans le lieu et le présent concrets de ce monde fini, engagement qui fait de Dieu l'Inconnu lointain. Or, « l'*abstractio* et la *conversio* sont pour saint Thomas la même chose : l'homme »⁸⁶. Et quand l'homme est ainsi compris, il peut être à l'écoute pour savoir si Dieu ne parlerait pas par hasard, parce qu'il sait que Dieu est ; et Dieu peut parler parce qu'il est l'Inconnu. Et si le christianisme n'est pas l'idée de l'esprit éternel, toujours présent, mais Jésus de Nazareth, la métaphysique thomiste de la connaissance est chrétienne quand elle rappelle l'homme dans le présent concret de son monde fini, « puisque l'Éternel est entré dans ce monde afin que l'homme Le trouve et en Lui se trouve encore une fois lui-même »⁸⁷.

Conclusion

Dans la troisième partie de *Geist in Welt*, dont nous venons de reprendre brièvement le développement dans le dernier point de cette section, Rahner tire les conclusions de l'ensemble de son ouvrage, qui avait pour objectif de répondre à cette question : une connaissance métaphysique est-elle possible dans la mesure où l'homme est toujours déjà plongé dans la corporéité, dans un monde matériel, de sorte que l'objet propre et immédiat de sa connaissance est l'étant sensible, le monde des objets matériels ? En vue de répondre à cette question, Rahner a procédé à une lecture d'un point essentiel de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas d'Aquin – à savoir la problématique de la *conversio ad phantasma*. Or, comme il l'annonçait lui-même dans son introduction à *Geist in Welt*, comme le montrent les développements de ce travail, et comme le confirment enfin, à rebours, les réponses qu'il apporte à sa question de la possibilité d'une métaphysique, cette lecture a été orientée, dirigée par un point de vue, un questionnement transcendantal moderne qui, comme tel, ne se trouve chez saint Thomas lui-même que sous la forme d'une implication de sa pensée⁸⁸. Quant à ce questionnement transcendantal, il peut, à la

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cela étant, une question se pose presque nécessairement : le « thomisme transcendantal » de Rahner est-il conforme à la philosophie et à la théologie de saint Thomas lui-même ? Pour notre part, nous répondrons à cette question comme suit. Toute analyse de quelque pensée, écrit que ce soit procède nécessairement d'une interrogation propre, différente de celle de l'auteur, à partir de laquelle cette analyse va être opérée. *A contrario*, le fait de lire la pensée d'un auteur à partir des propres questions de celui-ci consiste en une simple répétition de cette pensée. À partir de là, la question de la « fidélité » à un auteur se ramène, selon nous, à la question de savoir si les éléments qui sont mis en lumière par une étude secondaire de cet auteur – étude qui engendre elle-même une nouvelle pensée – sont

lecture de *Geist in Welt*, être identifié *a posteriori* comme la question des conditions de possibilité transcendantales de la connaissance métaphysique.

Or, pour Rahner, un tel questionnement implique que l'on s'interroge avant tout à propos de la structure métaphysique du sujet humain en tant que sujet connaissant, lequel, de par sa question à propos de l'être, constitue le point de départ de toute question métaphysique – et de la métaphysique elle-même, dans la mesure où celle-ci, dans un premier temps, peut être pratiquement identifiée à la question se rapportant à elle. À partir de là, Rahner a pu établir que l'homme ne peut, en ultime instance, connaître l'objet propre de sa connaissance, c'est-à-dire, identiquement, connaître tout simplement, que dans la mesure où il est à la fois être-auprès-de-l'autre qu'est la matière et présence-à-soi de son être par une objectivation de l'objet connu. Or, une telle objectivation n'est possible ultimement que parce que le sujet anticipe toujours déjà l'être comme tel, parce qu'il est ouverture à l'être, transcendance en direction de l'être. De cette façon, l'être est toujours déjà co-affirmé dans l'acte de connaître, par le fait même que cet acte est posé, mais uniquement comme condition de possibilité de la connaissance, et non pas comme objet immédiat de la connaissance, ce qui, en raison de l'enracinement du sujet dans la matière, est impossible. Autrement dit, l'être, qui de soi est universel, infini, absolu, n'est connu que de manière implicite ou, en termes rahnériens, transcendantale, tandis que toute métaphysique ne peut connaître explicitement l'être que de manière indirecte et dérivée.

Tels sont, brièvement rappelés, les résultats de la démarche transcendantale qui fonde la lecture de Thomas par Rahner, lequel, par cette démarche, constitue et développe sa propre métaphysique de la connaissance, qui lui permet de rendre compte de la possibilité et des limites intrinsèques d'une connaissance métaphysique.

réellement contenus dans les écrits de ce dernier, à la manière d'une implication de sa pensée – même si cet auteur n'a pas pu « voir » lui-même cette implication. (En ce sens, Donceel fait valoir qu'un système philosophique est toujours plus riche que son auteur le pense, si bien que, à la lumière de l'histoire, un philosophe peut être compris mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Cf. J. DONCEEL, *Transcendental Thomism*, p. 78.) Or, en ce sens, l'analyse transcendantale de la métaphysique de saint Thomas par Rahner peut effectivement être considérée comme fidèle à son auteur, dans la mesure où Rahner met le doigt sur les implications transcendantales de la métaphysique thomiste de la connaissance, qui sont principalement celles-ci : l'*intellectus agens* apparaît comme la condition de possibilité transcendantale de la connaissance objective, dans la mesure où le *lumen* de l'intelligence, qui participe à l'Esprit de Dieu, se projette lui-même dans la réalité du monde par la *conversio ad phantasma*, de sorte que l'objet ne peut être compris sans une métaphysique du sujet. De même, comme le dit Robert Hurd, « les concepts centraux de (la) métaphysique de l'esse (de Thomas) (...) ne peuvent être compris exactement s'ils sont interprétés de manière unilatéralement objectiviste, s'ils ne sont pas traités transcendentement » (R. L. HURD, *Heidegger and Aquinas : a Rahnerian bridge*, p. 114). Nous reviendrons plus amplement sur cette question dans la troisième partie de notre travail.

Pour terminer cette section, nous voudrions encore relever deux éléments qui nous semblent essentiels dans la perspective de notre propre travail.

Premièrement, nous pouvons constater que, dans *Geist in Welt*, la démarche transcendantale place le sujet au centre de la problématique métaphysique en tant que telle. En effet, dans cet ouvrage, la question de l'être est abordée à partir et en fonction du sujet connaissant, elle est renvoyée à la question du sujet, l'être n'apparaissant que comme le présupposé, le corollaire nécessaire de l'acte de connaître, qui ne peut être connu que comme condition de possibilité du sujet en tant que connaissant. Cependant, cette démarche très « moderne » ne peut être ramenée simplement à ce qui pourrait apparaître comme une sorte de subjectivisme métaphysique. Car, si l'être est effectivement investigué à partir du sujet, il est affirmé comme onto-logiquement antérieur au sujet, comme condition de possibilité de la constitution du sujet comme tel, comme source de la structure propre du sujet connaissant, ou encore comme fondement transcendant, objectif de sa subjectivité, qui ne peut être compris comme soumis aux catégories de l'entendement, mais qui, au contraire, fait dépendre la connaissance de son être-auprès-de-soi absolu. Ainsi, l'on pourrait dire que, si le connaître constitue la dimension *subjective*, la subjectivité de l'être en tant qu'être-auprès-de-soi, l'être est, réciproquement, la dimension *objective* du connaître en tant qu'être-connu, non pas immédiatement, mais comme condition du connaître.

Deuxièmement, nous pouvons remarquer que, si, pour *Geist in Welt*, l'être est fondement de la connaissance en tant qu'être-auprès-de-soi absolu, c'est-à-dire, identiquement, en tant que connaissable, lumineux en soi, il est néanmoins également toujours caché à l'homme, du fait du caractère essentiellement sensible de sa connaissance, et de sa non-connaissance immédiate de l'être dans son « soi ». Aussi, comme l'indique Rahner à partir de saint Thomas, le sujet, en étant fondamentalement ouvert à l'Être absolu, est, par le fait même, ouvert à un dévoilement de l'être à travers une révélation comme acte de l'être lui-même. De cette manière, la métaphysique de la connaissance de Thomas et, partant, celle de Rahner, laisse la porte ouverte à une théologie comme écoute de la Révélation. Or, selon Rahner, cette implication de la métaphysique thomiste qui, comme telle, ne peut connaître l'Être absolu de façon immédiate, n'apparaît pas, chez saint Thomas, comme une conséquence de son analyse de la connaissance, mais procède bien plutôt d'une préoccupation théologique qui se trouve à l'origine de toute sa démarche épistémologique. Cela étant, la question suivante peut être posée : la lecture de saint Thomas par Rahner, qui aboutit à une métaphysique de la connaissance

transcendantale, s'origine-t-elle également, au moins implicitement, dans un tel *a priori* théologique ?

S'il nous semble difficile de pouvoir affirmer avec certitude que Rahner opère les analyses de *Geist in Welt* à partir de ce présupposé théologique qu'il discerne chez Thomas, le chapitre suivant va montrer qu'il va faire sien ce présupposé dans un autre ouvrage majeur, à savoir *Hörer des Wortes*, écrit deux années plus tard. Dans ce livre, en effet, Rahner va reprendre l'analyse métaphysique de l'essence connaissante de l'homme, telle qu'il l'a effectuée dans *Geist in Welt*, mais en fonction d'une autre préoccupation, proprement théologique, que nous pouvons, d'ores et déjà, formuler comme suit : l'homme possède-t-il une capacité naturelle d'écoute d'une révélation de Dieu libre et imprévisible, historique et gratuite, au cas où celle-ci devait advenir ? Question qui, comme nous allons le voir, revient à se demander si une telle capacité d'écoute éventuelle porte ou non préjudice au caractère libre et gratuit d'une telle révélation.

Chapitre II. La philosophie de la religion selon *Hörer des Wortes*

Introduction

Dans ce qui suit, nous allons tenter de retracer la façon dont Karl Rahner élabore une notion et originale de philosophie de la religion. Pour ce faire, nous allons suivre de près les développements de l'ouvrage *Hörer des Wortes*, publié par l'auteur en 1941⁸⁹, et qui a constitué, tout au long du vingtième siècle, une référence importante concernant des questions ayant trait à l'anthropologie théologique fondamentale, les relations de la philosophie et de la théologie, le lien entre raison humaine et foi chrétienne, ou encore la possibilité, pour l'homme, d'entendre et d'accueillir une révélation de Dieu dans l'histoire. C'est d'ailleurs principalement en fonction de ces deux dernières problématiques que nous abordons cet ouvrage, puisqu'il s'agira, pour nous, de montrer comment la structure métaphysique et gnoséologique de l'étant humain, c'est-à-dire, en un sens général, son essence « raisonnable », telle qu'elle est caractérisée par Rahner, est ce qui, selon ce dernier, permet au sujet d'accueillir, dans la foi, la révélation de Dieu, au cas où celle-ci se produisait effectivement dans l'histoire. À partir du développement de cette thèse, nous verrons comment celle-ci implique un certain type de relation entre la philosophie et la théologie.

Dans notre lecture de cet ouvrage, nous verrons que l'auteur, pour développer sa thèse d'une ouverture naturelle et *a priori*, essentielle et nécessaire à une révélation potentielle de Dieu, reprend l'analyse transcendantale de l'homme inaugurée dans *Geist in Welt* – analyse en fonction de laquelle l'homme est, justement, compris comme essence naturelle, et non pas en tant que bénéficiaire de la grâce universelle de Dieu. Nous aurons toutefois à examiner si Rahner, dans cette description, n'induit pas certains aspects de la constitution de l'homme relevant déjà de la grâce surnaturelle. Mais surtout, nous aurons à montrer dans quelle mesure cette description anthropologique procède d'un souci proprement théologique, puisque qu'il s'agit de

⁸⁹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, Kösel-Verlag, 1941. Trad. fr. : *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968. Ce livre regroupe en fait une suite de « leçons » sur les fondements d'une philosophie de la religion, prononcées pendant les « Salzburger Hochschulwochen », en Autriche, en 1937. Publié pour la première fois en 1941, cet ouvrage sera revu et corrigé par Johannes Baptist Metz, dans une deuxième édition publiée en 1963. Pour notre part, nous nous baserons principalement sur la traduction française de ces leçons, traduction qui se fonde sur l'édition de Metz – parue à Munich, aux éditions Kösel, en 1963 –, tout en distinguant soigneusement entre l'écrit original de Rahner et les modifications de Metz. Dans cette section, nous ne tiendrons pas compte des omissions et des ajouts de ce dernier, afin de saisir la pensée de l'auteur dans son jaillissement premier.

montrer, pour l'auteur, que l'homme est capable d'accueillir une révélation historique. En d'autres termes, nous verrons que Rahner ne peut parler de l'homme comme il le fait dans cet ouvrage, que parce qu'il part d'une hypothèse – ce qui est inéluctable en vertu de la structure et de la méthode de toute anthropologie, et plus largement de toute science –, et que cette hypothèse consiste dans la possibilité effective, pour le sujet humain, d'entendre une Parole de Dieu dans l'histoire, et d'y répondre à travers tout ce qu'il est, c'est-à-dire par un acte de foi total. Ce qui nous amènera à formuler nous-même une autre hypothèse : Rahner pourrait-il parler effectivement de l'homme comme ouverture à une révélation possible de Dieu dans l'histoire si « la » Révélation n'était pas effectivement advenue, s'il ne la prenait pas pour point de départ effectif de sa démarche⁹⁰ ? Comme nous le verrons, cette perspective nous amènera à une première détermination de la place respective de l'*a priori* transcendantal, philosophique, anthropologique, d'une part, et de l'*a posteriori* historique, verbal, expérimental, d'autre part, dans la perspective globale de Karl Rahner concernant les rapports entre Révélation et foi.

Dans les deux premières sections de ce chapitre, nous verrons comment Rahner, dès le début de son exposé, définit la philosophie de la religion comme une « anthropologie métaphysique », dont la tâche est de déterminer quelles sont, en l'homme, les conditions de possibilité d'écoute d'une éventuelle révélation divine. La théologie, quant à elle, sera caractérisée parallèlement comme l'écoute effective de la Révélation effectivement advenue, ce qui l'identifie pratiquement à la foi, laquelle devient dès lors comme l'accomplissement supérieur de l'essence de l'homme et de la réflexion sur celle-ci.

Ensuite, dans une troisième et une quatrième sections, nous montrerons comment Rahner part de la question métaphysique de l'être, pour faire valoir, d'une part, que cette question manifeste le caractère fondamentalement compréhensible de l'être et, d'autre part, que la nécessité, pour l'homme, de se poser cette question révèle son

⁹⁰ Remarquons que Emerich Coreth pose exactement la même question dans son article consacré aux fondements philosophiques de la théologie de Rahner. Cf. E. CORETH, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in IDEM, *Beiträge zur christlichen Philosophie*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1999, p. 380. Par ailleurs, notons que, au cours de cette section, et dans la suite de notre travail, nous ferons la distinction entre, d'une part, la *révélation* entendue au sens d'une éventualité dont la possibilité métaphysique et anthropologique peut être établie à partir d'une analyse transcendantale de l'homme, mais dont la possibilité interne et l'effectivité dépendent d'une libre initiative de Dieu non déductible philosophiquement, et la *Révélation* effectivement advenue dans l'histoire, objet de la foi et de la théologie chrétienne. Le fait que, dans certains cas, il sera malaisé de savoir si Rahner parle de l'une ou l'autre notion de révélation, manifeste le caractère parfois ambigu du rapport entre la réflexion transcendantale, tendant à déterminer les conditions de possibilité anthropologique d'une révélation éventuelle, et la référence théologique à la Révélation chrétienne effective.

ouverture transcendantale sur l'être pur et simple, c'est-à-dire sur Dieu. De cette manière, nous aurons déjà examiné deux conditions de possibilité essentielles pour la réception, par l'homme, d'une révélation éventuelle.

Dans les deux sections suivantes, nous verrons que l'intelligibilité de l'Être absolu et l'ouverture du sujet humain à l'être ne garantissent pas d'emblée une pleine possession cognitive de l'être par l'homme, dans la mesure où Dieu, comme être personnel et libre, demeure en même temps essentiellement caché à l'homme qui, lui, n'est pas le pur être, mais essentiellement fini et contingent. Ainsi, nous aurons montré qu'une *libre* révélation de Dieu demeure possible.

Enfin, dans une septième et dernière section, nous nous interrogerons, avec Rahner, sur le « lieu » d'une éventuelle révélation, ce qui nous permettra de montrer que l'homme, tout en étant transcendantalement ouvert à l'être, est en même temps une essence historique, de par sa connaissance sensible, de sorte qu'il ne peut connaître l'être que par une sortie dans le monde. Ainsi, nous aurons montré que, à moins de passer outre sa condition d'esprit incarné dans l'espace et le temps, l'homme doit se tourner vers l'histoire s'il veut entendre la révélation de Dieu, au cas où celle-ci se produisait effectivement, ou si elle s'est effectivement produite.

I. L'élaboration du problème : philosophie de la religion et théologie

Au début des « leçons » qui constituent la trame du livre *Hörer des Wortes*, Rahner déclare vouloir établir ce que doit être essentiellement la philosophie de la religion, et ce en la confrontant à la science théologique, avec laquelle elle entretient les relations les plus étroites, tant de parenté que d'hostilité. La définition de la philosophie de la religion ne peut donc être établie qu'en égard à son rapport à la théologie. Or, à partir de là, nous sommes renvoyés à la question du fondement du rapport entre ces deux sciences, laquelle question n'est aucunement seconde ou secondaire, présupposant une compréhension précise de l'objet et des méthodes propres à la philosophie de la religion et à la théologie, mais elle est une question épistémologique qui concerne la « constitution de leur essence »⁹¹ respective, dans la mesure où elles dépendent l'une et l'autre d'un même fondement épistémologique, qui détermine à la fois leur caractère spécifique et leurs relations mutuelles. Telle est l'hypothèse que Rahner va tenter d'explicitier et de justifier dans la première « leçon » de son ouvrage⁹².

⁹¹ Karl RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paris, Mame, 1968, p. 26.

⁹² Cf. *ibid.*, pp. 26-43.

En ce qui concerne le questionnement que nous adressons, pour notre part, à *Hörer des Wortes*, ce double point de départ de l'investigation de Rahner au sujet d'une philosophie de la religion comporte trois implications. Premièrement, le fait qu'il estime devoir caractériser l'essence de la philosophie de la religion à partir du rapport de celle-ci à la théologie implique que cette dernière est toujours présupposée comme existant préalablement, comme déjà constituée. Deuxièmement, ce rapport implique également que la théologie, quelle qu'en soit la définition, présuppose également, quant à elle, une relation à une philosophie de la religion préexistante – ou du moins, ce rapport implique la question d'une telle présupposition. Et troisièmement, le fait que le rapport entre la philosophie de la religion et la théologie renvoie à la question de leur fondement commun implique que la théologie est elle-même comprise comme dépendante, dans ce qu'elle est, d'un fondement qu'elle n'est pas elle-même. Il s'agira donc de déterminer si et dans quelle mesure une telle dépendance peut être considérée comme légitime, du point de vue même de la théologie.

Dans l'élaboration de la justification de son hypothèse, Rahner indique d'abord que, lorsque l'on considère n'importe quelle science particulière, on peut constater que sa pratique est toujours précédée logiquement par des questions d'ordre épistémologique qui se rapportent à son « premier fondement », fondement que ladite science ne peut poser elle-même, « puisque c'est de lui seulement qu'elle tient en premier lieu sa possibilité d'exister »⁹³. Or, si la constitution des sciences particulières relève d'une question épistémologique, cela implique que le principe de la réponse à cette question doit être le même pour toutes les sciences, sans quoi il faudrait supposer que, derrière la pluralité des sciences à fonder, se trouve une pluralité similaire de principes hétérogènes, ce qui reviendrait à nier la possibilité de la question épistémologique elle-même. Et s'il ne peut y avoir ainsi qu'un seul fondement épistémologique des sciences, cela signifie, pour l'auteur, qu'il y a « une science fondamentale commune »⁹⁴, qui fournit aux sciences leurs objets dans leur structure particulière, avec les principes formels de leur connaissance qui en découlent, ainsi que leurs méthodes propres. Cette science première est appelée traditionnellement « métaphysique », à laquelle se rapporte en ultime instance toute question épistémologique.

Si la multiplicité des sciences s'enracine ainsi dans un unique fondement, le problème du rapport entre deux sciences particulières se ramène alors aussi à une question métaphysique, dans la mesure où, en constituant originairement les

⁹³ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 28.

différentes sciences, la métaphysique fonde également leurs rapports mutuels. Par conséquent, « la question du rapport entre deux sciences est, en dernier ressort, la question métaphysique de l'unité originaire qui fonde chacune des deux sciences particulières dans leur objet propre et dans leur nécessité, et les met ainsi dans un rapport mutuel déterminé »⁹⁵.

Après avoir ainsi décrit ce en quoi consiste, selon lui, une question épistémologique, Rahner applique le résultat de cette description au problème qui est à l'origine de son exposé, à savoir celui du rapport entre la philosophie de la religion et la théologie. Il estime pouvoir maintenant formuler clairement ce problème comme celui de « la question métaphysique du fondement unique à partir duquel toutes deux se constituent dans leur acte premier, et de ce fait également comme la question de l'essence de l'homme qui pratique nécessairement cette science »⁹⁶. Par cette dernière précision, l'auteur établit un lien entre la question métaphysique et une question anthropologique, lien sur lequel il reviendra au cours de son analyse.

Or, le problème ainsi formulé nous place devant une difficulté fondamentale, et ce de deux points de vue.

D'abord, lorsque l'on confronte cette définition avec la compréhension préalable que l'on a de ces deux sciences. Premièrement, d'après la conception que la *philosophie catholique de la religion* a d'elle-même, celle-ci est le savoir qui peut être atteint, à partir de l'homme, au sujet du vrai rapport entre l'homme et Dieu. Or, dans le cadre d'une métaphysique thomiste, la connaissance de Dieu est conçue comme un moment interne de l'ontologie générale – ce que l'auteur a déjà noté dans *Geist in Welt*. Aussi, il ne s'agit pas, pour cette connaissance métaphysique, de connaître Dieu en soi, mais plutôt comme le fondement absolu des étants et de la connaissance de l'être, et ce à partir de l'investigation de l'étant comme tel. Dès lors, une question et une difficulté se posent : d'une part, en tant que science, la philosophie de la religion devra être fondée épistémologiquement par la métaphysique ; mais d'autre part, cette philosophie de la religion *est* au fond la métaphysique même par laquelle elle doit être fondée. Dès lors, l'unique solution à cette difficulté est la suivante : « le fondement épistémologique de *cette* science est le fondement de la métaphysique par elle-même »⁹⁷. Deuxièmement, le problème se complique lorsque c'est notre compréhension préalable de la *théologie* qui est mise en relation avec la formulation du problème telle qu'elle a été énoncée. Pour l'auteur, la théologie est, dans son essence première, l'écoute de la Révélation libre que Dieu fait de lui-même dans sa

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 32.

Parole, exprimée en langage humain. Cette Parole révélée de Dieu peut ensuite devenir un objet de la connaissance humaine, pour constituer ainsi la science théologique, en un deuxième sens du terme, que la terminologie ancienne qualifie de « théologie scolastique ». Cette dernière repose sur la première forme de théologie, définie par Rahner comme « théologie qui écoute »⁹⁸, laquelle repose elle-même sur la libre Parole révélée de Dieu lui-même⁹⁹.

Or, se demande Rahner, l'écoute d'un tel message n'échappe-t-elle pas, par principe, à tout fondement épistémologique ? En effet, ce message lui-même repose essentiellement sur la libre Révélation du Dieu transcendant, de sorte que cette Révélation ne peut être exigée par l'homme, et qu'il ne peut en prévoir ni le fait, ni le contenu. Autrement dit, la Révélation de Dieu ne peut être fondée à partir de l'homme. Par conséquent, s'il existe un fondement épistémologique précédant la théologie, ce fondement ne peut en aucun cas concerner la Parole de Dieu elle-même, mais seulement l'écoute de cette Parole, c'est-à-dire « la possibilité *a priori* de la faculté d'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu »¹⁰⁰, faculté qui, comme nous le verrons, est exclusivement comprise dans *Hörer des Wortes* comme naturelle. À propos de cette dernière, l'auteur se demande par ailleurs si l'homme peut la découvrir en lui *avant* d'avoir effectivement entendu une telle révélation¹⁰¹.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁹ La distinction que Rahner opère ici entre deux types de théologie, irréductibles l'un à l'autre, est liée à deux problématiques connexes et importantes pour notre propos, sur lesquelles nous reviendrons dans la suite de notre travail. D'une part, cette distinction doit être mise en rapport avec celle que le théologien établit, au niveau de la connaissance en général et de la « connaissance de foi » en particulier, entre une expérience transcendantale de connaissance, et l'expression toujours incomplète de cette connaissance dans une élaboration conceptuelle subséquente. Ainsi, dans le cadre de la théologie « conceptuelle », la réflexion « ne peut rejoindre le tout de cette réalité que nous vivons dans la foi, l'amour, l'expérience et la prière », de sorte qu'il existe « une différence permanente, insurmontable, entre l'actualisation chrétienne originaire de l'existence et la réflexion à son propos » (K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 14). D'autre part, cette distinction est liée aux relations complexes de la théologie et de la philosophie, dans la mesure où l'audition de la Révélation est réalisée dans l'unité d'un sujet qui possède un savoir humain déjà constitué. Autrement dit, cette audition est telle « par le moyen de catégories déjà possédées par ailleurs » (K. RAHNER, *Philosophie et théologie*, in *Écrits théologiques*, tome VII, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p. 42).

¹⁰⁰ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 34.

¹⁰¹ Pour Eberhard Simons, la question transcendantale des conditions *a priori* d'une écoute de la Révélation consiste dans « la question à propos de la question », c'est-à-dire, dans « la question de la possibilité du devenir-conscient de la conscience ». À partir de là, se pose la question de savoir « si la précompréhension de la Révélation peut être amenée, approfondie et justifiée philosophiquement ». Cf. E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner*, Stuttgart, 1966, p. 79. Comme nous le verrons dans la suite de ce travail, une précompréhension de la Révélation, si elle est effectivement présente en l'homme *avant* la Révélation

Cependant, dans la suite des développements de cet ouvrage, Rahner ne répondra jamais explicitement à cette question. Pour notre part, nous tenterons d'y répondre à partir des données de *Hörer des Wortes*, dans la mesure où cette question contient des implications capitales pour notre propre démarche.

Partant de cette description du premier aspect de la difficulté liée au problème épistémologique des rapports entre philosophie de la religion et théologie, tel qu'il l'a caractérisé, l'auteur peut maintenant formuler ce en quoi consistera sa tâche dans la suite de cet ouvrage, ainsi que la méthode qu'il compte mettre en oeuvre pour la mener à bien. Il s'agit, pour lui, de partir de l'homme et de sa connaissance naturelle, pour aller, non pas vers le cœur de sa théologie croyante – ce qui est impossible, vue la définition de l'essence de la théologie que Rahner vient de donner –, mais vers « une analyse de (sa) possibilité de percevoir la révélation »¹⁰² libre et imprévisible de Dieu, si elle lui était adressée, auquel cas l'homme devrait, « de par son essence, devenir théologien »¹⁰³. En d'autres termes, il s'agit, pour Rahner, de déterminer, à partir d'une analyse philosophique de l'homme, quelles sont les conditions de possibilité d'un accueil authentique, par l'homme, d'une éventuelle révélation divine, c'est-à-dire, partant, d'un éventuel acte de foi et d'une éventuelle théologie. À ce propos, Rahner note explicitement qu'il aurait pu adopter la méthode inverse, qui consisterait à partir de « la constitution de l'homme croyant », marqué par la *grâce*, pour aller « vers une analyse métaphysique de l'homme 'naturel' »¹⁰⁴, ce qui reviendrait à partir de la théologie pour aller vers la philosophie de la religion. Cette remarque implique par conséquent que, en choisissant de développer ici ce qui se révélera être une anthropologie métaphysique de l'étant humain, dont il en précisera plus loin la teneur, Rahner décide de faire abstraction de la question d'une élévation des facultés de l'homme par la grâce, qui est la condition de possibilité *surnaturelle* de l'écoute d'une révélation historique éventuelle, et qui ne peut être abordée que dans le cadre d'une interprétation proprement théologique du sujet humain.

Après avoir ainsi précisé quelle est la problématique qui fera l'objet des développements ultérieurs de son exposé, Rahner s'arrête à un deuxième aspect de la difficulté qu'il vient de traiter en partie. Il s'agit maintenant de confronter l'une à l'autre les « compréhensions préalables » respectives de la philosophie de la religion et de la théologie.

elle-même, ne devient consciente d'elle-même que dans la mesure où la Révélation effective la nomme comme telle.

¹⁰² K. RAHNER, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

Lorsque l'on entreprend de fonder la possibilité de la théologie par la métaphysique, en prenant soin de limiter cette tâche à la détermination de la possibilité d'une faculté d'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu, on semble aboutir à l'aporie suivante : si la métaphysique, doit, comme on l'a vu plus haut, être comprise au sens d'une ontologie générale, qui fonde une philosophie de la religion dans la connaissance de Dieu comme « Principe », et décide ainsi du vrai rapport entre l'homme et Dieu, ne doit-on pas en conclure que la théologie devient alors superflue ? Car la théologie, si elle doit effectivement être caractérisée comme écoute réelle de la Révélation de Dieu, ne semble alors plus rien avoir d'essentiel à ajouter quant au rapport existant entre Dieu et l'homme. Par ailleurs, la Révélation, telle qu'elle est caractérisée dans sa spécificité, se produit essentiellement comme un processus historique, lié à un espace-temps déterminé, et dépendant d'événements uniques, dans lesquels la Parole de Dieu, garante d'elle-même, atteint l'homme. La philosophie de la religion, par contre, en se ramenant à la métaphysique, semble être essentiellement « supra-temporelle » ou « supra-historique ». Elle paraît ainsi construire une sorte de religion « éternelle », toujours accessible à tous, car fondamentalement indépendante de tout événement historique.

À partir de ces deux constats, il semble donc que l'intention épistémologique, mise en avant par l'auteur, de constituer métaphysiquement la théologie et la philosophie de la religion à partir d'un seul fondement soit dépourvue de sens. Pour Rahner, ce n'est qu'au terme de l'analyse qu'il entend effectuer tout au long de son ouvrage que cette aporie pourra éventuellement être résolue, notamment à partir de la re-définition de ce que sont, en définitive, la théologie et la philosophie de la religion, re-définition que Rahner prévoit d'emblée comme une conséquence de cette analyse. Cependant, à ce stade de sa réflexion, Rahner pense pouvoir déjà délimiter *négativement* le lieu d'une éventuelle solution. D'après lui, la philosophie de la religion, si elle veut laisser intactes l'autonomie et l'historicité internes de la théologie, ne doit pas être comprise comme la construction d'une religion naturelle autonome, esquissant ainsi les grandes lignes qu'une théologie de la Révélation n'aurait plus qu'à compléter, ou éventuellement à renverser. Au contraire, la philosophie de la religion doit, d'elle-même, renvoyer l'homme à une éventuelle révélation de Dieu et, qui plus est, à une révélation de Dieu dans l'histoire. Autrement dit, « la philosophie de la religion doit, de par son essence propre laisser, au Dieu qui se révèle éventuellement dans l'histoire, le droit d'établir et de déterminer la religion », ou au moins, « elle ne doit poser ses affirmations que sous réserve d'une telle éventualité »¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 40.

Or, cela revient à dire que la métaphysique, qui en elle-même est déjà une philosophie de la religion, doit, d'une part, reconnaître Dieu comme « le libre Inconnu »¹⁰⁶, et, d'autre part, concevoir l'homme comme un être historique, dans sa spiritualité spécifiquement humaine, et le renvoyer à son histoire, à l'écoute d'une éventuelle révélation de ce Dieu libre et inconnu. Ainsi, en refusant d'enfermer Dieu dans une définition précise, ou de définir au préalable le type de relation que ce Dieu doit établir avec l'homme, cette métaphysique « naturelle » pourrait céder la place à une théologie qu'elle précède.

Telle est la manière dont Rahner, à partir d'une détermination qui se veut encore purement négative, définit la seule notion de philosophie de la religion qui puisse être retenue comme fondement « d'en bas » de la théologie, ou qui rende possible le renvoi de la philosophie de la religion et de la théologie à un fondement métaphysique commun, qui les déterminent dans leur spécificité et dans leur rapport mutuel.

Concluant ensuite ces quelques réflexions inaugurales, au cours desquelles il a tenté d'ébaucher une première détermination de ce que doit être, selon lui, la tâche d'une philosophie de la religion, dans son rapport différencié à la théologie, Rahner estime pouvoir ramener cette problématique à la question suivante : « peut-on, dans une réflexion métaphysique, déterminer à bon droit l'homme dans son essence comme celui qui doit attendre, dans son histoire, une révélation possible de ce Dieu que la métaphysique lui montre comme l'Inconnu par essence ? »¹⁰⁷. Si l'on peut répondre à cette question par l'affirmative, alors le rapport de la philosophie de la religion et de la théologie est déterminé de telle sorte que « les deux sont conçues dans leur différence, dans leur caractère propre et dans leur fondement commun »¹⁰⁸. Ce qui signifie, conclut le théologien, que la question du rapport entre ces deux sciences « se ramène à la question d'une anthropologie métaphysique »¹⁰⁹, ou, plus précisément, à la question de savoir si une philosophie de la religion comme anthropologie métaphysique est possible, cette démarche consistant à déterminer si l'homme peut, à bon droit, de par ce qu'il est, s'attendre à une éventuelle révélation dans l'histoire¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Dans une autre conférence donnée par Rahner au cours des « Salzburger Hochschulwochen » de 1937, et qui constitue, dans une large mesure, un résumé de *Hörer des Wortes*, le théologien note, à propos de cette entreprise d'anthropologie métaphysique, qu'elle devra consister en une « ontologie de la potentia oboedientialis à l'égard de la Révélation ». Vers la fin de ce même texte, Rahner qualifie cette démarche d'« anthropologie théologique-fondamentale », qui, pour se distinguer formellement de

Une telle anthropologie devra, selon lui, concevoir l'essence de l'homme de deux manières. D'une part, l'homme devra être conçu comme esprit, ce qui fait de lui un étant essentiellement situé devant le Dieu inconnu, dont le sens ne peut être déterminé à partir de l'essence du monde et de l'homme. Aussi, un rapport positif à Dieu ne pourra être établi « d'en bas », mais seulement par Dieu lui-même. De ce fait, l'homme doit toujours compter avec la possibilité d'une révélation de ce Dieu. D'autre part, l'homme devra être conçu comme un être historique, justement en tant qu'esprit, de sorte qu'il est fondamentalement obligé de se tourner vers l'histoire. Par conséquent, l'homme est orienté, de prime abord, à partir de son essence spirituelle originaire, vers l'événement historique d'une révélation éventuelle. Et au cas où Dieu, dans sa liberté, décidait de ne pas parler à l'homme, ce dernier parviendrait à l'accomplissement de son existence spirituelle et religieuse « en écoutant le silence de Dieu »¹¹¹.

Dans la première section de ce chapitre consacré à *Hörer des Wortes*, nous venons de décrire de quelle manière Rahner conçoit l'objet et la méthode de la philosophie de la religion: il s'agit, pour cette discipline, de déterminer, à partir d'une analyse purement philosophique de l'homme, si et dans quelle mesure ce dernier, en tant que sujet connaissant, possède essentiellement la capacité d'accueillir une révélation de Dieu, au cas où celle-ci devait advenir dans l'histoire. Or, en définissant ainsi la tâche de la philosophie de la religion, l'auteur la situe d'emblée dans un rapport à une théologie préexistante, laquelle est présumée aussi bien en amont qu'en aval. Cette présupposition, selon nous, se manifeste comme suit.

Lorsqu'il déclare que la philosophie de la religion et la théologie doivent être caractérisées dans leurs liens et leurs différences mutuels à partir de leur rapport respectif antérieur à un fondement métaphysique commun, Rahner fait dépendre la compréhension de ce fondement épistémologique de la façon dont la théologie se comprend elle-même, indépendamment de tout présupposé métaphysique. D'après cette autocompréhension, la théologie se définit comme l'écoute de la Révélation imprévisible du Dieu libre et inconnu par essence, Révélation advenant dans l'histoire sous la forme d'une parole humaine. En fonction de cette définition, la théologie est

la philosophie de la religion, possède cependant le même contenu que celle-ci. À travers cette deuxième remarque, il apparaît que la philosophie de la religion rahnérianne possède une dimension théologique, dont nous cherchons à montrer la teneur dans cette section. Cf. K. RAHNER, *Religionsphilosophie und Theologie*, in IDEM, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, « *Hörer des Wortes : Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Benziger, Herder Verlag, 1997, pp. 286, 292.

¹¹¹ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 43.

elle-même imprévisible, à partir de l'homme, quant à son effectivité et son contenu, de sorte que la recherche d'un fondement épistémologique de la théologie doit se limiter à la détermination des conditions de possibilité anthropologiques naturelles de l'écoute de la révélation, de manière à préserver le caractère essentiellement indéductible de la théologie quant à son origine première et son contenu spécifique.

Or, c'est cette détermination des conditions de possibilité de l'écoute de la Révélation qui, justement, selon Rahner, constitue la tâche de la philosophie de la religion, laquelle, dès lors, s'identifie à une anthropologie métaphysique. Autrement dit, ce que l'on vient d'indiquer implique que la philosophie de la religion est bel et bien définie et délimitée, dans son essence et son objectif, en considération d'une théologie préexistante. Mais, dans la mesure où celle-ci est définie comme écoute *effective* d'une révélation divine *imprévisible*, c'est l'effectivité d'une telle révélation qui est également présupposée. Et de fait, en définissant d'emblée, antérieurement à la mise en œuvre de son analyse philosophique de l'homme, cette révélation comme imprévisible, historique, verbale, émanant d'un Dieu libre et inconnu, c'est « la » Révélation chrétienne, telle qu'elle se comprend elle-même et telle qu'elle est exprimée par la théologie « scolastique » seconde, qu'il pose comme existant antérieurement à la philosophie de la religion et comme délimitant celle-ci quant à son objet et sa méthode.

D'après ce que nous venons de dire, la théologie se trouve en amont de la philosophie de la religion, de l'analyse anthropologique que Rahner entend développer. Mais elle se trouve également en aval de cette analyse, dans la mesure où l'objet et la méthode de celle-ci sont conçus de façon à ce que sa mise en œuvre puisse préserver le caractère propre, non déductible, non nécessaire de la théologie et, partant, le caractère libre et non prévisible de la Révélation. En d'autres termes, la théologie non seulement détermine la philosophie de la religion, mais encore l'oriente vers elle-même, et ce, pour le moins, en ce sens négatif que sa mise en œuvre et ses résultats ne doivent pas empiéter sur la théologie et son objet propre.

Cela dit, quelle est exactement la portée de cette orientation ? Détermine-t-elle la philosophie de la religion seulement de l'extérieur, de façon négative, en précisant d'emblée ce qu'elle ne peut pas faire – à savoir inclure en elle une définition *a priori* et totalisante de ce en quoi doit consister une relation entre Dieu et l'homme ? Ou, au contraire, détermine-t-elle également, de manière positive, la méthode et le contenu de l'anthropologie métaphysique qui doit être élaborée ? D'après Rahner, l'analyse de l'homme qui sera mise en œuvre consistera en une démarche proprement philosophique, qui, en tant que telle, fera, ou même, ne peut que faire abstraction d'une détermination théologique de l'homme selon laquelle celui-ci est ou serait

atteint par la grâce divine, ou aurait déjà connu ou reçu une révélation de Dieu. En d'autres termes, la méthode anthropologique que l'auteur dit vouloir développer mettra entre parenthèses la question du caractère effectif d'une révélation et de la foi en cette révélation. En ce sens, la démarche de Rahner consistera à déterminer les conditions de possibilité anthropologiques d'une révélation *éventuelle* de Dieu à l'homme.

Si, de cette manière, l'auteur n'entend pas étudier le sujet humain à partir d'un *a priori* théologique effectif, ni aboutir à établir l'effectivité d'une relation proprement théologique de l'homme à Dieu – ce qui, par définition, dépasse la compétence de la philosophie de la religion telle que comprise par Rahner –, il reste cependant que l'analyse philosophique qui sera développée ne le sera pas pour elle-même, mais en fonction d'une préoccupation *théologique* : l'homme peut-il, par essence, connaître et accueillir une révélation de Dieu ? Dans le cadre de cette analyse, une révélation est donc posée d'emblée comme hypothèse, et seulement comme telle – ce qui ne doit pas nous faire oublier que, en amont et en aval de cette démarche, la Révélation chrétienne a été implicitement posée comme effectivement advenue.

Dans la réflexion méthodologique de Rahner, telle que nous l'avons étudiée dans cette section, cette orientation théologique s'est notamment manifestée en ce que, pour lui, la tâche d'une anthropologie métaphysique *doit* consister à déterminer la dimension « spirituelle » et historique de l'homme, ainsi que le caractère libre et inconnu de Dieu – tous aspects « nécessaires » induits par la compréhension théologique préalable de la révélation comme *la* Révélation historique de Dieu révélé comme libre et inconnu.

II. Théologie fondamentale, philosophie chrétienne et philosophie de la religion

Après avoir élaboré un premier concept se rapportant aux fondements d'une philosophie de la religion, Rahner se propose de confronter ce premier acquis à des problèmes semblables se rapportant à la théologie fondamentale, à la notion de philosophie chrétienne et à deux conceptions protestantes de la philosophie de la religion. Ce faisant, il entend pouvoir caractériser, avec plus de précision, les questions qu'il aura à traiter ensuite, ainsi que la méthode grâce à laquelle il pourra les élucider.

1. Les limites de la théologie fondamentale catholique

Dans un premier temps, l'auteur met l'objet de son étude en rapport avec la démarche classique de la théologie fondamentale catholique. Celle-ci se comprend habituellement comme la mise en oeuvre d'une justification rationnelle de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Ainsi, on tente de prouver, entre autres, qu'une révélation de la part de Dieu est possible, en vue de communiquer à l'homme des Mystères qui lui sont essentiellement inaccessibles, et que cette révélation a effectivement eu lieu en Jésus-Christ. Or, cette démarche comporte, selon Rahner, trois lacunes importantes.

D'abord, elle ne traite que très superficiellement du rapport entre le savoir que nous avons de Dieu par l'intermédiaire de la métaphysique naturelle, et les contenus possibles d'une révélation. Ainsi, on nous présente les Mystères révélés comme *s'ajoutant* simplement à notre savoir naturel, le contenu de la Révélation étant un Mystère inaccessible à l'homme, même lorsqu'il est communiqué par la Parole de Dieu, de sorte qu'il ne peut être compris dans sa possibilité interne par le destinataire humain. En ce sens, le Mystère révélé ne peut constituer un contenu du savoir humain, c'est-à-dire « un contenu avec lequel l'homme ait un rapport interne, vers lequel il soit ordonné suffisamment pour accueillir une telle Révélation »¹¹². Autrement dit, dans la théologie fondamentale classique, on n'éclaire que de façon très insuffisante comment l'homme peut, en vertu de sa nature spirituelle propre, être réceptif à un élargissement de son savoir par la Révélation de Dieu. Le fait que l'homme ne puisse obtenir par lui-même un tel savoir, en vertu de la nature interne du Mystère révélé, ne constitue qu'une explication incomplète. Il faut en outre éclaircir le fait que l'homme est ouvert de lui-même, en vertu de la constitution de son essence, à un tel Mystère qui lui est cependant inaccessible en soi. Bref, il s'agit en somme de comprendre, *à partir de l'homme*, le rapport entre le contenu de la Révélation et la connaissance de l'homme, ce que Rahner compte précisément faire dans la suite de son ouvrage.

En d'autres termes, Rahner identifie ici, pratiquement, la démarche de philosophie de la religion qu'il compte élaborer à une théologie fondamentale¹¹³, laquelle doit, selon lui, montrer comment l'homme est essentiellement, *naturellement* ouvert au contenu de la Révélation, de sorte qu'il est capable de l'intégrer comme connaissance propre. La théologie fondamentale, comme justification rationnelle de la foi, consiste

¹¹² *Ibid.*, p. 49.

¹¹³ Dans *Religionsphilosophie und Theologie*, Rahner dit explicitement que sa démarche est « une partie d'une théologie fondamentale idéale ». Cf. K. RAHNER, *Religionsphilosophie und Theologie*, p. 286.

ainsi, pour l'auteur, en une démarche anthropologique. Par la notion de connaissance de la Révélation qu'il présente ici, Rahner entend visiblement éviter une conception extrinséciste, selon laquelle un savoir issu de la Révélation s'ajouterait de l'extérieur à la connaissance humaine naturelle, sans pouvoir être assimilée véritablement par le sujet, en raison de son caractère indéductible à partir de l'homme lui-même. Cela dit, que signifie précisément, pour l'auteur, que le contenu de la Révélation doit pouvoir être intégré par le sujet connaissant ? Une telle assimilation ne risque-t-elle pas de soumettre la Révélation aux catégories de l'entendement humain ? À partir de la lecture de la suite du présent ouvrage, nous verrons si Rahner aborde lui-même ces questions et, le cas échéant, comment il y répond.

L'association opérée par l'auteur entre philosophie de la religion et théologie fondamentale est remarquable à plusieurs titres. D'abord, elle nous montre encore une fois l'*a priori* théologique de la philosophie rahnérienne de la religion, en précisant que la tâche de celle-ci consiste à dévoiler les conditions de possibilité de la *connaissance*, par l'homme, du *contenu* de la Révélation, ce qui la situe d'ailleurs nettement sur un plan gnoséologique. Ensuite, s'il ne précise pas ici quel est contenu de cette Révélation, Rahner parle de la *forme*¹¹⁴ de celle-ci d'une façon qui correspond précisément à la manière dont la théologie scolastique comprend la Révélation chrétienne effective, à savoir comme la Révélation divine de Mystères inaccessibles en soi à la connaissance naturelle de l'homme. De cette manière, Rahner réfère expressément sa démarche anthropologique de philosophie de la religion à la Révélation chrétienne effective, et non pas seulement à une révélation possible.

Poursuivant sa critique de la théologie fondamentale classique, l'auteur note ensuite qu'une deuxième lacune de cette dernière réside dans le fait qu'elle n'explique pas assez clairement *pourquoi* l'homme, de par son essence, est ordonné à cet achèvement de son savoir par une libre révélation de Dieu, et uniquement par elle. Cette « ordination » ne signifie aucunement que l'homme pourrait exiger une révélation effective, mais seulement qu'il a l'obligation de l'accueillir au cas où elle lui parvenait.

On justifie généralement cette position en arguant qu'une telle révélation a effectivement eu lieu, et que, l'homme étant tenu d'obéir aux commandements de Dieu, il ne peut qu'accepter comme telle la Révélation divine effective. Or, la justification métaphysique du « devoir-être-à-l'écoute » d'une révélation éventuelle précède logiquement le fait historique de cette révélation même. Aussi, pour Rahner,

¹¹⁴ Dans la suite de notre travail, nous verrons que le contenu et la forme de la Révélation entretiennent un rapport particulier dans la théologie de Rahner.

il faut dépasser la justification générale et formelle qui consiste à recourir au devoir d'obéissance à Dieu, pour montrer que l'écoute d'un éventuel commandement de Dieu, qui dépasse celui qu'il a déjà promulgué dans la *lex naturalis*, appartient de prime abord à l'essence de l'homme. Car « c'est uniquement à cette condition que l'homme peut et doit concrètement obéir à un commandement effectivement donné, et qu'un commandement effectif de croire peut devenir efficace »¹¹⁵. En d'autres mots, il s'agit de découvrir une capacité naturelle d'écoute d'une révélation éventuelle, capacité qui précède métaphysiquement une révélation effective. L'existence d'une telle capacité est un pré-requis pour l'écoute d'une révélation – c'est-à-dire pour la *foi* – cette écoute étant identifiée ici à une assimilation ou, plus exactement, une intégration connaissante de cette révélation. Dans cette optique, la question du caractère effectif de la Révélation chrétienne est mise entre parenthèses, puisqu'il s'agit de découvrir une capacité de foi *antérieure* au fait de la Révélation et à la foi en cette Révélation. Ainsi, même si, pratiquement, le fait de la Révélation peut précéder – ou, peut-être, précède nécessairement – la question de sa condition de possibilité anthropologique, cette question, pour son élaboration et l'élaboration de sa réponse, va se référer à une révélation envisagée seulement comme possible, ce qui découle de la nature même de l'analyse qui doit être mise en œuvre.

Enfin, Rahner estime que, dans la théologie fondamentale classique – et c'est une troisième lacune –, on ne dit pas assez nettement que, par son essence même, l'homme est renvoyé à l'histoire. Or, avant de vouloir prouver le fait historique de la Révélation, il est indispensable de montrer d'abord que, de par son essence, l'homme *doit* s'occuper de vérités historiques, et ce contre l'opinion, émanant de la philosophie des Lumières, selon laquelle de telles vérités ne peuvent jamais servir de fondements à des concepts métaphysiques et moraux concernant le « salut » de l'homme.

En conclusion de cette brève approche des lacunes de la théologie fondamentale classique, l'auteur indique que ces différentes limites peuvent être dépassées grâce à l'élaboration d'une anthropologie métaphysique, qui, au cœur même d'une démarche de théologie fondamentale, doit envisager l'homme « d'après sa disposition à l'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu dans l'histoire »¹¹⁶. Cette disposition n'implique aucunement que cet horizon possible puisse être exigé par l'homme comme un dû, mais que cet éventuel « but *libre* peut adresser un appel (à l'homme), et réclamer

¹¹⁵ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 51.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

(son) obéissance »¹¹⁷. Aussi, Rahner nomme cette anthropologie métaphysique une « ontologie de la puissance obédientielle à une libre révélation de Dieu »¹¹⁸.

Bref, pour Rahner, la théologie fondamentale doit, pour être pertinente, se constituer en rapport étroit avec une philosophie de la religion, au point de s'identifier pratiquement à elle, cette philosophie de la religion devant par ailleurs être comprise elle-même comme une anthropologie métaphysique. Par ce rapprochement entre théologie fondamentale et anthropologie métaphysique, celle-ci apparaît plus fortement encore comme déterminée et orientée par une perspective théologique, dans la mesure où sa tâche consiste à analyser l'essence de l'homme en fonction de sa capacité d'accueillir une éventuelle révélation de Dieu, c'est-à-dire, comme on vient de le voir, en tant qu'elle est *potentia oboedentialis* à l'égard d'une telle révélation. Par ailleurs, comme on a pu le constater dans ce point, Rahner comprend la théologie fondamentale comme justification rationnelle seconde de la foi chrétienne en la Révélation historique *effective*. De ce fait, l'anthropologie métaphysique, telle qu'elle est comprise en lien étroit à la théologie fondamentale, est elle-même conçue comme une justification *a posteriori* de la Révélation effective et de la foi ; et ce, même si, méthodologiquement, celles-ci sont mises entre parenthèses dans le cadre de la philosophie de la religion qui doit être pratiquée, et si les structures métaphysiques d'accueil, par l'homme, de la Révélation, existent antérieurement à la Révélation historique elle-même.

Après avoir opéré ce rapprochement entre théologie fondamentale et philosophie de la religion, Rahner va se pencher sur la question de la philosophie *chrétienne*, très discutée à l'époque où il écrit *Hörer des Wortes*. En examinant la question de la possibilité et du sens éventuel de cette dernière, l'auteur entend préciser en quoi doit consister le rôle de la philosophie, et en particulier celui d'une anthropologie philosophique, dans son rapport à la théologie.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

2. La signification authentique de la philosophie chrétienne

Se demandant en quoi consiste le « caractère chrétien » d'une philosophie, Rahner indique que celui-ci doit être entendu essentiellement au sens de la capacité qu'a une philosophie de se dépasser elle-même et de renvoyer l'homme à l'écoute d'une révélation éventuelle. De cette façon, elle peut être considérée comme une « préparation à l'Évangile », grâce à une compréhension de l'homme comme « *naturaliter christianus* », c'est-à-dire comme *essentiellement* ouvert à une Parole libre de Dieu. Comprise en ce sens, la philosophie chrétienne s'identifie à l'anthropologie que Rahner entend lui-même mettre en oeuvre, et qui peut dès lors s'appeler « justification fondamentale de ce 'caractère chrétien' de la métaphysique »¹¹⁹.

Cela dit, cet auto-dépassement ne consiste pas en un renoncement, par la philosophie, à son autonomie propre, c'est-à-dire à l'exercice de ses méthodes propres en vue d'atteindre sa fin propre. Au contraire, ce n'est qu'en demeurant fondamentalement elle-même qu'une philosophie peut devenir chrétienne, en étant renvoyée à un accomplissement dans une théologie éventuelle, et ce au triple sens de l'*Aufhebung* hégélienne : dans un premier sens, en touchant à ses propres limites dans sa prétention de fournir l'ultime fondement de l'existence humaine, de sorte qu'elle place l'homme dans la disposition d'écoute d'un message de Dieu ; dans un deuxième sens, en trouvant son accomplissement au niveau supérieur d'une Révélation effective ; enfin, dans un troisième sens, en étant conservée dans la théologie, puisque la faculté d'écoute demeure présente dans l'écoute effective d'une Révélation par la théologie.

En conclusion de ce point, Rahner peut formuler la proposition suivante : si la philosophie se conçoit elle-même comme « l'ontologie de la puissance obédientielle à la Révélation », ce qui correspond à la compréhension rahnérienne de cette discipline, alors le caractère chrétien – c'est-à-dire la véritable autonomie – de la philosophie, aussi bien que sa relation originaire avec la théologie, sont comprises en un seul mouvement. En fonction de notre lecture de *Hörer des Wortes*, nous pouvons reformuler cette dialectique de la manière suivante : la philosophie, en tant qu'elle est métaphysique anthropologique de la puissance obédientielle de l'homme à une révélation, est, dans un même mouvement, autonome par rapport à la théologie en ce qui concerne sa méthode d'investigation et son objet, et capable d'auto-dépassement à travers la reconnaissance de ses limites, de sorte qu'elle renvoie d'elle-même à une

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

éventuelle théologie de la révélation¹²⁰, sans pouvoir statuer sur le caractère effectif ou non d'une telle révélation, c'est-à-dire sur l'effectivité d'un accomplissement qu'elle ne peut envisager que formellement. Seule une théologie de la Révélation effective peut apporter cet accomplissement, auquel cas cette dernière assume et dépasse tout à la fois la philosophie qui la précède logiquement. Dans la suite de cette première partie, nous aurons à revenir sur le rapport entre philosophie et théologie, tel que l'envisage Rahner, et dont il vient d'esquisser ici une première ébauche.

3. Les deux directions de la philosophie de la religion protestante

Après les difficultés liées à la théologie fondamentale catholique et celles liées à la notion de philosophie chrétienne, Rahner s'arrête enfin aux principales directions de la philosophie de la religion protestante, afin de préciser encore le rôle qu'il entend attribuer à la philosophie de la religion, dans le contexte de sa réflexion.

Pour un premier type de philosophie de la religion protestante, le contenu de la religion, qui s'exprime de différentes manières, n'est rien d'autre que l'objectivation d'un état religieux du sujet humain ; pour un deuxième type, ce contenu est la Révélation ou la Parole du Dieu vivant, laquelle exerce une *krisis* radicale sur tout le fini et sur l'homme, révélant ainsi le caractère non-divin et obscur de ceux-ci.

Malgré l'opposition apparemment diamétrale de ces deux types de philosophie de la religion, Rahner estime qu'elles reviennent cependant au même quant à leur fond : dans les deux cas, la Révélation n'est que le corrélat de l'essence de l'homme. Dans la première orientation, ce corrélat a une valeur positive, dans la mesure où Dieu y est considéré comme le sens de l'homme, et rien d'autre ; dans la deuxième orientation, par contre, ce corrélat a une valeur négative, Dieu y étant compris comme la négation de l'homme, et rien d'autre.

Face à ces deux directions, la philosophie de la religion, telle que la conçoit Rahner, doit se concentrer sur une double tâche. D'une part, il doit s'agir pour elle de montrer que Dieu peut se révéler de telle sorte que cette révélation soit plus qu'une simple objectivation de l'aspiration de l'homme. Autrement dit, il semble que la philosophie de la religion doive rendre compte de la notion d'une révélation libre et imprévisible de Dieu – notion qui, à notre sens, ne peut provenir que de la Révélation effective, même si, dans un deuxième temps, la justification métaphysique de ce

¹²⁰ Dans un sens très proche de ce que nous disons ici, Thomas Pröpper note que, dans *Hörer des Wortes*, la philosophie et la théologie sont considérés par Rahner comme deux sciences autonomes, mais de façon telle que, en déployant ses moyens propres, la philosophie fonde la possibilité de la théologie. Cf. TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München, Kösel-Verlag, 1988, p. 125.

concept est possible. Certes, la philosophie de la religion peut chercher et indiquer quelles sont les conditions de possibilités *anthropologiques* de la liberté d'une révélation. Mais, justement, pour Rahner, cet aspect constitue le deuxième volet annoncé de la tâche de la philosophie de la religion, lequel ne peut être réduit au premier. Ce deuxième volet est exprimé comme suit : la philosophie de la religion doit faire comprendre dans quelle mesure l'homme possède une ouverture interne à l'accueil d'une telle révélation. De cette façon, on saisira aussi que (et comment) l'homme peut et doit accueillir une telle révélation éventuelle, sans anticiper, à partir de sa réceptivité, sur le contenu de cette révélation. Dans cette double perspective, on comprend alors pourquoi cette dernière ne peut être comprise simplement comme le corrélat de l'homme, marqué essentiellement par la finitude.

Au terme de cette deuxième section, nous pouvons, avec Rahner, délimiter avec plus de précision la tâche en laquelle doit consister une philosophie de la religion, entendue au sens d'une anthropologie métaphysique. D'abord, en tant que « partie » de la théologie fondamentale, elle doit montrer que, malgré le caractère en soi mystérieux et imprévisible d'une révélation divine, celle-ci s'enracine, lorsqu'elle se produit effectivement dans l'histoire, dans une structure gnoséologique et historique humaine préalable, de sorte que l'homme accède à une nouvelle dimension de connaissance. Ensuite, en tant que philosophie authentiquement chrétienne, cette philosophie de la religion doit, en exerçant ses méthodes propres, s'ouvrir d'elle-même à un accomplissement qui se situe au-delà d'elle-même, c'est-à-dire au contenu d'une éventuelle théologie de la révélation, qui seule peut mener à son achèvement le projet de la philosophie de dégager les fondements ultimes de l'existence humaine. Enfin, dans le même sens que ce qui précède, la philosophie de la religion doit montrer que, tout en possédant une ouverture *a priori* sur une éventuelle révélation historique de Dieu, l'homme ne peut en aucun cas en déduire l'effectivité ou le contenu. Telles sont les différentes facettes de la philosophie de la religion que l'auteur entend mettre en œuvre dans les « leçons » suivantes de *Hörer des Wortes*, lesquelles vont donc tenter de montrer comment l'homme est essentiellement ouvert, *a priori*, à une révélation éventuelle de Dieu dans l'histoire.

Avant de poursuivre notre étude de *Hörer des Wortes*, nous pensons pouvoir ajouter à cette synthèse de la deuxième section que la relation de quasi-identité que Rahner a établie entre philosophie de la religion, théologie fondamentale et philosophie chrétienne nous semble confirmer l'hypothèse que nous avons formulée plus haut, et qui concerne le renvoi à une théologie préexistante qu'implique la conception rahnérienne de la tâche et de la méthode de la philosophie de la religion

comprise comme anthropologie métaphysique fondamentale. Dans cette section, il est apparu, en effet, que la philosophie de la religion, en tant que théologie fondamentale, se réfère à une révélation effective, dont le concept manifeste qu'il s'agit de la Révélation chrétienne telle que la comprend la théologie catholique. Dans cette perspective, la philosophie de la religion consiste en une analyse *a posteriori* des conditions de possibilités anthropologiques *a priori* d'une réception de la Révélation. Cependant, dans sa mise en œuvre effective, cette analyse, dans la mesure où elle ne se veut pas elle-même théologique, devra faire abstraction du caractère effectif de la Révélation chrétienne, de façon à garantir, dans un seul mouvement, l'autonomie de la philosophie comme celle de la théologie. Or, la préservation de cette double autonomie est essentielle pour sauvegarder le caractère imprévisible et non déductible de la Révélation : d'une part, la philosophie, en tant même qu'elle est « chrétienne », doit montrer le caractère naturel de la capacité du sujet à accueillir une révélation éventuelle, condition pour qu'elle puisse renvoyer, d'elle-même, à cette révélation éventuelle comme accomplissement potentiel de l'essence de l'homme ; et d'autre part, en renvoyant ainsi à une théologie éventuelle qu'elle n'est pas elle-même, la philosophie chrétienne renvoie à l'autonomie de la théologie et, partant, préserve le caractère libre de la Révélation chrétienne. Ainsi, le rapport particulier entre philosophie et théologie auquel renvoie la conception rahnerienne de la philosophie de la religion implique la volonté de préserver le caractère libre de la Révélation chrétienne.

Dans la section suivante, nous allons voir comment l'auteur va maintenant entrer dans le vif du sujet en partant de la question générale de l'être, qui se pose nécessairement à l'homme, et qui révèle le caractère à la fois compréhensible et problématique de l'être. Ce faisant, nous pourrions établir, d'une part, que l'Être absolu, que Rahner identifie à Dieu, est essentiellement intelligible, et donc en soi capable de se communiquer, et, d'autre part, que l'homme est essentiellement « esprit fini », si bien que l'être ne peut lui être ouvert qu'en proportion de cette finitude. À travers ce développement, nous verrons ainsi comment Rahner reprend la plupart des résultats essentiels de sa métaphysique de la connaissance, telle qu'il l'a établie dans *Geist in Welt*, et ce en fonction de sa philosophie de la religion.

III. Le caractère compréhensible et problématique de l'être

1. La question de l'être

L'analyse que Karl Rahner se propose de mettre en œuvre ici est une analyse métaphysique qui se rapporte à la faculté humaine de percevoir la Parole de Dieu qui se révèle éventuellement dans l'histoire. S'il s'agit ainsi en quelque sorte de traiter d'une question spéciale, celle-ci inclut néanmoins le tout de la métaphysique, dans la mesure où celle-ci concerne, depuis son origine, la question de l'être de l'étant, et dans la mesure où l'Être absolu, auquel l'étant humain est d'emblée implicitement ouvert à travers sa question sur l'être, est identiquement, pour Rahner, le « libre Inconnu » qu'est Dieu. Aussi, l'auteur estime devoir se pencher avant tout sur cette problématique générale, c'est-à-dire sur la question métaphysique de l'être, afin de montrer comment cette question présage de l'ouverture de l'homme sur Dieu¹²¹.

Toute question comporte en elle le principe d'une réponse possible. En effet, une question qui ne vise absolument aucune réponse renonce à elle-même. Par contre, lorsqu'elle vise une réponse, elle recherche et apporte déjà nécessairement un certain terrain, sur lequel elle doit être posée, et d'où la réponse doit sortir. S'il n'en était pas ainsi, n'importe quelle réponse serait valable, ce qui, une fois encore, consisterait à abandonner la question elle-même. Cela dit, de quel principe la question générale de la métaphysique, qui s'enquiert de l'être, peut-elle tirer sa réponse, puisqu'elle semble mettre absolument tout en question ? De cet état de fait, il résulte, pour Rahner, que le point de départ de la réponse à la question de l'être ne peut être que la question elle-même.

Tout en indiquant ainsi la question de l'être comme « point de départ positif et autonome » de toute réponse métaphysique, l'auteur ajoute qu'elle possède également, pour ainsi dire, une « existence effective et nécessaire dans l'homme questionnant »¹²². Aussi, une *époque* métaphysique par rapport à la réponse à la

¹²¹ Comme le montre Emerich Coreth, Rahner reprend cette idée d'une ouverture transcendantale de l'homme à l'être qui est la condition de possibilité de la connaissance humaine, et qui est déjà présente dans *Geist in Welt*, à la pensée de Joseph Maréchal. Grâce à cette idée, ce dernier concilie la démarche kantienne, axée sur la recherche des conditions de possibilité de la connaissance, et la métaphysique thomiste, pour laquelle l'être est le fondement de la réalité, et donc de la connaissance du réel. En faisant sienne cette idée, Rahner dépasse la perspective strictement kantienne de la philosophie transcendantale, selon laquelle les catégories transcendantales du sujet, comme conditions de possibilité de la connaissance des phénomènes sensibles, ne renvoient pas à un au-delà d'elles-mêmes. Cf. E. CORETH, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in IDEM, *Beiträge zur christlichen Philosophie*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1999, p. 375.

¹²² K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 74.

question de l'être est impossible, si bien que l'homme pose nécessairement, dans son existence, le principe d'une réponse et, par là, implicitement aussi la réponse même à la question de l'être.

Précisant ce point, Rahner indique encore que la question nécessaire de l'être est contenue implicitement dans chaque proposition que l'homme pense ou dit. Car, en se portant sur un étant déterminé, toute affirmation se produit sur « l'arrière-fond d'une compréhension de l'être, préalable bien qu'inexprimée »¹²³. Ainsi, toute vraie proposition – c'est-à-dire tout jugement et toute action réfléchie – n'est pas seulement la synthèse de deux concepts, mais l'attribution d'une telle synthèse mentale à un « en-soi », dont elle reproduit la synthèse objective. Et cet espace ouvert d'un « en-soi », dans lequel on pose la synthèse sujet – prédicat de la proposition, « n'est rien d'autre que la compréhension préalable de l'être »¹²⁴. De ce point de vue, Rahner se dit être en plein accord avec saint Thomas, pour lequel la compréhension de l'être ne *résulte* pas de la connaissance d'un étant particulier, mais la précède « logiquement » comme sa condition de possibilité. Il ne s'agit donc pas ici d'un savoir métaphysique réflexif, prenant pour objet l'être en tant que tel, mais plutôt d'une compréhension immédiate et implicite de l'être¹²⁵.

Or, en affirmant ainsi l'existence d'une connaissance pré-conceptuelle de l'être qui est le fait de l'étant humain comme tel, l'auteur indique, par le fait même, que la question de l'être de l'étant doit nécessairement passer par une analyse de l'homme. Ainsi, en retour, à partir de l'étude de la question de l'être, on doit obtenir ce qu'est en général l'étant et ce qu'est en particulier l'étant qui pose nécessairement, dans son existence, la question de l'être. Bref, la question sur l'être et celle sur l'homme questionnant s'interpénètrent et forment une unité, de sorte que l'auteur en revient

¹²³ *Ibid.*, p. 75.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Dans l'introduction à son *Grundkurs des Glaubens*, publié 35 ans après la première édition de *Hörer des Wortes*, Rahner insiste sur le fait qu'il existe en même temps une unité et une différence entre « autopoSESSION originaire » et « réflexion », et ce à la fois contre une certaine forme de rationalisme, qui considère qu'une réalité n'est donnée à l'homme qu'à travers le concept objectivant, et contre le « modernisme » classique, pour lequel la réflexion est purement secondaire par rapport à la possession originaire d'une réalité. Contre cette deuxième position surtout, Rahner indique, quant à lui, que le savoir originaire lui-même comporte un moment de réflexion, même si celle-ci ne traduit jamais adéquatement celui-là. Sans ce moment de réflexion et, partant, de langage et de communication, l'autopoSESSION originaire cesserait elle aussi d'exister (Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, pp. 28-29). Si, dans le livre que nous étudions ici, Rahner ne parle pas de façon précise de ce rapport intime entre connaissance originaire et connaissance conceptuelle, la « question de l'être » dont il traite explicitement peut apparaître comme étant l'expression notionnelle de l'ouverture transcendante de l'homme sur l'être, dont il sera surtout question dans le point suivant.

une nouvelle fois à affirmer la nécessité de lier la philosophie de la religion, comprise comme ontologie générale, à une anthropologie métaphysique.

Après avoir ainsi donné une première indication concernant la compréhension pré-réflexive de l'être impliquée dans la question à son sujet, ainsi que la caractère nécessaire de cette question en l'homme – ce qui lui permet de relier concrètement l'ontologie générale à l'anthropologie métaphysique, comme il l'avait déjà dans *Geist in Welt* à partir de saint Thomas –, Rahner va développer le premier aspect de cet acquis, en établissant le rapport fondamental qui existe entre l'essence de l'être et la connaissance.

2. La « luminosité » de l'être

Pour le théologien, le fait de s'interroger sur l'être pur et simple implique que l'essence de l'être est l'unité originaire du *connaître* et de l'*être connu*, unité qu'il appelle la présence à soi ou la *luminosité* de l'être. Telle est la première proposition rahnérienne d'une ontologie générale, que nous allons expliciter dans ce point-ci et le point suivant.

Lorsque l'on pose la question : « qu'est-ce que l'être de l'étant ? », on affirme déjà implicitement la compréhensibilité fondamentale de l'être, et ce malgré son caractère problématique, de sorte que l'être est à la fois le point de départ et le point d'arrivée de toute interrogation métaphysique. À l'inverse, le concept d'un étant essentiellement incompréhensible dans son être serait un concept contradictoire : d'un côté, en effet, on s'interrogerait sur l'être de l'étant, puisqu'on conteste sa compréhensibilité, ce qui veut dire qu'on présupposerait une compréhension préalable ; mais, d'un autre côté, on nierait le point de départ de cette interrogation, puisqu'on ne peut avoir une compréhension préalable d'un étant absolument incompréhensible¹²⁶.

Si, au contraire, l'être de l'étant est essentiellement compréhensible, cela signifie qu'il possède, de par lui-même, une « ordination interne vers une connaissance possible et ainsi vers quelque étant connaissant »¹²⁷. Mais pour que cette « ordination

¹²⁶ Dans cette phrase, ainsi que dans la phrase suivante, nous parlons tour à tour de compréhensibilité de l'être et de compréhensibilité de l'étant. Cette oscillation reflète la pensée de Rahner au sujet de la luminosité de l'être, dans la mesure où, pour le théologien, la compréhensibilité ou la connaissance de l'être, qui est présence-à-soi de l'être, s'actualise dans l'étant humain, dont l'acte de connaissance dépend en retour de la « qualité » d'être qui est la sienne. Ainsi, la connaissance de l'être est toujours la connaissance de l'être d'un étant et par un étant, tandis que la connaissance de l'étant est toujours présence à soi de son être, comme nous allons le voir dans la suite de la présente section.

¹²⁷ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 81.

interne » puisse constituer un être *a priori* et nécessaire, il faut que l'être de l'étant et la connaissance forment une unité originaire. Car si ces deux dimensions étaient *fondamentalement* séparées – c'est-à-dire non-relées dans leur fondement respectif –, leur relation ne pourrait jamais être nécessaire, mais tout au plus de fait et accidentelle.

L'être et le connaître sont donc corrélatifs parce qu'ils sont identiques dans leur fondement. Ce qui veut dire que l'être en tant que tel *est* connaissance en proportion de son degré d'être et, de plus, connaissance dans une unité originaire avec l'être, donc « connaissance de l'être qu'«est» l'étant connaissant lui-même »¹²⁸. Ce qui revient à dire, en d'autres termes, que « à l'essence de l'être appartient la relation cognitive à soi-même » et que, d'autre part, « le connaître qui appartient à la constitution de l'essence de l'être est la présence à soi de l'être »¹²⁹. Bref : « l'essence de l'être est l'unité originaire de connaître et d'être connu, unité que nous appelons la présence à soi (cognitive) de l'être »¹³⁰.

3. L'analogie de l'être

Après avoir exposé en quoi consiste la luminosité de l'être, l'auteur rappelle que, si l'objet de la question de l'être est fondamentalement compréhensible, il demeure néanmoins également *problématique*, sans quoi la question de l'être serait d'emblée dépassée par une réponse, c'est-à-dire par une compréhension exhaustive de l'objet en question, qui ne laisserait plus la question se poser. Pour rendre compte de ces deux aspects concomitants et apparemment contradictoires, Rahner note d'abord que, si l'étant questionnant s'interroge sur l'être, il doit en quelque sorte « être » l'être, puisque sa question suppose déjà une compréhension de l'être, et qu'il ne peut avoir cette compréhension que dans la mesure où il est lui-même objet de sa compréhension. Cependant, l'étant questionnant ne peut d'autre part « pas être » l'être dont il s'enquiert, ce qui supposerait qu'il est déjà en possession de cet être, sans qu'il ait encore besoin de s'interroger à son sujet. L'étant questionnant est ainsi à la fois être et non-être. Car d'une part, il n'est pas identiquement l'être à qui l'on pourrait d'emblée appliquer la proposition rahnérienne d'une ontologie générale. Mais, d'autre part, cet étant questionnant possède l'être dont il s'agit dans ladite proposition, puisque sa question sur l'être implique la présence à soi cognitive de « son » être.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

Mais par là, le concept de l'être dont il s'agit dans la première proposition apparaît maintenant comme une grandeur équivoque, qui ne permet pas de dire quelque chose de précis sur le contenu de l'être comme présence à soi, par la simple attribution de l'être à l'étant. La proposition se transforme dès lors en un schéma formel : la faculté de connaître, c'est-à-dire le degré de présence à soi, est parallèle et proportionnée au degré de faculté d'être, c'est-à-dire au degré selon lequel un étant participe à l'être malgré son non-être. Et à l'inverse : le degré de faculté d'être se manifeste dans le degré selon lequel un étant est capable de revenir sur soi-même, de se réfléchir sur soi, bref d'être lumineux pour soi. Bref : l'étant est présent à soi, il est à la fois connaître et être connu, mais ce d'après son degré de participation à l'être, qui est pour ainsi dire non pas une constante, mais une fonction variable. De cela, il résulte que l'« être » ne peut absolument pas être fixé, ni en lui-même, ni dans son concept le plus formel. L'être est en ce sens un concept *analogue*, et cette analogie se manifeste dans la manière selon laquelle tout étant singulier peut revenir à soi, être présent à soi.

Ensuite, Rahner note, en référence à saint Thomas, que ce n'est que dans l'homme, dans sa pensée et dans son action, que l'essence exprimée revient pour la première fois totalement à soi-même. Si, de ce fait, l'homme possède une compréhension de soi, qui est simultanément compréhension de l'être, celle-ci demeure néanmoins en même temps problématique. Car si, de par sa constitution fondamentale, et comme Rahner l'a déjà dit dans *Geist in Welt*, l'homme est esprit, il n'est cependant pas esprit absolu, mais *esprit fini*. En d'autres termes, dans son questionnement métaphysique sur l'être, l'homme manifeste la finitude de son esprit, mais néanmoins de telle sorte que la constitution fondamentale de l'être se manifeste assez clairement pour qu'on puisse encore voir que l'être est présence à soi, luminosité, unité originaire du connaître et de l'être connu.

Après avoir donné ces dernières précisions sur la connaissance de l'être, au sens d'une présence à soi de l'être de l'étant, en proportion du degré d'être de ce dernier, l'auteur se demande encore si ces questions ne l'éloignent pas de sa problématique initiale. Rahner répond qu'il n'en est rien, car nous sommes ici, selon lui, au cœur même d'une véritable philosophie de la religion, dans la mesure où celle-ci a été définie comme une philosophie cherchant à fonder la possibilité d'une révélation de Dieu. Or, c'est bien de cela dont il s'est agi dans ce point. En effet, si la révélation doit être comprise comme le dévoilement, la « communication » de l'Être absolu lui-même, et si, comme on vient de le voir, l'homme est esprit fini, il faut alors que deux conditions soient remplies pour qu'une telle révélation soit possible.

D'abord, il faut que tout être puisse, par principe, se manifester dans une parole, c'est-à-dire, pour Rahner, dans une communication qui s'adresse à l'esprit. Car, pour que la révélation, entendue au sens d'un dévoilement de ce qui est celé dans les profondeurs de l'Être absolu, puisse se produire dans un « verbe », il faut que l'être soit déjà en lui-même *logos*. Ou encore : pour que la parole puisse être porteuse de toute grâce et de toute réalité, il faut que les profondeurs de l'être ne soient pas un élan obscur, ou une volonté aveugle, mais lumière éternelle, bien que lumière inaccessible aux seules forces de l'homme. Or, tel est l'un des principaux acquis de cette troisième section, qui, en développant l'idée d'une présence-à-soi lumineuse de l'étant dans son être, a établi ce que l'on pourrait appeler l'*intelligibilité* de l'être.

En ce qui nous concerne, nous pensons devoir poser une question à ce propos. Dans sa formulation de cette première condition de possibilité, Rahner présuppose que la révélation « doit » être comprise comme communication de l'Être absolu lui-même. Or, à partir de quoi Rahner établit-il cette définition ? Selon nous, il faut répondre à cette question en trois temps. D'abord, cette affirmation suppose que l'on identifie Dieu et l'Être absolu à partir d'une métaphysique de l'être – ce qui est légitime, au sens où il ne peut y avoir qu'une seule réalité absolue, mais que Rahner ne fait pas ici à partir d'une quelconque réflexion ou déduction, mais semble poser comme allant de soi¹³¹. Ensuite, cette idée suppose que l'on établisse que l'être peut effectivement se communiquer, se donner à connaître de quelque manière, bref : « parler » en un sens très large, ce que Rahner vient de montrer, dans ce paragraphe, à partir d'une analyse proprement métaphysique. Enfin, à partir de ces deux premiers acquis, et étant présupposée l'hypothèse théologique d'une éventuelle révélation de Dieu, l'auteur peut caractériser cette révélation potentielle comme communication éventuelle de l'Être absolu, ou, autrement dit, comme « parole » en un sens encore très général de « communication ».

Quant à la deuxième condition de possibilité d'une révélation, continue ensuite l'auteur, elle peut être formulée comme suit : l'homme doit avoir une ouverture *a priori* à cette expression de l'être suprême dans la lumière du verbe¹³². Cette formule

¹³¹ Dans les développements ultérieurs de *Hörer des Wortes*, Rahner ne donnera aucune explication ni justification quant à cette identité de l'être et de Dieu. Rahner semble reprendre l'idée de cette identité à Thomas et, à travers ce dernier, à la métaphysique occidentale traditionnelle, comme nous avons déjà pu l'établir à partir de *Geist in Welt*. Cf., à ce sujet, la page 28 de ce travail, note 59, ainsi que les pages 31, 33, 36-37.

¹³² Il est frappant que Rahner, ici, considère une éventuelle ouverture de l'homme à une éventuelle révélation comme condition de possibilité de cette révélation elle-même, et non pas seulement comme condition de possibilité de la *foi* en cette révélation. Cette formulation ne risque-t-elle pas de mettre en péril le caractère imprévisible d'une révélation de Dieu, alors que, comme on l'a vu dans le point précédent, Rahner entend, justement, préserver cette imprévisibilité ? Nous répondrons à cette question

annonce ce que Rahner entend faire maintenant : dégager du premier aspect de la question générale de l'être ce qu'elle peut apporter à une anthropologie métaphysique, comprise comme une étude de l'homme en tant qu'étant essentiellement ouvert à une révélation éventuelle. Ce faisant, il va reprendre, encore une fois, certains des principaux acquis anthropologico-métaphysiques de *Geist in Welt*.

IV. L'ouverture de l'homme à l'Être absolu

1. Question de l'être et « position-sur-soi » de l'homme

Dans la section précédente, nous avons vu que la question de l'être doit être considérée non seulement d'après son contenu, mais également d'après la nécessité avec laquelle elle s'impose à l'existence de l'homme. Du coup, une analyse de la question de l'être est en même temps une analyse de l'étant questionnant, que Rahner caractérise, dans une première proposition d'une anthropologie métaphysique, comme « ouverture absolue sur l'être en sa totalité », ce qui signifie que « l'homme est esprit »¹³³.

Pour montrer le sens de cette proposition, Rahner part à nouveau de la question de l'être, qui se pose nécessairement dans l'existence de l'homme. Or, si cette question est nécessaire, il s'ensuit que la réponse, qui est déjà contenue dans la question elle-même, doit être affirmée avec la même nécessité. C'est sur cette double nécessité que Rahner va maintenant porter sa réflexion, afin de montrer comment la compréhension de l'être, déjà posée implicitement dans cette question, se rapporte à la pensée, à la parole et à l'action humaines qui constituent ordinairement l'existence de l'homme.

Celle-ci consiste en ce que l'homme se situe essentiellement dans un monde d'étants, qui sont pour lui des objets. Cependant, tout en étant *dans* ce monde, il est également *face à* lui, il se détache de lui en pensant et en agissant. Ainsi, l'homme n'est pas dans un contact cognitif quelconque avec les choses de ce monde, mais il *juge* les choses avec lesquelles il est en contact, faisant de la sorte du monde un « objet » d'action et de connaissance. Autrement dit, l'homme est un sujet face à un objet, de sorte que, lorsqu'il sort vers les choses pour les saisir, il possède également la

dans la suite de notre travail, lorsque nous aurons à montrer que, pour Rahner, il ne peut y avoir véritablement révélation que lorsque celle-ci est entendue, écoutée, accueillie dans la foi.

¹³³ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 103.

capacité de revenir à soi, en s'opposant pour ainsi dire à l'objet autre, retour à soi que Rahner qualifie plus précisément de « position-sur-soi » de l'homme.

Ayant ainsi relié la position-sur-soi du sujet à la question de l'être, Rahner peut s'enquérir maintenant de « la condition transcendantale *a priori* de possibilité de cette position-sur-soi »¹³⁴. La réponse à cette question doit, selon Rahner, fournir la base à partir de laquelle il pourra justifier la première proposition de son anthropologie métaphysique. Et puisque cette position-sur-soi se révèle également dans la première question de l'être, en tant que celle-ci est une nécessité de l'existence humaine, cette recherche de la condition de possibilité de la position-sur-soi constitue également un pas de plus dans l'analyse de ce qui a déjà été affirmé implicitement dans le premier point de départ de toute interrogation métaphysique.

2. Position-sur-soi, abstraction et anticipation

Après avoir montré que l'homme se dévoile comme un étant posé-sur-soi cognitivement, à travers sa question sur l'être, Rahner s'interroge sur les conditions de cette position-sur-soi en s'attachant d'abord à examiner de plus près le caractère propre du jugement.

Dans tout jugement, on affirme un étant comme tel dans une propriété déterminée : « ceci est tel ». Dans la pensée, on ne fait ainsi rien d'autre que concevoir un étant singulier sous un concept général. Or, cette saisie du singulier sous un concept n'est, pour Rahner, que l'autre face de ce qu'il a appelé la position-sur-soi cognitive de l'homme. Car c'est justement en rapportant un concept général à un « ceci » auquel il s'applique que l'homme, sujet de connaissance conceptuelle, s'oppose ce « ceci » comme un objet, et obtient ainsi sa position-sur-soi cognitive. Par conséquent, la question de l'ultime condition de possibilité de la position-sur-soi est donc identique à celle de la saisie conceptuelle du général dans un étant particulier.

Cette saisie est rendue possible par ce que la métaphysique thomiste appelle un processus d'« abstraction », qui consiste à détacher une « quiddité » de l'étant singulier, dans lequel celle-là est donnée concrètement. Aussi, l'abstraction reconnaît que la quiddité, par essence, ne se borne pas à tel ou tel objet singulier, mais qu'elle est illimitée, et donc toujours applicable à d'autres étants singuliers, dans lesquels elle est expérimentée par la sensibilité.

Dès lors, la question est la suivante : quelle est la condition *transcendantale* qui permet au sujet connaissant de reconnaître que la quiddité est illimitée, bien qu'elle ne puisse être expérimentée que dans un étant singulier ? « *Transcendantale* » signifie

¹³⁴ *Ibid.*

que la condition de possibilité dont il est ici question doit être supposée dans le sujet connaissant, avant même tout acte de connaissance et d'abstraction de la part de celui-ci.

À ce propos, Rahner indique que, si la quiddité peut être perçue comme illimitée, c'est parce qu'elle apparaît comme limitée dans une chose sensible singulière. Or, pour expérimenter cette limite comme telle, il faut, d'une part, l'expérimenter comme un obstacle qui empêche d'aller au-delà d'elle, *et*, d'autre part, que l'acte qui saisit le singulier sensible le transcende vers « quelque chose de plus », ce dernier étant évidemment d'un autre ordre que l'objet singulier dont il doit rendre possible la connaissance abstractive. Pour Rahner, ce « quelque chose de plus » ne peut être que « l'étendue absolue des objets connaissables »¹³⁵. Et c'est en saisissant son objet singulier dans une *anticipation* – qui est ici synonyme de la transcendance vers « quelque chose de plus » – sur l'étendue absolue de ses objets possibles, que la conscience s'étend *a priori*, dans toute connaissance singulière, au-delà de l'objet singulier, pour saisir celui-ci non seulement dans sa finitude, mais encore « dans sa relation à la totalité des objets possibles »¹³⁶. En menant ainsi la conscience au-delà du singulier comme tel, l'anticipation apparaît comme étant ce que Rahner cherchait ici à découvrir, à savoir « la condition de possibilité du concept général, de l'abstraction, qui à son tour est la condition de possibilité de l'objectivation du donné sensible, et ainsi de la position-sur-soi cognitive »¹³⁷.

En voulant préciser plus avant ce qu'il comprend par la notion d'« anticipation », Rahner la caractérise encore comme une faculté de l'esprit, donnée *a priori* avec l'essence humaine, qui consiste en un « mouvement dynamique de l'esprit »¹³⁸ vers l'étendue absolue de tous les objets possibles. Dans ce mouvement, les objets singuliers sont saisis, pour ainsi dire, comme des étapes de ce mouvement orienté, c'est-à-dire dans un regard anticipatif sur l'étendue absolue du connaissable. C'est en étant ainsi connu dans le « champ de conscience de tout le connaissable »¹³⁹ que l'objet est toujours perçu cognitivement comme ne remplissant pas totalement ce champ, c'est-à-dire comme limité. Et c'est pourquoi, également, la « détermination quidditative » de l'objet est connue à son tour comme relativement illimitée. Pour que tout cela soit possible, il faut avoir *conscience* de cette anticipation elle-même, ainsi que de l'étendue du connaissable qu'elle dévoile. Or, cette conscience n'est elle-même possible que dans et par la saisie de l'objet singulier pour lequel l'anticipation

¹³⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 114.

est présupposée comme condition de possibilité. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu dans *Geist in Welt*, anticipation et connaissance de l'objet particulier se conditionnent mutuellement : l'anticipation du sujet vers l'être est condition de possibilité de sa connaissance objective, tandis que l'anticipation ne peut s'exercer qu'à l'occasion d'un tel acte concret de connaissance.

3. L'« objet » de l'anticipation

Après avoir découvert le fondement ultime de la position-sur-soi de l'homme dans l'anticipation, et défini celle-ci comme « l'ouverture de notre conscience sur l'horizon dans lequel l'objet singulier de la connaissance humaine est saisi »¹⁴⁰, Rahner pense pouvoir la caractériser plus clairement en déterminant de façon plus précise l'étendue de cet horizon. Pour ce faire, il convient de rappeler d'abord deux choses que nous venons d'indiquer : premièrement, que cet horizon est d'un autre ordre que les objets singuliers de la connaissance humaine; et deuxièmement que, en dépit de la conscience que nous devons avoir de l'anticipation, celle-ci ne constitue pas à elle seule un acte de connaissance, mais qu'elle n'est qu'un élément constitutif de cet acte, qui vise en tant que tel un objet singulier.

Cependant, pour décrire l'anticipation, qui est la condition de possibilité de toute connaissance, on ne peut faire autrement que de la considérer comme un acte de connaissance à elle seule. Car on ne peut se représenter une telle extension cognitive vers le connaissable autrement qu'à l'image des actes de notre connaissance courante. Par conséquent, la description de l'anticipation devra comporter l'indication de son *objet*. D'où la question : quel est l'« objet » de l'anticipation ? Ou bien, si on s'abstient de parler en termes « objectifs » : « vers quoi la connaissance humaine anticipative transcende-t-elle dans la saisie d'un objet singulier ? »¹⁴¹.

Par rapport à cette question, il existe, selon Rahner, trois types de solution dans l'histoire de la philosophie occidentale : celle de la *philosophia perennis*, qui va de Platon à Hegel, et selon laquelle l'étendue de l'anticipation vise l'être pur et simple, qui ne comporte pas de limite interne, et qui inclut donc également l'Être absolu de Dieu ; celle de Kant, pour qui cet horizon est celui de l'intuition sensible, qui ne s'étend pas au-delà de l'espace et du temps ; enfin, celle de Heidegger, qui affirme que la transcendance, qui fonde l'existence de l'homme, vise le néant.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 116. Dans ses écrits postérieurs, Rahner parlera du « *Woraufhin* » de la transcendantalité de l'homme, que la plupart des traducteurs rendront en français par la formule « ce-vers-quoi ». Voir, notamment, dans le *Traité fondamental de la foi*, où cette expression est utilisée abondamment.

S'arrêtant tour à tour à ces différentes solutions, le théologien fait valoir d'abord que, dans le cadre de la *philosophia perennis*, telle qu'elle est mise en œuvre surtout dans la métaphysique scolastique, la connaissance d'un objet fini est expliquée à partir d'une connaissance affirmative, et donc à partir d'une anticipation sur un « oui », c'est-à-dire sur l'être, de sorte qu'on ne peut interpréter la transcendance de l'homme comme une transcendance sur le néant. En effet, la seule raison qui obligerait à postuler la transcendance vers le néant serait qu'elle soit la seule condition permettant l'expérience de la finitude interne des choses et des hommes. Or, l'anticipation sur « quelque chose de plus », par-delà l'objet singulier, constitue déjà, en soi, une condition de possibilité suffisante pour la négation de la finitude de l'étant singulier immédiatement expérimenté, et donc pour la connaissance de cette finitude. Aussi, il n'est ni nécessaire, ni juste de dire que le néant est *antérieur* à la négation. Au contraire, « c'est l'anticipation sur l'illimité qui est en soi déjà la négation du fini, parce que, en le transcendant, elle révèle la finitude de cet étant fini dont elle est la condition de possibilité »¹⁴². En d'autres termes, « c'est l'infinité de l'être, visée par l'anticipation, qui dévoile la finitude de tout donné immédiat »¹⁴³.

La transcendance vers le néant ayant ainsi été rejetée, il ne reste plus que l'alternative suivante : ou bien le « quelque chose de plus » de l'anticipation signifie une illimitation relative, au sens où le pense Kant, ou bien il signifie l'illimitation absolue de l'être en tant que tel, auquel cas l'anticipation ouvre un domaine qui se trouve au-delà du champ spatio-temporel de l'intuition sensible. Or, selon, Rahner, la première hypothèse est contradictoire en soi. En effet, pour savoir que la totalité des objets de la connaissance est intrinsèquement finie, nous avons besoin d'une anticipation sur un au-delà de cette finitude, afin que celle-ci ne soit pas seulement une finitude de fait, mais qu'elle soit aussi saisie en tant que telle. Or, cette anticipation sur un au-delà du terrain de l'intuition sensible devrait alors déboucher sur le néant, puisque, d'après le premier terme de l'alternative, elle ne doit pas

¹⁴² *Ibid.*, p. 117.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 118. Ce rejet de ce qui est présenté ici comme une position de Heidegger à propos de l'« objet » de l'anticipation – laquelle existe également, dans une certaine mesure, chez Heidegger, comme dynamique de l'esprit – ne doit pas occulter le fait que, à certains égards, l'analyse transcendantale de *Hörer des Wortes* se rapproche de l'analytique existentielle heideggerienne. Ainsi, comme le souligne Emilio Brito, à la suite de R. Masson, « la façon dont Rahner aborde l'analyse de l'être de l'homme rappelle la manière dont Heidegger pose la question de l'être ». Ou encore, Rahner est d'accord avec Heidegger lorsqu'il fait valoir que l'homme possède toujours déjà une compréhension de l'être comme « ce qui diffère de tous les étants ». Cf. E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 698 ; R. MASSON, *Rahner and Heidegger : being, hearing, and God*, in *The Thomist* 37 (1973), pp. 466-467 ; 472.

transcender sur l'être infini en soi. Comme on le voit, la position de Heidegger est ainsi la conséquence de celle de Kant, là où celui-ci s'oppose à l'idéalisme allemand.

Cependant, une telle anticipation sur le néant vient d'être déclarée insoutenable par Rahner. Dès lors, la seule hypothèse possible et praticable qui demeure est celle de la *philosophia perennis* : « l'anticipation, qui est la condition transcendantale de possibilité de l'objectivation et ainsi de la position-sur-soi de l'homme, est une anticipation sur l'être en soi illimité »¹⁴⁴. Et puisque la question de l'être appartient nécessairement à l'existence de l'homme, l'anticipation sur l'infinité de l'être appartient à la constitution fondamentale de l'existence humaine.

En conclusion de ce point, nous pouvons donc, avec Rahner, faire valoir que, si l'anticipation doit être affirmée comme nécessaire à la connaissance humaine de tous les objets singuliers possibles, on doit également poser, comme impliqué nécessairement par l'anticipation, l'existence de l'être infini, que la Révélation appelle Dieu. Ce que l'auteur exprime de la façon suivante : « l'étant fini, dont nous affirmons l'existence effective, exige, comme condition de possibilité, l'affirmation de l'existence d'un Être absolu, – affirmation qui est déjà posée implicitement lorsque, dans l'anticipation sur l'être, on reconnaît tout d'abord la limitation de l'étant fini en tant que telle »¹⁴⁵.

À travers cette section, nous avons vu comment Rahner est parti, encore une fois, de la question métaphysique de l'être, pour établir cette fois que, de par sa constitution essentielle, l'homme est *ouverture* sur l'être pur et simple – que l'auteur identifie à Dieu. Cette ouverture se réalise par une anticipation sur l'étendue de tous les objets possibles, qui est la condition de possibilité de la connaissance objective et, partant, de la position-sur-soi de l'homme, ces deux dernières dimensions étant intrinsèquement liées entre elles. C'est cette constitution humaine fondamentale qu'est l'anticipation, et que l'homme affirme implicitement dans toute connaissance comme dans toute action, que Rahner appelle « esprit ». L'homme est esprit, ce qui signifie qu'il vit dans une constante « extension de soi » vers l'Absolu, dans une ouverture sur Dieu, qui est la condition de possibilité ultime de l'existence pensante et active de l'homme. En d'autres termes, et comme nous l'avons déjà indiqué dans le cadre de notre étude de *Geist in Welt*, le sujet qu'est l'homme connaissant est constitué dans son essence à partir de son rapport à Dieu en tant qu'Être absolu. L'être peut dès lors être considéré comme l'*objet* de l'anticipation illimitée du sujet, non pas au sens d'un objet intra-mondain soumis aux catégories de connaissance de

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

ce sujet, mais comme objet *transcendental* du connaître de l'homme, qui constitue l'homme dans sa structure ontologico-cognitive, ou encore, qui est la condition de possibilité du sujet en tant que sujet.

En définissant ainsi l'homme comme ouverture à l'être, Rahner fonde une deuxième condition de possibilité – après celle que constitue l'intelligibilité de l'être – d'une éventuelle révélation de Dieu. En effet, pour que l'homme puisse recevoir une telle révélation, il faut que le sujet auquel elle s'adresse lui offre, de lui-même, un horizon *a priori* où elle puisse apparaître. Par ailleurs, cet horizon doit être absolument illimité, sans quoi il imposerait de prime abord une loi et une limite à ce qui pourrait éventuellement être révélé. Or, la caractérisation de l'homme comme esprit, c'est-à-dire comme le lieu de la transcendance vers l'Être absolu, remplit précisément ces deux conditions de possibilité d'une révélation éventuelle. Mais, si ces deux éléments peuvent apparaître comme des conditions de possibilité d'une éventuelle révélation, c'est parce que celle-ci, antérieurement à toute analyse métaphysique et anthropologique, est comprise comme révélation imprévisible. En d'autres termes, une compréhension *a priori* et proprement théologique de la modalité de cette révélation pouvant advenir éventuellement est présupposée à l'analyse transcendante des conditions de possibilité métaphysiques et anthropologiques de cette révélation.

V. L'obscurité de l'être comme possibilité d'une révélation

En partant de la question de l'être pur et simple, Rahner a pu, jusqu'ici, établir deux choses du point de vue de sa philosophie de la religion : d'une part, que tout être peut être fondamentalement ouvert dans la parole ; d'autre part, que l'homme constitue, au moins de prime abord, l'espace pour toute connaissance, et qu'ainsi il ne limite pas *a priori* l'ampleur d'une révélation éventuelle. Toutefois, comme dans *Geist in Welt*, les mêmes réflexions qui ont fourni à Rahner une première compréhension de la possibilité d'une révélation le conduisent maintenant à envisager une difficulté qui semble contredire cette possibilité même, et rendre *impossible* une éventuelle révélation : si l'homme est ouverture absolue sur l'être, il s'ensuit que tout être imaginable paraît se trouver sous le pouvoir de cette ouverture transcendante du sujet. Mais alors, il ne saurait plus être question d'un domaine divin qui devrait s'ouvrir lui-même pour que l'homme puisse y avoir accès, étant donné que tout objet révélé tomberait *a priori* dans le domaine de la transcendance de l'homme, et serait ainsi d'emblée absorbé en lui. Aussi, tout contenu d'une telle révélation devrait alors

être traduisible dans un savoir que l'on pourrait déduire de la structure *a priori* de l'homme, si bien qu'elle serait dès lors, pour parler avec Hegel, ramenée à ce savoir de l'esprit absolu, à travers lequel l'esprit fini devient conscient de son unité avec l'esprit infini. Dans cette perspective, Dieu serait en soi toujours ouvert et manifeste, de sorte qu'il ne pourrait plus y avoir de révélation comme acte libre de Dieu, puisque sa lumière serait déjà répandue partout et rayonnerait nécessairement en l'homme. Bref, toute forme de foi, comme écoute d'une révélation divine, serait absorbée d'emblée dans une connaissance métaphysique totalisante. À ce propos, l'auteur ajoute encore que, de cette façon, ce que la théologie envisage comme une « nouvelle ouverture » en l'homme, par la lumière interne de la grâce et de la foi, serait dépassée d'emblée par « l'étendue absolue de la transcendance naturelle de l'homme »¹⁴⁶.

La question que l'auteur pose maintenant est celle-ci : comment une anthropologie chrétienne peut-elle expliciter l'essence de l'homme de telle sorte que, sans préjudice des conditions de possibilité d'une éventuelle révélation que sont la transcendance de l'homme vers l'être et la luminosité de cet être même – c'est-à-dire sans porter atteinte aux propositions de Rahner ayant trait à l'ontologie et à l'anthropologie –, l'homme n'*anticipe* pas sur le contenu d'une révélation possible. Et puisque ladite difficulté surgit déjà, selon lui, à partir de la première proposition ontologique de la luminosité de l'être, Rahner va résoudre cette aporie d'abord au niveau de l'ontologie générale. Pour ce faire, il traduit le problème dans la question suivante : « pourquoi le pur être est-il, malgré (et dans) sa luminosité, le plus obscur ? »¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 133. Dans la seule note rédigée par Rahner dans la première édition de *Hörer des Wortes*, il explicite cette phrase, en indiquant, comme il l'a déjà fait plus haut, qu'il n'entend pas aborder ici la question d'une telle « nouvelle ouverture subjective » par la grâce, car elle appartient selon lui plutôt à la théologie, ou à une philosophie de la religion vue à partir de la théologie. Ce qu'il veut toutefois indiquer ici, c'est qu'il peut exister un « élargissement subjectif de l'horizon de la connaissance humaine par la grâce », qui peut être caractérisée comme « une nouvelle visibilité » donnée à l'homme par la « lumière de foi » comme « capacité subjective, comme 'vertu infuse' » (*Ibid.*). Toutefois, pour pouvoir comprendre ce point, il faut montrer que « l'étendue objective de la transcendance naturelle de l'homme n'anticipe pas encore de prime abord sur tous les objets possibles de la Révélation comme s'ils étaient dus » (*Ibid.*), ce que Rahner entend faire maintenant. Dans la suite de ce travail, nous verrons comment Rahner aborde cette question de « l'élévation gratuite » de l'homme dans d'autres ouvrages, ainsi que l'articulation de ce problème avec les réflexions développées dans *Hörer des Wortes*. Notons également, à propos de ce point, que le choix méthodologique de l'auteur qui consiste à vouloir développer une philosophie de la religion en dehors d'une perspective théologique ne peut supprimer toute référence effective à une conception théologique préalable de ce que « doit » être une révélation au cas où elle se devait se produire, conception qui provient, en fait, de la Révélation chrétienne effective.

¹⁴⁷ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 137.

Pour répondre à cette question, le théologien va refaire la déduction transcendantale de la luminosité de l'être, de telle sorte qu'elle devienne la déduction transcendantale de la présence « à soi seul », c'est-à-dire la déduction de « l'inaccessibilité de la lumière éternelle » qu'est l'être ¹⁴⁸. Il va montrer ainsi comment l'être, en même temps qu'il est compréhensible, est inaccessible « en soi » à la transcendance de l'homme, qui ne peut le saisir qu'à travers la connaissance du fini. Ensuite, il indiquera également que, de par son caractère *personnel*, l'Être absolu n'est accessible « en soi » à l'homme que s'il se révèle librement à celui-ci.

1. L'Être absolu inaccessible à l'homme : Dieu comme Inconnu

Tout d'abord, Rahner indique que l'infinité de l'être divin, affirmée implicitement dans l'anticipation, semble indiquer que, pour l'esprit fini, Dieu est essentiellement l'Inconnu. Certes, la transcendance absolue de l'homme-esprit révèle l'Infini, mais cette infinité de l'être n'apparaît que dans l'étendue illimitée de l'anticipation. Or, celle-ci ne nous présente pas l'Infini dans son soi, mais elle l'affirme seulement implicitement comme l'ultime fin vers laquelle tend ce mouvement illimité de l'esprit qu'est l'anticipation. Par ailleurs, celle-ci ne peut s'effectuer que comme condition de possibilité de la connaissance objective de l'étant fini, et c'est d'ailleurs à travers cette connaissance du fini que l'on peut « induire » son existence.

Par conséquent, si l'infinité de Dieu n'est ainsi connue que dans la transcendance négatrice du fini, elle semble être suffisamment inconnue dans son propre soi pour qu'une nouvelle ouverture de l'Infini lui-même ait un sens, c'est-à-dire pour qu'il y ait encore matière à révélation. Le caractère problématique de l'être manifeste ainsi « l'obscurité essentielle de l'être quant à sa positivité »¹⁴⁹. Car l'étendue absolue de l'anticipation, et par là l'infinité de l'être même ne peuvent devenir objet de recherche qu'ultérieurement et réflexivement, dans un regard négateur sur l'étant fini qui, pour être connu, a besoin de l'anticipation comme condition de possibilité.

Ayant ainsi apporté une première solution à l'aporie constatée plus haut, Rahner indique qu'il s'agit là néanmoins d'une conclusion provisoire. En effet, ce qu'il vient de dire montre seulement que c'est dans les conditions actuelles de sa connaissance que l'homme ne peut atteindre, par lui-même, une connaissance positive de l'au-delà du champ du monde fini. Mais par là, il lui semble qu'on n'ait fait que constater l'obscurité *de facto* de l'être infini. Or, en considération de ce fait, deux hypothèses sont possibles.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 140.

Premièrement, on pourrait concevoir que l'homme puisse atteindre de lui-même, par une sorte d'extase, un stade où l'étendue absolue de l'anticipation deviendrait consciente pour soi-même, sans passer par la médiation de l'objet fini – une telle possibilité étant affirmée expressément par une mystique de type plotinien. Dans le cadre d'une telle expérience, l'homme éprouverait l'Infini, d'une manière qui devancerait et surpasserait une éventuelle révélation par la parole. Deuxièmement, comme autre hypothèse, on pourrait soutenir que l'ouverture absolue de l'esprit et son mouvement dynamique vers l'être infini *exigent* la possibilité d'une intuition immédiate de Dieu, comme seul accomplissement définitif de l'étendue absolue de l'esprit. Autrement dit, la « vision béatifique », qui serait le but naturel de l'homme-esprit, devrait être comprise comme la « vision immédiate de l'essence de l'être infini de Dieu même qui s'offrirait dans son Soi »¹⁵⁰. Mais alors, il s'ensuivrait qu'une révélation historique ne pourrait alors plus être conçue comme l'acte gratuit de Dieu, qui s'ouvre dans un libre don de soi-même.

Comme objection à ces deux hypothèses, Rahner rappelle que l'étendue absolue et le caractère illimité de la transcendance de l'esprit humain ont été dégagés et exigés par lui uniquement comme conditions de possibilité d'une connaissance objective des étants fins et d'une position-sur-soi de l'homme. Par conséquent, on peut estimer qu'il n'est pas nécessaire, ni même au fond légitime, d'exiger, pour la transcendantalité humaine, une fin autre que celle d'être condition de possibilité de la connaissance humaine des objets finis. De plus, dans le cadre d'une anthropologie philosophique, qui aborde le problème de la connaissance humaine, on ne peut déterminer si la condition de possibilité de celle-ci, qui est l'anticipation sur l'être, peut être saisie consciemment en dehors de la représentation d'un objet fini. Aussi, la question de la possibilité interne ou de l'exigibilité d'une vision béatifique naturelle doit ici rester en suspens.

À partir de cette brève analyse, l'homme apparaît donc, malgré sa transcendance absolue, comme se trouvant face à un Dieu qui est pour lui, au moins provisoirement, l'Inconnu. En effet, Dieu est l'Infini qui n'est reconnu par l'homme que dans une référence négative à l'au-delà de toute finitude, référence qui est la condition nécessaire de la saisie objective d'un étant fini. Or, dans une telle connaissance, Dieu reste voilé quant au contenu positif de son infinité, de sorte qu'une révélation – comprise préalablement comme « devant » être *libre* et *gratuite* – éventuelle demeure possible. Cependant, l'obscurité de Dieu ainsi formulée ne l'a été qu'à partir

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 145.

de la structure de l'essence spirituelle de l'homme. Dans cette mesure, l'obscurité apparaît plus comme un aveuglement de l'homme que comme l'inaccessibilité de Dieu lui-même. Or, estime Rahner, c'est seulement si on peut établir que Dieu est *en soi* inaccessible à tout esprit – et non seulement dans son lien à la structure effective de la connaissance de l'homme – qu'on pourra également concevoir la possibilité d'une révélation de Dieu comme un acte libre. Par contre, si Dieu devait être *en soi* ouvert, une libre révélation de Dieu ne serait pas possible, parce qu'elle n'aurait plus rien à ajouter à la manifestation naturelle de l'être. Telle est l'alternative que l'auteur va maintenant examiner. Elle représente, pour lui, un enjeu capital, dans la mesure où elle doit contribuer à déterminer la possibilité métaphysique d'une révélation, laquelle seule « peut fonder, en philosophie de la religion, l'autonomie foncière de la théologie face à toute philosophie »¹⁵¹.

2. L'Être absolu inaccessible en soi : Dieu comme Personne libre

Pour tenter de répondre à cette nouvelle difficulté, Rahner part une fois encore du caractère problématique de l'être, lequel se trouve au cœur même de la compréhensibilité de celui-ci. Cette compréhensibilité, qui est identique au fond à l'anticipation sur l'être dans sa totalité, est ce qui amène l'homme à affirmer la luminosité interne de l'être en tant que tel. Cela dit, d'où vient au fond la nécessité d'affirmer la luminosité de l'être, si celui-ci demeure en même temps voilé à la perception de l'homme ? Par rapport à cette question, l'auteur rappelle la déduction de sa première proposition ontologique : la luminosité de l'être doit être nécessairement affirmée, parce qu'elle l'est déjà implicitement dans la question même de l'être. Or, cette dernière a par ailleurs été qualifiée de nécessaire à l'existence de l'homme, de sorte que la compréhensibilité de l'être est elle-même posée nécessairement par l'homme. Cela dit, cette « évidence métaphysique » ne doit pas être interprétée au sens d'une compréhension *matérielle* de l'être, ce qui équivaldrait à une compréhension de l'Être absolu de Dieu, mais au sens d'une compréhension *formelle*. Celle-ci se fonde sur la nécessité, pour l'homme, d'être ce qu'il est, à savoir « un étant qui, dans toute action et pensée, est en quête de l'être », et qui, « dans sa question même, affirme dès toujours que l'être est compréhensible et lumineux bien que problématique »¹⁵². En un mot, « pour l'homme, l'ouverture de l'être se fait essentiellement dans la prise en charge inévitable de sa propre existence

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁵² *Ibid.*, p. 153.

humaine »¹⁵³, si bien que l'intelligibilité de l'être est établie comme nécessaire à partir de l'essence du sujet.

Cependant, si l'existence de l'homme est ainsi entraînée au centre même de la compréhension d'une ultime *nécessité*, elle n'est par ailleurs que *contingente*. Contester ce fait reviendrait à contester la finitude de l'homme, et à vouloir le placer au centre de l'être qui s'étend à l'infini devant sa propre transcendance. Autrement dit, ce serait nier que l'être est problématique pour l'homme, et que le sujet n'est pas lui-même l'être, celui-ci étant d'une certaine manière face à lui, de sorte que l'on peut le qualifier d'« objet », même si cette qualification, comme on l'a vu, ne peut être qu'analogique, l'être ne pouvant comme tel être ramené à un objet immédiat de la connaissance de l'homme.

De cette affirmation de la contingence de l'être humain, il résulte pour Rahner une nouvelle compréhension fondamentale aussi bien de son ontologie générale que de son anthropologie métaphysique. Pour montrer en quoi consiste cette nouvelle compréhension, le théologien part, une fois de plus, de la structure propre de l'existence humaine qui, en étant nécessairement présente à soi, s'interroge tout aussi nécessairement sur l'être. Dans la mesure où il *doit* s'interroger, l'homme pose *nécessairement* son « être-jeté », suivant une expression heideggerienne, c'est-à-dire sa contingence. En d'autres termes, puisque l'affirmation du fait *contingent* est absolument *nécessaire*, il se révèle, au sein même du contingent, quelque chose d'absolu : « la nécessité inéluctable avec laquelle le fait contingent exige de lui-même d'être affirmé »¹⁵⁴.

Or, selon Rahner, la position absolue d'un étant accidentel révèle une *volonté*. En effet, la pure compréhension comme telle ne peut tirer la raison de sa propre position absolue de son « essence quidditative », car cela reviendrait à poser comme nécessaire l'existence de l'étant accidentel qui se pose absolument, ce qui serait contradictoire. La position nécessaire que l'étant doit accomplir face à son accidentalité ne tire donc pas sa raison d'abord de l'étant posé comme tel, au sein même de la transcendance vers l'être, mais d'un acte nécessaire de la volonté, comme moment interne de la connaissance même. Plus précisément, le rapport volontaire de l'homme à soi-même apparaît comme « la condition de possibilité et de la nécessité de la question de l'être, et ainsi de la compréhension de l'être »¹⁵⁵.

Par contre, si cette position absolue de l'existence humaine accidentelle ne se faisait pas dans une volonté libre, la luminosité fondamentale de l'être elle-même

¹⁵³ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 157.

serait supprimée. Car la nécessité de la position d'un étant accidentel qui, comme tel, n'est pas conçu comme devant être posé nécessairement, ne pourrait naître alors que d'un fondement obscur, non-lumineux pour soi, qui n'aurait pas de compréhension de soi. En effet, si l'étant accidentel posé qu'est l'homme provenait d'un fondement qui le pose avec une absolue nécessité, alors soit l'étant posé serait aussi nécessaire que la position même, soit le fondement de la position serait tel qu'il n'y aurait pas d'éclaircissement possible dans un rapport « logique » entre ce fondement, la position et l'étant posé, quant à l'accidentalité et la nécessité.

Or, aucune de ces deux hypothèses n'est acceptable : la première, parce que l'étant posé est accidentel ; la deuxième, parce que l'être, donc également le fondement de la position, doit finalement être lumineux, et qu'un éclaircissement du rapport entre une position nécessaire et un étant posé non-nécessairement ne peut pas être conçu.

Il s'ensuit donc qu'on ne peut concevoir la position volontaire et nécessaire d'un étant accidentel, telle qu'elle se produit dans l'affirmation de soi de l'existence humaine – qui affirme en même temps la luminosité de l'être –, qu'en l'affirmant comme posée par une position volontaire et *libre*. Or, cette position originaire, volontaire et libre de l'étant qu'est l'homme ne peut être effectuée que par l'Être absolu, c'est-à-dire Dieu, qui est le fondement universel de tout étant.

Cela signifie que, dans son comportement absolument nécessaire envers son être-contingent, l'homme s'affirme soi-même comme posé par la volonté libre de Dieu. Or, cela implique que le pur être, Dieu, qui s'est avéré être l'ultime horizon de l'anticipation de l'homme, n'est pas un idéal immuable, qui serait toujours ouvert à l'emprise de l'homme, mais qu'il est une *Personne* disposant librement d'elle-même. Ainsi, il demeure toujours libre à l'égard du fini, si bien que, lorsque le fini connaît Dieu, c'est encore Dieu qui soutient cette connaissance par une libre position du fini, que l'on appelle la création. De cette façon, la connaissance dont il s'agit ici est dès toujours une réponse à une parole libre de l'Absolu.

Ce caractère *personnel* de Dieu, continue Rahner, n'est par ailleurs pas le produit d'un attribut après-coup de traits humains à l'Être absolu. C'est bien plutôt l'Être absolu qui se montre de lui-même comme une Personne en s'ouvrant à la transcendance humaine. Car, à cause de sa liberté, la personne, par définition, n'est finalement ouverte que par un acte de sa propre volonté. Ainsi, dans la mesure où la libre position de Dieu détermine son rapport personnel à l'homme, la connaissance de ce rapport dépend toujours de sa libre décision.

Mais ainsi, l'homme se trouve fondamentalement devant un « Dieu de la révélation », et, qui plus est, devant un Dieu qui agit dans l'histoire. En effet, si c'est

comme puissance libre que Dieu se présente à la transcendance de l'homme, alors il ne faut plus, selon Rahner, que deux conditions pour pouvoir le reconnaître comme le Dieu d'une révélation éventuelle. Premièrement, il faut qu'en posant librement un étant fini, la liberté de Dieu ne soit pas parvenue au terme de ses possibilités à l'égard de ce fini capable de le connaître. Deuxièmement, il faut qu'existe encore, dans la créature, une marge pour la connaissance d'une telle intervention nouvelle de Dieu. En d'autres termes, il faut qu'il y ait encore des objets possibles pour une connaissance qui n'est pas encore arrivée à sa fin.

Or, estime l'auteur, ces deux conditions sont d'ores et déjà remplies. D'une part, la libre position du fini par Dieu inclut, en elle-même, que toute intervention ultérieure de Dieu auprès de la créature n'est pas simplement et nécessairement la conséquence logique de cette première position. Car la contingence de cette position finie signifie, en tant que telle, soumission à un nouveau commandement éventuel de l'Absolu. Bref, puisque, dans sa totalité, le contingent repose sur la volonté libre de Dieu, on ne peut jamais en déduire par avance, avec certitude, en quel sens Dieu va agir. Et d'autre part, l'horizon des objets possibles, qui est ouvert dans la transcendance de l'esprit, est principiellement plus vaste que notre connaissance actuelle, qui n'est pas encore la vision de l'Être absolu de Dieu. Donc, aussi longtemps que cette vision n'est pas donnée – et nous avons vu plus haut qu'on ne peut la considérer avec certitude comme le but naturel de l'esprit –, il reste, de façon principielle, une marge pour accueillir une libre ouverture de Dieu. Donc, puisque, dans sa transcendance inachevée, l'homme se trouve face à un Dieu libre, il se voit aussi, dans sa question essentielle de l'être, face à la possibilité d'un agir libre de Dieu envers lui, et donc face au Dieu d'une éventuelle révélation historique. Et dans la mesure où tout acte libre est toujours quelque chose d'unique, parce qu'imprévisible, une telle révélation n'est pas simplement la suite continue d'un dévoilement de l'être.

Dans cette section, nous avons suivi la réflexion de Rahner qui a tenté de montrer comment le caractère compréhensible de l'être n'empêche en rien une éventuelle révélation libre de Dieu. Ainsi, nous avons vu que, si la question de l'être se pose nécessairement à l'homme – ce qui indique d'emblée que l'être est lumineux –, c'est en raison du caractère nécessaire de l'affirmation de sa propre contingence – ce qui indique la dimension problématique de l'être pour l'homme. Or, si l'homme *doit* se poser soi-même comme non-nécessaire, cela signifie qu'il dépend essentiellement d'une position de son être par un Être *personnel* et *libre*, qui, s'il demeure caché comme tel à la finitude intrinsèque de l'homme, est également libre de se dévoiler à

l'homme qu'il a posé dans l'être, et ce de la manière qu'il entend. Ayant ainsi déduit le caractère *personnel* et *libre* de Dieu à partir d'une réflexion proprement métaphysique au sujet de l'Être absolu et inconnu en soi, Rahner estime avoir vérifié l'hypothèse qui a motivé toute sa démarche, ce qui lui permet d'affirmer maintenant de manière certaine que « l'homme est essentiellement à l'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu »¹⁵⁶, sous la forme d'une possibilité non connue pour elle-même, mais néanmoins réelle. En outre, le fait que Rahner ait établi la nécessité d'une affirmation volontaire de sa propre contingence par le sujet signifie que l'homme pose pour ainsi dire un acte de foi naturelle, à la fois libre et nécessaire, à l'égard de soi-même, comme moment interne de sa connaissance en acte. Nous aurons à revenir sur la façon dont l'auteur conçoit la nature et les modalités de cette foi naturelle.

Un peu plus loin, Rahner note qu'une certaine historicité d'une révélation éventuelle résulte par ailleurs du caractère personnel de l'Être absolu : l'être absolument lumineux en soi, devant lequel se trouve l'homme, est un Dieu libre qui peut agir librement envers l'étant fini qu'il a jeté dans l'existence. Or, agir librement, c'est déjà, en un sens essentiel, agir historiquement, c'est inaugurer un processus qui ne peut être déduit à partir d'une raison générale et préalable. Un tel processus libre et irréductible est donc toujours quelque chose d'unique, d'inaltérable, de compréhensible seulement en soi-même. C'est ainsi qu'une révélation éventuelle se montre donc déjà, à partir de Dieu en tant qu'Être absolu, comme un événement historique¹⁵⁷.

Au vu des derniers acquis de sa réflexion, Rahner estime pouvoir dire encore que « l'homme entend toujours et essentiellement une révélation de Dieu »¹⁵⁸, au sens où l'homme, posé dans l'être par un acte créateur du Dieu libre, se trouve toujours devant la Parole *ou* le silence de Dieu. Or, c'est justement en raison de ce caractère « nécessaire » de la révélation en ce sens métaphysique – révélation qui est impliquée dans l'acte de création comme tel – que Dieu, soit s'ouvre librement, soit demeure librement caché dans son essence, et que l'homme doit « nécessairement » compter avec la Révélation au sens théologique habituel. Et c'est justement parce qu'une révélation au sens métaphysique est nécessaire que la Révélation au sens théologique est libre. Car, au sens théologique, la Révélation n'est pas la libre décision de Dieu de s'ouvrir ou de se fermer, mais elle est « l'acte par lequel Dieu ouvre effectivement son essence celée »¹⁵⁹. D'une telle Révélation, on ne peut évidemment pas dire qu'elle est due à l'homme, en vertu de son essence. Au contraire, elle est

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 203.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 165.

¹⁵⁹ *Ibid.*

essentiellement libre. Bref, à partir de sa déduction transcendantale du caractère libre et personnel de Dieu, qui pose librement le sujet dans l'être, et se révèle nécessairement au sujet en tant qu'Être absolu et inconnu une fois qu'il est effectivement posé dans l'être, Rahner peut préserver le caractère libre et gratuit de la Révélation au sens théologique du terme, et dont le concept est postulé en amont de sa démarche transcendantale.

Après avoir conclu à la possibilité réelle d'une révélation – malgré la luminosité de l'être –, et à l'existence, en l'homme, d'une faculté d'écoute d'une telle révélation éventuelle – malgré la transcendance absolue de l'homme vers l'être –, l'auteur peut formuler maintenant la deuxième proposition d'une ontologie générale : « le pur être est l'être libre, et n'est donc pas *a priori* et nécessairement présent à l'être fini »¹⁶⁰.

Dans la section suivante, nous allons maintenant faire un pas de plus en montrant comment, pour l'auteur, une révélation potentielle dépend non seulement d'une libre initiative de Dieu, mais également de l'attitude adoptée à la fois librement et implicitement par l'homme face au Dieu qui l'a posé dans l'être par amour, et vers lequel il tend toujours par un amour transcendantal *a priori*.

VI. L'homme librement à l'écoute

Dans la section précédente, nous avons vu que, au fond de notre connaissance finie de l'être, et comme moment interne de celle-ci, se produit une affirmation volontaire et nécessaire de notre propre existence contingente. Maintenant, Rahner va examiner si l'« accidentalité » de l'homme, en lien à sa position par Dieu, peut être conciliée avec la luminosité de l'être, en appliquant pour ainsi dire sa deuxième proposition ontologique à l'analyse de l'essence humaine.

D'abord, il semble que, en affirmant la position de l'homme par l'Être absolu, on n'ait fait que transférer simplement l'accidentalité de l'existence humaine dans l'accidentalité de la position de cette existence, c'est-à-dire « dans l'accident de la liberté de Dieu »¹⁶¹. De cette façon, l'être posé, dans son accidentalité, reste obscur *pour nous*, même si sa position et sa compréhensibilité se rattachent à un tel fondement divin. Car la position ne se montre à nous que dans l'être posé, alors que nous ne voyons pas l'acte libre de la position elle-même. Cela dit, note l'auteur, il ne s'agit pas ici de concilier l'accidentalité du fini avec *notre* connaissance finie de l'être, mais bien avec la luminosité qui est propre à l'être même. Ce qui le conduit à

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 166.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 173.

poser la question suivante : est-ce que la libre position de l'accidentel par Dieu est au moins lumineuse pour Dieu elle-même ?

Pour répondre à cette question, Rahner rappelle que la connaissance est au fond la présence à soi de l'étant dans son être. Donc, là où l'étant est complètement présent à soi – ce qui est le cas de l'Être absolu qu'est Dieu –, sa connaissance est parfaite. Or, par rapport à cette présence à soi, l'acte libre de tout étant, et donc aussi de Dieu, n'est pas, dans son sens premier, un acte où l'on pose quelque chose d'étranger, une œuvre qui s'opposerait, dans son altérité, à l'acte même. L'acte libre est bien plutôt « un acte où l'on accomplit sa *propre* essence, où l'on prend possession de soi, où l'on actualise sa propre puissance créatrice »¹⁶². Bref, l'acte est lui-même retour sur soi, présence à soi. Pour cette raison, l'acte libre est lumineux pour l'acteur, même s'il est obscur pour quelqu'un d'autre, qui ne peut être présent à la position de l'acte, mais seulement à l'acte posé. Autrement dit, cet acte est le plus présent à soi, donc le plus lumineux en soi et pour soi, et le moins réceptible par un autre, le plus obscur pour un autre.

Cela dit, l'acte par lequel l'étant fini est posé dans l'existence est susceptible de devenir lumineux pour celui-ci, non pas dans une compréhension qui resterait en dehors de cet acte, mais par une participation à la position même de l'acte. Et cet acte libre, qui est présence à soi, est *amour*, l'amour étant au fond la volonté lumineuse qui veut la personne dans son unicité irréductible. Et dans l'acte qui pose l'étant fini, Dieu se veut lui-même dans sa puissance libre et créatrice, de sorte que l'accidentel fini est lumineux dans le libre amour de Dieu pour lui-même, et en même temps pour son œuvre posée librement.

Ainsi l'amour apparaît-il comme la lumière de la connaissance. Une connaissance du fini devient aveugle si elle n'admet pas qu'elle ne peut se réaliser que dans l'amour. Il lui faut alors, fallacieusement, faire de l'étant accidentel un étant nécessaire, ou bien l'abandonner à l'incompréhensibilité absolue, ce que la connaissance elle-même contredit constamment ; ou bien encore, la connaissance doit alors expliquer l'être comme une poussée obscure inintelligible. Par contre, si c'est bien l'acte libre de Dieu qui permet de comprendre le fini, cet acte ne peut être lumineux pour nous que si nous participons à son accomplissement en l'aimant, et en le vivant ainsi « dans son jaillissement et dans sa position même »¹⁶³.

Si l'homme connaît ainsi son propre « être jeté » en participant à l'acte d'amour qui l'a posé dans l'existence, cela signifie, en somme, qu'au cœur même de la transcendance de l'esprit fini, il y a un amour envers Dieu. En termes plus précis, cela

¹⁶² *Ibid.*, p. 174.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 177.

revient à dire que la situation de l'homme face à Dieu, qui se réalise par la connaissance et qui constitue l'essence de l'homme comme esprit, inclut un amour envers Dieu comme amour interne à cette connaissance même – et non pas comme quelque chose de surajouté –, de sorte que cet amour est à la fois *condition* et *fondement* de la connaissance.

Ainsi, après avoir obtenu la caractérisation de l'homme comme un étant qui se trouve situé face à Dieu « par un comportement volontaire (et même nécessaire) envers soi-même », comme nous l'avons vu dans le point précédent, Rahner peut maintenant compléter cette proposition en affirmant en outre que ce comportement envers soi-même « inclut au fond un comportement envers Dieu »¹⁶⁴. Par conséquent, « la connaissance de Dieu envisagée sous son aspect concret dans l'homme réel est un problème moral, ou mieux (...) un problème religieux »¹⁶⁵. Dès lors, Rahner peut formuler la deuxième proposition de son anthropologie métaphysique : « l'homme est cet étant qui se trouve dans un libre amour face au Dieu d'une révélation éventuelle »¹⁶⁶. Ainsi, « l'homme est à l'écoute de la Parole ou du silence de Dieu, pour autant qu'il s'ouvre, dans un libre amour, au message de la Parole ou du silence de Dieu »¹⁶⁷. En d'autres termes, l'on peut considérer que la faculté de foi *naturelle*, transcendante, intrinsèquement liée à la structure de connaissance de l'homme, dont nous avons établi l'existence dans le point précédent, et qui consiste dans une libre position du sujet à l'égard de soi-même, implique une libre position en faveur de Dieu qui l'a posé dans l'être. Or, cette acceptation transcendante de Dieu en tant que Créateur constitue, précisément, la capacité d'écoute métaphysique d'une éventuelle révélation libre, qui, si elle se produit, constitue une nouvelle initiative de ce même Dieu.

Partant de ce dernier acquis, Rahner va maintenant aborder une dernière question : « Quel est le lieu concret où l'acte libre de la révélation éventuelle de Dieu peut toucher l'homme, qui est libre dans sa connaissance ? »¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 189.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 189-190.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 191.

VII. Le lieu de la libre révélation de Dieu

1. La transcendance de l'homme comme lieu d'une révélation éventuelle

En abordant cette question d'un « lieu » déterminé, où l'homme pourrait entendre une Parole éventuelle du Dieu libre – si celle-ci se produit effectivement, ou si elle est déjà arrivée –, Rahner se demande d'abord si une telle recherche est légitime. En effet, peut-on déterminer, du point de vue de l'homme, le lieu où Dieu doit venir s'il veut rencontrer l'homme ? Une telle possibilité n'est-elle pas contradictoire par rapport aux résultats déjà obtenus, d'après lesquels Dieu est libre, et son action donc imprévisible à partir de l'homme ? En assignant ainsi à la révélation de Dieu un lieu où elle devrait advenir, l'homme ne lui impose-t-il pas, à partir de lui-même, une loi *a priori*, puisque le caractère propre d'un tel lieu détermine en soi déjà *ce qui* peut y arriver – étant donné que tout ne peut arriver partout ? Et *a contrario*, si l'indication d'un tel lieu d'une révélation positive éventuelle ne déterminait de prime abord ni le contenu, ni la manière d'une telle rencontre libre de Dieu avec l'homme, comment pourrait-on dès lors déterminer ce lieu ?

À partir de ces quelques questions, Rahner pense déjà pouvoir formuler quelques considérations sur la manière dont le lieu où Dieu peut atteindre l'homme *ne doit pas* être compris.

Premièrement, « si on détermine le 'lieu' d'une éventuelle révélation de Dieu, il ne faut pas que ce lieu limite de prime abord les possibilités de cette révélation »¹⁶⁹. Autrement dit, ce lieu ne doit pas être conçu de telle sorte qu'on puisse en déduire *a priori* le contenu possible d'une révélation du Dieu libre. Sinon, la révélation serait simplement « le corrélat objectivé de la disposition religieuse de l'homme lui-même »¹⁷⁰. Or, telle est précisément l'erreur fondamentale des philosophies de la religion « modernistes », pour lesquelles la révélation n'est qu'une autre appellation de la connaissance de Dieu que l'esprit humain est capable d'atteindre par lui-même.

Partant des résultats qu'il a obtenus jusqu'ici, Rahner écarte une telle conception du lieu d'une révélation éventuelle. En effet, si l'homme est effectivement transcendance, c'est-à-dire ouverture sur l'être pur et simple, cela implique que, s'il possède déjà cet être, une révélation de ce qui est déjà manifeste n'est plus possible. Or, l'homme ne possède pas encore l'être de par sa transcendantalité illimitée – ce dont témoigne sa question sur l'être –, de sorte qu'il ne possède pas non plus une quelconque loi préalable à propos de ce qui peut et doit être révélé, et cela

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 198.

précisément *en raison* de sa transcendance absolue. En effet, celui qui est essentiellement ouvert sur l'être en sa totalité ne peut déterminer les limites de ce qui peut ou ne peut pas être l'objet d'une révélation, mais il ne peut qu'être simplement ouvert à la totalité de l'être.

Dès lors, la révélation éventuelle d'un « Inconnu » pourra, selon Rahner, se faire de deux façons : soit cet Inconnu se présentera dans son propre soi, soit il se fera connaître au moyen d'une « parole », comprise ici au sens d'un « signe représentant un étant qui n'est pas donné dans son propre soi »¹⁷¹. Donc, aussi longtemps que Dieu ne se révèle pas immédiatement dans son propre soi, l'homme doit compter avec la possibilité d'une Révélation de ce Dieu dans la « parole ».

Deuxièmement, l'auteur indique que, « pour déterminer le lieu d'une révélation, il ne faut pas qu'une certaine partie de la constitution de l'homme soit de prime abord désignée, à elle seule, comme le lieu privilégié de cette révélation »¹⁷². Au regard de la transcendance infinie de l'esprit humain vers l'être, on peut légitimement dire que « Dieu peut révéler uniquement ce que l'homme peut entendre »¹⁷³, sans que cela n'entraîne quelque limitation préalable des objets possibles d'une révélation. Cependant, cette proposition devient fausse si on comprend par elle que Dieu peut révéler uniquement ce que l'homme peut recevoir par tel ou tel côté de son essence, ou par telle ou telle disposition religieuse. Car, dans ce cas, on supprime aussi bien l'ouverture illimitée de l'esprit que le caractère libre et imprévisible d'une éventuelle révélation de Dieu.

Bref, pour Rahner, le lieu d'une révélation divine éventuelle ne peut être que « la faculté humaine, illimitée, ouverte par la transcendance de l'esprit, et qui permet d'entendre toute parole qui vient de la bouche de Dieu »¹⁷⁴. Cependant, ce lieu n'en est pas assez clairement déterminé pour autant. Aussi, ce que l'auteur envisage de faire maintenant, c'est d'analyser la transcendance de l'homme-esprit sous son aspect spécifiquement humain, car, selon lui, c'est l'homme comme tel qui doit être considéré comme le lieu de la révélation. Bref, la tâche à laquelle Rahner veut s'astreindre maintenant consiste à « déterminer l'essence de l'homme lui-même d'une façon plus complète », ce qui revient à se demander, en dernière instance, « selon quel mode spécifique l'homme est esprit »¹⁷⁵. C'est ainsi qu'il va être amené à définir l'homme comme un être historique, qui est tel de par son enracinement dans la sensibilité, si bien que le lieu d'une révélation possible est toujours l'histoire de

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷² *Ibid.*, p. 201.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁷⁵ *Ibid.*

l'homme. Pour parvenir à cette définition, l'auteur va devoir montrer que la connaissance proprement transcendante de l'homme l'est essentiellement en tant que connaissance sensible, ce qu'il va faire en reprenant, de façon synthétique, certaines analyses de *Geist in Welt* au sujet de la connaissance matérielle.

2. L'historicité de l'homme comme connaissance sensible

Au début de cette nouvelle analyse, Rahner estime devoir déterminer d'abord ce que signifie l'« historicité » au sens proprement humain du terme. Pour cela, il faut, selon lui, que l'historicité de l'homme ne soit pas simplement constatée empiriquement, mais déduite de la constitution fondamentale de l'homme. Car, tant que l'on n'a pas fait cette déduction, on peut toujours penser que l'homme pourrait, comme esprit, tenter de s'élever au-dessus de son histoire, et éliminer ainsi de prime abord cette dernière comme lieu possible d'une révélation. Par contre, si l'on peut montrer que le rapport de l'homme à son histoire est un moment interne de sa spiritualité même, on aura alors montré, du même coup, que « c'est nécessairement à l'intérieur de l'histoire humaine que se trouve le lieu d'une révélation éventuelle de Dieu, c'est-à-dire l'ouverture de l'homme sur l'être en sa totalité »¹⁷⁶.

Comme point de départ d'une telle déduction, l'auteur part du lieu où la transcendance de l'homme se montre, c'est-à-dire, une nouvelle fois, de la question générale de l'être. Ce faisant, il rappelle un résultat déjà obtenu, puis procède à une constatation. D'abord, Rahner rappelle que l'être peut être défini comme présence à soi, ce qui signifie que la *connaissance*, dans son concept originaire, n'est pas la saisie d'un objet extrinsèque, mais la réflexion sur soi de l'être, qui revient à un étant en fonction de sa capacité d'être. Ensuite, il constate que la connaissance humaine est essentiellement *réceptive*, ce qui signifie que l'homme n'est pas de prime abord, en vertu de son essence, en possession d'une connaissance. Au contraire, il possède une connaissance uniquement en tant que et parce qu'un objet autre se montre de lui-même à l'homme.

Ainsi, le retour-à-soi, l'être-réfléchi-sur-soi qui constitue l'essence de la connaissance, passe nécessairement par une « sortie dans le monde » ; si bien que, lorsque l'homme se tourne vers quelque chose d'étranger, pour le connaître, il dispose d'un savoir qui n'est pas totalement fondé sur l'homme lui-même. De ce constat, il découle immédiatement que, de par son essence, l'homme ne peut jamais se détacher de ce point de départ étranger de toute sa connaissance, de sorte que tout son savoir en est marqué. Dès lors – si la connaissance humaine est essentiellement

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 204-205.

une connaissance réceptive – on a toutes les raisons de supposer que cette structure fondamentale de l’acte premier réceptif et de l’objet premier reçu persiste aussi nécessairement dans toute connaissance seconde, et détermine la structure de la connaissance humaine en général. Ce qui revient à dire que, dans tout acte de retour-à-soi, on constatera que la connaissance humaine ne peut accomplir ce retour-à-soi qu’à travers une sortie dans le monde, à travers la réception d’un objet autre que lui. Ainsi, le rapport à une altérité, qu’il reçoit en même temps qu’il se dirige vers elle, est constitutif de la connaissance du sujet.

À partir de ce constat, Rahner entend « déterminer de plus près la structure métaphysique de ce point de départ de la connaissance réceptive de l’homme »¹⁷⁷, qui inclut à la fois la faculté de connaissance réceptive et l’objet recevable en tant que tel. En effet, les deux forment une synthèse intrinsèque, puisque le sujet et l’objet de connaissance sont, en vertu de leur unité originaire dans l’être en tant que tel, proportionnels l’un par rapport à l’autre. Aussi, se demande donc le théologien, « comment faut-il comprendre métaphysiquement un sujet de connaissance qui est originairement présence à l’autre, si cet autre est l’objet premier de sa connaissance, et si néanmoins la connaissance est essentiellement présence à soi ? »¹⁷⁸.

Reprenant alors brièvement l’analyse de *Geist in Welt* à ce propos, Rahner indique que, pour pouvoir comprendre cette apparente contradiction, « il faut que ce sujet connaissant soit ontiquement l’être d’un ‘autre’ »¹⁷⁹, car, « si ce sujet connaissant est ontiquement présent à l’autre, il va de soi que, si par sa connaissance il est présent à soi, il l’est en étant cognitivement présent à cet autre, à qui il est présent ontiquement »¹⁸⁰. Quant à cet « autre », il va de soi qu’il n’est pas lui-même être, car sinon il ne pourrait contribuer à résoudre notre problème, qui est celui de la manière dont, dans l’être humain, la réflexion de l’être-sur-soi se transforme en la possibilité d’avoir présent à soi un autre comme objet premier de la connaissance. Il faut donc que cet « autre » soit réel sans être lui-même l’être, sans être connu en lui-même, car, pour cela, il devrait être réfléchi en soi-même, donc être le fondement de la connaissance de soi-même, et non pas celui de la connaissance d’un autre. Par conséquent, cet autre est, pour Rahner, la *possibilité d’être* qui, d’une part, est réelle et réellement distincte de l’être et qui, d’autre part, en tant que pur possible, n’est pas un étant qui, de lui-même, devrait être cognitivement présent à soi. Ainsi, l’être de

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.

l'homme est « l'être d'une possibilité d'être, indéterminée, vide, et réellement distincte de l'être »¹⁸¹.

Or, une telle possibilité d'être s'appelle, dans la métaphysique thomiste, *matière*. Celle-ci, comme possibilité d'un étant, est un principe métaphysique qui, en tant que tel, ne peut jamais devenir l'objet d'une expérience objective, mais est néanmoins strictement nécessaire, en tant que possibilité réelle et indéterminée de l'actualité ontique qu'est la *forma*, laquelle est précisément forme d'une matière. L'actualité ontique de l'homme est donc posée sur elle-même *de telle sorte* que, déjà dans son acte premier, elle doit être conçue comme l'actualité d'un autre, comme celle de la matière, et qu'elle est essentiellement posée dans un autre.

Bref, affirmer que l'homme est connaissance réceptive signifie qu'il ne peut se saisir, se poser-sur-soi-même qu'en étant toujours et fondamentalement sorti dans le monde, qu'en saisissant, comme objet premier de sa connaissance, l'autre différent de lui. Or, une connaissance qui, dans son être, est l'être d'une possibilité ontique indéterminée, réelle et distincte d'elle, c'est-à-dire, au fond, qui est connaissance d'un étant matériel, s'appelle *connaissance sensible*. Et celle-ci qualifie à la fois la connaissance, par l'homme, de l'autre qui est son propre être matériel, et de l'autre qui est l'étant matériel différent de lui.

3. L'homme comme liberté incarnée dans l'espace et le temps

Dans le point précédent, nous avons établi que l'historicité de l'homme est le mode d'être de sa connaissance transcendantale, dans la mesure où, pour être présent-à-soi, l'homme doit passer nécessairement par une connaissance réceptive de l'étant matériel. Ce faisant, nous avons également obtenu une première compréhension de la matière: « elle est la possibilité d'être qui, bien que réelle, est indéterminée et vide »¹⁸². À partir de ce caractère virtuellement indéterminable et vide de la matière, Rahner va maintenant pouvoir établir deux autres déterminations de celle-ci : « Dans l'étant, dont elle est un élément constitutif, elle est le principe de la *spatialité* et de la *temporalité* »¹⁸³.

Premièrement, donc, la matière est le principe de la spatialité d'un étant. La quiddité, ou *forma*, objet propre de la connaissance, est une détermination générale qui peut se répéter, un nombre indéterminé de fois, dans son sujet d'inhérence qui est la matière. Or, si une quiddité est effectivement posée plusieurs fois dans la matière,

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸² *Ibid.*, p. 226.

¹⁸³ *Ibid.*

et si, par là, le spécifiquement semblable est réitéré plusieurs fois, alors il devient possible d'additionner ce spécifiquement semblable réitéré. Et puisque la matière est le principe de la réitération possible du spécifiquement semblable, elle doit nécessairement être considérée également comme le principe de la quantité, puisque celle-ci n'est rien d'autre que la réitération numérique du spécifiquement semblable. Cependant, la matière est ce principe non seulement par une référence à plusieurs choses différentes les unes des autres, mais elle exerce également nécessairement cette fonction essentielle à l'intérieur d'une chose individuelle, constituant celle-ci comme une chose quantitative *en soi*. Partant de là, on peut dire que la réitération du spécifiquement semblable à l'intérieur d'une même chose n'est rien d'autre que sa spatialité, sa quantitativité intrinsèque, la différence réelle du spécifiquement semblable à l'intérieur de l'unité d'une chose.

Deuxièmement, la matière est le principe de la temporalité d'un étant. Pour montrer cela, Rahner part de l'affirmation selon laquelle l'autre détermination fondamentale d'un étant matériel, outre la spatialité, est sa temporalité interne. La matière est apparue comme la possibilité, en soi indéterminée, des actualités ontiques. Par là, elle montre qu'elle dépasse toujours les limites de l'actualité ontique de tel ou tel étant dont elle est le sujet d'inhérence. Ainsi, en vertu de l'étendue toujours plus grande et jamais achevée de sa matière, un étant matériel est toujours susceptible de nouvelles déterminations de son être. Mais puisque ces déterminations possibles s'excluent, au moins partiellement, en tant que déterminations simultanées de la même matière, qui est leur support commun, cette intégralité des actualisations possibles de la potentialité de la matière est toujours inachevée et n'est jamais présente en une seule fois. Ainsi, « l'intégralité de l'actualisation des possibilités d'un étant matériel n'est réalisable que successivement dans le mouvement interne de cet étant », ce qui « signifie que cet étant est *temporel* »¹⁸⁴.

La temporalité est prise ici en un sens originaire, c'est-à-dire non pas comme la mesure de la durée externe d'un étant, mais comme extension interne de l'étant même vers l'intégralité de ses possibilités actualisées qui, en tant que telles, ne peuvent jamais déterminer cet étant en une seule fois. Aussi, nous pouvons dire qu'un étant matériel est *intrinsèquement temporel*.

Après avoir ainsi obtenu trois déterminations de la matière – comme principe d'individuation, de spatialité et de temporalité internes de l'étant –, Rahner peut en tirer les conséquences pour la caractérisation de l'homme comme être historique.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 229.

Dans la section précédente, nous avons vu comment Karl Rahner a défini l'homme comme un étant agissant librement dans son rapport à l'Absolu, ce qui lui conférait déjà, en un sens large, une certaine historicité. Maintenant, il peut ajouter en outre que l'historicité spécifiquement humaine est fondamentalement celle d'une liberté incarnée dans le temps et l'espace. Après avoir obtenu ces nouveaux résultats concernant l'historicité de l'homme, Rahner va s'attaquer à la question suivante : « quel est le rapport entre cette historicité et la transcendance ? »¹⁸⁵. Ce faisant, il compte déterminer plus clairement pour quelle raison et dans quelle mesure l'historicité de l'homme détermine son ouverture sur le Dieu d'une révélation éventuelle et fait de cette ouverture une puissance obédientielle spécifiquement humaine à cette révélation.

4. Connaissance phénoménale de l'être

Nous avons vu que la connaissance réceptive de l'homme, dans et par laquelle il possède sa transcendance, est une connaissance intrinsèquement sensible. Aussi, l'homme n'a une compréhension de l'être que dans et par sa connaissance sensible. Or, Rahner estime par ailleurs que, en sens inverse, la sensibilité humaine ne peut être conçue correctement que comme provenant de l'esprit et de sa nécessité. Ainsi, « cet esprit-là qui, dans et malgré sa transcendance, est en soi *tabula rasa*, doit, pour accomplir son essence, faire jaillir de lui-même la sensibilité comme sa propre faculté »¹⁸⁶. Cela dit, puisqu'il faut concevoir la sensibilité humaine comme une faculté de l'esprit et pour l'esprit, il s'ensuit que l'esprit ne peut être ouvert à l'être – donc aussi à l'Être absolu – que dans la rencontre avec les étants matériels. De cette façon, « il n'y a de sortie vers Dieu que dans une entrée dans le monde »¹⁸⁷. Ce « monde », pour le théologien, désigne tous les objets possibles d'une connaissance réceptive, et, en tant que tels, ces objets doivent se manifester d'eux-mêmes, dans leur essence propre. Ce qui se montre ainsi, Rahner le nomme *phénomène*, terme par lequel il veut désigner deux choses : premièrement, que ces objets se manifestent dans leur propre « soi », si bien qu'ils ne sont pas connus simplement à travers autre chose ; deuxièmement, que dans ces objets immédiats de la connaissance réceptive, l'être est donné par l'anticipation, si bien qu'il se manifeste en eux, et seulement en eux. Dans la connaissance réceptive, le monde apparaît ainsi dans son propre soi, et

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 241.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 245.

manifeste dans son soi, autant que la réceptivité de l'esprit humain fini le permet, « l'être qui est toujours plus que l'être du monde »¹⁸⁸.

Plus précisément encore, à partir de ce qu'il vient de dire, Rahner pense pouvoir déterminer le rapport entre la transcendance et le phénomène comme une succession logique de trois moments. Dans un premier temps, il y a le phénomène, tel que la seule connaissance réceptive nous le donne, c'est-à-dire l'objet sensible qui se manifeste en s'imprimant lui-même, par son propre agir, dans notre réceptivité sensible et matérielle. Ensuite, il y a le regard sur l'être pur et simple, ouvert dans l'anticipation. En effet, puisque la sensibilité est la faculté de l'esprit pour l'esprit, l'homme saisit de prime abord l'objet singulier de sa connaissance sensible dans la tendance dynamique de l'esprit vers l'être. Donc, dans la saisie de l'objet sensible, l'anticipation elle-même entre en action : elle y prend conscience d'elle-même et ouvre ainsi à l'esprit, par sa propre étendue illimitée, l'étendue infinie de l'être comme tel. Aussi, dans la saisie du phénomène, l'être lui-même est saisi, par anticipation, dans son étendue toujours plus grande. Enfin, il y a le phénomène, tel qu'il est saisi dans l'anticipation sur l'être. Ce dernier moment nous permet de comprendre qu'il n'y a pas, dans la conscience humaine, de dichotomie entre le phénomène, comme simple donné sensible, et le regard anticipatif sur l'être. Au contraire, les deux sont intrinsèquement liés. En effet, l'anticipation est la condition de possibilité de la saisie du phénomène selon le mode spécifiquement humain, c'est-à-dire sous des concepts généraux et dans la position-sur-soi du sujet connaissant. Or, cela signifie que l'objet sensible est pour ainsi dire informé par l'anticipation et par la compréhension de l'être ainsi ouverte.

Bref, ce que signifie la succession logique des trois moments cités ci-dessus, c'est qu'il se fait une synthèse entre le simple phénomène sensible et la compréhension de l'être, à travers l'anticipation, l'*étant* réalisant la synthèse entre le phénomène sensible comme tel et la compréhension de l'être. Cependant, il convient de préciser que les deux premiers moments n'apparaissent d'abord à la connaissance immédiate que dans la synthèse de l'*étant*. Dans le cas contraire, la connaissance sensible et l'anticipation constitueraient deux facultés autonomes en l'homme, chacune saisissant son objet propre indépendamment de l'autre. Mais une telle possibilité est exclue par Rahner : « pour l'anticipation, à cause de la réceptivité de l'essence humaine, et pour la sensibilité, parce que (...) elle est une faculté que l'esprit fait naître de lui-même comme sa propre faculté »¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 247.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 251.

Cependant, s'il est vrai que l'anticipation, et ce qu'elle dévoile, sont connus seulement comme l'horizon dans lequel le phénomène est regardé, il n'en est pas moins vrai que l'anticipation se manifeste justement ainsi comme dépassant le champ des phénomènes. Car son étendue absolument illimitée est justement la condition qui permet à l'anticipation de faire du phénomène sensible un objet en face de l'homme posé-sur-soi.

Ayant ainsi obtenu une compréhension « synthétique » des rapports entre transcendance et phénomène, Rahner ajoute encore deux remarques importantes à ce propos, et qui ont une incidence directe sur la manière dont il faut comprendre la connaissance de l'être par l'homme.

Premièrement, nous venons de voir que c'est seulement dans le phénomène que l'être est ouvert à l'homme. Ce point est désormais clair en ce qui concerne la connaissance immédiate des objets de l'*expérience sensible*, dont l'objectivité face à la position-sur-soi du sujet humain est conditionnée par l'anticipation. Donc, déjà dans cette connaissance des objets de son monde, l'homme a une compréhension de l'être, mais seulement dans la mesure où une telle compréhension est la condition préalable de la connaissance objective et conceptuelle des choses matérielles reçues, celles-ci étant comme l'origine constante de toute connaissance humaine. Or, ajoute maintenant Rahner, de là vient aussi que, même dans sa *réflexion transcendantale* sur les conditions de sa connaissance immédiate et objective, l'homme reste toujours dépendant de cette origine première. Ainsi, même lorsque nous nous représentons objectivement l'être, qui ne se limite pas au monde, et dont la compréhension anticipatrice est la condition de la connaissance du phénomène, nous devons nous représenter l'être à la façon d'un objet du monde, c'est-à-dire d'un phénomène. En d'autres termes, nous ne pouvons nous représenter tout être immatériel, et même le pur être, qu'à la façon de l'être matériel, donc comme un « sujet » – la matière – auquel advient une quiddité en soi générale, comme un étant qui « possède » l'être. Bref, dans la connaissance directe, comme dans la connaissance réflexive et métaphysique, nous ne pouvons saisir l'être que dans le phénomène.

Deuxièmement, l'auteur indique que « c'est l'être pur et simple en sa totalité qui est ouvert à l'homme dans la manifestation »¹⁹⁰. D'après ce qui précède, nous pouvons conclure que tout étant ne peut se manifester dans son « soi » à une connaissance réceptive, car celle-ci est essentiellement sensitive, de sorte qu'elle exige un objet matériel et sensible qui la détermine. Par conséquent, ce qui n'est pas dans l'espace et dans le temps ne peut se manifester dans son soi à une connaissance réceptive comme telle. Par contre, l'être pur et simple peut être ouvert à l'homme

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 255.

dans le phénomène. En effet, dans l'anticipation qui dépasse le phénomène, l'être est ouvert à l'homme en vue de la saisie objective du phénomène. Donc, dans l'anticipation, au moins les structures les plus générales de l'être sont implicitement connues, structures que Rahner appelle les « déterminations transcendantales de l'être »¹⁹¹. Celles-ci ont déjà été constatées implicitement : l'être est présence à soi et luminosité, l'être est affirmation de soi, volonté, valeur.

Reste à savoir maintenant si un étant *déterminé*, qui en soi n'est pas phénoménal, donc se trouve en dehors du monde, peut être connu par une connaissance réceptive. Ce qui revient à se demander, en d'autres termes, « si un étant extra-mondain peut se manifester dans le phénomène intra-mondain seulement dans ces structures indéterminées, les plus générales, ou bien, s'il peut s'y révéler même dans son caractère propre déterminé »¹⁹². Certes, l'auteur a déjà saisi un étant déterminé extra-mondain, et ce dans un concept qui ne convient qu'à Dieu¹⁹³. Celui-ci a ainsi été déterminé, quant à son essence, comme pur être, absolu et infini. Cela dit, la nécessité de l'affirmation d'un être divin a été montrée dans le cadre d'une ontologie générale et d'une métaphysique de la connaissance, si bien que Dieu n'a pu être saisi que comme « condition objective de possibilité d'un étant fini et de son affirmation »¹⁹⁴. Ainsi, nous n'avons, dans ce cadre, qu'une compréhension de Dieu en fonction du monde et de son existence. Aussi, il reste à Rahner à poser une dernière question décisive, dont la réponse seule lui permettra d'atteindre le but de sa présente recherche : est-ce qu'« un étant extra-matériel et extra-mondain, donc surtout Dieu, qui ne s'est pas dès toujours manifesté dans le phénomène par la dépendance nécessaire de celui-ci à l'égard de l'Être absolu, pourrait en plus se révéler, au moyen du phénomène, même dans ces propriétés de son être et de son agir, qui ne sont pas dès toujours nécessairement manifestées »¹⁹⁵ ?

En posant ce nouveau problème, l'auteur précise qu'il ne s'agit nullement ici de présupposer que l'homme pourrait, de par lui-même, connaître un étant trans-

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 256.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Le terme d'« étant extra-mondain », utilisé par Rahner lui-même, peut surprendre. En effet, cette notion semble indiquer, en un sens « heideggerien », que Dieu n'est qu'une réalisation particulière de l'être, même si elle en est la réalisation suprême. À d'autres moments, par contre, comme nous l'avons vu, Rahner parle de Dieu comme du « pur être » ou de « l'être absolu ». Cette apparente contradiction nous semble toutefois pouvoir être résolue à partir de la conception rahnérienne de la luminosité de l'être et du rapport entre être et connaissance. Ainsi, si Dieu peut être caractérisé par Rahner comme « étant », c'est au sens où il est retour complet sur-soi, présence totale à soi, et donc connaissance parfaite, pur être ou être absolu.

¹⁹⁴ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p. 257.

¹⁹⁵ *Ibid.*

mondain, dans sa détermination concrète, par-delà les structures générales de l'être en tant que tel. Cela est de prime abord impossible, car, de par elle-même, l'anticipation ne dévoile le trans-phénoménal que pour autant qu'il est nécessaire à la saisie objective de ce phénomène et à la position-sur-soi de l'homme dans le monde. Or, l'ouverture des structures les plus générales de l'être suffit pour que l'anticipation puisse remplir cette tâche.

Dans la formulation de ce nouveau problème, il ne s'agit donc pas de savoir si un étant trans-mondain peut être connu, dans son caractère concret, à partir de l'homme seul, mais si, au moins à *partir de Dieu*, et néanmoins par l'intermédiaire d'un phénomène, cet étant peut se révéler dans son être concret. Dès lors, le théologien est amené à poser une alternative : « est-ce que le phénomène, qui dévoile déjà nécessairement l'être transcendantal, peut en plus être utilisé par l'étant trans-mondain lui-même pour une révélation de son caractère propre, ou bien est-ce qu'une telle révélation ne peut se faire qu'en évitant ou en supprimant le phénomène et la voie normale de la connaissance humaine »¹⁹⁶ ?

Avant d'aborder cette dernière question, Rahner indique d'emblée que ce n'est qu'en y répondant dans le sens de la première hypothèse que l'on pourra comprendre que l'homme peut et doit attendre une révélation là où il se trouve dès toujours devant une révélation « métaphysique » : dans le champ de sa transcendance, qui est en même temps historicité.

5. La parole humaine comme lieu d'une révélation possible

Selon Rahner, la seule façon, pour l'homme, de connaître un étant trans-mondain dans son caractère propre est la *négation*. Pour justifier cette affirmation, il note d'une part que, par l'anticipation, nous saisissons de prime abord, quoique d'une manière vide, tous les degrés possibles de « faculté d'être », depuis la simple possibilité de la matière prime jusqu'à l'Être absolu de Dieu ; et d'autre part que, dans les phénomènes, certains degrés de faculté d'être sont immédiatement et intuitivement accessibles. Cela étant acquis, on peut envisager que, par la négation de la limite d'une telle faculté d'être immédiatement accessible, on puisse « supprimer » cette limite vers le haut en direction de l'Être absolu, de façon à ce que des étants extra-mondains puissent, bien que négativement, être déterminés, de quelque manière au moins, en tant que tels, et non seulement dans leurs déterminations les plus générales qu'ils partagent avec tous les étants. Bref, ces étants peuvent être déterminés pour ainsi dire dans et à partir de leur rapport à ces degrés d'être qui sont immédiatement

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 259.

connus. Le concept de l'être n'est ainsi pas seulement un concept statique général, mais il possède aussi un dynamisme interne qui le pousse vers la plénitude de l'Être absolu, de sorte que ce concept a de lui-même la possibilité de croître de l'intérieur. De cette manière, nous avons la possibilité de faire croître, en lui-même et par lui-même, le concept de l'être avec ses déterminations transcendantales, jusqu'à ce que, pour ainsi dire arrêté en un certain point de son développement dynamique, il désigne une certaine faculté d'être extra-mondaine. Et puisque, dans ce concept, l'assise d'une plénitude positive est toujours obtenue à partir du phénomène, et qu'elle en reste ainsi toujours dépendante, ce rapport au phénomène n'est jamais superflu dans cette transcendance négatrice vers un étant supra-mondain.

Cela dit, il faut exclure ici l'idée selon laquelle l'homme tout seul pourrait, à l'aide des objets qui lui sont immédiatement accessibles, comprendre l'existence effective ou même la possibilité interne de tout étant qui se trouve dans le « champ supra-mondain des possibilités ontiques »¹⁹⁷. Et cela pour la simple raison que l'*existence effective* des étants trans-mondains dépend de la libre position de Dieu, si bien que leur existence est imprévisible à partir de l'homme seul.

De ce qu'il vient de dire, Rahner conclut que « c'est par la parole qu'un étant extra-mondain peut être donné à l'esprit fini »¹⁹⁸. Cette parole ne signifie plus ici, comme à un stade antérieur de la réflexion de l'auteur, une sorte de signe « vicariel », mais « un signe *conceptuel* de l'esprit et immédiatement fait pour lui »¹⁹⁹. Car la parole est le seul lieu possible d'une négation en tant que telle, de sorte que c'est dans la parole que tout étant extra-mondain peut être saisi. En effet, la parole, d'une part, ne représente pas l'étant dans son soi, et, d'autre part, elle a, par la négation dont elle seule peut être le support, la possibilité de déterminer tout étant à partir du phénomène, même celui qui se trouve « en dehors » du phénomène. Ainsi, c'est en tant qu'elle porte toujours en elle une référence à un phénomène que la parole humaine peut constituer le mode de révélation de tout étant sans exception. Et dans la mesure où la parole humaine, comme support du concept d'un étant extra-mondain, obtenu par une négation, est entendue comme parole du Dieu extra-mondain, elle pourra aussi révéler l'existence et la possibilité interne de cet étant extra-mondain.

En un mot, c'est par la parole humaine que tout peut se révéler, même l'étant extra-mondain. Dès lors, conclut l'auteur, c'est dans une parole humaine que l'homme doit être à l'écoute d'une révélation du Dieu libre. En effet, puisque la

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 264-265.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹⁹⁹ *Ibid.*

parole humaine – du fait de son « pouvoir » intrinsèque de négation – n'impose aucune limitation *a priori* à ce qui est éventuellement à révéler, et que, par conséquent, l'attente d'une révélation éventuelle dans la parole n'implique aucune restriction de la liberté de Dieu de révéler ce qu'il lui plaît, on n'a plus, selon l'auteur, à se demander si Dieu aurait pu se révéler à l'homme sans passer par une telle parole qui atteint le supra-mondain par une négation à partir du phénomène. Car une révélation sans la parole humaine ne serait possible qu'en supprimant la structure de la connaissance humaine, qui est la synthèse d'une transcendance spirituelle et d'un phénomène sensible. Ce qui veut dire, pour le moins, que l'homme est cet étant qui doit compter avec la venue d'une révélation du Dieu libre par la parole humaine – qui est elle-même la synthèse d'une objectivité intra-mondaine et historique d'une part, et d'une négation transcendantale d'autre part. Bref, la parole s'avère être le *lieu* d'une rencontre éventuelle avec ce Dieu libre d'une révélation, devant lequel l'homme se trouve dès toujours, par sa transcendance.

Cela étant établi, Rahner va encore préciser cet acquis, afin de montrer, de façon plus claire encore, le rapport existant entre l'homme, être historique, et une révélation éventuelle. Dans ce but, il va rapprocher deux points qu'il a mis en évidence précédemment : l'historicité, en soi inhérente à une révélation éventuelle de Dieu, d'une part, et l'historicité de l'homme d'autre part.

D'abord, Rahner rappelle que la révélation a été conçue, plus haut, comme le libre agir de Dieu envers l'homme, agir pour lequel il reste une marge, étant donné la finitude de l'homme d'une part, et sa transcendance absolue d'autre part. Or, un tel acte libre de Dieu, qui se produit à l'intérieur de l'espace à la fois vide et réel de l'être humain, est en soi déjà historique. En effet, cet acte n'est ni proto-historique, comme l'est la création de l'être humain, ni général et nécessaire, car, en tant que libre, il est imprévisible, et ne peut être atteint ou conçu qu'à partir de lui-même. Car, pour cet acte, il n'y a, dans le monde, aucun présupposé à partir duquel on pourrait déterminer son existence et son caractère propre. Ainsi, il est toujours l'inattendu, malgré l'obligation fondamentale de l'homme de devoir en tenir compte et de l'attendre. Bref, une telle révélation libre est historique de par elle-même, car elle est l'acte unique, et posé sur lui-même, d'un étant libre.

Ensuite, Rahner se demande si, à côté de cet aspect d'historicité « divine » d'une éventuelle révélation, il est possible que cette révélation puisse être humainement *an*-historique, ce qui voudrait dire qu'elle n'occuperait pas un point précis dans l'espace et dans le temps de l'histoire humaine. Ou bien, au contraire, la révélation doit-elle, de par son historicité divine même, toucher en un point d'impact l'histoire humaine

dans son étendue spatio-temporelle, si bien que l'homme devrait se rapporter à ce point précis de son histoire pour pouvoir percevoir la parole de la révélation divine ?

Selon Rahner, cette deuxième possibilité est plus conforme à la nature interne d'une éventuelle révélation de Dieu. En effet, comme il l'a indiqué plus haut, la révélation de Dieu doit, quel que soit le mode selon lequel elle se produit à l'origine, se transposer en une parole humaine, pour le cas où, par la révélation, l'homme ne serait pas totalement dégagé du mode spécifiquement humain de son existence. Or, pour Rahner, on ne peut légitimement supposer que, par la révélation de Dieu, l'homme serait constamment arraché, d'une façon miraculeuse, au caractère naturel de sa pensée et de son agir. En effet, une telle configuration « ne ferait de la libre révélation de Dieu qu'une partie de l'essence de l'homme même, et la révélation ne pourrait plus être conçue comme quelque chose d'inattendu, comme l'acte de la liberté divine face à l'homme déjà constitué dans son essence »²⁰⁰.

Dans ce cas, il s'ensuit donc qu'au moins à l'intérieur de l'existence humaine individuelle, la révélation libre ne peut se présenter que sous la forme d'un point, que l'homme ne peut conserver que sous la forme d'une parole humaine, en se rapportant sans cesse à ce point précis exceptionnel de son histoire individuelle, comme point unique de l'histoire humaine, où la révélation de Dieu est originairement arrivée. Et si la révélation est également historique au sens d'une histoire humaine, cela signifie d'abord au moins ceci : « elle ne peut être, constamment et indifféremment, coexistente à tous les moments singuliers de l'histoire de chaque homme ; si bien que, pour saisir la révélation, l'homme doit se tourner, dans une connaissance historique, vers certains points de son histoire »²⁰¹.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 273-274. Autrement dit, pour Rahner, le fait que la révélation « doive » s'adresser à l'homme sans supprimer les structures ontologico-cognitives de ce dernier est une condition de possibilité du caractère libre et imprévisible d'une telle révélation. Si Rahner ne s'explique pas davantage ici sur cette condition, nous pensons pouvoir émettre l'hypothèse suivante à son propos. Si la révélation devait supprimer, en l'homme, sa capacité naturelle d'écoute d'une éventuelle révélation, elle devrait pour ainsi dire en créer une autre à partir d'elle-même, pour que l'homme puisse malgré tout entendre celle-ci. Mais alors, une révélation de grâce s'apparenterait à une re-crédation de l'homme, de sorte que l'écoute de cette révélation s'accompagnerait indissociablement d'un nouvel accès du sujet à sa propre essence comme telle, et que l'homme ne pourrait plus distinguer entre position de soi nécessaire et accueil d'une révélation libre et gratuite. Bref, dans ce cas de figure, la différence entre nature et grâce serait supprimée pour l'homme, et la révélation perdrait son caractère de gratuité. *A contrario*, le fait qu'une révélation divine s'adresse à une nature humaine comprise comme structure d'accueil pré-constituée garantit le caractère indu de cette révélation. Nous reviendrons plus loin sur la conception rahnérienne du rapport nature – grâce, en lien avec la question du rapport entre Révélation et foi.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 274.

Une fois obtenu ce résultat, poursuit Rahner, il n'y a plus de difficulté fondamentale à admettre que ce n'est même pas dans l'histoire *individuelle* de chaque homme qu'une telle révélation arrive sous la forme d'un « point », mais seulement dans l'histoire de certains hommes. Car, de toute façon, un homme singulier ne peut garder une révélation toute sa vie durant que sous la forme d'un certain point non-réitérable de l'histoire et sous la forme d'une parole humaine. Dès lors, que ce point se trouve dans sa propre histoire ou dans celle d'un autre ne crée pas de différence essentielle, pourvu qu'il puisse connaître qu'en ce point d'une histoire humaine, une révélation est effectivement arrivée.

Là où il y aurait une différence essentielle, c'est si l'homme pouvait réitérer à volonté, dans sa propre vie, cette révélation telle qu'elle s'est produite à l'origine. Dans ce cas, la constatation historique externe de la révélation, expérimentée à l'origine par quelqu'un d'autre, ne pourrait évidemment pas remplacer la révélation que l'on expérimenterait dans sa propre existence et de l'intérieur. Cependant, cette hypothèse contredit la libre historicité divine de la révélation, si l'on suppose du moins que l'homme garde sa manière d'être spécifiquement humaine, même après la révélation effective. L'historicité qui revient à la révélation, de par elle-même, doit donc « être conçue comme historique également dans le sens d'une histoire *humaine* », c'est-à-dire qu'elle doit « être attendue comme un événement situé spatio-temporellement à l'intérieur de l'histoire universelle des hommes »²⁰².

Dans cette section, nous avons suivi l'analyse de Rahner se rapportant à la détermination du lieu où, au cas où elle se produisait, une révélation divine serait susceptible d'advenir. Nous avons ainsi pu établir que, selon l'auteur, ce lieu d'une révélation éventuelle est l'histoire, qui, seule, en tant que modalité spécifiquement humaine de la transcendance du sujet en direction de l'être, garantit à la fois la possibilité, pour Dieu, de révéler ce qu'il veut, comme il le veut, et la possibilité, pour l'homme, de recevoir effectivement cette révélation divine. D'une part, en effet, l'ouverture absolue de l'homme à l'être est le seul « lieu » qui ne détermine pas, *a priori*, la forme et le contenu d'une éventuelle révélation de Dieu. Et d'autre part, la transcendance de l'homme vers l'être ne se réalisant qu'à travers son immersion dans le monde sensible, c'est-à-dire à travers sa connaissance des objets sensibles, l'homme ne peut entendre une telle révélation éventuelle que dans le champ des phénomènes historiques, et plus spécifiquement à travers une parole, qui est à la fois toujours enracinée dans la « structure » sensible de la connaissance humaine, mais la transcende également, par sa capacité négatrice, en direction de l'Être absolu. C'est

²⁰² *Ibid.*, p. 275.

ainsi que, comme on l'a vu, c'est en définitive la *parole* humaine qui constitue le lieu propre d'une éventuelle révélation.

Après ce dernier point, nous pouvons conclure ce chapitre consacré à la lecture de *Hörer des Wortes*.

Conclusion

Dans sa conclusion à *Geist in Welt*, Rahner avait relevé le fait que la métaphysique de la connaissance élaborée par Thomas d'Aquin est, en dernière instance, sous-tendue par le souci – proprement théologique selon lui – de garantir la possibilité métaphysique de la Révélation chrétienne et, ainsi, celle de l'autonomie de la théologie de cette Révélation. Or, notre étude de *Hörer des Wortes* nous a montré que cette indication peut être considérée, à rebours, comme une anticipation de ce que l'auteur devait lui-même mettre en œuvre dans ce deuxième ouvrage. En effet, l'objectif de *L'homme à l'écoute du Verbe* consiste dans l'élaboration d'une philosophie de la religion qui n'empiète pas sur le domaine de la théologie, c'est-à-dire, en d'autres termes : qui se réfère, en vue de la définition de son objet et de sa méthode, à la théologie qui la précède et qui se conçoit elle-même, préalablement à toute philosophie de la religion, comme l'écoute effective de la Révélation libre et imprévisible de Dieu effectivement advenue dans l'histoire. Bref, pour Rahner, la philosophie de la religion doit constituer son objet et sa méthode en référence à la forme et au contenu de la théologie, en vue de préserver le caractère imprévisible et gratuit de ce contenu, qui n'est autre que la Révélation historique effective.

Or, dans cette perspective, la philosophie de la religion ne peut être conçue que comme l'analyse transcendantale des conditions de possibilité naturelles, non pas de la Révélation en tant que telle, dont l'avènement et le contenu dépendent de la libre initiative de Dieu, mais de l'écoute, par l'homme, d'une révélation *éventuelle*. En termes plus précis, la philosophie de la religion devra s'identifier à une anthropologie métaphysique qui fasse abstraction, méthodologiquement, de la Révélation historique effectivement advenue, et qui consiste en une analyse philosophique – c'est-à-dire, en fait, transcendantale – de l'homme afin de découvrir s'il existe, en ce dernier, une capacité d'accueil *a priori* d'une révélation divine *a posteriori*, révélation considérée alors seulement comme une éventualité.

Autrement dit encore, deux aspects doivent être posés simultanément. D'une part, l'on doit affirmer qu'un *a priori* théologique oriente effectivement la philosophie rahnérienne de la religion, au sens où l'auteur part de la Révélation pour étudier, à

travers une analyse seconde, *a posteriori*, quelles sont les conditions de possibilité transcendantales, *a priori*, d'une écoute, par l'homme, de cette Révélation²⁰³. Dans cette mesure, cette démarche anthropologique s'apparente à une théologie fondamentale, qui part des caractéristiques de la Révélation effective pour vérifier si l'homme possède les structures d'accueil *a priori* d'une telle Révélation. Et d'autre part, cette philosophie de la religion est constituée et mise en œuvre dans une indépendance méthodologique par rapport à la théologie de la Révélation, ce qui lui permet d'analyser pour elle-même la constitution ontologico-cognitive de l'homme, et de découvrir que celui-ci renvoie de lui-même à une révélation éventuelle dont il ne peut prévoir ni l'effectivité, ni la modalité, ni le contenu, préservant ainsi le caractère imprévisible et gratuit d'une telle révélation, c'est-à-dire l'autonomie d'une éventuelle théologie. De cette façon, l'anthropologie métaphysique se rapproche de ce que l'auteur considère comme une philosophie chrétienne authentique.

Pour mener à bien cette entreprise, Rahner va reprendre – de manière synthétique et en fonction de son nouvel objectif – les principales analyses de *Geist in Welt*, et partir, ici également, de la question de l'être pur et simple qui se pose nécessairement à l'homme. En effet, cette question de l'être manifeste le lien fondamental qui existe entre la structure cognitive de l'homme et l'être en tant que tel, de sorte que toute interrogation concernant une possibilité d'accueil, par l'homme, d'une révélation éventuelle doit passer par une investigation de ce rapport fondamental qu'entretient le sujet connaissant avec l'être. Pour cette raison, l'entreprise anthropologique de l'auteur va s'identifier à une démarche métaphysique. Comme Rahner le fait lui-même dans la quatorzième leçon de son livre, nous pouvons synthétiser cette démarche en trois étapes successives.

Dans un premier temps, Rahner va axer sa recherche sur l'être pur et simple, et ce de deux façons. D'une part, il va définir l'essence de l'être comme *présence-à-soi*, c'est-à-dire comme lumineux et connaissable en tant que tel, et pour autant qu'un

²⁰³ En un sens identique, Eberhard Simons affirme que *Hörer des Wortes* présuppose la Révélation historique de Dieu par la parole, qu'il s'agit, pour l'ouvrage en question, de justifier à travers une question transcendantale. Cf. E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit 'Hörer des Wortes' von Karl Rahner*, Stuttgart, 1966, p. 16. Dans son important ouvrage consacré aux rapports entre philosophie transcendantale et théologie chez Fichte et Rahner, Lambert Gruber fait également ce constat. Là où, selon lui, *Geist in Welt* développe une pensée fondamentale à propos de la connaissance humaine indépendamment d'un questionnement théologique, *L'homme à l'écoute du Verbe* « présuppose la réalité et l'effectivité de la Révélation chrétienne » pour poser ensuite, de l'intérieur de la théologie, la question transcendantale des conditions de possibilité de l'accueil de la Révélation par l'homme. Cf. L. GRUBER, *Transcendentalphilosophie und Theologie bei J. G. Fichte und K. Rahner*, Frankfurt, Lang, 1978, pp. 166-167. Voir sa présentation de la démarche et du contenu de *Hörer des Wortes* dans *ibid.*, pp. 181-206.

étant le possède. Or, cela signifie, pour la philosophie rahnérienne de la religion, que toute réalité effective est l'objet possible d'une révélation – en ce sens qu'il n'y a pas d'étant qui, de par lui-même, serait privé de toute ouverture cognitive, qui ne serait pas, dans une certaine mesure, connaissable, communicable en soi. Bref, pris au sens le plus général, l'être est intelligible. Or, pour l'auteur, ce premier aspect de l'être constitue la première condition de possibilité, ontologique, de l'avènement d'une révélation divine, dans la mesure où, selon les principes de la métaphysique traditionnelle, l'être absolument présent à soi est identique à Dieu.

D'autre part, l'essence de l'homme va être définie comme *esprit*, c'est-à-dire comme transcendance absolue vers l'être, anticipation illimitée en direction de l'être, et ce à travers sa position-sur-soi et sa connaissance objective. Du point de vue de la philosophie de la religion, cela signifie que l'homme est dès toujours essentiellement orienté vers l'Être absolu de Dieu. Il vise Dieu, et cela de telle sorte que l'étendue illimitée ne constitue pas une loi *a priori* qui restreindrait ce qui doit être éventuellement révélé. Ce qui, en soi, représente une deuxième condition de possibilité, anthropologique cette fois, d'une révélation éventuelle de Dieu conçu comme identique à l'Être absolu.

Dans un deuxième stade du développement de la question de l'être, Rahner va montrer que, si l'homme affirme la luminosité de l'être en soi, il pose en même temps une question sur l'être en sa totalité. Or, cela signifie que l'être est également problématique pour l'homme, ou, autrement dit, que l'homme n'est pas lui-même le pur être, dès toujours lumineux en soi, mais qu'il se saisit lui-même comme fini. Ainsi, la nécessité pour lui de poser la question de l'être, qui implique l'affirmation nécessaire de l'être de l'homme, révèle en même temps une *affirmation volontaire* de l'étant fini, contingent et accidentel.

De ce nouvel élément, il résulte deux aspects. D'une part, cela signifie, pour Dieu, que, dans sa luminosité parfaite, son pur être est l'être *libre* face à tout étant fini non-nécessaire. Pour la philosophie de la religion, cela veut dire que le Dieu devant lequel l'homme se situe dans sa transcendance est le Dieu libre, dont les possibilités ne sont pas épuisées par la libre création de l'esprit fini. Ainsi, si Dieu demeure caché à l'homme dans son en-soi, il *peut* se révéler à l'homme, ouvert par sa transcendance absolue, pour autant qu'il le veuille librement. De cette manière, l'homme se trouve toujours et essentiellement devant le Dieu d'une révélation éventuelle, libre de dévoiler ses possibilités ou de les cacher.

D'autre part, cela signifie pour l'homme que, au cœur de sa transcendance vers le pur être de Dieu, il se produit un comportement volontaire à l'égard de cette transcendance elle-même et de son horizon infini. Pour une philosophie de la religion,

cela signifie que, en soi déjà, l'ouverture de l'homme-esprit fini sur le Dieu libre d'une révélation éventuelle n'est pas l'affaire purement théorique d'un esprit neutre, mais qu'elle est décision libre, foi « naturelle » de l'homme en ce Dieu d'une révélation éventuelle.

Enfin, dans une troisième et dernière étape, Rahner s'est interrogé sur le « lieu », en l'homme, d'une possible révélation. Dans ce cadre, il a montré que, tout en étant transcendance vers l'être, l'homme est également caractérisé par une connaissance réceptive. Ce qui implique que l'homme-esprit possède une faculté de sensibilité, et qu'il est par conséquent un être dans la matière. De là, il s'ensuit que l'homme est, pour ainsi dire, une essence historique, qui ne peut donc connaître l'être qu'en se rapportant au phénomène intra-mondain et historique.

De cette nouvelle analyse, deux aspects ont à nouveau pu être déduits. D'abord, cela signifie qu'une révélation éventuelle de Dieu peut « avoir lieu » dans la parole humaine qui, en tant que synthèse du phénomène et de l'ouverture transcendantale de l'esprit sur l'être, peut, par une négation, être le signe de tout étant sans exception, même de l'étant extra-mondain. Et cette parole humaine, par laquelle Dieu se révélerait, est elle-même un événement historique, à l'intérieur de l'histoire de toute l'humanité. Ensuite, pour l'homme, cela veut dire la chose suivante : puisqu'il est esprit, et qu'il doit compter aussi avec une révélation éventuelle du Dieu libre, et puisqu'il ne peut être esprit que comme essence historique, il doit se tourner vers l'histoire de l'humanité, pour y rencontrer la révélation éventuelle de Dieu.

Après ce rappel, en trois étapes, de toute sa démarche, l'auteur peut finalement résumer les différents acquis de sa philosophie de la religion dans cette formule : « l'homme est l'esprit réceptif qui se trouve librement devant le Dieu libre d'une révélation éventuelle, qui, si elle a lieu, se produit dans l'histoire humaine et dans la parole »²⁰⁴. Ainsi, l'homme est cet étant qui, dans son histoire, tend l'oreille vers la Parole - effectivement prononcée ou non - du Dieu libre, seule condition pour qu'il soit ce qu'il doit être. Quant à l'anthropologie métaphysique, elle ne peut atteindre sa fin que si elle se comprend comme la métaphysique d'une puissance obédientielle à la révélation du Dieu trans-mondain.

En conclusion de ce chapitre, posons la question suivante. L'entreprise rahnérienne qui a consisté, dans *Hörer des Wortes*, à déterminer, à travers une analyse transcendantale de l'homme, les conditions de possibilité *a priori* – c'est-à-dire, en somme le « lieu » – d'une éventuelle révélation de Dieu, n'a-t-elle pas entraîné *de facto*, comme conséquence inéluctable, une détermination préalable de la

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 284-285.

modalité et du contenu de cette révélation potentielle ? À cette question, nous pensons pouvoir répondre par la négative. Car, comme nous avons pu l'établir, cette analyse *a priori* ne constitue pas un point de départ absolu, mais elle s'origine dans une préoccupation théologique qui la précède et qui oriente ses objectifs vers elle-même²⁰⁵, quand bien même sa mise en œuvre exige une réelle autonomie méthodologique. En d'autres termes, c'est cette préoccupation théologique qui constitue le véritable point de départ de Rahner, et cet *a priori* sous-tend toute la démarche transcendantale de *Hörer des Wortes*, laquelle apparaît dès lors comme entreprise ancillaire seconde, *a posteriori*. Ainsi, lorsque Rahner entreprend de montrer, par la métaphysique, le caractère à la fois intelligible et voilé de l'Être absolu, ou le caractère à la fois spirituel et historique de l'homme – de sorte que, s'il veut se faire entendre de l'homme, Dieu *doit* se révéler à ce dernier dans une parole humaine historique –, c'est parce que, au préalable, Rahner est parti de l'autocompréhension de la Révélation chrétienne comme Révélation verbale et historique, pour chercher si l'homme possède, en lui-même, une capacité naturelle de foi en cette Révélation. Telle est, à notre sens, la portée et la signification véritables de la philosophie de la religion transcendantale de *Hörer des Wortes*. Dans le chapitre suivant, cette signification va apparaître comme étant celle de la philosophie comme telle, telle que Rahner la conçoit concrètement, c'est-à-dire dans son rapport à la théologie.

²⁰⁵ C'est ce que notait déjà Evelyne Maurice dans son important ouvrage consacré à la christologie de Rahner, à propos des écrits philosophiques de ce dernier : « Ces prises de position montrent que Rahner ne pratique pas la philosophie pour en rester à un intellectualisme abstrait mais pour démontrer la possibilité d'une révélation de Dieu dans le concret. La finalité est théologique ». Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, Paris, Desclée, 1995, p. 48.

Chapitre III. Le rapport philosophie – théologie comme clé de lecture épistémologique de la relation entre sujet transcendantal et Révélation

Introduction

Comme le montre Yves Tourenne dans la première partie de son ouvrage consacré à la « théologie du dernier Rahner »²⁰⁶, la question des rapports entre philosophie et théologie a constitué un axe majeur et constant de la réflexion du théologien allemand. En ce qui nous concerne, nous allons nous arrêter à cette question dans la mesure où elle éclaire, peut-être davantage encore que *Hörer des Wortes*, la façon dont Rahner conçoit l'articulation de l'anthropologie transcendante, qui a pour objet l'être naturel de l'homme, d'une part, et de la théologie, qui a pour objet la Révélation de Dieu à l'homme, d'autre part. Selon nous, en effet, la conception rahnérienne de la relation philosophie – théologie fournit une clé de lecture épistémologique de sa compréhension du rapport existant entre le sujet transcendantal et la Révélation qui s'adresse à lui. Telle est l'hypothèse que nous chercherons à vérifier dans ce chapitre. Afin de montrer le lien entre ces deux problématiques, nous allons étudier quelques écrits de Rahner qui s'efforcent d'élucider le rapport philosophie – théologie, ce qui nous permettra, en quatre sections successives, d'aborder les différents aspects de la compréhension rahnérienne de ce rapport, pour ensuite, en une cinquième section, rassembler ces différents aspects dans une vision synthétique.

²⁰⁶ Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner. « Aborder au sans-rivage ». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez « le dernier Rahner »*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1995. Voir notamment les pages 15 et 46-48. Selon Tourenne, la situation de « pluralisme insurmontable » dans laquelle se trouve la théologie depuis le XX^e siècle a amené Rahner à repenser les rapports de la philosophie et de la théologie. Cependant, cette évolution, chez Rahner, de la conception des rapports entre philosophie et théologie manifeste également une certaine permanence dans sa pensée, qui apparaît par exemple dans le fait que, jusque dans sa dernière période, Rahner est demeuré relativement étranger à des courants tels que le structuralisme ou la réflexion herméneutique, demeurant ainsi dans un certain « classicisme » (*ibid.*, p. 53 ; cf. K. LEHMANN, Karl Rahner, in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (éd.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Paris, Casterman, 1979, p. 874). Cette sorte de « dialectique » de la différence et de la permanence s'expliquerait par une référence à « l'unité transcendante et originaire de l'éternité » : « jusqu'en ses derniers textes en fait Rahner est ouvert à l'aujourd'hui et à l'avenir, et garde la Tradition en prenant radicalement en compte le mystère de l'homme dans l'abîme de Dieu » (*ibid.*). Ainsi, dans les questions de l'homme d'aujourd'hui, Rahner perçoit les interrogations de toujours ; et inversement, son ouverture aux questions et aux apories d'aujourd'hui lui permet de renouveler certaines questions philosophiques et théologiques traditionnelles, telles le principe de causalité ou l'*analysis fidei*.

I. La philosophie comme présupposé nécessaire de la théologie

Dans un premier texte, intitulé *Philosophie und Theologie*²⁰⁷, Rahner déclare vouloir y répondre à cette question précise : « comment et pourquoi la Révélation et la réflexion sur elle, appelée théologie, suscitent (-elles) d'elles-mêmes, *comme* condition de possibilité de la théologie, une philosophie en tant que science fondamentale indépendante »²⁰⁸ ? À cette question, il ajoute que, si la philosophie se conçoit elle-même comme la compréhension de l'homme par lui-même et à partir de lui-même, elle peut être la messagère prédestinée du message de l'Évangile. Autrement dit, il faut, pour l'auteur, atteindre à la fois « l'unité et la différence originelles entre la philosophie et la théologie », et ce « à partir de la théologie elle-même »²⁰⁹.

Dans le monde catholique, continue l'auteur, l'opinion demeure fréquemment selon laquelle la philosophie et la théologie sont deux types de connaissance originellement étrangers l'un à l'autre. Dans un premier temps, on sait ce qu'est la philosophie, comme science fondée sur la raison naturelle, et on la pratique dans le cadre de cette compréhension ; et dans un deuxième temps, cette discipline rencontre la théologie, fondée sur la connaissance de la Révélation gratuite de Dieu, dans le but d'agir en symbiose avec elle dans le traitement de certains problèmes. De cette manière, la philosophie ne s'émancipe jamais réellement par rapport à la théologie, qu'elle ne peut jamais légitimement contredire, dans la mesure où, nonobstant son fondement naturel, elle s'enracine ultimement dans l'unique Vérité qui est Dieu.

Pour Rahner, le rapport entre philosophie et théologie doit être compris autrement. En vue d'éclairer sa propre compréhension de cette problématique, il indique d'abord que, selon lui, celle-ci peut être comprise à partir de la question théologique plus vaste du rapport entre la nature et la grâce, dans la mesure où celle-

²⁰⁷ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965, pp. 91-103. Trad. fr., par R. Givord : *Philosophie et théologie*, in *Écrits théologiques*, t. VII, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, pp. 37-52. Ce texte reprend le contenu d'une communication de l'auteur au cours d'un colloque, tenu à Salzbourg en 1961, sur le thème de « l'importance de l'esprit européen pour l'histoire universelle. Cf. K. RAHNER, *Philosophie et théologie*, p. 39, note 1. Dans la mesure où nous allons étudier, dans cette section, un autre écrit de Rahner portant le même titre, nous appellerons le présent texte « *Philosophie und Theologie I* » (également dans sa version française : *Philosophie et théologie I*), et l'autre article, postérieur de quelques années, « *Philosophie und Theologie II* ».

²⁰⁸ K. RAHNER, *Philosophie et théologie I*, p. 39.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 40. Comme le remarque René Virgoulay, dans un article consacré principalement à ce texte de Rahner, le point de vue adopté par ce dernier est « délibérément théologique », et justifie l'indépendance de la philosophie par la théologie elle-même. Cf. R. VIRGOULAY, *Une justification théologique du rapport philosophie - théologie*, in *Revue des Sciences Religieuses* 45 (1971), p. 276.

là ne représente qu'une question partielle à l'intérieur de celle-ci²¹⁰. Rahner exprime le lien entre ces deux questions de la façon suivante : « de même et au même sens que la réalité concrète de la grâce contient la nature comme élément intrinsèque, ainsi en est-il aussi dans la question présente : la philosophie est un élément intrinsèque de la théologie »²¹¹. À partir de là, Rahner va tenter de déterminer de manière plus précise en quoi consiste le rapport entre nature et grâce, qui doit éclairer le lien entre philosophie et théologie²¹². Pour lui, la grâce n'est pas une chose, mais une modalité d'être déterminée de la personne spirituelle, bien que, en tant que telle, elle demeure formellement différente de la « nature » du sujet. En outre, cette détermination du sujet par la grâce représente un accomplissement de la personne naturelle. De ce fait, celle-ci constitue un élément intrinsèque dans la réalité concrète de la grâce, de même que la puissance est la puissance de l'acte et que l'acte est l'acte de la puissance, et qu'ainsi les deux principes s'incorporent concrètement l'un à l'autre pour pouvoir être ce qu'ils sont. Bref, la grâce existe en tant qu'elle affecte une essence spirituelle et personnelle, c'est-à-dire en étant sa manière d'être qui la divinise. Et par conséquent, elle présuppose pour elle-même toute la réalité de cette personne comme la condition de sa possibilité, réalité qu'elle recueille en elle pour en faire une part de son propre être concret.

Or, poursuit l'auteur, il en va de même en ce qui concerne le rapport entre la Révélation et la théologie d'une part, et la philosophie d'autre part. Pour rendre compte de ce lien, il fait valoir que la Révélation, en tant qu'elle est entendue et crue, est nécessairement aussi déjà une théologie réalisée par l'homme. Lorsqu'il s'agit d'une Révélation historique et verbale, la Révélation est entendue par un sujet qui sait déjà autre chose que cette Révélation seule, celle-ci ne se produisant pas toujours et partout, mais ici et maintenant. Or, pour Rahner, l'audition d'un message par quelqu'un qui possède déjà un certain savoir est une activité qui se réalise nécessairement dans l'unité de cet unique sujet, cette audition s'effectuant dès lors à travers une confrontation avec cet autre savoir. Autrement dit, cette audition est telle « par le moyen de catégories déjà possédées par ailleurs »²¹³, étant entendu que

²¹⁰ Dans *La réflexion philosophique en théologie*, Rahner indique, à l'instar de ce qu'il entend faire valoir ici, que la théologie « ne prend naissance qu'à partir du rapport entre nature et grâce, entre expérience profane et foi ». Cf. K. RAHNER, *La réflexion philosophique en théologie*, in *Écrits théologiques*, tome XI, Paris, Desclée De Brouwer/Mame, 1970, p. 52.

²¹¹ K. RAHNER, *Philosophie et théologie I*, p. 41.

²¹² Dans le deuxième chapitre de cette partie, nous traiterons directement, et de façon plus approfondie, de la théologie rahnérienne des rapports entre nature et grâce, cette problématique revêtant une importance capitale dans le cadre de notre travail. Nous reviendrons également, à cette occasion, sur le rapport entre la problématique « nature-grâce » et la question « philosophie-théologie » chez Rahner.

²¹³ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 42.

celles-ci peuvent être modifiées par une telle audition. Bref, l'écoute de la Révélation est déjà une activité de la pensée de l'homme, de l'unique sujet synthétisant différentes connaissances, dont l'une se nomme « théologie », celle-ci devant être éventuellement conçue comme « se tenant sous la direction et le contrôle de l'événement révélateur originel »²¹⁴.

Cela étant établi, Rahner peut en conclure que la théologie, en tant qu'activité intellectuelle de l'unique sujet à l'écoute de la Révélation, implique nécessairement la philosophie, celle-ci étant comprise comme une « autocompréhension préalable, aussi bien transcendante qu'historique, de l'homme qui entend la Révélation historique de Dieu »²¹⁵. Dans un autre texte portant le même titre²¹⁶, Rahner va développer, et modifier dans une certaine mesure, cette caractérisation de la philosophie, et ce toujours en tant qu'elle est comprise comme exigée à partir de la théologie. Si elle ne veut pas être rabaissée au rang des sciences particulières non philosophiques, dit l'auteur dans ce deuxième texte, la philosophie doit consister en l'analyse systématique, *transcendante*, du *Dasein*. Or, en tant que telle, elle ne peut émettre la prétention d'être l'interprétation adéquate du *Dasein*, car celui-ci, dans sa concrétude historique, est toujours *plus* que simplement transcendantal. Autrement dit, pour Rahner, la philosophie doit, dans la mesure même où elle est science première qui n'en présuppose aucune autre, reconnaître qu'il existe des éléments en l'homme dont l'investigation ne relève pas directement de sa compétence.

Si elle est correctement comprise, ainsi que sa liberté – libérée par la grâce secrète de Dieu –, la philosophie est ce premier éclaircissement réflexe du *Dasein*, qui donne à l'homme le courage de prendre le concret et l'histoire au sérieux, et lui donne ainsi, également, la possibilité de trouver Dieu dans l'histoire, Dieu qui s'est médiatisé lui-même pour l'homme en devenant homme. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que la philosophie, si elle est fidèle à sa propre essence, « renvoie à Dieu comme au Mystère absolu 'en personne' (et) constitue, dans son anthropologie et sa philosophie de la religion, l'homme comme possible 'écouteur du Verbe' de ce Dieu vivant (peut-être

²¹⁴ *Ibid.* Dans le deuxième texte intitulé *Philosophie und Theologie*, que nous avons mentionné un peu plus haut, Rahner indique que le croyant réalise l'unité de son *Dasein* dans la foi. De cette façon, il semble considérer la connaissance de foi elle-même, lorsqu'elle existe en l'homme, comme ce qui réalise l'unité des connaissances philosophique et théologique du sujet, et s'identifie dès lors pratiquement à cette unité. Cf. K. RAHNER, *Philosophie und Theologie II*, in K. RAHNER ; A. DARLAP, *Sacramentum Mundi*, Band III, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1969, c. 1207.

²¹⁵ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie I*, p. 94. La traduction française comportant ici quelques imprécisions, nous citons directement à partir du texte allemand.

²¹⁶ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie II*, in K. RAHNER ; A. DARLAP, *Sacramentum Mundi*, Band III, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1969, cc. 1205-1215.

déjà sous l'influence de l'existential surnaturel) »²¹⁷. Et si, contrairement à cette définition, la philosophie veut être plus qu'une réflexion transcendante, elle ramène alors nécessairement à la philosophie l'unité plurielle de la philosophie et de la théologie, de l'autocompréhension *a priori* et de la Révélation, et remplace ainsi la religion historique réelle.

En résumé, ce changement, d'un texte à l'autre, dans la conception rahnérienne de la philosophie, consiste en ceci : dans *Philosophie und Theologie I*, la philosophie est définie comme l'autocompréhension de l'homme incluant, dans son champ d'investigation, les dimensions transcendante et historique de ce dernier ; dans *Philosophie und Theologie II*, la philosophie consiste dans l'analyse de la seule transcendance de l'homme, l'historicité propre à ce dernier étant reconnue, par la philosophie elle-même, comme échappant à son domaine et à sa méthode propres.

Dans *Philosophie und Theologie I*, l'auteur poursuit sa réflexion en indiquant que le rapport entre philosophie et théologie, tel qu'il vient de le caractériser, implique que, dans l'unité d'un unique sujet, toute connaissance est fonction de toute autre connaissance de ce sujet. Et si, en outre, l'on réfute l'idée selon laquelle toute connaissance est révélation, alors l'on doit reconnaître que la « connaissance révélée » est aussi fonction de la philosophie, celle-ci étant comprise comme l'expression fondamentale de la compréhension de l'homme par lui-même, et non pas comme un effet de la Révélation²¹⁸. Cependant, si ce rapport de dépendance ne doit pas nuire à l'autonomie de la Révélation et de la théologie, il ne peut être compris que comme suit : la Révélation, entéléchie et norme suprême de la connaissance unifiée dans l'unité du sujet, présuppose pour elle-même cette connaissance « philosophique » qu'elle établit dans son autonomie propre, c'est-à-dire *en tant qu'autre*, comme condition de sa propre possibilité. C'est à cette condition seulement

²¹⁷ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie II*, c. 1208. Dans le même sens, le théologien fait valoir, dans ce texte, que la philosophie ne peut oblitérer le phénomène religieux, celui-ci appartenant partout et en tout temps aux structures fondamentales du *Dasein* humain. Aussi, une philosophie qui ne serait pas toujours, en même temps, une philosophie de la religion et une « théologie naturelle » serait une mauvaise philosophie, dans la mesure où elle ne verrait pas son objet tel qu'il est réellement. En d'autres termes, c'est en tant même qu'elle étudie l'homme exclusivement dans sa dimension transcendante, qui renvoie elle-même à l'historicité de l'homme, que la philosophie découvre la dimension religieuse de l'homme, et peut le renvoyer ainsi à une révélation dans l'histoire.

²¹⁸ Cette dernière indication de Rahner semble signifier que, si la théologie, en tant que connaissance de la Révélation réalisée par l'unique sujet, implique l'autocompréhension proprement philosophique de l'homme, cette dernière intègre réciproquement la théologie dans l'auto-connaissance englobante de l'unique sujet. Cela dit, Rahner n'explicite pas lui-même, dans ce passage, ce qu'implique ce fait que la théologie soit fonction de la philosophie. Nous reviendrons sur cette question dans les troisième et quatrième points de cette section, à la lumière d'autres éléments que l'auteur fournira dans la suite de sa réflexion.

que, pour Rahner, on peut échapper à ce dilemme : soit la Révélation tombe sous la dépendance d'une connaissance qui lui est hétérogène, soit elle doit être absolument indépendante de la philosophie. Cette condition est, toujours selon Rahner, d'autant plus nécessaire que la conciliation interne et l'unité originelle de ce qui reste multiple dans la connaissance ne peuvent être obtenues simplement par l'appel à l'unique source objective des deux connaissances et facultés de connaissance.

Partant ensuite de cet acquis, l'auteur va tenter de le justifier davantage d'un point de vue théologique. Pour ce faire, il se réfère une nouvelle fois au problème de la relation nature – grâce, en indiquant que « la grâce, en tant qu'autocommunication absolue de Dieu lui-même, doit (...), pour être elle-même, c'est-à-dire comme condition de sa possibilité, présupposer un destinataire, auquel elle n'est pas due, c'est-à-dire qui peut être pensé même sans cette communication »²¹⁹. Dans le même sens, la Révélation, comme moment de cette ouverture-de-soi libre et gratuite de Dieu, présuppose comme condition de sa possibilité celui auquel cette Révélation n'est pas due. En d'autres termes, « la Révélation, comme savoir de l'enfant adopté (...) par grâce, présuppose le serviteur comme condition de sa propre possibilité »²²⁰. Car Dieu ne pouvait créer celui qu'il voulait adopter par grâce – à la différence du Fils par nature – qu'en créant un sujet sans prétention à la filiation, c'est-à-dire le serviteur. C'est ainsi que, de la même manière encore, Dieu n'a voulu la vérité de la philosophie que parce qu'il voulait la vérité de sa propre autorévélation, qu'il ne pouvait vouloir que comme gratuite, c'est-à-dire comme prononcée, dans et par l'amour, à une nature spirituelle préalablement constituée. En résumé, Rahner fait donc valoir que la Révélation présuppose pour elle-même la philosophie libre et distincte comme champ de sa possibilité, parce que ce n'est qu'à celui qui se comprend lui-même et qui dispose de lui-même de façon autonome, que l'acte de Dieu qui se révèle personnellement peut apparaître comme l'acte de l'amour libre, qui attend une réponse également libre.

Après ces précisions, Rahner fait valoir encore qu'il faut distinguer entre le problème de la configuration essentielle des rapports de la philosophie et de la théologie, d'une part, et celui de la succession temporelle de ces deux types de savoir, d'autre part. Selon lui, le caractère essentiel de ce lien n'est pas entravé par l'antériorité temporelle de la philosophie par rapport à la Révélation, cette antériorité étant le mode historique de manifestation de ce rapport fondamental. Dans cette perspective, ce qui est temporellement antérieur peut être compris comme existant sur le mode d'une condition de possibilité de ce qui est temporellement postérieur. Et si

²¹⁹ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie I*, p. 95.

²²⁰ *Ibid.*, p. 96.

cela est possible, c'est, pour Rahner, du fait que les deux réalités en relation proviennent du Dieu unique qui veut une seule chose : se communiquer soi-même, et qui, en vue de cela, doit poser deux sortes de choses : l'auditeur autonome qui doit recevoir la grâce du message et le message lui-même, qui ne peut être reçu par l'esprit autonome que dans une libre acceptation.

II. La philosophie comme activité interne de la théologie

Dans un autre texte, *Philosophie und philosophieren in der Theologie*²²¹, de quelques années postérieur au précédent, Rahner va faire valoir une autre dimension du lien philosophie – théologie, à savoir qu'il faut « philosopher » à l'intérieur de la théologie. Cette activité est comprise ici par l'auteur comme l'effort intellectuel portant sur la Révélation chrétienne, qui se réalise par la mise en œuvre de toutes les ressources et les méthodes de la pensée, et qui relie l'acte et le contenu de la foi à toute expérience et connaissance humaine. Explicitant ensuite cette compréhension de la philosophie comme activité interne de la théologie, l'auteur reprend l'idée, déjà exprimée dans *Philosophie und Theologie I*, selon laquelle le sujet possède une « unité de conscience ». De ce fait, l'homme doit, en tant que théologien, confronter radicalement le message de la foi chrétienne à la totalité de son existence spirituelle, à sa conception de l'existence et du monde – sa « *Weltanschauung* » –, parce que c'est seulement de cette façon, selon Rahner, que ce message de salut peut s'adresser à l'homme tout entier, dans son caractère de personne libre.

À propos de cette définition de la philosophie comme fonction « interne » de la théologie, Rahner ajoute par ailleurs, de façon remarquable, que l'activité ainsi décrite pourrait tout aussi bien être qualifiée de « théologie ». Et de fait, la façon dont Rahner caractérise ce qu'il appelle ici la philosophie s'identifie partiellement à sa description de l'activité théologique dans le texte *Philosophie und Theologie I*. En effet, dans celui-ci, la théologie est définie comme étant l'écoute compréhensive de la Révélation, qui constitue une dimension du savoir de l'unique sujet confrontant et synthétisant sa connaissance du message du salut avec l'ensemble de sa connaissance « profane », dont la philosophie, définie alors par Rahner comme l'autocompréhension transcendantale et historique de l'homme. Par contre, dans

²²¹ K. RAHNER, *Philosophie und philosophieren in der Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, pp. 66-87. Trad. fr. : *La réflexion philosophique en théologie*, in *Écrits théologiques*, t. XI, Paris, Desclée De Brouwer/Mame, 1970, pp. 49-76. Cet article reprend le contenu d'une communication proposée lors d'une rencontre de l'Association des théologiens de langue allemande, à Munich, en janvier 1967.

Philosophie und philosophieren in der Theologie, la philosophie est, comme telle, l'activité synthétisante même à travers laquelle l'unique sujet pense la Révélation, la confronte et la relie à son expérience humaine globale, et qui peut tout aussi bien s'appeler « théologie ».

C'est dans ce même sens que, dans *Philosophie und Theologie II*, Rahner définit la théologie comme étant la réflexion au sujet de la Révélation et de la prédication ecclésiale, réflexion dans laquelle l'homme, en tant qu'être questionnant et critique, confronte la Révélation avec la compréhension totale de son *Dasein*, en partie réfléchi de manière philosophique, tel qu'il existe concrètement. Ce que l'auteur ajoute dans ce texte, c'est que cette confrontation se fait en vue d'une appropriation et d'une explication de la Révélation, d'une purification critique de certaines incompréhensions possibles et, inversement, pour laisser mettre en question, par la Révélation, l'horizon de compréhension que le sujet apporte avec lui.

Or, toujours dans *Philosophie und Theologie II*, cette activité de la théologie est considérée comme impliquant le fait que l'homme « philosophe » nécessairement à l'intérieur de la théologie, sa précompréhension philosophique – qu'elle soit réfléchie ou non – étant, d'elle-même, l'une des puissances qui définit la théologie de la Révélation et permettent sa mise en oeuvre. Cette activité philosophique de la théologie est possible dans la mesure où la Révélation, en tant qu'appel et exigence adressés à toute l'existence de l'homme, est toujours déjà ouverte à cette autocompréhension de l'homme²²². Là où l'on prétend ne pas devoir pratiquer la philosophie dans le travail de la théologie, l'on se soumet fatalement à une philosophie dominante et non réfléchie, ou l'on produit une histoire « édifiante » qui n'est pas conforme à la tâche de la théologie. Cela dit, faire de la philosophie en théologie n'implique nullement que l'on présuppose un système philosophique fermé auquel on devrait adhérer sans y apporter le moindre changement. Au contraire, en théologie, la philosophie peut refléter, de manière « éclectique », le pluralisme non-systématique de l'expérience de l'homme et de l'histoire de l'esprit, et elle doit être prête à se laisser changer et à être approfondie à travers son utilisation en théologie.

²²² Il n'est pas aisé, à partir de ce passage de *Philosophie und Theologie II*, de décider si, pour Rahner, la philosophie comme activité interne à la théologie peut être simplement identifiée à la compréhension-en-acte que l'homme possède de lui-même, ou si elle doit être considérée comme impliquant cette précompréhension de soi par l'homme à la manière d'un présupposé. Cependant, quelle que soit la manière dont il faut comprendre l'acte philosophique de l'homme à l'intérieur de la théologie, l'on peut affirmer que, pour l'auteur, c'est toujours en tant qu'il se comprend soi-même que l'homme pense la Révélation en rapport à cette autocompréhension philosophique.

III. La philosophie comme « théologie anonyme »

Dans la dernière partie de *Philosophie und Theologie I*, Rahner va montrer dans quelle mesure la philosophie, à son tour, implique toujours déjà une théologie, même si elle n'en est pas expressément consciente. Afin de rendre compte de ce dernier aspect, il va commencer par rappeler l'élévation surnaturelle de l'homme par la grâce, laquelle constitue une modification de la disposition foncière de la personne spirituelle. À cela, il ajoute maintenant que cette modification permet au sujet d'accéder à un nouvel objet formel, inaccessible à un acte simplement naturel, de sorte que son autocompréhension existentielle, que l'auteur identifie à la philosophie comme telle, s'en trouve elle-même transformée. Ce que Rahner exprime de cette façon : bien que l'homme soit bénéficiaire du don de la grâce, la philosophie peut, d'un côté, toujours être appelée « philosophie pure », au sens où elle n'emprunte aucune donnée ou norme à la Révélation ecclésiale thématique ; mais, d'un autre côté, de par ce don, la compréhension de l'homme par lui-même n'est plus simplement de la philosophie, dans la mesure où la grâce modifie tant l'acte d'autocompréhension de l'homme que son objet, c'est-à-dire lui-même – même s'il n'est pas nécessairement conscient de ce changement qui l'affecte.

Autrement dit, continue l'auteur, là où la Révélation explicitement chrétienne présuppose la philosophie comme condition de sa propre possibilité et l'établit dans son autonomie, cette philosophie ne doit pas, pour autant, être considérée comme « pure », mais comme une philosophie déjà « actualisée chrétiennement »²²³, du moins dans une certaine mesure, ce que Rahner formule à travers cette thèse : « en toute philosophie est pratiquée déjà inévitablement, d'une manière non thématique, la théologie, parce qu'il n'est au pouvoir d'aucun homme, même s'il ne le sait pas expressément, de vouloir ou non être poursuivi par la grâce révélatrice de Dieu »²²⁴.

Dans un autre texte, intitulé *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*²²⁵, Rahner fait valoir la même idée, en affirmant que, là où l'homme est bénéficiaire de « ce que l'on appelle la grâce et l'autocommunication de Dieu »²²⁶ – qui contient, selon l'auteur, une Révélation universelle, différente de la Révélation

²²³ K. RAHNER, *Philosophie et théologie I*, p. 48.

²²⁴ *Ibid.*, p. 49. Dans le chapitre suivant, nous aurons à exposer, de façon systématique, en quoi consiste ce que Rahner appelle ici la « grâce révélatrice », expression qui suggère un lien particulièrement étroit entre grâce et Révélation divines.

²²⁵ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band X, Zürich-Einsiedeln-Köln, Benziger Verlag, 1972, pp. 70-88.

²²⁶ *Ibid.*, p. 71.

vétéro- et néotestamentaire²²⁷ – , il ne saurait pratiquer, concrètement, de philosophie totalement pure. Car lorsqu’il pense, l’homme se trouve toujours « sous un *a priori* théologique de la détermination transcendantale vers l’immédiateté de Dieu »²²⁸, et cette détermination est toujours consciente, bien qu’elle ne soit pas, pour autant, « pensable » à partir des ressources propres de la réflexion philosophique. Autrement dit, la philosophie, comprise au sens strict, ne saurait atteindre l’homme dans toutes ses dimensions – idée que l’auteur avait déjà exprimée et que nous avons signalée plus haut. Cependant, de façon apparemment contradictoire, Rahner va ajouter à cela que la philosophie ne peut *rien* exclure d’emblée comme objet lui étant *a priori* étranger, y compris la détermination transcendantale de l’homme par la grâce, et que, pour cette raison, l’on ne peut interdire à la philosophie de réfléchir à propos de cette détermination transcendantale. Cela dit, pour Rahner, lorsque la philosophie pousse ses recherches jusqu’au domaine de l’objet produit gratuitement et librement par Dieu qu’est l’esprit élevé par la grâce, elle devient alors théologie. Par contre, si quelqu’un veut pratiquer une philosophie « pure », cela implique qu’il doit renoncer méthodologiquement à l’objectivation de son élévation transcendantale en grâce et de son apparition historique, telle qu’elle l’est dans la foi et la théologie qui l’accompagne.

En résumé, si le théologien voit ainsi toujours le philosophe comme existant sous l’*a priori* « théologique » – ce qu’il va expliciter à travers une réflexion historique portant sur l’élévation transcendantale de l’homme par la grâce –, cela veut dire, pour Rahner, qu’il existe un élément théologique inéluctable en chaque philosophie. Cette proposition – qui, en soi, est déjà théologique – signifie non seulement que le contenu des propositions philosophiques renvoient objectivement à des réalités de foi, ou sont ouvertes à de telles réalités comme à leur accomplissement, mais aussi que la philosophie, dans son unité entre *noésis* et *noéma*, est déjà « graciée », et est ainsi théologique.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 70-71.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 71-72.

IV. Le rapport philosophie – théologie dans le *Grundkurs des Glaubens*

Dans le *Grundkurs des Glaubens*²²⁹, qui constitue sans aucun doute l'ouvrage le plus important de Karl Rahner, datant de la période de sa maturité théologique, l'auteur va revenir, une nouvelle fois, sur la question du lien qui unit la philosophie et la théologie, en reprenant, résumant ou affinant certains aspects de ce lien abordés dans les textes que nous venons de parcourir. Au début de ce livre, l'auteur dit vouloir y élaborer un concept du christianisme qui rende compte du « tout de l'existence chrétienne », dans son lien au contenu de la foi, et ce à partir de ce qu'il appelle un « premier niveau de réflexion »²³⁰. À travers la mise en œuvre de ce projet, Rahner va, en fait, opérer une synthèse magistrale et organique de la plupart des thèmes qu'il a développés tout au long de son parcours théologique.

Dans son introduction à cet ouvrage, Rahner tente, entre autres, de déterminer le cadre épistémologique de ce projet. Dans ce contexte, il fait valoir que son entreprise implique nécessairement une unité de la philosophie et de la théologie. En effet, dans la mesure où elle porte sur « le tout concret de l'autoréalisation humaine indivise du chrétien »²³¹, la réflexion développée par cet ouvrage est déjà, à proprement parler, de la philosophie ; et dans la mesure où elle porte sur une existence *chrétienne* et sur la justification intellectuelle d'un auto-accomplissement du chrétien, cette réflexion est, en son fond, déjà de la théologie. Ainsi, selon l'auteur, d'un point de vue théorique, pratique et didactique, « il est ici légitime de philosopher en théologie, et cette 'philosophie' n'a pas à se faire de scrupules de ce qu'elle ne cesse de déborder dans le domaine propre de la théologie »²³².

Cette unité originaire est déjà donnée dans la vie concrète du chrétien. Celui-ci est un homme qui croit, mais il est en même temps – c'est une exigence de sa foi – un homme qui réfléchit sur le tout de son existence. Ici se trouve ainsi donnée la double objectivité, philosophique et théologique, et ces deux réalités forment d'entrée de jeu

²²⁹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg in Breisgau, Herder Verlag, 1976. Trad. fr., par G. Jarczyk : *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.

²³⁰ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 21. Cette réflexion, pour Rahner, est tout simplement celle de la foi qui veut rendre raison d'elle-même, et qui doit être distinguée de celles à travers lesquelles les sciences théologiques plurielles, dans leur domaine propre, se développent chacune selon leur méthode spécifique, d'une manière qui, pour le tout de la foi, n'est aujourd'hui plus accessible à tous. Quant au concept de « christianisme », qui traduit le mot allemand « *Christentum* », et qui constitue l'un des termes-clé du *Grundkurs*, il désigne le donné chrétien dans sa globalité, comprenant l'expérience de foi du chrétien, le contenu révélationnel de cette foi, mais également sa structure « sociale » qu'est l'Église.

²³¹ *Ibid.*, p. 23.

²³² *Ibid.*

une unité de principe dans sa vie. Cette unité implique que, aux endroits appropriés, l'on renvoie expressément aux données théologiques qui, le cas échéant, ne sont pas accessibles à une philosophie profane comme telle.

Pour formuler d'une manière plus précise encore l'unité de la philosophie et de la théologie impliquée par son « traité fondamental », Rahner indique trois étapes indissociables et capitales pour la mise en œuvre de celui-ci, et qui sont également d'une importance décisive pour notre propre lecture de Rahner, comme nous le montrerons plus loin. De ce fait, nous citons *in extenso* le passage où il exprime l'articulation de ces trois étapes : « dans un traité fondamental, il importe *en premier lieu* de réfléchir sur l'homme comme question universelle à lui-même posée, et donc de philosopher au sens le plus propre. Cette question que l'homme *est* et qu'il n'a pas seulement doit être considérée comme condition de possibilité pour que soit entendue la réponse chrétienne. *En second lieu* : les conditions transcendantales et historiques de la possibilité de la Révélation exigent une réflexion sous la forme et dans les limites où cela est possible au premier niveau de réflexion, de sorte que soit perçue l'articulation entre question et réponse, entre philosophie et théologie. Enfin, *en troisième lieu*, l'énoncé fondamental du christianisme est à prendre en considération comme réponse à la question qu'est l'homme ; c'est ainsi qu'il convient de se livrer à la théologie »²³³. Et Rahner de conclure ce passage de la façon suivante : « Ces trois moments se conditionnent réciproquement et forment par là même une unité – naturellement, une unité différenciée. La question crée la condition de l'écoute effective, mais c'est la réponse qui seulement ramène la question à son autoréalité réflexive. Ce cercle est essentiel, et il ne s'agit pas de le dissoudre dans ce traité fondamental, mais de le prendre en compte en tant que tel »²³⁴.

Un peu plus loin, Rahner entame la « première étape » de son *Grundkurs*, laquelle doit développer le volet philosophique du triptyque qu'il vient d'esquisser. Il s'agit ainsi, dans cette partie, de traiter de la question que l'homme constitue pour lui-même, et ce en référence au contenu du christianisme qui informe son existence, conformément au projet du *Traité fondamental* tel que nous venons de le voir présenter. En fonction de cet objectif, l'auteur part d'une question, très proche de celle qui a orienté la démarche de *Hörer des Wortes*, quelque vingt-cinq années plus tôt : « Quel type de récepteur suppose le christianisme pour que son message le plus essentiel puisse simplement être entendu ? »²³⁵.

²³³ *Ibid.*, pp. 23-24.

²³⁴ *Ibid.*, p. 24.

²³⁵ *Ibid.*, p. 36.

S'il faut parler de l'homme comme de celui qui doit entendre le message du christianisme, et si, en ce sens, on parle de présuppositions, on vise alors par là une articulation caractéristique entre ces présuppositions et le message du christianisme. Pour l'auteur, en effet, parler de présuppositions dans le présent contexte ne veut pas dire que le christianisme se contenterait d'admettre simplement celles-ci comme toutes faites, de telle façon que, là où ces présuppositions ne sont pas données, il n'y aurait personne qui puisse entendre le message chrétien. Si l'on appréhende correctement la réalité qu'est l'homme, l'on constate, selon Rahner, un cercle insurmontable entre les horizons de compréhension et ce qui est compris, ces deux dimensions se présupposant mutuellement²³⁶. C'est ainsi que, d'une part, pour le christianisme, les présuppositions qu'il fait – et cela selon une articulation caractéristique – apparaissent comme inévitablement et nécessairement données dans l'ultime fondement de l'existence humaine ; mais cela signifie aussi, d'autre part, que le message du christianisme crée lui-même, en même temps, ces présuppositions, en vertu de son existence même comme grâce universellement donnée et comme religion historique. Car ce message appelle l'homme par-devant la vérité effective de son être, vérité qui le lie inéluctablement, même si, en définitive, une telle captivité s'avère être l'espace infini de l'insaisissable Mystère de Dieu.

Ainsi se manifeste, à nouveau, une articulation caractéristique entre philosophie et théologie. Les présuppositions qu'il convient de considérer ici concernent l'être même de l'homme, son être toujours façonné d'histoire, son être qui donc se trouve également confronté au christianisme comme grâce et message historique. Elles concernent donc quelque chose d'accessible à la réflexion théorique et à l'auto-interprétation de l'existence humaine que nous nommons philosophie. Mais, en même temps, ces présuppositions sont, en elles-mêmes, les contenus d'une théologie conforme à la Révélation, d'une théologie que le christianisme dit à l'homme, afin que l'essence inéluctable de celui-ci, qui est toujours aussi rapportée à l'histoire, ne reste pas celée à l'homme.

Lors donc que nous parlons d'une anthropologie comme présupposition pour entendre et comprendre le message propre du christianisme, il n'est pas nécessaire, selon l'auteur, d'assurer une coupure méthodologique aussi nette que possible entre philosophie et théologie. En effet, d'une part, la philosophie la plus originaire et la plus transcendante portant sur l'existence de l'homme n'advient jamais qu'en

²³⁶ Comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre, l'idée d'une dépendance réciproque de ces deux aspects a été exposée dans *Hörer des Wortes*, et plus encore dans *Geist in Welt*, où Rahner a montré que, si la connaissance d'un objet sensible dépend d'une structure transcendante de connaissance en l'homme, l'actualité de cette transcendance n'existe, à son tour, qu'en rapport essentiel à la perception d'un objet sensible.

regard de l'expérience historique de l'homme. Par conséquent, elle ne peut jamais s'exercer comme si l'homme n'avait pas connu les expériences qui, justement, sont celles du christianisme – au moins de ce que nous nommons grâce, même si celle-ci n'est pas nécessairement pensée, saisie et objectivée comme telle. Autrement dit, une philosophie entièrement libre par rapport à toute théologie ne saurait exister. Et, par ailleurs, la théologie dogmatique dit à l'homme ce qu'il est profondément. Ainsi, la théologie implique elle-même une anthropologie philosophique, qui libère le message de grâce, pour que celui-ci puisse être accompli de façon proprement philosophique. Nous bâtissons alors « des énoncés sur l'homme, sur sa situation, qui, en tout cas maintenant, est incontournable, des énoncés sur ce que le message du christianisme rencontre dans l'homme, sur ce qu'il crée, en guise de présuppositions et de lieu de son propre advenir, dans l'homme lui-même »²³⁷.

Après avoir, dans les quatre premières sections de ce chapitre, approché les différents aspects de la conception rahnérienne du rapport philosophie – théologie, nous allons les reprendre dans une dernière section, afin de pouvoir esquisser un tableau synthétique de cette problématique, et de relier cette dernière à la problématique qui constitue l'objet de notre travail.

V. Synthèse : le rapport entre autocompréhension philosophique de l'homme et théologie de la Révélation

À partir des différents textes étudiés dans les points précédents, nous pouvons ébaucher une vision d'ensemble de la manière dont Rahner comprend le rapport entre la philosophie et la théologie, rapport qui inclut en lui-même plusieurs dimensions, ainsi que différentes définitions de la théologie et de la philosophie. Ce que nous voudrions montrer, c'est que ces différentes dimensions et définitions se recouvrent en partie les unes les autres, et forment ainsi, ensemble, une figure à la fois diversifiée et très unifiée, non seulement de la relation entre philosophie et théologie, mais également du rapport de ces deux sciences au sujet connaissant et à leur objet respectif. L'aspect d'unité de ces relations, présent dès les premiers textes étudiés, apparaît comme pleinement développé et pris en compte, dans son caractère opératoire, dans le *Grundkurs des Glaubens*.

La théologie, d'abord, consiste, pour l'auteur, dans une écoute intelligente de la Révélation de Dieu par le sujet connaissant, en une réflexion de foi qui cherche à

²³⁷ *Ibid.*, p. 39.

comprendre cette Révélation. Or, cette compréhension ne peut être réalisée que par les catégories de l'entendement du sujet, déjà possédées avant l'avènement et la connaissance de la Révélation, et à travers lesquelles l'homme connaît toujours déjà « autre chose » que cette dernière, qui surgit à un moment particulier de l'histoire. Et ce que l'homme connaît avant la Révélation verbale et historique, c'est, essentiellement, le monde qui l'entoure, ainsi que lui-même et l'ensemble de ses expériences. En d'autres termes, le théologien se trouve confronté, *de facto*, à un savoir qui le précède en tant que théologien, mais qui émane de lui en tant que sujet naturel et qui consiste, notamment, dans l'autocompréhension transcendantale de ce sujet, autocompréhension que Rahner identifie à la philosophie comme telle, que celle-ci soit ou non explicite.

Cependant, pour le théologien, cette antériorité de la philosophie par rapport à la théologie est non seulement un fait, mais encore une implication nécessaire de la théologie elle-même. En effet, pour cette dernière, la Révélation qu'elle écoute est, comprise correctement, le message de salut que Dieu adresse aux hommes de manière imprévisible et absolument *gratuite*, de sorte que, réciproquement, les hommes ne peuvent répondre à ce message que de façon libre, ce qui présuppose nécessairement que l'homme existe, dans une consistance propre, antérieurement à la Révélation. Ainsi, la théologie présuppose, à partir d'elle-même, l'autocompréhension philosophique, autonome, de l'homme, comme condition de possibilité d'une écoute de foi, par l'homme, de la Révélation gratuite de Dieu – c'est-à-dire comme condition de la théologie elle-même.

Mais, si la théologie suscite ainsi la philosophie, en la détachant en quelque sorte d'elle-même, comme science autonome de l'essence naturelle de l'homme, à partir de ses propres exigences, cette autocompréhension de l'homme qu'est la philosophie est toujours, par là même, un moment intrinsèque de la théologie elle-même. Et ce, tout simplement, parce que le théologien n'aborde jamais le sujet autonome qu'en fonction de la Révélation qu'il doit entendre, ou, autrement dit, dans le cadre d'un questionnement théologique portant sur les conditions de possibilité anthropologiques de l'accueil, par l'homme, de la Révélation. Ainsi, la philosophie est toujours, dans la fonction effective que lui assigne l'auteur, une philosophie de la religion, au sens où il l'a définie et mise en œuvre dans *Hörer des Wortes*²³⁸. Cependant, pour Rahner, la philosophie est également un moment interne de la théologie dans un autre sens, à savoir en tant qu'elle est la dimension réflexive de la théologie elle-même, par laquelle celle-ci pense la Révélation, et la confronte et la relie tout à la fois à

²³⁸ La façon dont Rahner comprend la philosophie rapproche également celle-ci de sa conception de la « philosophie chrétienne ».

l'autocompréhension philosophique de l'homme. Par conséquent, comme nous l'avons déjà exprimé plus haut, c'est en quelque sorte à travers sa propre autocompréhension, en tant qu'il se connaît soi-même, que le sujet confronte et relie l'une à l'autre la Révélation et cette autocompréhension elle-même. Cela dit, le fait que, de cette manière, la théologie devienne à son tour fonction de la philosophie n'entraîne pas d'assimilation de la théologie par la philosophie, dans la mesure où c'est en tant qu'elle est elle-même fonction interne de la théologie, au point de s'identifier pratiquement à elle, que la philosophie peut opérer cette synthèse.

En d'autres termes, la philosophie ne se pratique jamais, dans la perspective de Rahner, que dans le cadre d'une théologie, de sorte que son autonomie elle-même trouve son origine dans une exigence d'ordre théologique. Mais, si la théologie contient ainsi toujours une philosophie, l'auteur fait valoir que cette philosophie contient toujours, elle aussi, une théologie, même si elle n'en est pas explicitement consciente. En effet, selon lui, l'homme est toujours le bénéficiaire de la grâce de Dieu, grâce qui contient en elle-même une Révélation qualifiée d'universelle, de sorte que l'objet et la structure même de sa connaissance s'en trouvent modifiés. Aussi, lorsque l'homme pratique la philosophie, il inclut toujours déjà, dans son acte comme dans l'objet visé par cet acte, cette élévation de son esprit par la grâce, même s'il ne peut la formuler expressément comme telle. Autrement dit, la philosophie implique toujours une dimension théologique « anonyme », dans son acte comme dans son objet, ce qui veut dire, identiquement, qu'elle n'est jamais « pure » à proprement parler. Et lorsqu'elle veut thématiser cette transformation de l'homme par la grâce, et donc la grâce révélatrice elle-même, la philosophie se meut alors en théologie explicite. Par ailleurs, comme le montre l'auteur dans le *Grundkurs*, la Révélation chrétienne étant une donnée historique effective, la philosophie ne peut demeurer totalement neutre face à cette réalité, qui l'influence inmanquablement en tant qu'ensemble conceptuel organique.

À partir de ce rappel synthétique, il apparaît que la philosophie et la théologie, telles que les comprend Rahner, se caractérisent par une unité complexe et très étroite, qui prend la forme d'une relation d'implication ou d'inclusion réciproque²³⁹ –

²³⁹ Dans son livre, Tourenne caractérise ce rapport peut être caractérisé comme un « lien intrinsèque » et un « lien réciproque ». Tout en reconnaissant la valeur indéniable de l'approche de l'auteur, il nous semble que ce dernier distingue de façon trop tranchée entre une dimension « intrinsèque » et un aspect « réciproque » du lien qui, selon Rahner, existe entre la philosophie et la théologie. Le cours de l'analyse de Tourenne s'en trouve d'ailleurs perturbé, dans la mesure où certains aspects évoqués à propos du caractère « intrinsèque » du lien philosophie-théologie nous semblent être plutôt liés au caractère « réciproque » de ce lien, et inversement. Pour notre part, nous estimons que la relation entre ces deux disciplines peut être conçue d'emblée comme une « inclusion réciproque ». Cf. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, pp. 74-89. Voir aussi, sur le même sujet, L. MALEVEZ,

dimension qui se manifeste pleinement dans le *Grundkurs*. Cette unité se traduit par le fait que ces deux sciences constituent, l'une et l'autre, deux aspects de la connaissance-en-acte de l'unique sujet qu'est le théologien, et ce en lien à deux objets de connaissance, à savoir le sujet transcendantal lui-même et la Révélation de Dieu. Pour Rahner, en effet, le sujet qui écoute et connaît la Révélation est toujours, en même temps, le sujet qui s'interroge sur soi-même, qui s'éprouve et se comprend soi-même de manière transcendantale, ces deux savoirs étant unifiés dans l'unique structure cognitive de ce sujet. En d'autres termes, c'est le sujet unique qui, en tant que tel, est à la fois philosophe et théologien, et c'est à travers cette dualité unifiée qu'il aborde, simultanément, son propre *Dasein* et la Révélation. Ainsi, et d'une part, le sujet-théologien qui connaît la Révélation inclut nécessairement, dans cette connaissance théologique, son autocompréhension philosophique pré-existante ; et d'autre part, le sujet-philosophe inclut, dans la compréhension de soi, le fait qu'il est récepteur de la Révélation divine.

Or, si le sujet peut ainsi inclure, en tant que connu comme tel, le message de la Révélation dans son autocompréhension philosophique, c'est uniquement dans la mesure où il connaît et accueille cette Révélation, c'est-à-dire : dans la mesure où il est théologien. Autrement dit, la double actualité philosophique et théologique de l'unique sujet de connaissance, selon Rahner, implique elle-même une primauté, une antériorité logique de l'acte de connaissance théologique par rapport à l'acte philosophique ; ou encore : la double synthèse philosophique et théologique produite par l'unique sujet connaissant manifeste le caractère englobant de la synthèse

Théologie et philosophie : leur inclusion réciproque, in *Nouvelle Revue théologique* 93 (1971), pp. 113-144 ; C. HERINCKX, *Les rapports raison-foi et nature-grâce chez Karl Rahner. Une relation d'inclusion réciproque*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 78 (2002), pp. 410-437. Par ailleurs, remarquons que le type d'unité qui lie la philosophie et la théologie, dans la pensée de Rahner, est tel qu'il risque de mettre en péril le caractère autonome de la philosophie, là même où cette autonomie est dite assurée par la fonction qu'elle est censée remplir à l'intérieur de la théologie. C'est ce que note un Virgoulay, selon lequel il y a une relativisation de la philosophie chez Rahner, due en bonne partie à un défaut de détermination du statut épistémologique de ces deux disciplines. Dans sa tentative de préciser, pour sa part, ce qu'il en est de ce « statut épistémologique », Virgoulay indique que « la philosophie est soucieuse avant tout de l'intelligibilité rationnelle, de l'autocompréhension de l'homme », alors que la théologie « s'intéresse, elle, à l'ordre de la foi, c'est-à-dire, c'est-à-dire au monde et à l'homme en tant qu'ils sont impliqués dans le dessein révélé de Dieu ». Or, telle est justement la façon même dont, selon nous, Rahner définit en bonne partie ces deux sciences. Dès lors, s'il existe, dans le chef du théologien allemand, une tendance à relativiser la philosophie, c'est tout simplement dans la mesure où la Révélation par la grâce et par la Parole a déjà eu lieu, de sorte que le philosophe ne peut plus ne pas être théologien. Ainsi, le statut épistémologique de la philosophie ne peut être considéré indépendamment du statut épistémologique de la théologie. Cf. R. VIRGOULAY, *op. cit.*, pp. 282. 286.

théologique. Car, d'une part, la réflexion portant sur la Révélation verbale, c'est-à-dire la théologie, suscite d'elle-même l'autocompréhension philosophique de l'homme comme un moment interne de sa mise en œuvre, tandis que, d'autre part, l'autocompréhension de l'homme qui implique, dans son objet, la Révélation verbale, ne peut se concevoir que comme incluse dans une connaissance théologique qui appréhende l'homme comme ouverture *a priori* à cette Révélation et récepteur de celle-ci.

Bref, la philosophie conçue comme fonction interne de la théologie inclut elle-même une connaissance théologique de la Révélation historique. Ce savoir théologique interne à la philosophie prend par ailleurs, dans la pensée de Rahner, la forme d'une connaissance anonyme de la grâce, laquelle contient, en elle-même, une Révélation universelle, distincte de la Révélation biblique²⁴⁰, qui modifie l'acte et l'objet de la philosophie. Par conséquent, même lorsque le philosophe pense l'homme en dehors du champ de la Révélation *verbale* explicitement connue, il pense une créature qui existe toujours déjà dans le champ de la grâce de Dieu, et de la Révélation non verbale que celle-ci contient, tandis qu'elle-même est déjà portée, dans son acte, par cette même grâce révélatrice, même si elle ignore cette modification entitative qui l'affecte. C'est en ce sens que nous avons pu parler d'une théologie « anonyme » présente en toute philosophie, même lorsque celle-ci ne s'exerce pas dans le contexte d'une réflexion théologique sur la Révélation verbale – et partant sur l'homme dans son rapport à cette Révélation.

Si nous appréhendons cette compréhension du rapport philosophie-théologie du point de vue de leurs objets que sont le sujet humain et la Révélation, nous pouvons encore dire ceci : dans la perspective de l'inclusion réciproque de la philosophie et de la théologie, telle que nous venons de la décrire, et de la primauté de la théologie sur la philosophie qu'implique ce rapport complexe, la théologie a pour objet la Révélation *et* le sujet en tant que récepteur de la grâce et de la Révélation verbale, tandis que la philosophie a pour objet exclusif le sujet *transcendental*. En effet, lorsque, d'une part, la théologie inclut l'autocompréhension philosophique de l'homme dans son écoute de la Révélation historique, elle comprend ce dernier d'un point de vue théologique, c'est-à-dire comme récepteur de cette Révélation ; et lorsque, d'autre part, la théologie porte sa réflexion sur la grâce de Dieu, elle ne peut en parler qu'à travers une interprétation théologique du sujet comme bénéficiaire de la Révélation que contient la grâce. Quant à la philosophie, elle ne peut être, pour

²⁴⁰ Cette distinction opérée par Rahner entre la Révélation biblique verbale et une Révélation contenue dans la grâce rencontrée au cours de notre travail est essentielle pour notre propos, et fera l'objet d'une étude approfondie dans le deuxième chapitre de cette partie.

Rahner, que la réflexion portant sur le sujet naturel. Et lorsque, en tant que fonction interne de la théologie, elle relie la Révélation à cette précompréhension naturelle de l'homme ; ou lorsque, indépendamment d'une théologie explicite de la Révélation, elle considère, sans le savoir, un être déjà bénéficiaire de la grâce révélatrice ; ou lorsque, enfin, elle fait de la grâce un objet explicite de sa réflexion, la philosophie est toujours déjà, d'une façon ou d'une autre – c'est-à-dire : de manière anonyme ou explicite –, théologie.

Pour conclure cette cinquième section, et avec elle tout ce chapitre, nous pouvons affirmer que, dans la pensée de Rahner, la relation entre la philosophie et la théologie renvoie à une certaine compréhension du lien existant entre le sujet transcendantal et la Révélation. L'hypothèse que nous formulions au début de ce chapitre d'avère dès lors exacte. Plus précisément, nous pensons pouvoir dire que la conception rahnéenne du lien entre théologie et philosophie constitue une clé de lecture épistémologique du rapport de la Révélation au sujet transcendantal. En effet, la façon dont l'auteur conçoit, au niveau gnoséologique, le rapport de la philosophie à la théologie nous renseigne à propos de sa compréhension du rapport entre le sujet humain et la Révélation, à un niveau ontologique – alors que, réciproquement, ces deux types de connaissance ne peuvent être compris qu'à partir de leur objet respectif que sont, justement, l'homme et la Révélation de Dieu. Comme nous l'avons vu, la théologie n'est possible, pour Rahner, que parce qu'existe, avant elle, la philosophie. Cependant, cette antériorité temporelle de la philosophie par rapport à la théologie n'implique aucunement que la seconde serait un aboutissement nécessaire de la première. La philosophie apparaît, au contraire, comme un présupposé et une implication nécessaires de la théologie, que celle-ci suscite à partir de son autocompréhension comme écoute croyante de la Révélation. Autrement dit, la relation de la philosophie et de la théologie doit être comprise à partir de la théologie.

Or, pour Rahner, le rapport du sujet transcendantal et de la Révélation, qui constituent respectivement les conditions de possibilité « objectives » de la philosophie et de la théologie, doit être conçu de la même manière : l'homme, en tant qu'être transcendantal existant en-soi et pour-soi de façon consistante, est le présupposé nécessaire de la Révélation, entendue comme le don suprême et absolument gratuit que Dieu fait à l'homme, ce présupposé étant créé par Dieu lui-même *pour* pouvoir se donner gratuitement à lui à travers sa Révélation. Autrement dit, le sujet transcendantal constitue la condition de possibilité naturelle de la Révélation, non pas au sens où celle-ci pourrait être exigée ou anticipée à partir de l'homme, mais, au contraire, au sens où la compréhension correcte du sujet naturel

permet de préserver le caractère imprévisible et gratuit de cette Révélation, et sa réception par l'homme comme telle. Ce qui signifie, en d'autres termes encore, que le sujet humain est étudié à partir de la Révélation chrétienne. Et dans la mesure où la philosophie est considérée comme un moment *intrinsèque* de la théologie, la réflexion à propos du sujet naturel peut être appréhendée comme un moment de la théologie de la Révélation.

Cette conclusion nous confirme, à rebours, la pertinence de l'hypothèse que nous avons formulée dans la section précédente : l'analyse de *Hörer des Wortes*, qui a pour but de montrer dans quelle mesure la constitution transcendantale²⁴¹ de l'homme est la condition de possibilité de l'accueil d'une révélation divine éventuelle par celui-ci, procède, implicitement mais réellement, d'une réflexion théologique fondée sur la prise en compte de la Révélation chrétienne effective. Dans cette perspective, le sujet transcendantal n'est pas étudié pour lui-même, mais en fonction de la Révélation, ou, plus précisément, en fonction de sa capacité à accueillir cette Révélation dans la foi. Ce lien de l'anthropologie philosophique à une théologie de la Révélation et de la foi apparaît de façon pleinement explicite dans le *Grundkurs des Glaubens*. En effet, dans cet ouvrage, Rahner analyse l'homme, sa subjectivité personnelle et libre, sa pré-appréhension philosophique de l'être qui est le Mystère absolu de Dieu²⁴², en référence avouée à la Révélation historique, non plus seulement en tant que l'homme est le présupposé nécessaire à cette Révélation, voulu comme tel par Dieu, mais également en tant qu'il est effectivement le bénéficiaire de la grâce et de la Parole de Dieu. En ce sens, l'homme est d'emblée l'objet d'une réflexion philosophique *et* théologique, réflexion dans laquelle la question qu'est l'homme pour lui-même, et la réponse que constitue la Révélation à cette question, renvoient l'une à l'autre en un cercle infrangible, mais d'une façon telle qui manifeste l'antériorité logique de la réponse sur la question, celle-ci ne pouvant apparaître comme telle qu'à partir de celle-là.

²⁴¹ Alors que, dans les textes étudiés dans le cadre de ce chapitre, Rahner semble hésiter au sujet de l'objet propre de la philosophie, *Hörer des Wortes* inclut, dans son analyse philosophique de l'homme, la dimension historique propre de ce dernier, à la fois différente de sa dimension transcendantale et impliquée par celle-ci.

²⁴² Nous ne reprendrons pas, dans ce chapitre, l'analyse anthropologique que Rahner effectue dans le *Grundkurs des Glaubens*, dans la mesure où elle reprend et résume largement celle mise en œuvre dans *Hörer des Wortes*, et où les évolutions qui apparaissent, d'un ouvrage à l'autre, ne sont pas particulièrement significatives pour notre propos. Voir, à ce sujet, K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, pp. 27-36 ; 39-58 ; 59-107.

Conclusion de la première partie

L'objectif de la première partie de notre travail était de comprendre, le plus précisément possible, la dimension philosophique de la pensée de Rahner, philosophie que lui-même a conçu comme une anthropologie transcendante fondamentale, et de la situer par rapport à sa théologie de la Révélation et de la foi. Pour ce faire, nous avons procédé en trois temps.

Dans une première section, nous avons vu que le premier grand ouvrage de Rahner, *Geist in Welt*, consiste en un traité proprement philosophique qui, à travers une lecture moderne de la métaphysique thomiste de la connaissance, tente d'établir les conditions de possibilité transcendantes de la connaissance métaphysique – c'est-à-dire, tout simplement, de la connaissance humaine au sens propre du terme –, ce qui revient, selon l'auteur, à déterminer la structure gnoséologique fondamentale du sujet connaissant à partir de sa question portant sur l'être, et de la question à propos de soi-même qu'implique toujours cette question. L'auteur affronte ainsi un paradoxe apparent, dans la mesure où, pour un Kant, la détermination des conditions transcendantes de la connaissance du sujet implique, par définition, l'impossibilité d'un savoir proprement métaphysique, c'est-à-dire qui se rapporte à des objets non sensibles. Or, justement, pour Rahner, qui se situe à cet égard dans la ligne du « thomisme transcendantal », la condition de possibilité ultime de la connaissance ne réside pas dans une subsistance-en-soi, une auto-fondation du sujet et de sa question sur lui-même, mais dans le renvoi essentiel et inéluctable de la structure gnoséologique de ce sujet à l'être comme tel, qui, en tant qu'être-auprès-de-soi absolu, fonde la présence-à-soi ontologico-cognitive de l'homme, dans l'exacte mesure de son rapport à l'être. Ainsi, le transcendantal ne s'oppose pas à l'ontologique, ni ne l'absorbe en soi-même, le sujet ne dissout pas son objet dans ses propres catégories. En effet, si l'objet sensible n'est connu qu'à travers les structures transcendantes du sujet, la transcendantalité du sujet se reçoit elle-même d'un objet non sensible, de l'objet par excellence qu'est l'Être absolu – même si le terme « objet » doit ici être compris en un sens analogique.

Car si l'homme peut ainsi connaître l'être, il ne le connaît jamais dans son « soi », de manière immédiate, mais seulement de façon implicite, en tant qu'il est la condition de possibilité, l'implication nécessaire de son propre être-connaissant, de sa propre transcendance. Autrement dit, si l'homme est, par nature, ouvert à l'Être absolu, c'est-à-dire à Dieu, celui-ci lui est toujours en même temps essentiellement voilé et inaccessible. À partir de ces deux éléments, Rahner peut affirmer que la

connaissance transcendantale de l'Être par l'homme n'empêche aucunement, mais, au contraire, rend possible une révélation de Dieu à propos de soi-même. Ainsi, à partir d'une démarche métaphysique-transcendantale, Rahner fonde la possibilité philosophique de la théologie.

De ce fait, l'on pourrait craindre que l'auteur fasse découler la théologie de la philosophie, la Révélation divine du rapport transcendantal que le sujet entretient avec l'être – ce qui, au regard d'une théologie chrétienne de la Révélation, n'est pas recevable. Or, dans les conclusions de *Geist in Welt*, Rahner va indiquer que, pour saint Thomas – qui lui fournit, si pas la méthode d'analyse, du moins le terrain de son questionnement –, la possibilité de la Révélation n'est pas établie à partir de la métaphysique de la connaissance, mais que, au contraire, cette dernière est édifiée en fonction d'une volonté de préserver le caractère propre, c'est-à-dire indéductible, imprévisible et gratuit, de la Révélation. Bref, chez Thomas, la théorie de la connaissance est développée à partir d'une préoccupation proprement théologique.

Si, comme nous l'avons noté à la fin de la première section, il est difficile de savoir dans quelle mesure Rahner fait sienne cette préoccupation thomassienne dans *Geist in Welt*, la deuxième section de ce chapitre a tenté de montrer que la philosophie de la religion rahnérienne, développée dans *Hörer des Wortes*, s'inscrit bel et bien, quant à elle, dans une telle perspective théologique. Ainsi, nous avons vu que, dans la réflexion épistémologique développée au début de cet ouvrage, l'auteur définit l'objet et la méthode de la philosophie de la religion en la situant d'emblée par rapport à une théologie préexistante, elle-même comprise comme l'écoute de la Révélation chrétienne effective. La philosophie de la religion, fait valoir Rahner, ne peut empiéter sur le terrain de la théologie, et porter ainsi atteinte au caractère libre et gratuit de la Révélation de Dieu. Par conséquent, elle ne peut que déterminer les conditions de possibilité naturelles, transcendantales, de l'écoute, par l'homme, d'une révélation envisagée alors seulement comme éventuelle, à travers une méthode qui fasse abstraction de la Révélation effectivement advenue dans l'histoire humaine. Pour Rahner, la philosophie de la religion doit donc prendre la forme d'une anthropologie philosophique transcendantale, laquelle a pour tâche de déterminer si et dans quelle mesure l'homme est, de par son essence naturelle, *potentia oboedientialis* à l'égard d'une éventuelle Parole que Dieu pourrait lui adresser.

En d'autres termes, l'analyse transcendantale de l'homme, telle que Rahner la conçoit et la met en œuvre, s'exerce à la fois sur l'arrière-fond d'une prise en compte effective de la Révélation historique, comprise préalablement à toute déduction métaphysique comme Parole libre et gratuite de Dieu adressée à l'homme, et dans une autonomie méthodique à l'égard de cette Révélation. Cette dialectique de

l'autonomie et de la dépendance de l'anthropologie transcendantale par rapport à la théologie de la Révélation, présente réellement, mais le plus souvent de manière implicite, dans *Hörer des Wortes*, va être explicitée et justifiée dans différents textes rahnériens portant sur les relations entre philosophie et théologie, ainsi que dans les premières pages du *Grundkurs des Glaubens*. La lecture de ces écrits a fait l'objet de notre troisième section, qui a constitué la dernière étape de ce chapitre.

D'après ces écrits, le caractère autonome de la philosophie – définie comme autocompréhension transcendantale de l'homme – à l'égard de la théologie est une exigence de la théologie elle-même. En effet, pour Rahner, si la Révélation doit être comprise comme un don libre et gratuit que Dieu fait à l'homme, et donc comme non déductible à partir de ce dernier en tant qu'exigence impliquée nécessairement par son essence, cela signifie que l'homme doit avoir été posé dans l'être par Dieu comme consistant-en-soi préalablement à cette Révélation. C'est en ce sens que, de la même façon, au niveau gnoséologique, la théologie, en tant qu'écoute intelligente de la Révélation, suscite d'elle-même une auto-réflexion philosophique autonome de l'homme comme moment interne de sa propre mise en œuvre. Bref, dans ces écrits, l'autonomie de l'autocompréhension philosophique de l'homme est comprise à partir d'une théologie de la Révélation.

Par ailleurs, d'autres développements de ces textes font valoir que la philosophie peut être comprise comme impliquant, à son tour, une théologie, et ce en deux sens différents : d'une part, en tant que l'unique sujet intègre, dans son autocompréhension, le fait qu'il est essentiellement à l'écoute d'une révélation éventuelle et effectivement auditeur de la Révélation effectivement advenue dans l'histoire, et, d'autre part, en tant que le sujet et l'objet de cette autocompréhension sont toujours l'homme qui bénéficie concrètement, même si de façon non consciente, de la grâce de Dieu. Or, si le sujet connaissant peut ainsi intégrer la théologie à l'intérieur de la philosophie, c'est seulement dans la mesure où elle est elle-même déjà théologie, et ce de deux façons possibles : soit elle est explicitement théologie, en tant qu'elle a déjà accueilli la Révélation verbale dans sa compréhension de l'homme ; soit elle est implicitement théologie, en tant que, même sans le savoir, elle-même et son objet sont informés et entitativement modifiés par la grâce révélatrice.

Bref, si la philosophie et la théologie sont unies dans une relation de présupposition et d'implication réciproques, cette unité, comme nous l'avons déjà conclu plus haut, implique elle-même, dans la pensée de Rahner, une primauté de la théologie par rapport à la philosophie, laquelle primauté marque également le rapport des deux objets de la philosophie et de la théologie. Ainsi, si, d'un côté, la Révélation, objet de la théologie, présuppose, pour être comprise correctement, la

constitution du sujet transcendantal, objet propre de la philosophie, le sujet en question, de l'autre côté, ne peut être analysé dans son essence transcendantale – y compris, ou non, son historicité propre – que dans la mesure où il est envisagé comme ouverture à une Révélation déjà effectivement entendue. Ce que Rahner exprime dans le *Grundkurs* lorsqu'il dit que, d'une part, la réponse que constitue le christianisme à la question que l'homme est pour lui-même ne peut être comprise qu'en fonction de cette question, mais que, d'autre part, cette question ne peut venir pleinement à elle-même qu'à partir de la réponse²⁴³. Bref, chez Rahner, le sujet est toujours traité en fonction de la Révélation. Et si la Révélation est elle-même traitée en fonction du sujet, c'est toujours en tant que ce sujet est compris comme *potentia oboedientialis*, comme pierre d'attente du salut et de Révélation, c'est-à-dire : dans le cadre d'un questionnement théologique.

Au terme de cette première partie, nous pouvons donc conclure que l'anthropologie transcendantale de Rahner, dans sa conception et sa mise en œuvre, est orientée par et en fonction d'une théologie de la Révélation. Cela dit, peut-on affirmer que cette orientation existe effectivement dès les premiers écrits du théologien, ou faut-il dire, au contraire, que cette détermination théologique de la philosophie s'est faite jour progressivement dans l'œuvre de Rahner ? Au vu des résultats obtenus dans ce chapitre, nous pensons pouvoir répondre à cette question en indiquant que, si la référence à la théologie n'est mentionnée qu'en passant dans *Geist in Welt*, l'anthropologie métaphysique de *Hörer des Wortes* est, quant à elle, structurellement constituée en fonction d'une théologie de la Révélation – Révélation dont il faut préserver le caractère libre et gratuit –, là même où cette anthropologie fait expressément et méthodologiquement abstraction d'une vision théologique de l'homme comme être déjà marqué par la grâce et la Parole de Dieu dans l'histoire. Cet arrière-fond théologique de la philosophie transcendantale demeure cependant largement non-explicité dans *L'homme à l'écoute du Verbe*. Il va, par contre, être

²⁴³ En guise d'illustration de cette thèse, nous pouvons renvoyer à un texte publié dans les *Schriften* en 1975, et dans lequel Rahner s'exprime à propos de l'absence de Dieu dans le monde d'aujourd'hui et l'auto-perception de l'homme comme transcendance. L'auteur y fait valoir que la prise de conscience par l'homme moderne de sa propre transcendance ne le place aucunement « dans une souveraineté anhistorique par rapport au message de la Révélation, (cette transformation) montre plutôt seulement d'une nouvelle façon comment l'homme doit entendre la Parole de Dieu donneuse de sens à partir de sa situation pré-donnée, dans laquelle il ne peut pour ainsi dire saisir pleinement cette situation qui est sienne à l'avance, mais où au contraire c'est la Révélation seulement qui peut répondre à cette question que constitue pour lui sa situation » (K. RAHNER, *Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, p. 222. Nous traduisons). Dans cette phrase, l'on retrouve clairement l'idée d'un cercle de conditionnement réciproque entre question transcendantale et réponse provenant de la Révélation.

thématisé et pleinement pris en compte, dans ses implications, à l'occasion des réflexions rahnériennes concernant les rapports entre philosophie et théologie, réflexions qui aboutissent, dans le *Traité fondamental de la foi*, à l'affirmation d'une unité indissoluble de l'analyse transcendantale de l'homme et de la théologie de la Révélation dans l'approche de l'homme et du christianisme.

L'anthropologie philosophique de Rahner, donc, présuppose une théologie de la Révélation. Dans la deuxième partie de notre travail, qui aura pour objet immédiat la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, nous verrons comment cette dernière implique donc toujours, réciproquement, une réflexion transcendantale sur l'homme, de nature non seulement philosophique, mais également théologique. Nous aurons ainsi à revenir sur l'anthropologie transcendantale de Rahner, pour tenter de montrer, notamment, en quoi consiste sa dimension théologique, et comment celle-ci se rapporte à son aspect philosophique, que nous avons traité presque exclusivement jusqu'à présent.

Avant d'entamer cette deuxième partie, il nous faut encore formuler une double remarque à propos de ce que nous avons pu établir à ce stade de notre travail. Si, comme nous l'avons vu jusqu'ici, la philosophie transcendantale de Rahner implique une référence à la Révélation, celle-ci n'a été abordée qu'en fonction de la perspective anthropologique, c'est-à-dire, le plus souvent, d'un point de vue formel. Toutefois, certains éléments de son contenu ont déjà été formulés à cette occasion, dans la mesure où, justement, l'objet et la méthode de la philosophie transcendantale ont été conçus en référence à la Révélation chrétienne effective. Nous avons vu ainsi que, pour l'auteur, la Révélation doit s'entendre au sens de la Parole que Dieu adresse à l'homme dans l'histoire, c'est-à-dire au sens de la compréhension chrétienne courante de la Révélation verbale. Cependant, à plusieurs reprises, Rahner a fait allusion à une autre compréhension de la Révélation, à savoir une Révélation universelle, impliquée dans la grâce, et liée à un don de Dieu lui-même à l'homme. Or, ce sont ces deux dimensions qui constitueront, notamment, l'objet de notre réflexion subséquente.

Par ailleurs, dans les textes étudiés dans ce premier chapitre, il n'a, pour ainsi dire, pas été directement question de la foi comme réponse à la Révélation. Le thème de la foi a pourtant été effectivement présent, là où il a été question de l'*écoute* de la Révélation, laquelle peut, selon nous, être identifiée à la foi. En ce sens, la question des conditions de possibilité transcendantales d'une écoute de la Parole de Dieu revient à se poser la question d'une capacité naturelle de foi en la Révélation. La foi a également été présente au cœur de la démarche de Rahner, dans la mesure où ses réflexions sur la philosophie de la religion, les relations philosophie – théologie, ou

encore, à partir de là, sur le sujet transcendantal dans son rapport à la Révélation, ont été effectuées sur le fondement d'une écoute théologique effective de cette Révélation.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous allons nous pencher maintenant sur le contenu de la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, telle qu'elle est développée en particulier dans l'un des ouvrages les plus importants de l'auteur, le *Grundkurs des Glaubens*.

Deuxième partie. Autorévélation de Dieu et réponse de foi

Chapitre IV. L'homme comme événement de l'autocommunication gratuite de Dieu

I. L'autocommunication de Dieu à l'homme comme contenu du message chrétien

Dans les deux premières étapes de son *Traité fondamental de la foi*, Rahner s'arrête longuement aux présupposés anthropologiques-transcendants du christianisme – développements que nous ne reprenons pas ici, dans la mesure où ils peuvent être considérés comme une reprise du contenu respectif des ouvrages *Geist in Welt* et *Hörer des Wortes*, que nous avons traité dans le chapitre précédent²⁴⁴. Dans la quatrième étape, il aborde, pour la première fois, ce qu'il considère être le propre du message chrétien, le « cœur même de la compréhension chrétienne de l'existence », à savoir : « l'homme est événement d'une autocommunication de Dieu absolue, libre, gratuite, et qui pardonne »²⁴⁵. Précisant d'emblée ce qu'il entend par « autocommunication de Dieu », Rahner fait valoir que cette expression ne signifie pas que Dieu, en une révélation quelconque, dirait quelque chose *sur* lui-même ; il s'agit bien plutôt, pour lui, d'une autocommunication de Dieu qui concerne son être même. Certes, cette dernière expression ne saurait être comprise en un sens objectivement chosiste. Une autocommunication de Dieu, entendu comme Mystère absolu et personnel, à l'homme comme être de transcendance, veut dire, d'entrée de jeu, communication à lui en tant qu'il est un être personnel et spirituel. Bref, Rahner veut éviter aussi bien le malentendu d'un simple discours *sur* Dieu, même si, peut-être, il est à mettre au compte de Dieu lui-même, que le malentendu d'une autocommunication de Dieu purement objectiviste.

²⁴⁴ Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, pp. 37-58 ; 59-107.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 139. L'expression « autocommunication de Dieu » traduit la formule « *Selbstmitteilung Gottes* », centrale et omniprésente dans la théologie de Rahner, et essentielle pour la compréhension de la notion rahnérienne de Révélation. Selon la thèse de Renate Kern, la notion rahnérienne d'autocommunication de Dieu à l'homme – tout comme d'autres notions liées, d'une façon ou d'une autre, à la représentation que l'auteur se fait de la grâce – doit être comprise en lien à une pneumatologie, d'abord implicite dans les premiers écrits de Rahner, puis s'affirmant de manière de plus en plus en plus explicite. Cf. R. KERN, *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners* Innsbruck-Vienne, Tyrolia-Verlag, Coll. Innsbrucker theologische Studien 76, 2007.

Cela dit, continue l'auteur, peut-on parler d'autocommunication de Dieu sans parler, d'abord, de l'histoire du salut et de la Révélation, laquelle a son point culminant irréversible dans l'Homme-Dieu Jésus-Christ, et dont l'autocommunication de Dieu à l'homme serait, pour ainsi dire, le résultat ? Répondant à cette objection possible, Rahner fait valoir que, même dans cette optique, il est possible, avant de se pencher sur le thème de la Révélation historique, de réfléchir à l'origine proprement dite et au cœur de ce qu'est en vérité le christianisme, à ce qu'il transmet et signifie : précisément cette autocommunication absolue et gratuite. Cependant, une telle réflexion ne peut, effectivement, jamais exister qu'en référence, au moins implicite, au message explicite de la foi chrétienne, qui constitue la conclusion d'un long développement de l'histoire de l'humanité et de l'esprit. Car, pour Rahner, il est clair que c'est seulement « à partir de la doctrine révélée explicite formulée par le magistère de l'Église, doctrine qui vient 'du dehors' dans une parole humaine entendue »²⁴⁶, que l'homme peut interpréter cette histoire pour ce qu'elle est : une histoire du salut et de la Révélation progressive de Dieu venue à son point culminant dans le Christ, et qu'il peut expérimenter la vérité dernière et clairement formulée de son existence, à savoir qu'il est le bénéficiaire de l'autocommunication de Dieu, ce qu'il ne peut savoir comme tel en s'appuyant sur la seule autocompréhension de son expérience privée.

Mais, cela étant, continue l'auteur, on pourrait avoir l'impression que la proposition selon laquelle l'homme est l'événement de l'autocommunication absolue de Dieu lui est octroyée du dehors, dans le champ d'une simple conceptualité, c'est-à-dire à travers l'audition et la connaissance d'une parole l'atteignant de l'extérieur, quand bien même cette parole viendrait de Dieu, et qu'ainsi elle « ne porterait pas à proprement parler devant l'homme lui-même, jusque dans la dimension explicite d'une parole réfléchie, ce que l'homme est en vérité lui-même et ce pour quoi il s'expérimente lui-même dans la profondeur de son existence »²⁴⁷. Or, pour Rahner, il n'en va pas ainsi – ce que, justement, il entend montrer dans la quatrième étape de son *Traité*²⁴⁸, et que nous allons exposer dans les points suivants de cette section.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 150-151.

²⁴⁸ Dans un article datant de 1938, intitulé *Neuer Modernismus ?*, Rahner s'attache à réfuter les thèses d'un livre de Gustav Mensching, thèses qui concernent notamment le rapport entre l'expérience religieuse et sa formulation ecclésiale, et que Rahner qualifie de « modernistes ». Dans ce contexte, celui-ci fait valoir que l'Évangile de Jésus-Christ, en tant que Parole du Dieu libre supra-mondain, s'exprimant à travers une parole humaine, nous ouvre notre propre décision, ainsi que la profondeur de la divinité, laquelle n'est justement accessible à notre expérience religieuse qu'à travers la Parole entendue et comprise, aussi longtemps que nous ne voyons pas Dieu face-à-face. Ainsi, « le dogme n'est pas une expression postérieure, aussi nécessaire soit-elle, d'une expérience a-rationnelle (...),

Avant d'entamer ce développement, nous voudrions cependant relever un faisceau de questions et de problématiques d'ores et déjà impliquées par la présentation rahnérienne du thème de l'autocommunication de Dieu à l'homme, dont l'événement, comme nous venons de le voir, constitue le contenu le plus propre du christianisme, « ce qu'il transmet et signifie ». À partir de là, nous nous demandons d'abord ce que Rahner entend exactement, ici, par le terme de « christianisme », ce qu'il désigne par cette notion²⁴⁹. D'après ce qu'il en dit dans cette introduction à la quatrième étape de son livre, l'auteur semble le comprendre comme message, comme parole, comme savoir divinement révélé et explicitement formulé, bref : comme Révélation de Dieu exprimée en paroles humaines. Et *ce que* révèle – si l'on peut s'exprimer ainsi – cette Révélation, c'est ce qu'est le christianisme, compris alors non plus comme savoir, mais comme « objet », ou contenu réel, de ce savoir, objet qui est, justement, l'autocommunication de Dieu à l'homme. Ainsi, pour Rahner, le

mais la véritable 'expérience' du Dieu se révélant (...) est portée elle-même par sa Parole entendue, qui est toujours déjà un 'dogme', et dont le contenu ne peut être déterminé et critiqué à partir de l'expérience comme *a priori* transcendantal, religieux (= le principe rationnel originel) » (K. RAHNER, *Neuer Modernismus ?*, in *Schönere Zukunft* 13 [1938], p. 1083). Un peu plus loin, Rahner ajoute que, derrière ces paroles, ne se trouve pas « notre propre expérience religieuse », mais « la chose objective elle-même », s'il est entendu que Dieu doit pouvoir nous révéler quelque chose « qui n'était pas toujours déjà impliqué dans notre disposition religieuse » et qu'il « ne se révèle pas de manière privée à chacun, ce qui supprimerait l'historicité de la Révélation chrétienne » (*ibid.*). Dans le cas contraire, ajoute-t-il encore, cela voudrait dire qu'il existe une communication immédiate entre Dieu et nous. Mais alors, « le contenu de la foi se réduit nécessairement (à être) le corrélat objectif (...) d'un *a priori* (principe rationnel), déterminé matériellement (dans son contenu) à partir de soi, de la disposition religieuse de l'homme lui-même » (*ibid.*, p. 1084). Or, dans ce cas, « Dieu ne peut finalement jamais révéler que ce que l'homme sait en fait toujours déjà dans sa disposition religieuse » (*ibid.*).

Comme on peut le constater, il existe une différence importante entre ce texte de 1938 et ce que nous venons de voir énoncé dans le *Grundkurs*, à propos de la façon dont Dieu se communique à l'homme. D'un côté, en effet, Rahner indique que l'autocommunication de Dieu à l'homme se réalise à travers le don fait à l'homme de sa Parole de Révélation, Parole que l'homme reçoit et comprend dans la foi, et non pas dans une expérience immédiate, de sorte que la Révélation se produirait dans un *a priori* subjectif religieux, que le dogme interpréterait de façon correcte ; et de l'autre côté, il dit, au contraire, que l'autocommunication de Dieu à l'homme se produit pour ainsi dire immédiatement dans l'expérience existentielle, transcendantale du sujet, étant entendu, toutefois, que seule une Révélation explicite peut révéler, justement, ce fait de l'autocommunication de Dieu.

C'est le développement et la justification de cette deuxième thèse qui constitue en grande partie l'objet de la première, mais également de la deuxième section du présent chapitre. Celui-ci entend montrer que, pour Rahner, l'autocommunication transcendantale de Dieu s'identifie pratiquement à une certaine notion de grâce, de sorte que, si l'expérience transcendantale de l'homme, et non pas d'abord une audition explicite de la Révélation verbale, est effectivement le lieu propre de l'autocommunication de Dieu, elle est telle non pas en tant qu'expérience religieuse « naturelle », mais en tant que transcendantalité élevée par la grâce révélatrice.

²⁴⁹ Concernant la définition générale du concept de christianisme dans le *Grundkurs*, cf. la page 95 de ce travail, note 229.

christianisme est, à la fois, l'autocommunication de Dieu à l'homme et la Révélation verbale de cette autocommunication, ces deux réalités étant ainsi distinguées comme concept, d'une part, et objet de ce concept, d'autre part.

Cela dit, la Révélation qu'est le christianisme n'est pas seulement présentée, dans ce point, comme message, mais aussi comme *histoire*, qui est également une histoire de salut, et qui atteint son point culminant dans l'Incarnation du Verbe de Dieu en Jésus-Christ. Toutefois, cette *histoire* de Révélation ne pourra être comprise comme telle que grâce au message chrétien explicite, c'est-à-dire à la *parole* de Révélation, elle-même surgie dans l'histoire, et qui constitue l'expression verbale révélée de l'histoire comme Révélation, en même temps que son aboutissement dans l'événement « Jésus-Christ » – lequel est donc, à la fois, histoire et parole. Ce qui ressort donc de ce point, sans toutefois être thématisé par l'auteur, c'est une relation spécifique entre la Révélation comme histoire et la Révélation comme parole, ces deux dimensions étant inséparables l'une de l'autre et formant ensemble, pour autant qu'on puisse le dire à ce stade de notre travail, une seule et unique Révélation, laquelle possède cependant deux modes distincts. Dans la suite de ce chapitre, nous verrons si et de quelle manière Rahner revient sur la question du rapport entre ces deux aspects, pour, le cas échéant, l'explicitier et la systématiser.

Un dernier élément que nous voudrions souligner, avant de voir comment Rahner va déployer et justifier son idée d'une autocommunication de Dieu à l'homme, c'est que celle-ci, d'après ce qu'en dit l'auteur, entretient un certain rapport avec la Révélation comprise elle-même, comme on vient de le voir, comme une relation particulière d'histoire et de parole. D'une part, Rahner suggère que cette autocommunication est, pour ainsi dire, produite, réalisée à travers l'histoire de la Révélation et du salut ; et, d'autre part, que cette autocommunication constitue, en quelque sorte, la source de l'histoire de la Révélation, qu'elle en est le cœur, qui ne peut toutefois être explicitement reconnu que par la parole de Révélation qui la dévoile. De cette façon, l'autocommunication de Dieu et la Révélation apparaissent comme liées par un rapport de dépendance réciproque, qu'il nous faudra élucider dans la suite du présent chapitre. Ce que l'on peut déjà en dire, cependant – et qu'il nous faudra confirmer ou, éventuellement, infirmer plus loin –, c'est que, si l'autocommunication de Dieu à l'homme se trouve à l'origine de la Révélation, et en est le contenu dont elle dépend, cette autocommunication ne peut, à son tour, dépendre de cette Révélation qu'au sens où celle-ci est, pour elle, un moyen de réalisation et, justement, de révélation.

II. L'autocommunication de Dieu identique à la grâce de foi

Le contenu du message chrétien consiste donc, selon l'auteur, en ce que l'homme est « l'événement de l'autocommunication absolue et qui pardonne de Dieu »²⁵⁰. Cette proposition ne recouvre pas une objectivité chosiste « en l'homme », dans le sens d'une proposition catégoriale et ontique. L'« autocommunication » s'y trouve bien plutôt entendue en une acception strictement ontologique, qui amène à expression le sujet comme tel, dans la profondeur de sa subjectivité – la profondeur de son essence transcendantale qui, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, est présence-à-soi, remise à soi personnelle dans la conscience de soi et la liberté. Ce terme d'autocommunication de Dieu signifie ainsi que ce qui est communiqué l'est à l'homme comme tel, c'est-à-dire : pris dans son expérience transcendantale, et que ce qui est communiqué est réellement Dieu dans son être propre²⁵¹, cette communication étant ordonnée à la saisie et à la possession de Dieu, par l'homme, dans la vision et dans l'amour immédiats, qui constituent, pour le christianisme, l'accomplissement du sujet humain. De cette façon, l'autocommunication est précisément « cette objectivité du don et de la communication qui est le point culminant de la subjectivité de celui qui communique et de celui qui reçoit »²⁵².

En d'autres termes, pour Rahner, le don est le donateur lui-même, qui se donne à l'homme pour son accomplissement. Précisant ce qu'il entend par là, il indique que Dieu ne se donne pas seulement ici, pour l'homme pris dans sa transcendantalité absolue, comme « ce-vers-quoi » et « ce-à-partir-de-quoi »²⁵³ de cette transcendance

²⁵⁰ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 141.

²⁵¹ Dans un article intitulé *Natur und Gnade*, Rahner va faire valoir que Dieu se communique à l'homme en tant même qu'il est Trinité. Si l'on considère, dit-il, que la vision immédiate de Dieu ne peut être fondée que sur une autocommunication de Dieu, et si l'on admet, avec cela, que les trois Personnes divines, dans leur particularité, sont objet de contemplation immédiate, alors cette « communication quasi-formelle », qui est le fondement ontologique d'une possession reconnue de Dieu en l'homme, comprend aussi une relation de chacune des trois Personnes divines à l'homme. Dans cette façon de voir, Dieu apparaît comme trinitaire non seulement « en-soi », mais également dans son autocommunication de grâce à l'homme, et donc dans la vie surnaturelle de l'homme elle-même. Cf. K. RAHNER, *Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1960, pp. 221 ; 222.

²⁵² K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 141.

²⁵³ Ces deux formules traduisent respectivement les termes allemands de « *Woraufhin* » et « *Wovonher* » (cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 119). Dans les première et deuxième étapes du *Traité*, ces notions désignent l'objet de la transcendance humaine, vers lequel celle-ci tend de façon asymptotique, sans jamais pouvoir le maîtriser d'aucune manière, et qui est identique au « Mystère absolu » dont Rahner parle par ailleurs dans cet ouvrage. Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, pp. 33, 74 ss. Ces concepts sont également identiques à ce que Rahner appelle

qui seraient absolus tout en se dérochant toujours, tout en n'étant visés qu'asymptotiquement – ce qui est effectivement le cas dans le cadre de la relation de création entre Dieu et l'homme –, mais qu'il se donne en personne, sous le mode d'une proximité ou d'une immédiateté absolues, dans l'unité fondamentale du connaître et de l'aimer. L'autocommunication implique ainsi que Dieu peut se communiquer en personne à ce qui n'est pas Dieu, sans toutefois cesser d'être la réalité infinie et le Mystère absolu, et sans que l'homme cesse d'être l'étant fini, distinct de Dieu. Dans cette autocommunication, Dieu demeure le Mystère absolu essentiellement incompréhensible, insaisissable, accessible seulement à l'adoration de l'homme. Dieu demeure le Dieu qui jamais ne peut être compris, pas même à travers son autocommunication ; qui jamais ne peut être ordonné à un système humain de référence relevant de la connaissance et de la liberté. Au contraire, cet événement de l'autocommunication absolue de Dieu est précisément le dévoilement de Dieu *comme* Mystère absolu permanent²⁵⁴. Mais, que cela puisse être, que l'horizon originaire puisse devenir objet, que le but inatteignable puisse néanmoins devenir le point de départ réel de l'auto-accomplissement plénier de l'homme, voilà ce que soutient la doctrine chrétienne selon laquelle Dieu veut donner la vision immédiate de lui-même,

l'Être comme tel, lui-même identique à l'Être absolu, dans *Geist in Welt* et *Hörer des Wortes*. On peut encore noter, à ce propos, que, dans le *Traité fondamental de la foi*, Rahner utilise plus souvent le terme « *Woraufhin* » que « *Wovonher* », ce qui semble indiquer qu'il attache plus d'importance au fait que le sujet transcendantal soit constitutivement orienté vers le Mystère, qu'au fait qu'il soit constitué par celui-ci dans son essence. Voir aussi la page 62 de ce travail, note 141.

²⁵⁴ Selon Rahner, l'athéisme contemporain permet, paradoxalement, une reconnaissance plus claire qu'auparavant du caractère mystérieux, insaisissable, incompréhensible, bref : « transcendant », de Dieu, qui définit son essence en tant que telle. En effet, l'athéisme « soucieux », apparu au cours du XX^e siècle, repose, selon l'auteur, sur l'expérience du silence de Dieu, et sur l'approfondissement de l'image scientifique du monde. Or, cette expérience permet une « croissance » de Dieu dans l'esprit de l'homme. L'on fait ainsi, en fait, l'expérience de manière nouvelle et radicale, de ce que l'on savait déjà de manière conceptuelle depuis le premier concile du Vatican, mais qui était compris de façon quelque peu légère : Dieu est élevé au-dessus de tout ce qui est et de ce qui peut être pensé en dehors de lui, de manière inexprimable. Cette forme d'athéisme correspond ainsi, en dernière instance, à une prise de conscience de la différence radicale du monde et de Dieu : Dieu ne peut être réduit à une cause intra-mondaine, ce qu'avait déjà compris saint Thomas, ainsi que toute la métaphysique chrétienne, mais qui n'avait pas été véritablement assimilé dans le vécu des chrétiens. Cf. K. RAHNER, *Wissenschaft als « Konfession » ?*, in *Schriften zur Theologie*, Band III, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger Verlag, 1956, pp. 460-461.

Dans un autre écrit, Rahner indique que le Mystère qu'est Dieu, jusque dans son autocommunication de grâce et en Jésus-Christ, est, comme tel, l'objet de la foi. Cf. K. RAHNER, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, pp. 11-16.

dans la connaissance et l'amour, comme accomplissement de l'existence spirituelle de l'homme²⁵⁵.

Pour comprendre cette proposition selon laquelle l'autocommunication de Dieu mène l'homme à son achèvement, il faut, selon l'auteur, se mettre à l'écoute de la doctrine de la grâce *et* de celle de la vision définitive de Dieu, telles qu'elles existent dans l'unité la plus étroite au sein de la dogmatique chrétienne. D'un côté, les thèmes de la doctrine de la grâce – grâce, justification, divinisation de l'homme – ne deviennent intelligibles, dans leur essence propre, qu'à partir de la doctrine de la vision surnaturelle et immédiate de Dieu, laquelle, selon la dogmatique chrétienne, est la fin et l'accomplissement de l'homme²⁵⁶. Et, de l'autre côté, la doctrine de la vision immédiate de Dieu, en son essence ontologique, ne peut être saisie, dans sa radicalité plénière, que si elle se trouve entendue comme l'achèvement normal de la divinisation de l'homme la plus intérieure, telle que celle-ci vient à expression dans la doctrine de la justification et de la sanctification par le don de l'Esprit-Saint. Ainsi, grâce et vision de Dieu sont les deux phases d'un même événement, qui sont conditionnées par l'historicité et la temporalité libres de l'homme, et cet événement est celui de l'autocommunication une de Dieu à l'homme.

Cette autocommunication de Dieu à l'homme, identique, dans son essence, à la grâce, doit, par ailleurs, être comprise selon une double modalité : celle de l'offre, de l'appel à la liberté de l'homme, et celle, elle-même double, de la prise de position face à cette offre de l'autocommunication de Dieu, c'est-à-dire celle de l'accueil ou du rejet de cette offre par la liberté de l'homme. Quant au fait que, en cela, l'accueil de l'autocommunication de Dieu soit porté justement par cette offre de Dieu lui-même, c'est-à-dire, en d'autres termes : le fait que l'accueil de la grâce soit une fois

²⁵⁵ Dans un texte traitant du « concept de Mystère dans la théologie catholique », Rahner indique que l'homme est, en tant que tel, l'être ordonné au Mystère, de telle sorte que « cette ordination appartient au constitutif de cet être, aussi bien dans sa constitution naturelle que dans son élévation surnaturelle » (K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1960, p. 68). À partir de là, il apparaît, selon l'auteur, que le Mystère n'est pas, en lui-même, une obscurité n'existant que provisoirement, et qui doit se dissoudre avec le temps, mais qu'il détermine, de façon permanente, la relation qui existe nécessairement entre la créature spirituelle et Dieu. Par conséquent, « l'homme doit être déterminé comme l'être du Mystère *en ce sens* que ce Mystère constitue la relation entre Dieu et l'homme, et que, pour cela également, l'accomplissement de l'essence de l'homme est l'accomplissement de son ordination au Mystère permanent » (*ibid.*). Bref, pour Rahner, l'homme est, comme tel, l'« être du Mystère » (*ibid.*, p. 83).

²⁵⁶ D'après Benjamin Wentsel, le concept de grâce, chez Rahner, doit être déduit et caractérisé par la contemplation surnaturelle de Dieu, dont la grâce est comme le commencement caché. Cfr. B. WENTSEL, *Natuur en genade : een introductie in en confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de rooms-katholieke theologie inzake dit thema*, Kampen, Kok, 1970, pp. 114-115.

encore événement de la grâce elle-même, voilà qui se donne déjà à connaître, pour Rahner, « à partir de l'ultime relation existant entre la transcendance humaine, entendue comme connaissance et liberté, et le ce-à-partir-de-quoi et le ce-vers-quoi qui ouvrent justement et portent cette transcendance »²⁵⁷.

Ce que Rahner entend donc faire valoir ici, c'est que la foi, comme réponse de l'homme à la grâce, est suscitée et portée par cette autocommunication gratuite. Dans un texte postérieur au *Grundkurs*, le théologien va montrer que, de ce fait, « le *depositum fidei* est d'abord et originellement non pas une somme de phrases formulées de façon humaine, mais l'Esprit de Dieu qui se donne de manière irrévocable à l'humanité et qui opère la foi salvifique dans l'homme concret »²⁵⁸. La foi est ainsi l'acte de Dieu à l'endroit de l'homme, qui ne peut être jugée adéquatement à partir de sa seule formulation objective, quand bien même la plénitude de la foi est objectivée et apparaît de manière explicite dans « la foi officielle de l'Église institutionnelle »²⁵⁹ grâce à l'action de l'Esprit. Bref, à partir de ce qui est exprimé ici, l'on comprend que, pour Rahner, la foi est identique au *lumen fidei*, à Dieu s'autocommiquant à l'homme, cette autocommunication étant le contenu propre de la foi²⁶⁰.

Le fait que l'autocommunication divine porte l'acte de foi de l'homme se donne encore à connaître, de façon essentielle, en ce que l'acte propre à la créature qu'est l'accueil de l'autocommunication divine ne laisse ce qui est accueilli à son caractère divin et n'évite de le rabaisser à la créature que si cet acte subjectif propre à la créature est, encore une fois, porté par Dieu qui se communique lui-même et qui est accueilli. Autrement dit, l'autocommunication est elle-même la condition de possibilité nécessaire du type d'accueil de ce don qui peut laisser le don être

²⁵⁷ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 142.

²⁵⁸ K. RAHNER, *Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes*, in *Schriften zur Theologie*, Band XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1984, p. 223.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Pour reprendre une autre terminologie théologique classique, on pourrait conclure de ce que l'auteur indique ici que l'autocommunication de Dieu à l'homme est donc identique à la *fides quae*, la foi comme adhésion à la Révélation étant la *fides qua*. Dans un écrit paru en 1983, Rahner semble pourtant limiter la *fides quae* au contenu de foi qu'est la Révélation chrétienne historique et explicite, tandis que la grâce, comprise dans ce texte également comme contenu implicite de foi en tant qu'autocommunication divine, comme possibilité offerte à la liberté, qui possède en elle-même une signification salvifique et justificatrice, est appelée *fides qua*. Or, dans la logique même de ce que Rahner cherche à faire valoir, à savoir que cette autocommunication est déjà contenu ou, comme nous le verrons clairement dans la suite de cet chapitre, objet de l'acte de foi, il nous aurait semblé plus judicieux d'identifier la foi en tant que grâce à la *fides quae*. Nous reprendrons les termes de cet écrit dans la section suivante du présent chapitre. Cf. K. RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 153-154.

réellement Dieu lui-même, sans que, dans son accueil pour ainsi dire à partir de Dieu lui-même, il soit changé en un don fini, créé, qui ne ferait que « représenter » Dieu et, finalement, que le rabaisser à notre finitude.

III. L'autocommunication de Dieu comme « cause formelle » de l'accomplissement de l'homme

Prolongeant ensuite cette idée selon laquelle le don que Dieu fait de lui-même à la créature est, au fond, identique à la grâce, Rahner indique que, à travers celle-ci, Dieu se fait lui-même le principe constitutif de l'étant créé sans perdre par là son autonomie absolue d'être. Cette grâce peut certes être comprise comme ayant des effets « divinissants » dans l'étant fini bénéficiaire de cette autocommunication, effets qui doivent être eux-mêmes saisis comme finis et créés ; cependant, le propre de cette autocommunication divine est qu'elle opère une relation entre Dieu et l'étant fini qui peut et doit être entendue par analogie à une causalité où la « cause » devient elle-même un principe constitutif interne de ce qui est causé.

C'est ainsi que, pour Rahner, l'on peut être fondé à parler ici d'un rapport de causalité *formelle*, ou *quasi-formelle*²⁶¹, par différence d'une causalité efficiente – si bien que l'autocommunication de Dieu peut être considérée comme identique à ce que la théologie scolastique appelle la « grâce incréée »²⁶². Dans le cas d'une cause efficiente, que l'on rencontre dans le domaine de notre propre champ catégorial d'expérience, ce qui est produit est toujours distinct de ce qui produit. De même, lorsque Dieu crée, il constitue l'autre que lui, à travers une « causalité créatrice efficiente »²⁶³. Par contre, lorsqu'il s'agit d'une causalité formelle, un étant déterminé, un principe d'être, est un moment constitutif d'un autre sujet en tant qu'il se communique lui-même à ce sujet et ne produit pas seulement quelque terme

²⁶¹ Voir, entre autres, K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, p. 90.

²⁶² Rahner identifie explicitement le type de causalité propre à la grâce et ce que la scolastique appelle la « grâce incréée » dans un texte écrit en 1939, et repris plus tard dans les *Schriften*. En outre, dans ce texte, l'auteur définit la grâce comme étant « la communication de soi que Dieu fait à l'homme » et « l'inhabitation de l'Esprit » en l'homme. Cf. K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, p. 355. Ainsi, dès cette époque, l'auteur identifie la grâce à ce qu'il appellera plus tard l'« autocommunication » de Dieu à l'homme. Voir également l'identification entre l'« autocommunication quasi-formelle du Dieu contemplé » et la grâce incréée dans K. RAHNER, *Natur und Gnade*, p. 221.

²⁶³ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, p. 90.

distinct de lui qui est ensuite principe interne constitutif en ce qui expérimente cette causalité effective. Ainsi, Dieu, par la grâce et dans la vision immédiate, se fait réellement, lui-même, le principe intérieur constitutif de l'homme entendu comme celui de l'économie du salut et de l'accomplissement. Cette causalité intérieure, formelle, à la différence des causes internes constitutives de l'essence, doit être entendue de telle sorte que la cause intérieure constituante conserve en elle-même son essence propre. Par ailleurs, l'autocommunication de Dieu est la prérogative absolue de Dieu lui-même qui seul peut poser ce qui est différent de lui sans se rendre dépendant de cette différence par rapport à lui, mais qui peut aussi se communiquer lui-même en personne sans se perdre lui-même dans cette communication.

Bref, dans le cadre de cette conceptualité de la causalité formelle, on peut dire que, dans son autocommunication, Dieu, en son Être absolu, se rapporte à l'étant-créature en ne produisant pas dans celui-ci quelque chose de différent de lui-même, mais fait de sa propre réalité divine, en la communiquant, le constitutif de l'accomplissement de la créature. De cette façon, la transcendance de l'homme est, pour ainsi dire, « radicalisée » par l'autocommunication de Dieu, cette radicalisation étant identique à la foi²⁶⁴.

Dans les deuxième et troisième sections de ce chapitre, nous venons de voir Rahner énoncer avec plus de précision en quoi consiste, selon lui, l'autocommunication de Dieu à l'homme. Avant de poursuivre cette description, nous

²⁶⁴ Cf. K. RAHNER, *Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes*, p. 223. L'accomplissement ou la radicalisation de l'être de l'homme par la grâce peut également être identifié à son salut, que Rahner qualifie encore de « auto-rédemption ». Pour l'auteur, cette notion ne signifie pas que l'homme puisse opérer son accomplissement sans Dieu. Elle implique plutôt « que l'homme ne reçoit pas son salut seulement de manière passive, mais qu'il l'accomplit totalement, et non pas seulement partiellement, dans sa liberté ». Cette liberté, ajoute l'auteur, est posée dans sa possibilité par Dieu, « à travers la nature et la grâce », celle-ci ne pouvant être comprise « comme moyen extrinsèque », mais bien plutôt comme « la propriété constituée gratuitement, la plus intérieure, de la liberté de l'homme lui-même » (Cf. K. RAHNER, *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 260-261. Nous traduisons).

Quelques années plus tard, Rahner revient sur cette question de la rédemption dans un autre écrit, pratiquement contemporain au *Grundkurs* : *Das christliche Verständnis der Erlösung*. Dans ce texte, l'auteur ajoute à ce qu'il a dit précédemment que, dans le cadre d'une exacte compréhension des rapports entre Dieu et l'homme, il ne saurait exister de réelle opposition entre « rédemption-de-l'extérieur » (*Fremderlösung*) et « auto-rédemption » (*Selbsterlösung*). Car le « soi » qu'est l'homme est posé par Dieu lui-même, « qui est l'autre, mais non pas l'étranger », de sorte que « nous ne pouvons penser notre 'soi' sans Lui et sans sa Liberté » (K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, p. 237). Dieu crée ainsi la liberté de l'homme, mais aussi : « ce Dieu fait en sorte, par son acte de grâce libre, non déductible, que l'homme puisse, si l'on peut dire, se sauver lui-même » (*ibid.*).

pouvons, d'ores et déjà, établir ce qui suit. Premièrement, l'autocommunication de Dieu à l'homme doit être comprise en un sens *ontologique*, tant du point de vue de son donateur que de celui du récepteur de ce don. Ce qui signifie que, ce qui est donné, c'est l'Être même de Dieu, c'est-à-dire, identiquement, le donateur lui-même qui est Dieu dans son Être, Dieu comme Personne et Mystère ; et que ce qui est donné l'est à l'homme dans son être subjectif transcendantal. En ce sens précis, l'autocommunication de Dieu à l'homme peut être qualifiée de « transcendantale ».

Deuxièmement, ce don que Dieu fait de soi-même à l'homme est compris par Rahner comme différent de l'acte créateur, par lequel Dieu pose le sujet spirituel dans l'existence, et le fonde de façon permanente, dans sa transcendantalité, en tant qu'il est l'horizon, le « ce-à-partir-de-quoi » et le « ce-vers-quoi », de l'essence gnoséo-ontologique et libre de l'homme. Par ce don nouveau, Dieu instaure une relation nouvelle entre lui-même et sa créature, relation dans laquelle Dieu n'est plus seulement l'horizon asymptotique de la connaissance et de la liberté de l'homme, mais devient, en un sens déterminé, objet de sa connaissance et de son amour immédiats.

Troisièmement, cette relation nouvelle entre Dieu et l'homme doit être comprise comme impliquant simultanément deux aspects absolument indissociables. D'une part, cette relation nouvelle, dans laquelle Dieu se communique à l'homme en immédiateté absolue, constitue l'accomplissement du sujet humain, ce qu'exprime identiquement la théologie chrétienne de la grâce et de la gloire, lorsqu'elle dit que le salut de l'homme consiste dans la divinisation de l'homme par la grâce, laquelle s'achève elle-même dans la vision ou la « possession » immédiate de Dieu par l'homme, dans la gloire. Et d'autre part, cet achèvement de l'homme par l'autocommunication de Dieu à lui offerte, identique à la grâce, ne consiste en aucun cas en une réduction de Dieu par le sujet transcendantal, à partir de ses propres catégories, et ce dans la mesure où, dans sa communication de soi-même à l'homme, Dieu demeure le Mystère absolument inaccessible, et dans la mesure où la grâce qu'est cette communication, en se faisant, pour ainsi dire, le principe nouveau, par « cause quasi-formelle », de la connaissance du sujet, permet à celui-ci d'accueillir et de connaître Dieu pour ce qu'il est en lui-même, à savoir : Mystère incompréhensible. Autrement dit, par son autocommunication à l'homme, Dieu rend celui-ci capable d'entrer dans une relation avec soi-même, avec sa propre divinité, sans que celle-ci soit ramenée, par le sujet, au niveau du sujet.

Ainsi, et quatrièmement, nous voyons comment l'autocommunication de Dieu à la transcendantalité de l'homme implique déjà, d'une façon ou d'une autre, une Révélation, puisque Dieu s'y fait *connaître* comme Mystère absolu, et fait appel à la

foi de l'homme, laquelle apparaît comme étant elle-même suscitée et portée, de l'intérieur, par l'autocommunication de Dieu, et ayant pour objet cette autocommunication de Dieu. De cette manière s'affirme ici, de façon embryonnaire, le caractère objectif de la foi telle que la comprend l'auteur, dans la mesure où elle procède, en tant même qu'acte éminemment subjectif, du don objectif de la grâce élevant la transcendance de l'homme à sa propre réalité.

IV. La gratuité absolue de l'autocommunication de Dieu

Par rapport à la « relation ontologique » entre Dieu et l'homme, instaurée par autocommunication de Dieu à la manière d'une cause formelle, la création, en tant que libre position, par Dieu, de l'autre que Dieu comme tel, de par ce que l'on pourrait appeler une « cause efficiente » divine première, doit être comprise comme une condition de possibilité et un mode déficient de cette autocommunication – mode qui, pour soi, est d'ailleurs le seul pensable. Et de son côté, l'autocommunication de Dieu doit être conçue, réciproquement, comme un don fait à la créature déjà constituée, dont l'existence préalable comme « nature » est la condition indispensable pour que cette autocommunication soit ce qu'elle est essentiellement, d'après la Révélation chrétienne, à savoir « absolument gracieuse, c'est-à-dire 'gratuite' », ou, plus précisément, « le miracle gratuit du libre amour de Dieu, qui fait de Dieu le principe intérieur et l'« objet » de l'accomplissement existentiel de l'homme »²⁶⁵. En ce sens, l'autocommunication divine en grâce, ainsi que dans l'achèvement par la vision immédiate de Dieu, est qualifiée de « surnaturelle » dans la théologie catholique²⁶⁶. Par ce concept est exprimé, justement, que cette autocommunication de Dieu est l'acte d'amour le plus libre posé au bénéfice de l'étant fini déjà constitué par création, c'est-à-dire de l'homme compris comme « nature » consistante en soi. L'autocommunication de Dieu est, ainsi, la chose la plus évidente en même temps que « ce qui ne saurait se laisser déduire de façon contraignante de rien d'autre »²⁶⁷ – y compris de la nature même de l'homme.

Le fait que cette autocommunication doive être considérée comme libre et gratuite n'empêche nullement, selon l'auteur, qu'elle concerne absolument tous les hommes, qu'elle soit offerte à tout homme. En effet, un tel don n'est pas dû – et en ce sens

²⁶⁵ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 147.

²⁶⁶ Dans le texte déjà cité, Rahner indique que, dans la distinction entre cause efficiente et cause quasi-formelle, est clairement fondée « la distinction essentielle et radicale entre la nature et le surnaturel » (K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, p. 91).

²⁶⁷ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 147.

n'est pas « naturel » – du simple fait que, à tous les hommes, il est donné à leur être-là concret, et qu'il prévient leur liberté et leur autocompréhension, et ce au moins sous le mode de l'offre. Et, inversement, le caractère gracieux de l'autocommunication de Dieu à l'homme ne dépend pas du fait qu'elle ne serait donnée qu'à un petit nombre.

Ainsi, le don de la grâce ne cesse pas d'être surnaturel lorsqu'il se trouve offert à tout homme en tant que transcendantalité illimitée, comme l'accomplissement qui surpasse l'être naturel de l'homme. En ce sens, tout homme, de façon radicale, doit être compris comme l'événement d'une autocommunication surnaturelle de Dieu, même si ce n'est pas au sens où tout homme, nécessairement, accueille en liberté cette autocommunication de Dieu qui lui est offerte. Car, tout comme, selon l'auteur, l'essence de l'homme, sa personnalité spirituelle dans sa permanence, est justement donnée en partage à la liberté de l'homme de telle sorte que le sujet libre puisse recevoir ou refuser sa propre essence, de même la relation absolue de l'homme à Dieu, réalisée par cette autocommunication divine offerte en permanence à la liberté, peut exister sous le mode de la simple prévenance, de l'accueil ou du refus.

Pour étayer ce que Rahner dit ici à propos de la gratuité de l'autocommunication de Dieu, nous pouvons nous référer à la réflexion qu'il a développée au sujet des rapports entre la grâce et la nature, et qui a été publiée dans le premier tome des *Schriften zur Theologie*, en 1954, sous le titre : *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*²⁶⁸. Dans ce texte, l'auteur commence par se distancier de ce que, à la suite de certains courants de la « nouvelle théologie », il appelle la « conception extrinséciste » de la grâce²⁶⁹. D'après cette conception, qui se manifeste dans la

²⁶⁸ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, pp. 323-346. Trad. fr. : *De la relation de la nature et de la grâce*, in *Écrits théologiques*, tome III, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 9-33. Cet article reprend, en y ajoutant quelques éléments, l'article paru dans la revue *Orientierung*, 12-13, 1950, pp. 142-145, sous le titre : *Eine Antwort*. Ce dernier était une réaction à un article anonyme (que ses lecteurs désigneront par la lettre D.), paru également dans *Orientierung*, 12-13, 1950, pp. 138-141, et qui s'intitulait : *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*.

²⁶⁹ Bien que Rahner ne le mentionne nulle part dans cet écrit – ni d'ailleurs dans aucun autre texte que nous avons étudié –, il semble que le terme d'« extrinsécisme » lui vienne de Maurice Blondel. Selon Jacques Flamand, les pensées respectives de Blondel et de Rahner se rejoignent par ailleurs en ce qui concerne la question du rapport nature-grâce. Cela dit, l'auteur ne précise pas si cette convergence objective repose sur une prise en compte effective, par le second, de la philosophie du premier, notamment de son apologétique et de sa méthode d'immanence, celle-ci présentant des accointances frappantes avec la méthode transcendantale de Rahner. Selon Flamand, les points de convergence entre les deux penseurs, à propos de la question du surnaturel, sont les suivants : Blondel, comme Rahner, considère que l'homme ne peut réaliser son essence que dans la sphère du surnaturel ; pour Blondel, comme pour Rahner, la grâce se manifeste confusément, mais réellement, dans l'intelligence et la volonté de l'homme. Plus précisément, Blondel estime que la grâce est présente, en l'homme, « sous la

« théologie de l'École » comme dans toute la théologie classique et néoscholastique postérieure au concile de Trente, la grâce apparaît comme une simple « superstructure », qui serait comme appliquée de l'extérieur à la nature de l'homme par un libre décret de Dieu. Du coup, les relations mutuelles de la nature et de la grâce ne sont perçues que comme une absence de contradiction entre ces deux dimensions, qui demeurent foncièrement étrangères l'une à l'autre. En d'autres termes, dans ce type de théologie, la grâce n'est pas comprise dans son rapport de « justification divinisante » à la nature, de façon à ce que, en tant que « vocation à la fin surnaturelle », elle devienne « le but visé, intérieur, de l'homme »²⁷⁰.

Ensuite, l'auteur entend se démarquer également des concepts de nature et de grâce mis en avant par la nouvelle théologie elle-même. En quelques mots, la difficulté impliquée par les positions de cette dernière, dont le représentant le plus radical est l'article de l'« anonyme D. », peut être formulée comme suit. D'après cette nouvelle conception, il faudrait tenir que l'ordination intérieure de l'homme à la grâce est un constitutif de sa « nature », tel que celle-ci ne saurait être pensée sans celle-là, et de sorte que la notion d'une « nature pure » ne serait dès lors plus concevable²⁷¹. Mais, d'après Rahner, cette conception implique la question suivante : « la grâce doit-

forme de la volonté voulante qui le pousse à un continuel dépassement ». Aussi, « action et pensée ont un rôle *médiateur* privilégié », comme lieu de rencontre entre l'humain et le divin, la grâce pouvant être mise au jour, au cœur de l'action de l'homme, par la méthode d'immanence. Comme nous le verrons dans la suite de cette section, Rahner estime, quant à lui, que la grâce est toujours effectivement présente, et agit réellement, en l'homme, mais ne peut être connue, *comme telle*, qu'à travers la Révélation historique. Cf. J. FLAMAND, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain, Nauwelaerts, 1969, pp. 509-513.

²⁷⁰ K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 12.

²⁷¹ La position de l'« anonyme D. », que Rahner formule ici, se rapproche fortement de celle exprimée par Henri de Lubac dans son livre *Surnaturel*, et dans un article intitulé *Le mystère du surnaturel*. Selon de Lubac, l'esprit humain possède comme tel un désir absolu de Dieu, même si ce désir est, en soi, inefficace. Ce désir est par ailleurs naturel, ce qui, pour de Lubac, ne signifie nullement que la nature puisse, de soi, *exiger* la grâce. Au contraire, ce désir a été placé par Dieu lui-même dans la créature spirituelle, si bien que ce désir exprime, en fait, la dépendance de l'homme par rapport au dessein divin de lui donner une fin surnaturelle. À partir de là, de Lubac critique l'idée d'une « nature pure » : puisque Dieu a créé l'homme en vue de le destiner à partager sa gloire, cette vocation surnaturelle est la seule fin réelle de l'homme, ce qui signifie qu'il ne saurait y avoir une quelconque béatitude naturelle vers laquelle puisse tendre une nature pure. Par ailleurs, cette capacité, qui est l'essence la plus intime de la créature spirituelle, ne porte, d'après de Lubac, encore aucune empreinte de la grâce surnaturelle, ce qui, comme nous allons le voir, est contraire à la conviction de Rahner. Enfin, notons que, pour de Lubac, le fait que la nature de l'homme ait été créée en vue de la communion avec Dieu ne porte aucunement préjudice à la gratuité du don de Dieu, qui reste libre d'agir comme il le veut dans les intervalles qui séparent les différents moments de la mise en œuvre de son dessein. Cf. E. BRITO, *Nature et surnaturel*, in *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 182-183 (1992), pp. 289-292 ; H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1946 ; H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, in *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, pp. 80-121.

elle encore être comprise comme indue, si l'existential de l'ordination intérieure et inconditionnée à la grâce et à la vision de Dieu est un constitutif de la nature de l'homme au sens où l'homme comme tel ne pourrait être pensé sans lui »²⁷², et là où, par ailleurs, cette ordination à la grâce est comprise comme *absolue*, de telle sorte que le fait d'empêcher cette fin est inconciliable avec l'orientation de la nature elle-même ? Pour Rahner, la réponse à cette question est claire : la théorie d'une ordination absolue à la grâce au moyen de la nature comme telle n'est pas conciliable avec le principe du caractère absolument indu de la grâce, tenu pour un axiome indubitable par toute théologie chrétienne orthodoxe.

Rahner reconnaît que l'« anonyme D. » tient lui-même au caractère indu de la grâce pour l'homme, mais ce caractère indu n'est pas distingué de celui de la création. Aussi, la grâce n'est différente de la création que selon la grandeur du don, toute chose créée pouvant être appelée indue au sens où elle provient de la liberté de Dieu. Cependant, pour Rahner, il faut pouvoir penser le caractère indu de la grâce pour l'être humain existant déjà réellement. Car, comme partenaire réel de Dieu, l'homme doit pouvoir recevoir sa grâce comme un miracle inattendu de son amour, et ce non seulement au sens où il comprend son existence elle-même comme un miracle de la liberté de Dieu.

Cela dit, ne doit-on pas tenir que Dieu a posé la créature spirituelle *en vue de* se donner à elle absolument, de sorte qu'il a créé lui-même, en l'homme, une ordination au commerce d'amour avec Dieu, et qu'il ne saurait, par conséquent, lui refuser cette dernière sans manquer au sens de la création et de son acte créateur ? À cette question, on devrait, pour la « nouvelle théologie », répondre par l'affirmative. Mais alors, il s'ensuit que, dans l'hypothèse d'une telle ordination, le don effectif de la fin de cette ordination ne peut plus être libre et indu. Car, si l'ordination à la communion avec Dieu n'est pas séparable de la nature, alors l'accomplissement de cette ordination, vue du côté de Dieu, est du. Or, déclare Rahner, « ceci est faux, comme tous l'accordent. Ainsi, le présupposé doit l'être aussi »²⁷³.

Naturellement, continue Rahner, il peut y avoir une liberté et une sagesse de Dieu qui ne suppriment pas le caractère indu d'une donation envers le destinataire, bien que ces attributs divins se « doivent » de donner ces dons, quand le Dieu sage et libre a promis un tel don. Toutefois, on ne prouve pas par là qu'un don puisse être considéré comme indu par son destinataire, puisque la « sage libéralité » de Dieu a créé dans la nature même de son destinataire une disposition qui, sous peine de perdre son sens propre, trouve dans ce don son but unique et sa seule réalisation possible. En

²⁷² K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 17.

²⁷³ *Ibid.*, p. 20.

ce cas, la sagesse de Dieu « se doit de réaliser cette disposition parce que et lorsqu'elle a créé cette *disposition* telle qu'elle exige elle-même son accomplissement »²⁷⁴. Ainsi, là où une disposition de nature, absolue, est présupposée au don, un tel don ne peut plus être qu'« une partie ou une fin partielle de la nature » et ne peut plus être indu qu'« *en tant que* la nature l'est elle-même »²⁷⁵.

Bref, si l'on accepte les arguments développés par les tenants d'une disposition naturelle à la grâce, d'après lesquels la nature de l'homme réclame comme telle un accomplissement surnaturel, du fait que Dieu a créé cette nature humaine en vue de la communion avec Lui, cet accomplissement ne peut plus être considéré comme gratuit. Or, le caractère gratuit du surnaturel, au sens où l'homme ne peut recevoir le commerce avec Dieu que comme une grâce induue, doit être tenu par toute théologie chrétienne orthodoxe. Certes, pour Rahner, il est exact d'affirmer que la fin concrète de l'homme est la première chose que Dieu veut et à partir de laquelle il développe l'essence concrète de l'homme. Mais de ce fait, il découle seulement que, lorsque Dieu veut une fin surnaturelle et induue pour l'homme, et lorsqu'il la veut telle que l'être créé ait envers elle une disposition de caractère positif et absolu, alors Dieu doit lui donner aussi cette disposition pour cette fin. Cependant, on ne peut en déduire que cette disposition doive appartenir elle-même à la nature de l'homme comme telle. Sinon, Dieu produirait une créature qui, comme un tout, serait créée librement avec cette disposition naturelle et, en ce sens, effectivement induue, mais non une créature pour laquelle la grâce serait encore induue.

C'est ainsi que Rahner en vient à formuler l'idée selon laquelle la disposition au surnaturel, qui doit permettre à l'homme de tendre effectivement vers son accomplissement surnaturel, doit être elle-même comprise comme surnaturelle, c'est-à-dire comme l'œuvre de la grâce. À partir de là, on peut supposer une autre disposition à cette disposition surnaturelle dans la créature. Cette première disposition pouvant être considérée à bon droit, cette fois, comme un constitutif naturel de l'essence de l'homme, ou, plus exactement, comme son essence spirituelle comme telle, c'est-à-dire sa transcendance subjective essentiellement ouverte à l'être. Dans la section suivante, nous allons voir comment Rahner va reprendre et préciser cette idée d'une disposition surnaturelle à la grâce, en mettant au point le concept de l'*existential surnaturel*, qui constitue la clé de sa réflexion concernant les rapports entre nature et grâce.

V. L'offre de l'autocommunication comme « existential surnaturel »

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁷⁵ *Ibid.*

Dieu veut se communiquer soi-même à l'homme, lui donner l'amour infini qu'il est lui-même. Tel est l'alpha et l'oméga de son dessein réel, et donc, aussi, du monde réel qu'il pose dans l'existence. Tout le reste existe pour que ceci puisse exister : le miracle éternel de l'amour infini de Dieu. Et Dieu crée celui qui peut recevoir cet amour qu'il est lui-même, tel qu'il peut et doit le recevoir comme ce qu'il est : « le miracle éternellement étonnant, le don imprévu, indu »²⁷⁶. C'est de cette manière que Rahner exprime, dans *De la relation de la nature et de la grâce*, ce qui est l'idée fondamentale et le socle théologique de toute sa réflexion concernant les rapports entre nature et grâce – et qui est conforme à l'« axiome » théologique qu'est le caractère indu de la grâce.

Dans le *Grundkurs*, il développe une conception semblable, en indiquant que, selon l'ordre concret que nous rencontrons dans notre expérience transcendantale – interprétée par la Révélation chrétienne –, l'étant spirituel est, d'entrée de jeu, posé par un acte de création de Dieu qui fait de lui le destinataire possible d'une autocommunication de Dieu, et ce du fait que Dieu veut effectivement se communiquer lui-même à cet étant. Le vide de la créature transcendantale, dans l'ordre qui seul est réel, existe ainsi *parce que* la plénitude de Dieu crée ce vide *pour* se communiquer lui-même à lui. Or, c'est justement la raison pour laquelle cette communication ne doit pas être pensée, de manière panthéiste ou gnostique, comme un processus naturel de diffusion de Dieu, mais comme l'amour le plus libre qui soit, étant donné qu'il pourrait se réserver et jouir de la béatitude pour lui seul. Et c'est pourquoi cette autocommunication de Dieu à la créature spirituelle peut et doit être qualifiée de surnaturelle, gratuite dès avant le péché, sans que, par là, un « dualisme à étages »²⁷⁷ soit introduit dans la réalité une de l'homme. Cette autocommunication de Dieu est dès toujours offerte et donnée à la liberté de l'homme comme condition de son accomplissement suprême et obligatoire, et est ainsi, dans l'ordre concret un et seul réel de l'existence humaine, ce qu'il y a de plus intérieur en l'homme. Car, dans l'ordre concret, « l'homme est lui-même parce qu'il n'est pas lui-même », parce que ce qu'il est lui-même, irrécusablement et inamissiblement, « lui est donné comme présupposition et condition de possibilité pour ce qui, en toute vérité, lui est remis en propre dans l'amour absolu, libre, échappant à toute exigence : Dieu en son autocommunication »²⁷⁸.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

²⁷⁷ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 148.

²⁷⁸ *Ibid.*

Ainsi, pour Rahner, la nature spirituelle de l'homme est posée dans l'être par Dieu en vue de son autocommunication à cette nature, celle-ci étant, en tant que telle, condition de possibilité du caractère essentiellement surnaturel de cette communication, qui détermine effectivement l'homme dans son essence réelle. Cependant, toujours selon l'auteur, la nature de l'homme ne saurait, en elle-même, constituer l'existential de la disposition du sujet à l'autocommunication gratuite de Dieu, ce que l'auteur va montrer, en quatre points successifs, dans *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*.

Dans un premier temps, il affirme que l'homme doit avoir une affinité avec cet amour qui est Dieu lui-même : « il doit pouvoir le recevoir (ainsi la grâce, la vision de Dieu) comme quelqu'un qui en a l'accès et la capacité, l'intelligence et le désir »²⁷⁹, sans quoi ce don lui demeurerait extérieur. En d'autres termes, l'homme doit avoir, par rapport à cet amour, et de façon permanente, une réelle « puissance », car tel qu'il est en fait, il est créé pour lui. De ce point de vue, cette puissance est ce qui lui est « le plus intime et le plus personnel, le centre et le fond radical de ce qu'il est en général »²⁸⁰. Aussi, même s'il s'écartera définitivement de cet amour, il doit l'éprouver réellement, au fond de son être réel, comme ce à quoi il est destiné. En ce sens, « l'aptitude au Dieu de l'amour personnel, qui se donne lui-même, est l'existential central et permanent de l'homme, tel qu'il est réellement »²⁸¹.

Ensuite, Rahner indique que l'homme réel, en tant que partenaire réel de Dieu, doit pouvoir recevoir cet amour comme ce qu'est nécessairement cet amour, c'est-à-dire comme don libre. Mais alors, cela signifie que l'existential central et permanent de la destination au Dieu trinitaire de la grâce et de la vie surnaturelle doit être caractérisé lui-même comme indu, comme « surnaturel ». Et ce, non pas parce que l'homme a d'abord une nature déterminée d'une manière fixe, en sorte que, pour elle, la grâce apparaisse comme mesurée sans proportion, et doit donc être appelée surnaturelle ; mais parce que le désir de l'amour de Dieu et l'ordination par rapport à lui, l'existential pour la grâce surnaturelle ne fait être la grâce indue que lorsque cet existential brille lui-même comme surnaturel et gratuit pour l'homme réel. Si, au contraire, cet existential n'était que la nature de l'homme, alors il pourrait toujours agir librement contre cette nature qui est sienne, et donc contre l'amour de Dieu, mais il ne pourrait pas recevoir cet amour comme donné de manière gratuite au partenaire de Dieu existant réellement. En d'autres termes, si l'homme était *absolument* cet existential, si celui-ci était purement et simplement sa nature, alors cet existential

²⁷⁹ K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 26.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 27.

serait absolu par essence, c'est-à-dire que, « quand et parce qu'il est donné, l'amour que Dieu est 'devrait' être offert par Dieu »²⁸².

Troisièmement, l'auteur déduit de ce dernier acquis que l'homme qui reçoit cet amour connaîtra l'existential comme indu pour *lui*, homme réel. À partir de là, il obtiendra une distinction « discriminante » entre ce qu'est cette prédisposition réelle, induite : l'existential surnaturel, et ce qui demeure comme « reste » quand ce centre le plus intime est retiré de l'existence de son être concret : sa nature. Celle-ci, au sens théologique (opposé à « nature » comme état substantiel d'un existant), c'est-à-dire comme concept opposé au surnaturel, est ainsi un concept obtenu par reste²⁸³. Ce qui veut dire que l'on doit postuler, en l'homme, une réalité qui demeure lorsque l'existential surnaturel est retiré, et qui doit donc avoir un sens et une possibilité d'existence, même quand l'existential surnaturel est conçu comme faisant défaut. Dans le cas contraire, cet existential serait encore nécessairement exigé par la nature, si bien qu'il ne serait plus qu'un élément de la création, élément indu à l'homme simplement possible, mais pas à l'homme réel. En d'autres termes, l'existential surnaturel présuppose une nature « pure » de l'homme, comme condition nécessaire à son propre caractère de gratuité. Cela dit, cette nature « pure » n'en est pas pour autant définissable, délimitable sans équivoque par rapport au surnaturel, qu'il s'agisse de l'existential ou de la grâce justifiante²⁸⁴. Car, pour l'auteur, nous n'avons jamais, effectivement, cette nature pure postulée pour elle seule, si bien que nous ne pouvons jamais dire exactement ce qui, dans notre expérience existentielle, revient à la nature, et ce qui appartient au surnaturel²⁸⁵.

²⁸² *Ibid.*, p. 28.

²⁸³ C'est en ce sens que le Père Brito remarque, au début de son article intitulé *Nature et surnaturel*, que le terme de nature, dans le contexte de la théologie, est purement « corrélatif », de sorte qu'il ne se comprend bien qu'en relation à la notion de surnaturel. Et dans cette relation, le concept de nature désigne « tout ce qui, en l'homme, ne relève pas de l'adoption divine ». Cf. E. BRITO, *Nature et surnaturel*, p. 283.

²⁸⁴ Dans ce texte traitant des rapports entre nature et grâce, Rahner semble distinguer entre grâce *justifiante* et divinisation de l'homme, d'une part, et ce que nous pourrions appeler la grâce *prévenante*, ou « informante », d'autre part. Comme nous le montre le deuxième point de cette section, et comme nous allons le voir plus loin, l'auteur ne reprend pas cette distinction dans le *Grundkurs*, pour lequel l'autocommunication divine, identique à la grâce, est à la fois ce qui divinise l'homme, le justifie, et ce qui lui donne la disposition lui permettant d'accueillir cette autocommunication divinisante comme telle, disposition qui est identique à l'existential surnaturel. Ainsi, pour le *Grundkurs*, la grâce peut certes être comprise comme ayant deux « fonctions » différentes en l'homme, mais il est également plus clair, dans cet ouvrage, que ces deux modes de la grâce sont toujours concomitants. Nous reviendrons sur cette question dans la suite de ce travail.

²⁸⁵ Cette position, que nous développons ci-après, est semblable à celle de Hans Urs von Balthasar, telle que nous la rapporte l'article du P. Brito. Pour Balthasar, l'offre de la vie surnaturelle par Dieu à l'homme, tout en affectant profondément l'essence de celui-ci, est une faveur toute gratuite. Or, la

Dans l'article *Natur und Gnade*, Rahner exprime la même idée de façon plus développée. Il y fait valoir que, dans la réalisation de son existence spirituelle, l'homme est impliqué dans sa « nature », qu'il expérimente à travers l'analyse transcendantale de soi et dans chaque jugement – qui appréhende tout objet particulier dans l'horizon illimité de l'être –, comme « esprit en transcendance et liberté »²⁸⁶. Cependant, Rahner ajoute à cela que la nature ainsi expérimentée ne peut être simplement identifiée à sa nature « pure ». Il s'agit, bien plutôt, d'une nature toujours déjà informée (ce qui ne signifie pas : justifiée) par la grâce surnaturelle du salut offerte. Cette dernière ne peut être séparée avec certitude, par une simple introspection et thématization individuelle, de l'expérience transcendantale originaire naturelle de l'homme. C'est seulement la Révélation qui nous montre qu'il y a un ordre de la grâce, qui n'est pas due à l'homme, et qui n'appartient donc pas nécessairement à son essence. Alors seulement, l'homme peut prendre conscience explicitement que ce qu'il a expérimenté jusque-là comme faisant partie de sa nature, relève en fait d'une synthèse entre son essence et ce que la théologie appelle la grâce induée. Et lorsque cette prise de conscience se produit, ajoute l'auteur dans le *Grundkurs*, l'homme reconnaît, dans l'histoire de la Révélation, sa propre expérience dès toujours réalisée, mais jusque-là non adéquatement exprimable²⁸⁷.

Que serait exactement la nature de l'homme, sans l'existential surnaturel ? Cela, d'après ce qui précède, ne peut être décidé précisément. Toutefois, cette impossibilité

gratuité ne peut s'exprimer en termes absolus. Aussi, l'ordre effectif et seul existant du surnaturel appelle nécessairement un concept corrélatif de nature, qui est distinct de la grâce, tout en n'étant en fait qu'abstrait et formel. En effet, d'une part, il n'existe que la nature grâciée, laquelle, même lorsqu'elle est privée de grâce, ne cesse pas d'être destinée par Dieu à la possession de Lui-même. Et, d'autre part, le contenu de cette nature n'est guère définissable, car on ne peut circonscrire exactement cette sphère dans sa réalité propre et séparée, on ne peut la distinguer adéquatement de la grâce qui la pénètre dans toutes ses fibres. Cf. E. BRITO, *Nature et surnaturel*, pp. 299-300.

²⁸⁶ Cf. K. RAHNER, *Natur und Gnade*, p. 230. Notons que la proposition que nous formulons ici identifie formellement la « nature » de l'homme et son « ouverture transcendantale » sur l'être.

²⁸⁷ Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 155. Un peu plus loin, Rahner reprend cette idée d'une différence entre l'expérience implicite que fait l'homme de sa propre transcendantalité surnaturelle, d'une part, et la connaissance explicite de cet existential, grâce à la Révélation, d'autre part, en y ajoutant que l'expérience du don divin n'est pas d'abord et en définitive celle d'un homme qui se décide explicitement et de manière volontaire à un acte *religieux*. Au contraire, elle est l'expérience advenant à tout homme antérieurement à ces actions et décisions religieuses, de type réflexif, et cela peut-être sous une forme de conceptualité qui, apparemment, n'a rien de religieux. Si l'autocommunication de Dieu est une modification de notre transcendantalité comme telle en radicalisation ultime, cette transcendantalité par laquelle nous sommes sujets, et si c'est comme tels que nous sommes sujets transcendantalement illimités dans notre commerce profane avec quelques réalités singulières que ce soit, par là est donné en principe que l'expérience originaire de Dieu, jusque dans son autocommunication, peut être si universelle, tellement non thématique et « non religieuse », qu'elle s'affirme partout où nous menons notre existence. Cf. *ibid.*, pp. 156-157.

ne signifie pas que l'on ne puisse, *en principe*, définir ce que contient cette nature humaine, du point de vue déterminé d'une méthode transcendantale. Dans cette perspective, la notion d'*animal rationale* peut demeurer une description juste. Par lui-même, le philosophe peut développer un concept exact de la nature de l'homme, celle-ci étant entendue comme l'état indestructible de l'être humain, établi par l'expérience humaine, indépendamment de la Révélation. Cela dit, ce concept peut recouvrir de loin le concept théologique de la nature de l'homme, en tant que, sans la Révélation, la plus grande partie de ce qui dépasse cette « nature » théologique n'est pas expérimentée, et certainement pas connue *comme* surnaturelle, sans l'aide de la Révélation qui l'indique. Mais, en principe, il n'est pas nécessaire que le contenu de ce concept philosophique de l'homme recouvre simplement le concept théologique de la nature pure de l'homme. En fait, il peut contenir davantage, c'est-à-dire du surnaturel, bien que non pas connu ou éprouvé en tant que tel. Par contre, si l'on entreprend de dire ce qui est exactement commun, quant au concept philosophique de nature, avec le concept théologique de nature pure, alors apparaissent à nouveau l'impossibilité de distinguer adéquatement ces deux sphères, comme on le voit clairement, d'après Rahner, dans toute l'histoire de la théologie.

Terminant enfin sa justification d'un recours à un existentiel surnaturel, l'auteur indique quatrièmement, dans *De la relation de la nature et de la grâce*, que, à partir de ces acquis, la théologie spéculative ne doit plus éviter de se préoccuper de la relation du surnaturel et de la nature en elle-même. À ce propos, Rahner revient encore une fois à la question du contenu de la nature de l'homme, en indiquant que, pour définir celle-ci, on pourra se référer au concept de puissance obédientielle, dédaigné par de Lubac²⁸⁸, et concevoir la nature spirituelle comme une ouverture à l'existential surnaturel, sans que ce dernier puisse être réclamé de soi absolument. Cette ouverture pourra être ainsi comprise, non seulement comme une non-

²⁸⁸ L'auteur fait ici allusion aux positions défendues par Henri de Lubac dans son article intitulé *Le mystère du surnaturel*. Dans *Die anonymen Christen*, Rahner fait valoir que l'homme, en tant qu'esprit ouvert à l'Être par la Parole de la création, se trouve, de ce fait, dans l'attente d'une manifestation plus profonde de Dieu. De cette manière, l'homme n'est pas seulement *capable* d'entendre une nouvelle Parole possible de son Dieu caché, mais il l'*attend* aussi positivement, bien qu'il ne puisse revendiquer aucun droit à une telle manifestation, et bien que cette attente ne puisse être nommée comme telle à partir d'elle-même. Un peu plus loin dans le texte, l'auteur indique encore que ce que l'homme attend, et qui lui est effectivement donné par grâce, peut être appelé « existentiel surnaturel ». Cet écrit, qui se situe chronologiquement entre les deux textes sur la nature et la grâce qui nous ont occupé dans les deux derniers points de cette section, confère ainsi une portée plus grande à l'ouverture naturelle de l'homme à la grâce – et partant à la Révélation – que ne le font ceux-ci. Cf. K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, pp. 547-549.

contradiction, mais encore comme « une destination intérieure, en supposant seulement qu'elle n'est pas absolue »²⁸⁹.

L'auteur précise cette idée dans *Natur und Gnade*, en indiquant, à propos de la transcendance de l'homme en tant que *potentia oboedientialis*, qu'ordination à la grâce et orientation « exigeante » à la grâce – de sorte que, sans cette dernière, l'ouverture essentielle de l'homme perdrait toute signification – ne sont pas la même chose. Car « si l'esprit (et ainsi l'ouverture à Dieu, la liberté et la possession cognitive de soi) n'est pas essentiellement possible sans une telle transcendance, qui a justement la grâce comme accomplissement *absolu*, un semblable accomplissement n'en est pas dû pour autant, étant présumé que (l')autopossession cognitive, dans la liberté, devant Dieu lui-même, est significative en soi (et pas seulement comme pur moyen et simple étape sur le chemin vers la '*visio beata*') »²⁹⁰. Autrement dit : si l'homme n'a pas de transcendance ouverte au surnaturel, il ne peut être esprit ; mais il est esprit « sensé » même sans la grâce surnaturelle effective. Si cela est acquis, il n'y a, d'après Rahner, plus d'obstacles à élaborer le concept d'une transcendance spirituelle de l'homme qui soit ouverte au surnaturel. « L'homme est alors seulement totalement connu dans son essence indéfinissable : lorsqu'il est conçu *comme* puissance obédientielle pour la vie divine, et que celle-ci est sa *nature* »²⁹¹.

Rahner renvoie également, sur ce point, à l'idée du « dynamisme illimité de l'esprit » qui, pour l'« anonyme D. » est « l'existential naturel immédiat pour la grâce »²⁹². Selon l'auteur, cette notion est défendable ; on devra seulement se garder, « d'identifier d'une manière apodictique ce dynamisme illimité de la *nature de l'esprit* avec ce dynamisme que nous expérimentons (ou que nous croyons expérimenter) dans l'aventure de notre existence spirituelle concrète », parce qu'en ce deuxième dynamisme, « l'existential surnaturel peut être déjà à l'oeuvre »²⁹³.

²⁸⁹ K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 31.

²⁹⁰ K. RAHNER, *Natur und Gnade*, p. 234.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 235.

²⁹² *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 31.

²⁹³ *Ibid.* Rahner lui-même, dans le *Grundkurs*, va d'ailleurs identifier la constitution transcendantale de l'homme, qui implique une connaissance « naturelle » de Dieu, à un « 'existential' permanent ». Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 68.

Conclusion

Dans ce quatrième chapitre, nous avons essayé de déterminer en quoi consiste l'idée rahnérienne de l'autocommunication transcendantale de Dieu à l'homme. Dans les trois premiers points, nous avons vu que, pour Rahner, l'autocommunication de Dieu à l'homme est, en somme, tout simplement identique au christianisme, dans la mesure où elle en constitue le principe, l'essence, le contenu qu'il transmet et manifeste. Et ce qu'exprime et réalise le christianisme, ce qu'est cette autocommunication, c'est le don que Dieu fait de soi-même à l'homme, le Mystère même de Dieu communiqué à l'homme par Dieu lui-même, par lequel l'homme, dans son essence transcendantale, est élevé à une connaissance nouvelle de Dieu et à une relation immédiate avec Dieu qui constituent son accomplissement absolu. En ce sens, l'autocommunication transcendantale de Dieu apparaît comme identique à la grâce créée, qui agit en l'homme à la manière d'une cause quasi-formelle, à la *visio beata* promise et déjà réellement anticipée par cette grâce, ou encore au salut offert à l'homme²⁹⁴.

Ce qui est également ressorti de ces trois premiers points, c'est que cette notion rahnérienne de l'autocommunication de Dieu fait appel au concept chrétien de Révélation, et ce en plusieurs sens, à la fois distincts et intimement liés – bien que, comme nous l'avons vu, ces différents sens et leurs rapports mutuels ne soient pas encore clairement définis par Rahner, à ce stade de sa réflexion. Ainsi, l'autocommunication de Dieu est apparue comme le principe et le contenu de la Révélation, d'une part, et comme ce qui est « causé » et exprimé par cette Révélation, d'autre part, au sens où celle-ci, d'une façon qui reste à déterminer, semble faire advenir l'autocommunication et la faire connaître en tant que telle. Dans ce contexte, la Révélation a été caractérisée, d'ores et déjà, à la fois comme histoire et parole.

Par ailleurs, l'autocommunication divine a été également présentée comme faisant appel à la *foi* du sujet, dans la mesure où celui-ci doit librement accueillir, ou rejeter, cette autocommunication. Or, pour l'auteur, lorsque le sujet transcendantal reçoit

²⁹⁴ Rahner affirme explicitement l'identité entre autocommunication de Dieu et salut dans un texte intitulé *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, où il indique que la grâce, identique à l'autocommunication de Dieu aux hommes, « n'est pas un simple moyen du salut, mais ce salut lui-même, puisque Dieu lui-même en son amour pardonnant et divinisant » (K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, p. 116. Nous traduisons). Dans un autre texte, Rahner définit le salut comme suit : « Le salut (...) doit être compris de façon strictement surnaturelle comme l'immédiateté, donnée dans la grâce, avec Dieu en tant que tel » (K. RAHNER, *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, p. 252. Nous traduisons).

effectivement cette dernière – selon une modalité qui reste, elle aussi, à déterminer –, cet acte libre est, pour ainsi dire, porté de l'intérieur par cette communication elle-même, si bien que Dieu est ici « d'un seul mouvement donateur, don et fondement de l'accueil du don »²⁹⁵, au fur et à mesure qu'il se communique lui-même et que nous nous laissons atteindre par cette autocommunication « en ce que nous nommons foi, espérance et charité »²⁹⁶. En d'autres termes, l'accueil subjectif de l'autocommunication de Dieu – accueil qui semble constituer la définition rahnérianne de la foi – est conditionné et porté par l'objectivité même de ce don de Dieu, de sorte que l'accomplissement de l'homme ne signifie pas une dissolution du Mystère par et dans le sujet, mais la réception de ce Mystère comme tel par le « sujet de foi ».

Dans les quatrième et cinquième points de cette section, nous avons vu ensuite comment Rahner fait valoir le caractère absolument gratuit de l'autocommunication de Dieu à l'homme, et la façon dont ce don d'amour absolu, identique à la grâce, se rapporte à l'être transcendantal de l'homme, c'est-à-dire, en termes théologiques classiques, à sa « nature ». Nous avons ainsi pu établir que, pour l'auteur, la création de l'homme, sa position dans l'être et la constitution de son essence cognitive et libre, est, en vertu d'un projet divin toujours déjà existant, opérée d'emblée par Dieu *en vue de* la communication libre et gratuite de son propre Être divin à cette créature, et de l'accomplissement de celle-ci par cette communication. De cette manière, la nature de l'homme est créée de telle sorte qu'elle est destinée à recevoir ce don de Dieu, c'est-à-dire : comme essentiellement ouverte à ce don, mais également de façon à ce que le sujet spirituel puisse accueillir la grâce conformément à ce qu'elle est, à savoir absolument indue, si bien qu'elle possède une consistance-en-soi qui n'exige pas et ne peut déduire, à partir d'elle-même, son achèvement surnaturel par l'autocommunication effective de Dieu.

Or, il semble que, pour Rahner, une telle conception de la nature de l'homme comme ouverture non-absolument-exigeante à l'autocommunication de Dieu ne puisse rendre compte, à elle seule, d'une capacité *effective* de l'homme à tendre efficacement vers cette grâce qui lui est donnée, lorsqu'elle lui est donnée – si bien que, à rebours, la capacité naturelle de l'homme à la grâce apparaît comme une sorte de pure *possibilité* pour la vie surnaturelle, dont l'auteur peine d'ailleurs à définir les contours. Pour que l'homme puisse recevoir effectivement la grâce pour ce qu'elle est, il faut, selon Rahner, que la grâce soit déjà agissante en sa subjectivité transcendantale, il faut qu'elle se soit greffée, en quelque sorte, sur l'ouverture

²⁹⁵ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 149.

²⁹⁶ *Ibid.*

transcendantale à l'être, la *potentia oboedientialis*, qu'est la nature de l'homme, afin de former, avec celle-ci, ce que le théologien appelle l'« existentiel surnaturel ». De par cet existentiel, qui lui est donné et qu'il est en même temps, le sujet humain est effectivement orienté vers la grâce, qu'il peut désormais accueillir pour ce qu'elle est essentiellement, à savoir le don absolument gratuit de Dieu par lui-même.

Ainsi, nous retrouvons l'idée, déjà évoquée dans la deuxième section de ce chapitre, selon laquelle la grâce de l'autocommunication divine ne peut être accueillie comme telle, par l'homme, que si cet accueil est lui-même porté par cette même grâce. En ce qui concerne la *façon* dont Rahner conçoit l'articulation de cette autocommunication de Dieu et de la transcendantalité de l'homme, cette conception peut être résumée comme suit : si le sujet transcendantal est effectivement destiné, en vertu du dessein de Dieu qui le pose dans l'être, à accueillir cette autocommunication, il ne peut cependant la recevoir pour ce qu'elle est essentiellement, à savoir le « miracle » absolument gratuit de l'amour de Dieu qui se donne, que si sa transcendantalité est elle-même déjà élevée, transformée par cette communication gratuite. Et ce même si l'homme n'en a pas de connaissance explicite, laquelle connaissance n'est possible que grâce à une Révélation verbale qui, seule, peut nommer la grâce comme telle. De cette manière deux éléments sont, une nouvelle fois, affirmés. D'abord, la primauté du don objectif de Dieu sur sa réception subjective par l'homme – c'est-à-dire, en d'autres termes : sur la foi de l'homme accueillant ce don –, dans la mesure où, d'une part, l'achèvement de l'homme réside dans ce qui est autre que lui, à savoir en Dieu qui se donne à lui, et dans la mesure où, d'autre part, le sujet qui est accompli l'est en tant qu'il n'est plus seulement sa nature, mais sa nature divinisée par Dieu dans son autocommunication. Ensuite, le fait que l'autocommunication transcendantale de Dieu à l'homme entretient un rapport particulier à une Révélation verbale, au moins au sens où celle-ci révèle, justement, cette autocommunication gratuite comme telle.

Si le présent chapitre nous a permis d'évoquer la notion chrétienne de Révélation, en lien avec l'idée rahnéenne d'une autocommunication de Dieu comprise comme « contenu » de celle-ci, le chapitre suivant va nous amener à étudier, pour lui-même et en détail, le concept de Révélation développé par Rahner.

Chapitre V. L'histoire du salut et de la Révélation

Introduction

Afin de comprendre la genèse du concept rahnérien de Révélation, nous pouvons commencer par situer la réflexion du théologien dans le contexte ecclésial et théologique de son époque, qui pourrait être qualifiée à la fois de « post-moderniste » et de « post-antimoderniste ». Tout comme il développe sa notion d'existential surnaturel en réponse aux limites et aux impasses respectives de la théologie de l'École et de la nouvelle théologie à propos de la grâce, Rahner s'attache à élaborer un concept original de Révélation dépassant à la fois les erreurs du « modernisme » et les insuffisances de la théologie moyenne à ce sujet. Dans *Offenbarung und Überlieferung*, publié en 1965 avec Joseph Ratzinger²⁹⁷, l'auteur prend expressément ses distances par rapport à ces deux courants, en indiquant d'abord que, parmi les thèses et les erreurs fondamentales du modernisme, l'on trouve son concept de Révélation. Pour le modernisme – du moins selon la synthèse et la systématisation de ce courant élaborées par les condamnations ecclésiales –, la Révélation est un autre nom pour le développement nécessaire, immanent à l'histoire humaine, du besoin religieux, qui s'est manifesté dans l'histoire des religions sous les formes les plus diverses, pour parvenir lentement à une pureté et une plénitude de plus en plus grandes, jusqu'à son objectivation parfaite dans le christianisme.

Ce concept est conçu comme antithèse d'une compréhension de la Révélation, supposée traditionnelle, d'après laquelle elle serait l'événement d'une intervention de Dieu atteignant l'homme de l'extérieur, et lui transmettant, par l'intermédiaire des prophètes et dans des propositions humaines, des vérités qui ne pourraient être atteintes en dehors de cette Révélation. La nécessité de la grâce divine intérieure pour l'accueil salutaire de cette Révélation, par la foi, est certes affirmée et enseignée par l'orthodoxie combattant le modernisme, mais « la relation interne entre grâce de foi et Révélation historique n'était pas perçue »²⁹⁸. En ce sens, si l'Église a reproché au modernisme une conception immanentiste, Rahner estime que l'on peut déceler, dans la théologie « moyenne » du début du XX^e siècle, qui a combattu le courant moderniste, une compréhension extrinséciste du concept de Révélation – qui n'était

²⁹⁷ Cf. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg, Herder Verlag, 1965, pp. 11-24. Tr. fr. : *Révélation et tradition*, Paris, Desclée De Brouwer, 1972, pp. 13-36. Nous n'étudions, dans ce texte, que la partie écrite par Rahner. Remarquons que Rahner a également fait paraître ce texte, sous le titre : *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, dans H. KAHLEFELD, H. KUHN, K. FORSTER, *Interpretation der Welt (Festschrift für R. Guardini)*, Würzburg, 1965, pp. 713-722.

²⁹⁸ K. RAHNER, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, p. 713.

pas le fait de l'enseignement ecclésiastique comme tel, mais la présupposition non réfléchie de cette théologie moyenne.

C'est en réaction à ces différentes lacunes que, vers le milieu du XX^e siècle, point le souci de comprendre le concept de Révélation de façon plus exacte et complète que dans la théologie courante. C'est ce que Rahner va tenter de faire, pour sa part, à travers divers écrits de plus ou moins grande envergure, dont le *Grundkurs des Glaubens*, le plus important d'entre eux, qui sera la référence principale de la présente section.

I. Position du problème : le caractère historique du salut et de la Révélation

La transcendantalité divinisée de l'homme, affirme Rahner au début de la cinquième étape de son *Traité*, possède, individuellement et collectivement, une histoire dans l'homme. Celui-ci, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, réalise nécessairement son essence de façon historique, et ne peut l'assumer en liberté que sous cette forme. C'est ainsi que, de la même façon, cette transcendantalité, en tant qu'elle est portée et comblée par l'autocommunication divinisante de Dieu, « se dit en histoire »²⁹⁹. Et c'est en ce sens que, dans le chapitre précédent, nous avons vu Rahner parler de l'événement de l'autocommunication de Dieu, libre, gratuite et qui pardonne, ordonnée à un rapport de proximité et d'immédiateté absolues de l'homme avec Dieu, et qui constitue le fondement, le point de départ et le but de l'histoire de l'homme – c'est-à-dire, en un mot : son salut, qu'il doit réaliser à travers son histoire individuelle et collective.

Quant au christianisme, il peut être défini comme « l'annonce d'une histoire de salut, d'un agir salvifique et d'un agir de révélation de Dieu en l'homme et avec l'homme » ; et en même temps – parce que cet agir de Dieu s'adresse à l'homme comme sujet de liberté –, il est « l'annonce d'une histoire du salut et de la perdition, de la Révélation et de son interprétation, qui se trouve faite aussi par l'homme lui-même, de telle sorte que cette histoire une de la Révélation et du salut – portée tout à la fois par la liberté de Dieu et par celle de l'homme – constitue une unité »³⁰⁰.

Le christianisme, fondamentalement, prétend être le salut et la Révélation pour tout homme et tous les hommes, jusqu'à la fin de l'histoire, il prétend être la religion absolue. Mais, en même temps, le christianisme se dit comme une « grandeur

²⁹⁹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 163.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 163.

d'histoire »³⁰¹. Or, ce qui est historique semble, par définition, ne pouvoir élever aucune prétention que ce soit à l'absolu. D'où la question : comment cette historicité du christianisme, que de lui-même il affirme comme une caractéristique radicalement essentielle, est-elle conciliable avec la prétention à l'absolu et à l'universalité ? Si, par ailleurs, l'on ne peut parler de Dieu, aujourd'hui, de manière digne de foi, que dans la mesure où notre relation à lui se trouve réellement comprise comme transcendante, la question devient d'autant plus brûlante : pourquoi et comment peut-il y avoir alors quelque chose qui ressemble à une histoire du salut et de la Révélation, et qui présuppose en fait que Dieu – son agir salvifique et son agir de Révélation – occupe une position spatio-temporelle bien déterminée à l'intérieur de notre expérience ? L'on pourrait ainsi objecter : ce qui est historique ne peut pas être Dieu, et ce que Dieu est ne peut pas être historique. Car « historique » s'applique toujours au concret, au particulier, alors que Dieu est le fondement originaire et l'abîme de toute réalité.

En d'autres termes : « Que peut-il donc encore bien advenir en fait d'histoire de salut et de Révélation si Dieu, d'emblée, toujours et partout, avec sa réalité absolue, s'est communiqué comme centre le plus intérieur de tout ce qui jamais pourrait être histoire ? »³⁰². Problème que Rahner, un peu plus loin, formule encore d'une autre manière : « si Dieu, dans son *Pneuma* de Sainteté, s'est lui-même toujours et partout communiqué à tout homme comme le centre le plus intérieur de son existence – qu'il le veuille ou non, qu'il en ait explicitement conscience ou non, qu'il l'accueille ou non –, si toute l'histoire de la création est déjà portée par une autocommunication de Dieu qui s'exprime justement dans la création, il semble bien alors que de Dieu plus rien ne puisse advenir »³⁰³. Toute histoire de salut et de Révélation, telle que nous la pensons sous forme catégoriale, spatio-temporelle et particulière, semble dès lors ne pouvoir être rien d'autre qu'une réduction, une mythologisation, un rabaissement à un niveau humain de quelque chose qui, dans sa plénitude, existait déjà d'entrée de jeu. Aussi, pour Rahner, la question de savoir si et en quel sens il peut y avoir une histoire de salut et de Révélation est « l'une des questions les plus difficiles et les plus fondamentales pour le christianisme en général »³⁰⁴.

À cet endroit du texte, l'auteur signale lui-même que la suite de cette cinquième étape coïncide largement avec des formulations issues du premier chapitre de « Théologie fondamentale de l'histoire du salut »³⁰⁵. Notons également que, dans un texte de 1965,

³⁰¹ *Ibid.*, p. 164.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 165.

³⁰⁵ Cf. J. FEINER, M. LÖHRER (éd.), *Mysterium salutis*, vol. I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965.

Rahner formule une remarque quasi-identique à ce qu'il dit ici à propos du caractère problématique d'une Révélation comprise comme histoire : ce qui pose problème dans le cadre de la « vie de l'esprit » d'aujourd'hui, dit-il, n'est pas le *Deus absconditus* du christianisme, qui demeure dans une lumière inaccessible, mais la doctrine selon laquelle il existe une *histoire* de la Révélation, à travers laquelle Dieu lui-même aurait tracé une voie à côté des multiples autres constituées par les autres religions, et qu'il arpente lui-même, s'étant manifesté dans la chair de l'humanité. Ce qui constitue ainsi la pierre d'achoppement, c'est « l'histoire de la Révélation catégoriale, non pas la relation transcendante à Dieu », à travers laquelle l'homme est fondé dans le Mystère indicible³⁰⁶.

Notons par ailleurs que, dans *Révélation et tradition*, Rahner pose le même type de questions : qu'est-ce que la Révélation, et pourquoi, malgré son origine divine immédiate, est-elle ce qu'il y a de plus profondément mêlé à l'histoire humaine ? Comment la Révélation peut-elle finalement s'identifier à l'histoire de l'humanité, comprise ici visiblement au sens *universel*, sans cesser d'être, en même temps, la grâce unique et *spéciale* de Dieu ? Comment la Révélation peut-elle être là partout et toujours, apportant partout et toujours le salut, sans pour autant cesser d'être en un lieu et en un temps bien précis, c'est-à-dire dans la parole du prophète qui parle ici et maintenant, dans la chair du Christ, dans la lettre de l'Écriture ? La Révélation « peut-elle être partout le 'motif' le plus profond, la véritable force motrice de l'histoire, alors qu'elle est cette action de Dieu, une et libre, qui ne peut être déterminée par l'histoire d'ici-bas, mais qui, bien au contraire, est la merveille de sa grâce instantanée comme un événement qui n'a lieu qu'une fois pour toutes ? »³⁰⁷. Dans la suite de la cinquième étape du *Grundkurs*, l'auteur répondra à ces questions ici formulées, qui impliquent d'ailleurs, pratiquement, une identité entre Révélation et autocommunication transcendante de Dieu.

Notons enfin la façon dont Rahner, dans un texte consacré à la réforme des études ecclésiastiques à son époque, formule le problème que pose aujourd'hui le concept chrétien de Révélation, et qui apporte un éclairage complémentaire à ce qu'il vient d'énoncer ici. Selon lui, la raison principale pour laquelle la théologie fondamentale traditionnelle parvient difficilement à atteindre le plan de l'existence, est qu'elle se contente de prouver, de façon purement formelle, que la Révélation est un *fait* ayant réellement existé, sans se soucier du *contenu*, de l'*objet* même de cette Révélation, dont elle cède l'étude aux différents traités de la théologie dogmatique. Or, se demande-t-il, ne faut-il pas tenir que ces deux aspects se conditionnent réciproquement et s'éclairent l'un l'autre ? Est-il possible, par exemple, de connaître le fait et la véritable essence de la Révélation, sans considérer *ce qui* est révélé, « c'est-à-dire l'autocommunication absolue de Dieu » ? Pour l'auteur, si l'homme d'aujourd'hui est tenté de nier le fait de la Révélation divine, ce n'est pas tant en raison de sa notion abstraite que de son contenu. C'est à partir de celui-ci que l'histoire de la Révélation va lui apparaître comme problématique, notamment lorsqu'elle parle d'une Incarnation du Logos divin, d'un homme-Dieu historique unique, qui apparaît aujourd'hui, aux yeux de beaucoup, comme un mythe irréalisable. Bref, pour Rahner, la « théologie fondamentale » doit être « un moment interne de la dogmatique elle-même, parce que celle-ci doit indiquer la crédibilité interne du contenu de la Révélation, tout comme la théologie fondamentale doit

³⁰⁶ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, p. 714.

³⁰⁷ K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung*, p. 13.

indiquer la crédibilité de l'événement de la Révélation dans son concept abstrait, et parce que ces deux tâches s'exigent et se pénètrent mutuellement, de par le fondement réflexe de la foi par l'homme d'aujourd'hui ». Autrement dit, la théologie fondamentale, en tant que réflexion scientifique sur les motifs existentiels d'adhésion à la foi, doit réfléchir sur la façon de justifier le contenu même de la foi. En ce sens, un « traité » de théologie fondamentale se doit d'être un traité fondamental sur les énoncés fondamentaux de la foi, c'est-à-dire, en somme, un véritable traité de théologie dogmatique, « dans laquelle la pleine forme de la structure de la Révélation absolue et les thèmes ultimes de son expression se reflètent, s'éclairent et se crédibilisent mutuellement »³⁰⁸.

À partir de cette section, nous voyons donc Rahner poser le problème de la possibilité même d'un salut et d'une Révélation compris, au sens où l'entend le christianisme, comme une *histoire*, alors que, comme nous l'avons vu dans la section précédente, le même christianisme comprendrait ce salut comme autocommunication plénière de Dieu à l'essence transcendante de l'homme, de sorte que tout salut ou révélation « catégoriaux » supplémentaires semblent devoir être considérés comme superflus. Cependant, en même temps qu'il pose ce problème, l'auteur suggère déjà le principe de sa solution, qui réside dans le fait que l'autocommunication de Dieu est, d'une part, un événement produit librement par Dieu et, d'autre part, une offre qui sera réalisée et interprétée par l'homme qui en est l'objet, ces deux aspects impliquant que l'autocommunication de Dieu possède elle-même une histoire, histoire qui, dans une unité indissoluble, est donc celle du don de Dieu *et* de son accueil ou de son rejet par l'homme – c'est-à-dire histoire de la foi ou de la non-foi³⁰⁹.

Or, si le caractère historique de l'autocommunication de Dieu à l'homme doit ainsi nous permettre de comprendre l'historicité propre au salut et à la Révélation, cela suppose qu'il existe un lien entre cette autocommunication d'une part, et ce salut et cette Révélation d'autre part. Et de fait, la façon dont l'auteur pose le problème qui va l'occuper dans la cinquième étape de son *Grundkurs* implique que, pour lui, il existe non seulement un lien entre ces deux réalités, mais, bien plus, une *identité*. En effet, après avoir défini le christianisme comme étant, d'une part, l'annonce d'une histoire de Révélation et de salut et, d'autre part, la Révélation et le salut en un sens absolu et universel, et après avoir relevé que ces deux conceptions du salut et de la Révélation semblent s'exclure mutuellement, Rahner indique que cette apparente

³⁰⁸ Cf. K. Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Paris, Mame, 1966, pp. 200-203.

³⁰⁹ Dans *Offenbarung und Überlieferung* Rahner identifie formellement l'accueil transcendantal de l'autocommunication de Dieu, elle-même identifiée à la Révélation – au sens où nous allons le voir dans cette section –, à « l'aspect transcendantal de la foi », l'une et l'autre étant « la constitution de l'homme comme déterminé gracieusement par l'autocommunication ontologique (de Dieu) et l'abandon de soi libre (et) radical à cet existentiel du *Dasein* » (K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung*, p. 20).

incompatibilité réside dans le fait que Dieu s'est toujours déjà communiqué à l'homme de façon absolue, de sorte qu'un salut et une Révélation historiques semblent dès lors devoir être superflus. De cette manière, le salut et la Révélation absolus apparaissent comme identiques à l'autocommunication de Dieu³¹⁰ – celle-ci ayant été désignée, dans le chapitre précédent, comme ce qui constitue le contenu le plus propre du christianisme.

Dans la suite de ce chapitre, nous allons tenter de déterminer dans quelle mesure et en quel sens l'auteur considère effectivement l'autocommunication de Dieu comme étant identique à la Révélation, et dans quelle mesure la notion d'une Révélation absolue n'est, en fait, pas incompatible avec celle d'une Révélation historique, mais lui est au contraire intimement liée, ce que l'auteur a déjà suggéré dans ce premier point.

II. L'histoire du salut et de la Révélation identique à l'histoire de l'existential surnaturel

La problématique de l'histoire de la Révélation et du salut ayant été posée, et le principe de sa solution esquissé, Rahner va reprendre et déployer ce problème de façon systématique. Pour ce faire, il reprend les acquis de son anthropologie métaphysique, en partant de cette proposition : « l'homme, comme sujet et personne, est un être historique sous *cette* forme qu'il est historique *comme* sujet de la transcendance, et son être de transcendance illimitée, marqué de subjectivité, lui est, pour sa connaissance et son accomplissement libre, transmis de façon historique »³¹¹. Ainsi, l'homme ne réalise pas sa dimension transcendantale de subjectivité de façon anhistorique, par une réflexion et une introspection portant sur une subjectivité qui demeure identique à elle-même. Or si, de fait, l'accomplissement de la transcendantalité advient historiquement, et si, d'autre part, l'historicité vraie, qui ne saurait être confondue simplement avec la spatio-temporalité physique ou biologique, possède dans la transcendantalité de l'homme lui-même son fondement et sa condition de possibilité, alors « l'unique réconciliation de ces deux faits tient justement en ce que l'histoire en fin de compte est l'histoire de la transcendantalité elle-même : et inversement, cette transcendantalité de l'homme ne peut être entendue

³¹⁰ Cette identité est déjà impliquée dans *Offenbarung und Überlieferung*. Cf. ci-dessus, note 297.

³¹¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 165.

comme une faculté qui se trouverait donnée, vécue, expérimentée, réfléchie indépendamment de l'histoire »³¹².

L'auteur part donc du fait que la transcendance elle-même a une histoire, et que l'histoire est toujours elle-même l'événement de cette transcendance. En ce sens, il faut admettre pleinement qu'il n'y a de transcendance que dans une relation médiatrice au passé et à l'avenir, mais il faut dire également que cette histoire et cette relation historique n'accèdent à une expérience d'historicité propre et véritable que si se trouvent envisagées, simultanément, les conditions transcendantales de possibilité d'une telle histoire. L'auteur peut ainsi dire, à partir de là, que « ce qu'il y d'ultime dans l'histoire elle-même est précisément l'histoire de cette transcendantalité de l'homme »³¹³. Ce qui veut dire que cette transcendantalité de l'homme, avec son ce-vers-quoi et son ce-à-partir-de-quoi, n'est justement pas atteinte en marge de l'histoire, ce qui vaut tant pour l'individu que pour les unités sociales et, en définitive, pour l'humanité dans son unité³¹⁴.

Or, si la transcendance subjective est fondamentalement historique, cela vaut également, selon l'auteur, pour l'« existentiel surnaturel », c'est-à-dire : pour le sujet en tant qu'il est élevé par l'autocommunication surnaturelle de Dieu à lui offerte. Ce qu'il exprime comme suit : « si l'homme est (...) un être à caractère subjectif, l'être de la transcendance et de la liberté, sous forme de partenariat avec le Mystère sacré que nous nommons Dieu ; s'il est l'événement de l'autocommunication absolue de Dieu, et cela toujours et inéluctablement et d'origine ; mais si, *en tant qu'être* de transcendance divinisée, il est en même temps être de l'histoire, individuellement et collectivement, cet existentiel, toujours donné et surnaturel, qui tient dans la référence au Mystère sacré et à l'être-communiqué absolu de Dieu offert à la liberté de l'homme, a toujours lui-même, collectivement et individuellement, une histoire, et celle-ci est d'un même mouvement histoire du salut et de la Révélation »³¹⁵.

Cette histoire du salut est, d'abord, histoire *du côté de Dieu*. Les structures transcendantales de cette histoire une de chaque individu et de l'humanité comme telle sont elles-mêmes déjà historiques dans la mesure où elles se fondent dans l'autocommunication libre et personnelle de Dieu, dans la mesure où le point de

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, p. 166.

³¹⁴ La conception rahnérienne de l'historicité proprement humaine rappelle, de manière frappante, la philosophie de l'histoire de Hegel, avec toutefois cette différence essentielle : pour Rahner, l'histoire n'est pas le vecteur de la manifestation et du développement progressifs de l'Esprit absolu, mais de la transcendance à la fois illimitée et contingente de l'homme, qui se réalise à travers la médiation des réalités catégoriales historiques.

³¹⁵ K. RAHNER, *op. cit.*, pp. 166-167.

départ de cette histoire, également en tant que posé par la liberté de l'homme conformément à la relation fondamentale entre Créateur et créature, est événement de la liberté de Dieu qui s'engage ou se refuse. Dans la mesure où cette histoire est celle de la liberté de Dieu et de l'homme, et dans la mesure où, par là, se réalise dans l'histoire une dialectique concrète entre la présence de Dieu qui se donne en autocommunication absolue et l'absence de Dieu qui se garde toujours en son Mystère sacré, se trouve dit « ce qu'il y a de propre dans l'histoire du salut et de la Révélation »³¹⁶. Cette historicité de l'histoire du salut, du côté de Dieu et pas seulement du côté de l'homme – « une histoire qui réellement est l'histoire une et vraie de Dieu lui-même, où l'immutabilité de Dieu se montre justement dans le pouvoir qu'il a de s'engager lui-même dans le temps et l'histoire que lui, l'Éternel, a fondés »³¹⁷ –, cette histoire se trouve expérimentée de la façon la plus claire et vient au jour le plus distinctement dans ce dogme fondamental du christianisme qu'est l'Incarnation du *Logos* éternel en Jésus-Christ.

Cette histoire du salut est histoire également *du côté de la liberté de l'homme*, étant donné que l'autocommunication personnelle de Dieu comme fondement de cette histoire s'adresse précisément à l'homme dans sa liberté, qui se trouve dès lors placé devant un choix : accueillir, dans la foi, ou refuser cette autocommunication de Dieu qui lui est offerte³¹⁸. Cette histoire du salut, en tant que relevant à la fois de Dieu et de l'homme, ne saurait, selon Rahner, être dissociée de manière adéquate par notre expérience. En effet, nulle part on ne peut rencontrer un agir salvifique de Dieu en l'homme qui ne soit également d'emblée faire salvifique de l'homme. Et de même : « Nulle Révélation qui pourrait se faire autrement que dans la foi de l'homme à l'écoute de cette Révélation »³¹⁹. Dans cette mesure, « l'histoire du salut et de la Révélation est toujours la synthèse déjà donnée de l'agir historique de Dieu en même temps que de l'homme »³²⁰. Dieu, une fois encore, est le fondement de l'action de

³¹⁶ *Ibid.*, p. 167.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ En ce sens, Rahner peut dire, dans un texte antérieur au *Grundkurs*, que l'histoire du salut, qui prend place dans l'histoire du monde dans son ensemble, consiste dans l'avènement de ce salut par la libre acceptation – ou le refus – de cette communication de Dieu, accueil « que l'on nomme la foi, l'espérance et la charité ». Il remarque également, dans ce texte, que cet accueil ne se produit pas en une incidence ésotériquement délimitée du *Dasein*, mais que toutes les dimensions de celui-ci sont concernées, y compris sa dimension intrinsèquement historique, de sorte que le salut se réalise toujours nécessairement par la médiation de l'histoire. Pour notre part, notons que, dans cet écrit, Rahner ne semble pas lier la dimension historique du salut au fait même de l'autocommunication de Dieu, comme il le fait dans le *Grundkurs*, mais seulement au caractère essentiellement historique de l'homme. Cf. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, p. 116.

³¹⁹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 167.

³²⁰ *Ibid.*

liberté de l'homme, il investit l'homme de grâce et de responsabilité pour son agir propre. L'histoire divine du salut apparaît toujours, pour cette raison, dans l'histoire humaine du salut, et, de la même façon : « la Révélation dans la foi, et inversement »³²¹ ; et partant, dans ce que l'homme expérimente comme ce qu'il possède de plus propre et qu'il reçoit du don que lui fait le Dieu de sa transcendance. Cette transcendance de l'homme, nécessairement historique en raison de « son historicité à caractère subjectif », transcendance qui est constituée, dans sa concrétude, par l'autocommunication de Dieu, « signifie donc à la fois histoire du salut et histoire de la Révélation »³²².

Au terme de cette deuxième section, nous pouvons définir avec plus de précision en quoi consiste, pour Rahner, l'histoire du salut et de la Révélation : selon lui, elle est l'histoire de la transcendance de l'homme surnaturellement élevée par l'autocommunication de Dieu, ce qui implique trois éléments concomitants et indissociables. D'abord, le caractère historique de la transcendance *surnaturelle* de l'homme est dû au fait que sa transcendantalité *naturelle* – qui comprend d'ailleurs un renvoi de ce dernier au Mystère insondable qu'est l'Être de Dieu – ne peut se réaliser qu'à travers une histoire, de sorte que l'existential surnaturel également, en tant qu'il n'est rien d'autre que la transcendantalité intrinsèquement historique élevée par la grâce, ne peut s'accomplir que dans le matériau de l'histoire, à travers l'accueil historique, par l'homme, de l'autocommunication divine qui lui est offerte. Or, si tel est le cas, ne faut-il pas en conclure que l'autocommunication de Dieu est, littéralement, assujettie, c'est-à-dire : dépendante de la constitution essentielle du sujet et du mode d'autoréalisation de celui-ci, si bien qu'elle semble devoir perdre irrémédiablement son caractère d'acte divin essentiellement libre, ce qui veut dire, par définition, non-soumis à des conditionnements extérieurs ?

Dans le contexte de la pensée de Rahner, ce ne semble pas être le cas, et ce en raison des deux autres éléments qui, selon lui, déterminent le caractère historique de l'existential surnaturel. Premièrement, si l'homme doit pouvoir recevoir l'autocommunication de Dieu dans son histoire, c'est – comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, et comme nous voyons l'auteur le rappeler dans cette section – parce que cette autocommunication qui lui est donnée lui permet, par le fait même qu'elle est donnée, de l'accueillir librement en conformité avec ce qu'elle est. De cette façon, l'acte de foi, par lequel le sujet accueille librement l'autocommunication transcendantale de Dieu, est toujours également un acte de Dieu qui porte et

³²¹ *Ibid.*, p. 168.

³²² *Ibid.*

transforme la liberté de l'homme, qui conforme le sujet à l'« objet » qui lui est offert. En ce sens, l'histoire de la foi est toujours une histoire de la divinisation de l'homme par la grâce, et non pas de la réduction de l'autocommunication de Dieu par le sujet, et donc, par le fait même, une histoire de la grâce agissant en l'homme.

Deuxièmement – mais cet autre élément est déjà contenu dans le précédent, lui est pratiquement identique –, si l'histoire de l'accueil de la grâce par l'homme est ainsi, simultanément, une histoire de l'autocommunication de Dieu elle-même, c'est dans la mesure où Dieu, en amont de cette histoire, pose l'acte libre de son autocommunication gratuite à l'homme, acte qui, du fait de son caractère non-nécessaire et libre, est intrinsèquement historique, et qui, en étant posé à l'endroit de la créature déjà constituée dans sa nature, crée, pour ainsi dire, l'histoire du salut, de la Révélation, et de la foi de l'homme.

Rassemblant enfin ces trois moments en une synthèse unique, Rahner indique que l'histoire du salut et de la Révélation est, de manière indissociable, agir historique de Dieu et agir historique de l'homme, l'un se manifestant dans l'autre sans que l'on puisse les distinguer ou les dissocier adéquatement. Ainsi, et d'une part, le salut et la Révélation ne peuvent exister et être connus que dans la foi du sujet, ce qui ne signifie nullement une dépendance de l'*offre* de Dieu à l'égard de l'homme, mais que le salut et la Révélation de Dieu ne peuvent être effectivement *donnés* à l'homme que si celui-ci a été rendu capable, par Dieu, de les recevoir tels quels, et s'il les accueille effectivement – ce qui signifie, en d'autres termes, que ce salut et cette Révélation ne peuvent atteindre leur finalité propres, c'est-à-dire : ne peuvent sauver l'homme et lui révéler quelque chose, et *en ce sens* exister, que lorsqu'ils sont accueillis comme tels par l'homme, dans la foi, ce qui n'est possible que si l'essence et la liberté de l'homme ont été élevés par la grâce de l'autocommunication de Dieu. Ainsi, et d'autre part, la foi ne peut exister que dans le salut et la Révélation de Dieu, au sens où la foi qui accueille la Révélation présuppose toujours l'élévation du sujet transcendantal et historique par l'autocommunication de Dieu.

Pour terminer cette section, notons encore que cette réflexion de Rahner à propos d'une histoire du salut et de la Révélation identique à l'histoire de la transcendance de l'homme élevée par autocommunication de Dieu, et impliquant une relation de présupposition réciproque de la Révélation et de la foi au sens où nous venons de le montrer, n'est compréhensible que dans la mesure où, encore une fois, le salut et la Révélation sont effectivement et respectivement identifiés à l'autocommunication de Dieu à l'homme. Dans la section qui suit, nous allons voir comment Rahner va thématiser et systématiser cette identité, et développer, ce faisant, son concept-clé d'une Révélation transcendantale, surnaturelle et universelle.

III. L'histoire du salut comme histoire universelle de la Révélation

1. Histoire du salut et histoire du monde

D'après Rahner, il n'y a plus de problème théologique particulier, à l'époque où il écrit, pour considérer que l'histoire du salut coexiste avec toute l'histoire de l'humanité. En d'autres termes, l'histoire du monde signifie « histoire du salut ». L'auteur justifie cette idée en faisant valoir que l'offre par laquelle Dieu se communique absolument à l'homme dans sa totalité est, par définition, et comme nous l'avons déjà indiqué, le salut de l'homme, car elle est l'accomplissement de la transcendance de l'homme, dans lequel celui-ci se transcende lui-même en se portant vers l'absolu de Dieu. L'histoire de cette offre que Dieu fait de lui-même, et que l'homme accueille ou rejette librement, est pour cette raison l'histoire du salut ou de la perte. Or, dans la mesure où cette histoire de l'accueil ou du refus de l'autocommunication de Dieu est la modalité effective de l'histoire de la transcendance de l'homme comme telle, l'on peut dire que, concrètement, l'histoire de la transcendance subjective est l'histoire du salut.

Une telle histoire du salut, conformément à l'essence de l'homme comme transcendance et histoire, présente essentiellement deux dimensions qui se conditionnent mutuellement : elle est l'événement de l'autocommunication de Dieu dans l'accueil ou le refus qu'en fait la liberté fondamentale de l'homme lui-même, et cet événement justement relève de l'histoire et advient en elle. Cette autocommunication est un moment de l'histoire du salut comme telle, dans la mesure où l'autocommunication et la liberté de son accueil ou de son refus sont accomplies réellement dans la corporéité historique concrète de l'homme et de l'humanité. À l'histoire du salut n'appartiennent donc pas seulement la parole – même si elle émane de Dieu – qui porte *sur* Dieu dans son histoire, ni seulement les signes sacramentels, au sens très large, de la grâce de Dieu, mais l'événement de l'autocommunication de Dieu lui-même comme tel. Car « cet événement de l'autocommunication de Dieu est certes transcendantal, mais c'est *ainsi* précisément qu'il a une histoire réelle »³²³.

De même que, par exemple, d'après la théologie chrétienne, l'action intérieure de Dieu suscitant la foi en l'homme appartient à l'essence plénière de la parole de Révélation de Dieu, de même l'événement transcendantal de l'autocommunication de Dieu à l'homme et l'acte libre originaire de l'accueil ou du refus de cette autocommunication, d'une part, et, de l'autre côté, la concrétude de l'histoire de l'homme dans laquelle il pose en liberté cet accueil ou ce refus, appartiennent tous

³²³ *Ibid.*, p. 169.

deux à l'essence de l'histoire du salut comme telle. Cela ne se joue pas dans une intériorité anhistorique de l'homme, pas plus que cette histoire du salut ne se montre historique qu'en ce que l'objet d'expérience, dans son appréhension mondaine, serait déjà histoire du salut sans se transcender constamment dans le Mystère sacré de Dieu se communiquant lui-même.

Dans la mesure où, au moins en principe, il ne se trouve dans l'existence de l'homme rien d'historiquement saisissable qui pourrait ne pas être corporéité matérielle et concrète d'une connaissance et d'une liberté transcendantales, l'histoire du salut comme telle coexiste nécessairement avec l'histoire tout simplement. Aussi, ce n'est pas seulement là où existe une forme historique explicitement religieuse qu'advient une histoire de salut, mais partout où l'histoire humaine se trouve gérée et pâtie en liberté. Certes, il n'existe nulle part de transcendance qui ne s'accompagnerait d'une réflexion quelconque, parce que toute expérience transcendantale doit être médiatisée objectivement. Mais la médiation de cette expérience de transcendance ne requiert pas nécessairement une forme expressément religieuse, et c'est pourquoi l'histoire du salut et de la perdition embrasse également l'histoire dite profane de l'humanité et de l'individu, étant seulement supposé que, là, se trouve réalisée et historiquement médiatisée l'expérience transcendantale.

2. L'histoire universelle du salut est en même temps histoire de la Révélation

Partant de l'idée selon laquelle ce qui est une histoire *universelle* du salut, en tant que médiation catégoriale de la transcendantalité surnaturelle de l'homme, coexiste avec l'histoire du monde, Rahner va tenter de montrer ensuite que cette histoire « est aussi en même temps histoire *de la Révélation* »³²⁴ – ce qui était déjà impliqué par les développements des deux points précédents –, Révélation qui est donc également coextensive à l'histoire totale du monde et du salut. Le chrétien fera généralement débiter l'histoire de la Révélation avec Abraham et Moïse, c'est-à-dire avec l'histoire vétéro-testamentaire de l'Alliance, tout en ne reconnaissant, en sus, qu'une Révélation originaire paradisiaque. Or, pour Rahner, c'est le plus souvent de façon inconsidérée qu'une compréhension courante du christianisme identifie l'histoire explicite de la Révélation vétéro- et néo-testamentaire, et sa fixation dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau testament, avec l'histoire de la Révélation comme telle. Il reviendra plus loin sur la distinction entre cette « histoire chrétienne spécifique de la Révélation » et « l'histoire surnaturelle universelle de la Révélation »³²⁵, ainsi que sur

³²⁴ *Ibid.*, p. 170.

³²⁵ *Ibid.*

la valeur et la signification propres de la première. Ce qu'il veut montrer d'abord, c'est que, partout où se déroule une histoire individuelle et collective, advient non seulement une histoire du salut, mais aussi une histoire de la Révélation au sens propre. Et dans cette perspective, il insiste particulièrement sur le fait que toute histoire *individuelle* du salut et de l'homme, toute histoire individuelle de la *foi*, est elle aussi, en un sens théologique véritable et très radical, « un moment et une part d'une histoire réelle de Révélation »³²⁶.

Il s'agit donc d'abord, pour Rahner, de considérer la proposition selon laquelle il existe une histoire de la Révélation, qui advient partout où se déroule l'histoire de l'humanité, et cela non seulement au sens où il y aurait, dans le monde et par lui, une histoire de ce que l'on appelle la « révélation naturelle » de Dieu. Une « révélation naturelle » a elle aussi son histoire. Et celle-ci s'affirme dans l'histoire de la connaissance religieuse et philosophique de Dieu. Cela dit, on ne peut lier exclusivement cette histoire de la connaissance de Dieu à l'histoire de la révélation naturelle prise strictement comme telle, parce que, dans l'histoire concrète de la connaissance humaine de Dieu, sont également à l'œuvre des causes qui relèvent de la grâce, et partant, au sens strict, de la Révélation, que l'on trouve donc comme des moments intérieurs à cette histoire concrète de la connaissance humaine de Dieu. Mais, donc, ce n'est pas de cette histoire de la révélation naturelle de Dieu que l'auteur veut parler quand il affirme qu'il existe une histoire universelle de la Révélation qui est coextensive à l'histoire de l'humanité et du salut.

Selon la conception rahnérienne, avec la libre descente de Dieu, avec sa grâce absolument surnaturelle, appréhendée en ce que le théologien a appelé l'autocommunication de Dieu à nous offerte, c'est dès toujours le Dieu du salut surnaturel et de la grâce qui se trouve à l'œuvre, de sorte que l'homme ne peut rien entreprendre, ni surtout aller vers Dieu, sans y être déjà porté par la grâce de Dieu. Concrètement, il est évident qu'existent, dans le cadre de l'histoire des religions, le « non » coupable de l'homme à Dieu et des interprétations fausses ou imparfaites de la relation entre Dieu et l'homme, interprétations qui sont à mettre au passif de l'homme. Mais il n'existe pas d'histoire de la religion qui serait seulement fondation de la religion par l'homme seul, en sorte qu'alors Dieu serait fixé de façon particulière, spatio-temporelle, et surviendrait alors à cet agir seulement « comme son authentification ou le tribunal de son rejet »³²⁷.

Bien plutôt, « l'histoire de la religion, en raison de l'autocommunication de Dieu présente en l'homme comme un existentiel, est, dès toujours, l'essence (bien

³²⁶ *Ibid.*, p. 171.

³²⁷ *Ibid.*

qu'historiquement inachevée) ou la perversion de la *religio* de l'homme, sous sa forme surnaturelle, gracieuse, telle que Dieu la porte avec lui, existant sous le mode de l'accueil ou du refus, fondée par Dieu ou rendue possible par lui »³²⁸. Or, pour Rahner, cette histoire de l'humanité, entendue de la sorte, cette histoire du salut de l'homme, qui est coextensive à l'histoire du monde, est également, au sens propre, une « histoire surnaturelle de *Révélation* »³²⁹. Elle a son ultime fondement dans l'autocommunication surnaturelle de Dieu à l'homme produite par grâce, et « elle sert cette autocommunication gracieuse de Dieu à l'homme »³³⁰. À partir de cette caractérisation, l'auteur peut affirmer que cette histoire « signifie donc Révélation surnaturelle, par la parole, d'une réalité objective qui dépasse le champ de la connaissance simplement naturelle de l'homme »³³¹. Ce qui ne veut pas dire, pour l'auteur, que « cette réalité objective de l'expérience transcendantale, mais gracieusement surélevée, de l'homme est inaccessible, et que par conséquent elle ne serait communicable que par des propositions humaines venant 'du dehors', et qui de la sorte seraient remises au seul pouvoir de Dieu »³³². Rahner rejoint ainsi ce qu'il a fait valoir plus haut, à savoir que l'homme expérimente et connaît toujours déjà la grâce qui lui est donnée, même si elle ne la connaît pas nécessairement comme telle, de manière explicite.

3. Justification de la thèse à partir de la dogmatique catholique

Pour justifier le postulat d'une telle histoire de la Révélation, l'auteur va, ensuite, se référer à certaines données qui, pour la dogmatique catholique, sont à proprement parler évidentes. De telles données doivent être produites pour montrer que le christianisme, si on l'interprète de façon précise eu égard à son autocompréhension, se conçoit lui-même « comme une réflexion historique tout à fait déterminée et réussie », ou encore « comme l'acte historique, réfléchi, par quoi vient à elle-même une histoire de la Révélation elle-même coextensive à l'histoire du monde tout simplement »³³³.

³²⁸ *Ibid.*, p. 172.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.* Dans *Offenbarung und Überlieferung*, l'auteur précise que cette « parole » de Révélation ne doit pas être comprise ici au sens d'une « prononciation phonétique », et qu'elle constitue le « sens » présent dans l'événement historique médiateur, bien que, justement, de manière implicite, de la Révélation transcendantale. Ainsi, pour Rahner, la signification même des faits est un élément constitutif de tout événement historique. Cf. K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung*, pp. 17-18.

³³² K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 172.

³³³ *Ibid.*

L'homme, même co-conditionné par le péché originel, a toujours et partout, selon la conception chrétienne, la possibilité authentique, que seule sa faute peut annuler, de rencontrer Dieu en vue de son salut, dans l'accueil de l'autocommunication gracieusement surnaturelle de Dieu. C'est ainsi que la dogmatique catholique, face à un pessimisme augustinien ou calviniste, qualifie la volonté salvifique de Dieu d'universelle – c'est-à-dire promise à tout homme, en quelque lieu et en quelque temps qu'il existe –, et cette volonté salvifique renvoie, pour Rahner, au salut au sens chrétien proprement dit, « celui d'une autocommunication absolue de Dieu en absolue proximité ; cela donc que nous nommons vision béatifique »³³⁴.

À cela, il faut ajouter que ce salut advient comme salut et comme accomplissement de la personne libre en tant que telle, partant justement lorsque cette personne s'accomplit elle-même de fait en liberté³³⁵, c'est-à-dire en référence à son salut. Le salut de l'homme ne se réalise jamais en marge de sa liberté. Une personne s'accomplissant elle-même en liberté et un salut qui serait un état de choses produit d'une manière purement objective par Dieu seul dans la personne sont des concepts qui s'annulent l'un l'autre. Donc, si, par la force du vouloir salvifique universel de Dieu, un tel salut advient aussi en dehors de l'histoire explicite de l'Ancien et du Nouveau Testament, s'il advient partout dans l'histoire du monde et du salut, cette histoire du salut advient comme assumée dans la liberté. Or, cela n'est possible que si elle est accueillie consciemment. Par ailleurs, cette dernière proposition ne nous autorise pas à supposer d'entrée de jeu « que l'unique manière selon laquelle quelque chose peut se trouver réellement et vraiment su serait ce savoir catégorial objectivé par le jeu conceptuel de termes et de propositions »³³⁶. Pour Rahner, en effet, il existe un savoir de l'homme sur lui-même logiquement antérieur et bien plus radical que

³³⁴ *Ibid.*, p. 173. Pour Rahner, la possibilité du salut pour tout homme, c'est-à-dire même pour celui qui n'adhère pas explicitement à la Révélation historique, est une donnée originelle de la Tradition. Cf. R. R. BURKE, *Rahner and Revelation*, Yale, 1974, p. 84.

³³⁵ Dans la même veine, Rahner indique dans *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, que l'homme accueille effectivement Dieu lorsqu'il s'accueille lui-même de manière radicale dans sa liberté. Car sa liberté est toujours pour ainsi dire définie par l'autocommunication de Dieu, même si celle-ci n'est pas reconnue explicitement comme telle. Et « dans la mesure où il s'agit ici de l'accueil de Dieu dans son autocommunication propre, consciente, bien que non réfléchie, (cet accueil) est accueil de Dieu se révélant et donc foi » (K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, p. 93. Nous traduisons). Voir également à la page 105 du présent travail, la note 262. Sur la différence entre conscience et connaissance explicite, voir plus loin dans ce paragraphe.

³³⁶ *Ibid.*

celui que l'on obtient par ce savoir objectivé, verbalisé, et qu'il a caractérisé, depuis *Geist in Welt et Hörer des Wortes*, comme un savoir transcendantal³³⁷.

En raison de la volonté salvifique universelle de Dieu, le chrétien n'a donc pas le droit de limiter l'événement factuel du salut à l'histoire salvifique explicite de l'Ancien ou du Nouveau testament, et ce en dépit de l'axiome théologique, valable depuis les Pères de l'Église jusqu'à notre temps, selon lequel hors de l'Église il n'est point de salut. Déjà l'Ancien testament, comme écrit témoignant de l'agir salvifique de Dieu, connaît un tel agir salvifique de Dieu en dehors de l'histoire de l'Ancienne Alliance, il connaît une Alliance proprement dite de Dieu avec l'humanité entière, par

³³⁷ Dans l'introduction à son *Traité*, Rahner, justifiant le fait que la théologie soit identique au savoir salutaire comme tel, fait valoir, de façon plus précise, qu'une réflexion portant sur la compréhension existentielle de ce qui est donné – que ce donné soit l'être comme tel ou l'élévation de la transcendantalité subjective par la grâce – fait elle-même partie de cette compréhension existentielle. Dans l'homme s'affirme ainsi, d'après lui, « une unité, dans la différence, entre autopoSESSION originaire et réflexion » (*ibid.*, p. 28). Ce fait est certes contesté par un rationalisme théologique, pour lequel une réalité ne peut être donnée pour l'homme, lorsqu'il s'agit d'autopoSESSION spirituelle et libre, que par le concept objectivant qui acquiert, dans la science, sa pleine réalité. Il est également contesté par un soi-disant « modernisme » classique, qui vit de la conviction de ce que le concept, la réflexion, est chose purement seconde par rapport à l'autopoSESSION originaire de l'existence, de sorte que l'on pourrait même faire l'économie de cette réflexion. Or, pour l'auteur, il n'y a pas seulement, d'un côté, l'« en-soi » purement objectif d'une réalité, et, de l'autre, le concept clair et « distinct » de cette chose, mais il y a aussi – du moins en ce qui regarde l'accomplissement existentiel de l'homme – une unité plus originaire de la réalité et de son « être-présent-à-soi-même », unité dont ne rend pas raison de façon adéquate le concept scientifiquement objectivant, et qui est déjà donnée dans l'auto-accomplissement libre de l'homme. Toutefois, ce savoir originaire lui-même comporte un moment de réflexion, qui répond à une exigence de ce savoir lui-même, et qui est un moment d'universalité et de communicabilité spirituelle. Et bien que ce moment réflexif ne rejoigne pas adéquatement l'unité originaire de la réalité et du savoir transcendantal qu'elle a d'elle-même, cette unité n'existe, en l'homme, qu'avec, dans et par le langage, et par conséquent aussi que dans et par la réflexion.

La tension entre le savoir originaire et son concept, continue l'auteur, n'est pas une grandeur statique, mais elle comporte une histoire à double orientation. D'une part, l'être-présent-à-soi originaire du sujet dans son accomplissement existentiel propre cherche à se traduire toujours davantage dans le conceptuel, dans l'objectivité, dans le langage, dans la communication à l'autre. Mais, d'autre part, il est aussi, nécessairement, un mouvement d'orientation contraire à l'intérieur de cette tension, selon lequel la réflexion et le travail conceptuel sont orientés vers l'expérience originaire, vers la profondeur de notre existence, dans laquelle ce qui est visé et l'expérience de ce qui est visé sont encore un.

Or, pour Rahner, la théologie également est soumise à ce double mouvement, dans la mesure où tout savoir religieux témoigne, lui aussi, de cette tension entre un savoir de soi-même originairement effectué et pâti et le concept le concernant. Ainsi, « nous devrions – même s'il s'agit d'un mouvement qui ne rejoint son but qu'asymptotiquement – toujours mieux savoir conceptuellement ce qu'antérieurement à une telle conceptualité, bien que ce ne soit pas absolument sans elle, nous expérimentons et nous vivons déjà ; et, inversement, nous devrions sans cesse montrer que toute cette conceptualité théologique n'apporte pas à l'homme, de l'extérieur, la chose même, mais qu'elle est bien plutôt l'énoncé de ce qui, plus originairement, est déjà expérimenté et vécu dans la profondeur de l'existence » (*ibid.* pp. 29-30).

rapport à laquelle l'Alliance vétéro-testamentaire n'est qu'un cas particulier élevé à la conscience historique particulière d'Israël. Et le Nouveau Testament lui aussi connaît un agir salvifique de la grâce du Christ et de son Esprit qui ne coïncide pas avec l'initiative des envoyés visibles du Christ, autorisés explicitement et historiquement par lui, un agir dont procède l'Église institutionnelle, et qu'elle porte en même temps. Or, selon Rahner, pour le Nouveau Testament comme pour la doctrine ultérieure de l'Église, il est un axiome évident que « le salut n'advient que là où s'accomplit la *foi* en la Parole de Dieu dans sa Révélation au sens propre »³³⁸. La doctrine chrétienne écarte encore expressément la représentation selon laquelle, pour une telle foi, c'est-à-dire identiquement pour la justification d'un homme, suffirait, en tant que base, une connaissance simplement philosophique de Dieu, et donc une révélation simplement « naturelle ».

Ainsi, résume l'auteur, s'il doit exister partout dans l'histoire un salut, et donc aussi une foi, « il faut que partout dans l'histoire de l'humanité soit à l'œuvre une Révélation surnaturelle de Dieu », qui soit telle qu'elle « se saisisse effectivement de tout homme et opère en lui le salut par la foi »³³⁹, en tout homme qui ne s'exclut pas lui-même de cette Révélation par sa propre faute et son manque de foi.

4. Justification complémentaire à niveau de théologie spéculative

Cette considération peut, selon Rahner, être corroborée et approfondie par une réflexion qui ressortit davantage à une théologie spéculative. Une telle réflexion pourra clarifier le point suivant : comment cette Révélation universelle, mais néanmoins surnaturelle, peut-elle être pensée de telle sorte que son existence « apparaisse en consonance avec cette histoire de la Révélation et du salut vétéro- et néo-testamentaire à laquelle nous avons coutume de penser seulement lorsque nous parlons sans autre ajout d'histoire de la Révélation et du salut »³⁴⁰ ?

Rahner a montré, plus haut, que la transcendance de l'homme, selon les énoncés dogmatiques du christianisme, est « élevée » par l'autocommunication de Dieu de telle manière que le mouvement spirituel de l'homme, dans sa connaissance et sa liberté transcendantales, soit dirigé vers le rapport immédiat absolu à Dieu, qui trouve son actualité accomplie dans le face à face de la vision bienheureuse de Dieu. Il a écrit, en outre, que cette réalité est une donnée de l'expérience transcendantale de l'homme, et ne concerne donc pas un état de fait qui se situerait au-delà de la

³³⁸ *Ibid.*, p. 174. Cf. aussi K. RAHNER, *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, p. 273.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

personnalité, de la conscience, de la subjectivité humaines. Cela dit, la proposition concernant la réalité ontologique qui se trouve visée lorsque l'on parle d'autocommunication de Dieu à l'homme ne signifie pas que cette réalité serait octroyée à l'homme de telle sorte que cette donnée pourrait accéder à la dignité de fait réfléchi, avec une certitude indiscutable, par le jeu d'une simple introspection individuelle. Ce qui est conscient et peut être réfléchi à un niveau transcendantal, et ce qui peut être distingué, de façon réfléchie, c'est-à-dire expresse, et avec certitude, d'autres moments de la transcendantalité de l'homme, ne représentent pas, pour Rahner, la même chose, tant conceptuellement que dans la réalité. Et une telle distinction fait réellement partie des données originaires de la subjectivité transcendantale de l'homme.

Or, pour l'auteur, l'expérience transcendantale, surnaturellement élevée par la grâce, non explicitement réfléchie, mais réellement donnée de l'ordination de l'homme à l'immédiate proximité de Dieu, est pleinement déjà, préalablement à toute thématization réfléchie se réalisant historiquement dans le tout de l'histoire humaine de l'esprit et de la religion, « à considérer en tant que telle comme une Révélation proprement dite »³⁴¹, que l'on ne saurait identifier en aucune manière à une révélation dite « naturelle ». Ce savoir pour ainsi dire transcendantal, toujours et partout présent, mais de manière non thématique, dans l'accomplissement spirituel de l'homme à niveau de connaissance et de liberté, est un moment qu'il convient de différencier de la Révélation par la parole audible et formulable en propositions. Mais il mérite néanmoins pleinement, pour Rahner, « le prédicat d'autorévélation divine »³⁴². Rahner exprime encore cette idée centrale de sa théologie de la façon suivante : la « modification de grâce », durablement produite par Dieu, de notre conscience transcendantale, « est réellement un moment originaire, permanent, en notre conscience, en tant qu'elle est illumination originaire de notre existence, et, comme moment de notre transcendantalité constitué par l'autocommunication de Dieu, il est déjà au sens propre Révélation »³⁴³.

La théologie de l'École, d'inspiration thomiste, exprime cette réalité objective lorsqu'elle fait valoir que, partout où nos actes de type intentionnel sont ontologiquement élevés par la grâce surnaturelle, par le *Pneuma* de Dieu, l'horizon *a priori* à partir duquel nous saisissons les réalités, les objets empiriques particuliers, reçoit, toujours et nécessairement, un nouvel objet formel, surnaturel et *a priori*, de ces actes de connaissance, objet qui ne peut être atteint, comme tel, par aucun acte

³⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

seulement naturel. Et ce nouvel objet formel, c'est l'Être comme tel, horizon d'intelligibilité ultime de l'homme, pré-appréhendé dans tout acte de connaissance, non plus seulement comme Mystère éternellement inaccessible, mais *en tant que* Dieu se donnant lui-même personnellement et absolument à l'homme. Dans cette mesure, la production divine de l'horizon *a priori* de notre connaissance et de notre liberté doit, pour l'auteur, être considérée comme un type de Révélation propre, originaire, et même comme portant toute autre Révélation. Voilà qui vaut, selon Rahner, quelque modeste que puisse être la représentation conceptuelle thématique de cet horizon à l'intérieur duquel et par rapport auquel nous réalisons notre existence avec son objectivité catégoriale.

D'après la doctrine chrétienne unanime, ce que l'on désigne communément comme *la Révélation*, c'est-à-dire la Révélation vétéro- et néo-testamentaire, ne peut être réellement entendue, dans son contenu et dans sa modalité, « que si on l'entend dans la foi, c'est-à-dire par la grâce de Dieu », et donc « dans la force de l'autocommunication de Dieu, sous la 'lumière de foi de la grâce' », de telle sorte que « à la surnaturalité *objective* de la proposition révélée réponde, dans le sujet connaturel à cette proposition, un principe divinement *subjectif* ordonné à l'audition de cette proposition »³⁴⁴. Ainsi, c'est seulement là où Dieu est le principe subjectif de la parole *et* de l'écoute croyante de l'homme que Dieu lui-même peut se dire. Dans le cas contraire, toute Parole de Dieu, franchissant pour ainsi dire la distance infinie entre créature et Dieu, serait « soumise à l'humanité, à la finitude et à la subjectivité simplement humaine »³⁴⁵. Dans le domaine de la connaissance humaine, et d'après la conception de Rahner, toute proposition ne se présente pas seulement, dans sa singularité isolée, sur la *tabula rasa* d'une conscience, mais dépend toujours de la transcendantalité, de l'horizon *a priori* d'intelligibilité, du champ linguistique universel de l'homme. Si donc la proposition objective, même produite par Dieu, s'insère dans une subjectivité *simplement* humaine, sans que celle-ci soit elle-même portée par l'autocommunication de Dieu, ce que l'on dit être Parole de Dieu devient une parole d'homme. Aussi, « la proposition exprimant la Parole révélée, qui survient *a posteriori* et de façon historique, ne peut être entendue que dans l'horizon d'une subjectivité *a priori* divinisante et divinisée »³⁴⁶.

Or, le fait que le sujet, dans sa transcendantalité, soit illuminé *a priori* peut et doit déjà être qualifié, selon Rahner, de « savoir », quand bien même ce savoir *a priori* ne se trouve réalisé que dans le matériau *a posteriori* de la réalité singulière que nous

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 176. Nous soulignons.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

rencontrons. Ainsi, la transcendantalité *a priori*, surnaturelle et divinisée, peut et doit déjà, préalablement à l'illumination par elle de l'objet singulier *a posteriori* de l'expérience, tel qu'il se présente dans la Révélation historique, être elle-même appelée Révélation.

5. *Fides qua* et *fides quae*

En reprenant cette idée selon laquelle la grâce contient en elle-même une Révélation proprement surnaturelle, l'auteur va avancer le même type d'arguments dans un texte postérieur au *Grundkurs*, mais en les reprenant cette fois du point de vue de l'acte de foi.

Dans *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, Rahner se réfère à l'« optimisme théologique » qui attribue aux hommes une foi salvifique et justifiante, bien que leur « contenu de foi », leur *fides quae*, puisse être de nature très fragmentaire, en partie erronée, voire pratiquement inexistante. Or, si tel est le cas, et malgré le caractère salutaire « suffisant » de leur foi, on ne peut présupposer simplement que celle-ci, comme *fides qua*, soit la même chez tous, vu le lien intrinsèque qui existe entre l'acte de foi et le contenu auquel il adhère – vu que l'on croit toujours, d'une manière ou d'une autre, en « quelque chose ». Par conséquent, l'on se voit contraint de décrire cet acte de foi de manière plus précise, afin de rendre compréhensible la similitude qui existe entre les actes de foi de différentes personnes se rapportant au contenu de foi de manière diverse, ainsi que leur caractère salvifique identique, sans toutefois pouvoir renoncer au fait que la *fides quae*, l'objet et le contenu de foi, demeure d'une importance religieuse et théologique essentielle. Car, pour le dire de manière plus précise, « la Révélation et la prédication chrétiennes présupposent, de manière inconditionnelle, que 'quelque chose' est révélé et prêché, qui est accueilli dans la foi et devient son contenu »³⁴⁷.

Comment, dès lors, concilier ces deux exigences, qui présupposent et maintiennent une distinction entre *fides qua* et *fides quae*, qui ne réduisent pas la *fides qua* à n'être qu'une acceptation neutre, sans consistance propre, d'un contenu de foi qui seul est important, tout en respectant, en même temps, la signification salvifique et théologique de ce contenu de foi, de la *fides quae* ? Selon l'auteur, cette question est particulièrement délicate pour le chrétien et le théologien qui veut prendre en compte les données bibliques. Il affirme ici que, pour le Nouveau testament, c'est la *fides quae*, et l'accueil de celle-ci, qui est considérée, globalement, comme salvifique et justifiante, et l'on ne se demande pas ce qu'il en est de la *fides qua* d'un homme

³⁴⁷ K. RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, p. 153.

qui ne connaîtrait pas explicitement et n'accueillerait donc pas les contenus de foi. Ainsi, lorsque le Concile Vatican II énonce la possibilité du salut pour l'homme qui n'accueille pas la Révélation chrétienne, cette donnée serait difficilement pensable dans le cadre strict du Nouveau Testament. Mais, vu l'optimisme actuel concernant la possibilité du salut pour tous les hommes, et malgré les difficultés théologiques qu'entraînent cette perspective, Rahner estime que l'on ne peut passer outre la problématique de la *fides qua*.

En réponse à la question ainsi posée, Rahner propose la thèse suivante : il existe une *fides qua* donnée à tout homme, au moins comme possibilité offerte à la liberté, qui possède en elle-même une signification salvifique et justificatrice, du fait qu'elle possède de par elle-même un *contenu*, dont l'acceptation peut être considérée comme acceptation croyante d'une Révélation. Par là, le contenu de la Révélation au sens strict, c'est-à-dire déterminée historiquement comme Révélation vétéro- et néo-testamentaire, ne perd aucunement son caractère salvifique et théologique, comme nous le verrons exposé dans les points suivants.

Si la *fides qua* possède ainsi en elle-même un contenu, comment comprendre celui-ci de façon plus précise ? À ce propos, Rahner rappelle une fois encore qu'il peut exister des objets dans la conscience, de nature subjective mais également objective, qui, pour être « *conscientisés* », n'en sont pas pour autant nécessairement *conceptualisés* comme objets réfléchis. De même, dans la *fides qua*, peut être donné un savoir qui n'est cependant pas présent dans la conscience à la manière d'un objet conceptualisé. C'est en ce sens que la doctrine catholique de la grâce parle des « vertus théologales infuses » qui sont données par Dieu au cœur même des facultés de l'homme, comme conditions de possibilité des actes salvifiques que sont la foi, l'espérance et la charité, qui sont des capacités permanentes dont l'existence effective précède la connaissance conceptuelle. Or, ces capacités infuses – identiques à l'autocommunication de Dieu – sont caractérisées par un « objet formel » déterminé, qui consiste, comme Rahner l'a montré dans le *Grundkurs*, dans la *radicalisation* de la transcendantalité de l'homme en direction d'une relation immédiate à Dieu.

Or, pour Rahner, « cette radicalisation transcendantale de l'homme en direction de l'immédiateté de Dieu peut être comprise (...) comme Révélation, parce qu'elle donne un nouvel objet formel de la connaissance et de la liberté, non atteignable autrement »³⁴⁸. Elle est « une Révélation personnelle de Dieu, parce qu'elle est donnée par la libre autocommunication personnelle de Dieu, qui constitue l'essence la plus propre de la grâce »³⁴⁹. Par ailleurs, « cette Révélation peut être pleinement

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 157.

³⁴⁹ *Ibid.*

comprise comme fondamentalement historique, car chaque expérience transcendantale de l'homme est (...) toujours donnée en médiation et unité avec une expérience historique »³⁵⁰, qui peut ou non prendre une forme explicitement religieuse, laquelle, en l'occurrence, n'est pas nécessairement déjà événement de Révélation au sens strict et biblique du terme.

Si l'on attribue ainsi à la *fides qua* elle-même un contenu théologique, qui, dans certaines circonstances, est suffisante pour le salut – lorsque la médiation *a posteriori* de l'expérience *a priori* de grâce est un simple objet moral, n'appartenant pas comme tel au domaine de la Révélation historique au sens propre –, cela n'implique aucunement une dénégarion de la signification salvifique de la *fides quae*. Dans cette optique, cette dernière peut avoir un contenu très limité. Dans certaines circonstances, elle peut se réduire, comme médiation de la libre acceptation de la grâce, à n'être que la fidélité envers sa propre conscience, à travers laquelle, selon Vatican II, même un athée peut être lié au Mystère salvifique du Christ. Cependant, le contenu de la *fides quae* ne dépend pas, dans son essence, du bon vouloir de l'homme. Là où un contenu théologique de la conscience de foi d'un homme est proposé comme objectivation de la grâce et ainsi comme Révélation, son rejet ou l'indifférence à son égard est également un « non » libre adressé au don de la grâce fait à l'homme, et donc un « non » opposé à sa *fides qua* elle-même.

6. Médiation catégoriale de la transcendantalité élevée surnaturellement et foi « anonyme » dans la Révélation transcendantale

Nous avons vu de quelle façon Rahner met au point le concept d'autorévélation de Dieu, identique à la grâce de foi élevant l'horizon transcendantal de l'homme, et quelles conséquences il tire de cette conception pour les rapports entre acte de foi et contenu de foi. Dans les pages suivantes du *Grundkurs des Glaubens*, il va reprendre pour elle-même et de manière systématique la question suivante : « l'expérience concrète de cet horizon surnaturel ne peut-elle survenir qu'en un matériau spécifiquement religieux, celui qui est offert par cette Révélation historique et limitée que nous avons coutume de nommer Révélation tout simplement ? »³⁵¹. On inclinerait facilement à répondre à cette question par l'affirmative, en supposant donc, éventuellement de manière tacite, que la transcendantalité surnaturelle ne peut se réaliser elle-même que si et dans la mesure où intervient une synthèse de notre a-priorité surnaturelle avec un matériau spécifiquement et explicitement religieux.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*, p. 177.

Mais, pour Rahner, cette position est, au fond, erronée. En effet, si la transcendantalité « naturelle » de l'homme se trouve réellement médiatisée avec elle-même par tout matériau catégorial de son expérience *a posteriori*, alors « la seule compréhension correcte tient en ce que la transcendantalité surnaturellement élevée (...) se trouve elle aussi médiatisée avec soi par tout type de réalité catégoriale en laquelle et par laquelle le sujet vient à lui-même »³⁵². Ainsi, nous n'avons pas affaire à Dieu seulement là où, dans une certaine mesure, nous thématisons Dieu conceptuellement, mais l'expérience originaire de Dieu, bien que dépourvue de nom et non thématique, se trouve engagée partout où et dans la mesure où subjectivité et transcendantalité se trouvent réalisées.

Dans un article³⁵³ pratiquement contemporain au *Grundkurs*, Rahner va qualifier cette expérience de la Révélation, impliquée dans la transcendantalité surnaturelle de l'homme et indispensable, comme on l'a vu, au salut de ce dernier, de « foi anonyme », qui se distingue de la foi explicite en la Révélation chrétienne historique. Une telle foi anonyme, dit-il, est une foi au sens propre du terme, qui peut donc suffire pour le salut de celui qui ignore ou rejette, sans faute de sa part, la foi chrétienne, bien qu'elle implique « la dynamique et le devoir de s'accomplir dans une foi explicite »³⁵⁴, même si celle-ci n'est pas effectivement atteinte au cours de l'existence d'un sujet particulier. Pour étayer cette affirmation, l'auteur indique que si un homme, dans sa conscience verbale objectivée, ne pense pas explicitement à Dieu ou estime devoir rejeter un tel concept comme contradictoire, il a néanmoins toujours et inéluctablement affaire à Dieu dans sa conscience profane, en tant que « ce-vers-quoi » de sa transcendantalité. Ainsi, « il l'accepte comme tel de façon non thématique, lorsqu'il s'accepte lui-même, en liberté, avec sa transcendantalité illimitée »³⁵⁵. Si tel est le cas, c'est parce que, dans un tel acte, le sujet affirme en

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ Ce texte, *Anonymer und expliziter Glaube*, présente, en résumé, les mêmes idées que celles développées par Rahner à propos de la Révélation impliquée dans l'élévation surnaturelle de la transcendantalité humaine, mais du point de vue de la foi. La similitude entre les deux exposés témoigne, encore une fois, de la relation particulière de conditionnement réciproque existant entre Révélation et foi dans la théologie de Rahner.

³⁵⁴ K. RAHNER, *Anonymer und expliziter Glaube*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1975, p. 78.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 80. Pour Rahner, cette compréhension de la foi comme libre acceptation de soi n'est pas un acte libre parmi d'autres, se rapportant à un objet parmi une multitude d'autres, mais constitue l'essence même de la liberté comme telle. Par ailleurs, cette essence de la liberté n'est pensable qu'à travers et dans « ce renvoi transcendantal de l'esprit, en connaissance et liberté, à ce que ou à celui que nous appelons Dieu », de sorte que l'exercice de la liberté au sens originel est inéluctablement un oui ou un non à Dieu, que ce renvoi soit thématisé de façon verbale et réfléchie, ou qu'il ne le soit pas. C'est de cette manière que la liberté est liberté orientée vers Dieu ou contre Dieu, et, dans ce « ce-vers-

même temps toujours la condition de possibilité non thématique, mais réellement donnée, d'une telle décision radicale, laquelle condition de possibilité n'est autre que Dieu. Or, pour l'auteur, un tel acte est le présupposé de la foi qui répond, au sens propre, à l'autorévélation de Dieu, ceci est sa « *potentia oboedentialis* ».

Si, à partir de là, l'on considère que Dieu en tant que ce-vers-quoi de la transcendantalité spirituelle de l'homme, et Dieu en tant que possédé immédiatement en vertu de la grâce modifiant entitativement cette transcendantalité, ne peuvent être distingués l'un de l'autre à travers une simple réflexion, l'acceptation, par l'homme, de sa propre transcendantalité est toujours également, bien que de manière non explicite, un accueil de sa transcendantalité en tant que toujours déjà élevée par l'autocommunication gratuite de Dieu et, partant, un acte de foi en l'autorévélation de Dieu impliquée dans cette grâce³⁵⁶.

Cette foi, donc, ainsi que la Révélation transcendante à laquelle elle s'accorde, pourra, d'après le *Grundkurs*, être médiatisée par toute objectivité catégoriale, même explicitement profane³⁵⁷, de sorte qu'il n'existe, pour le christianisme, aucun domaine sacré limité dans lequel seulement Dieu pourrait être trouvé. S'il n'en allait pas de la sorte, on ne comprendrait pas pourquoi, comme l'affirme l'intelligence chrétienne elle-même, un acte éthique dont l'objet formel immédiat et thématique est un objet de l'éthicité naturelle pourrait être, dans le baptisé, un acte relevant de l'agir salvifique surnaturel. En outre, l'on peut dire que, faute d'une telle présupposition, la possibilité

quoi » thématisé ou non thématisé de la liberté, est expérimenté réellement, pour la première fois, ce que signifie le terme « Dieu ». Et dans la mesure où, dans cette acceptation, c'est Dieu dans sa propre autocommunication consciente qui est réellement reçu, bien que de façon non réfléchie, « elle est acceptation de Dieu se révélant, et ainsi foi ». Cf. K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, p. 92-93. Voir également K. RAHNER, *Glaube als Mut*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 254-261. Dans ce texte, l'auteur développe l'idée selon laquelle le courage, en tant qu'acte engageant sa liberté comme attitude d'assomption radicale de sa propre contingence, est au fond identique à l'espérance absolue « en un futur absolu possible et effectivement offert, que l'on nomme Dieu » (*ibid.*, p. 259). Cette attitude est également identique, selon Rahner, à la foi, en un sens proprement théologique, et même à la « foi-de-Révélation » (*Offenbarungsglaube*), même si celle-ci ne consiste pas en « un oui à la Révélation personnelle de Dieu » (*ibid.*, p. 261). La suite du texte montre, d'une façon similaire à l'analyse que nous avons reprise au *Grundkurs*, que cet acte d'« espérance comme courage » est toujours déjà porté par la grâce, qui est déjà Révélation, même sans la médiation d'un matériau explicitement religieux (*ibid.*, pp. 261-263). Cette foi inchoative se réalise pleinement dans « le courage de la foi chrétienne » explicite (*ibid.*, p. 265).

³⁵⁶ Cette position était déjà exprimée dans : K. RAHNER, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1964, p. 16, ou encore : K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, p. 549.

³⁵⁷ Cf. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, pp. 124-125, où Rahner exprime cette même idée selon laquelle le salut et la Révélation transcendants peuvent s'exprimer dans le matériau de l'histoire profane.

du salut pour *tous* les hommes ne serait plus compréhensible – cette possibilité de salut étant explicitement enseignée en différents endroits du Concile Vatican II³⁵⁸. En regard de l'extension de l'histoire humaine, spatiale et avant tout temporelle, telle qu'aujourd'hui elle nous est connue, on ne peut plus, selon l'auteur, tenir sans postulats arbitraires que tous les hommes devraient avoir été et être en contact avec la Parole révélée concrète, historique, et donc avec la Révélation vétéro- et néo-testamentaire, pour être en mesure de croire et d'effectuer ainsi leur salut. Par contre, « un agir salvifique sans foi n'est pas possible, et une foi sans rencontre avec le Dieu qui se révèle personnellement est un non-sens »³⁵⁹.

À partir de cette dernière affirmation, Rahner peut conclure ce point du *Grundkurs* en le résumant encore une fois de la façon suivante : « C'est ainsi que de façon concrète rien d'autre n'est pensable qu'une foi qui est simplement accueil obéissant de cette autotranscendance de l'homme surnaturellement élevée, accueil obéissant de la référence transcendantale au Dieu de la vie éternelle, référence qui, en tant que modalité *a priori* de la conscience, a pleinement le caractère d'une communication divine. Cette expérience surnaturelle transcendantale qui réalise aussi déjà en soi, à sa manière, le concept d'une Révélation divine, et qui, dans son histoire, constitue pour cette raison aussi une histoire de la Révélation, requiert certes une médiation historiquement catégoriale ; mais celle-ci ne doit pas nécessairement et partout thématiser explicitement l'expérience transcendantale *comme* effet d'un agir révélant surnaturel de Dieu »³⁶⁰.

7. Conclusion : autocommunication, Révélation et foi

Dans les deux premiers points de cette section, nous avons vu de quelle manière Rahner a posé le problème de la possibilité d'un salut et d'une Révélation compris comme histoire, et comment il a identifié cette histoire à celle de la transcendance surnaturelle de l'homme, conçue elle-même comme l'histoire une de l'autocommunication de Dieu à l'homme et de l'accueil de cette autocommunication

³⁵⁸ Cf. *Lumen Gentium*, 16 ; *Gaudium et Spes*, 22 ; *Ad Gentes*, 7 ; *Nostra Aetate*, 1 s.

³⁵⁹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 178.

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 178-179. L'auteur exprimait déjà cette idée, mais de façon plus concise, dans *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* : « Si l'homme accueille une telle transcendance surnaturelle élevée, l'horizon surnaturel, et ainsi cette Révélation de Dieu dans l'autocommunication du révélé, alors il réalise, bien qu'encore d'une façon fortement non-thématique, totalement ce que l'on peut appeler chrétiennement 'foi' »³⁶⁰. À cela, il ajoutait que, de ce fait, il existe une histoire « générale » du salut, de la Révélation et de la foi, qui est coextensive à l'histoire profane, et qui se distingue de l'histoire « particulière » du salut et de la Révélation. Cf. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, p. 123.

par l'homme. Dans le troisième point, nous avons tenté de saisir comment l'auteur est revenu sur cette notion d'histoire de l'autocommunication de Dieu offerte et (éventuellement) reçue, pour montrer, de façon plus approfondie et, pour ainsi dire dans une démarche inverse, en quel sens elle peut être considérée comme une histoire du salut et de la Révélation au sens proprement chrétien du terme.

Ainsi, nous avons vu d'abord brièvement comment Rahner, de façon encore plus nette que dans les points précédents, identifie le salut à l'autocommunication de Dieu qui est offerte à l'homme, et par laquelle l'homme, pour autant qu'il la reçoive librement, accomplit son essence transcendante. Or, dans la mesure où cette offre et cet accueil se réalisent toujours de façon historique, il existe une histoire de l'autocommunication de Dieu et de son accueil, et donc une « histoire du salut ». Celle-ci, pour l'auteur, n'est pas différente de l'histoire profane, en ce sens que, concrètement, l'histoire de la transcendance naturelle de l'homme est, de par l'autocommunication de Dieu qui lui est toujours déjà offerte, toujours déjà identique à l'histoire de sa transcendance surnaturellement élevée. Nous ne revenons pas davantage sur cet aspect de la réflexion de Rahner.

Comme nous l'avons vu ensuite, l'histoire du salut ainsi entendue est toujours également, pour Rahner, une histoire de la Révélation, au sens le plus propre et le plus originel du terme. Pour rendre compte de cette affirmation, il indique que l'homme ne peut accéder à son salut, c'est-à-dire à l'autocommunication de Dieu qui lui est offerte, et par laquelle il atteint sa propre réalisation, que dans la mesure où il l'accueille librement, c'est-à-dire dans un acte de foi. Dans le cas contraire, ce salut demeurerait extérieur à l'être essentiellement libre du sujet, il ne pourrait atteindre son essence ni, *a fortiori*, l'accomplir, ce qui revient à dire que le salut serait inefficace, non effectif, bref tout simplement inexistant.

Or, pour que l'autocommunication de Dieu puisse être reçue librement par l'homme, il faut qu'elle soit *connue* par lui, ce qui, d'après ce que nous avons vu dans le quatrième chapitre, n'est possible qu'à partir d'une Révélation verbale – en l'occurrence, la Révélation chrétienne – qui, seule, peut identifier la grâce comme telle. Celle-ci, en effet, en tant qu'acte surnaturel posé librement par Dieu, demeure essentiellement inaccessible à la connaissance naturelle de l'homme, tant comme acte que dans ses « effets » divinissants. Mais, si l'autocommunication transcendante de Dieu ne peut être connue qu'à travers une Parole divine de Révélation, il faut en conclure, logiquement, que seuls les hommes ayant été effectivement en contact avec la Révélation historique peuvent connaître cette autocommunication, et ainsi l'accueillir librement en vue de leur salut. Toutefois, d'après la Révélation chrétienne elle-même, il faut tenir, par ailleurs, que *tous* les hommes, en tout temps et en tout

lieu, c'est-à-dire : même en l'absence d'une référence explicite à la Révélation biblique, bénéficient réellement, en vertu d'une volonté salvifique universelle de Dieu, du don de l'autocommunication divine, et qu'ils ont la possibilité réelle d'accueillir ce don gratuit par lequel seul ils accèdent à leur achèvement surnaturel.

Ainsi, nous nous trouvons en présence de deux axiomes théologiques fondamentaux apparemment inconciliables : d'une part, la nécessité, pour tout homme, de connaître l'autocommunication de Dieu à travers la Révélation afin de pouvoir accéder à cette autocommunication dans un acte de foi, et, d'autre part, la possibilité réelle, pour tout homme, d'accueillir, par la foi, l'autocommunication divine en dehors du champ de la Révélation chrétienne historique. Comme solution à cette apparente incompatibilité, Rahner va formuler ce qui constitue l'une des idées les plus originales de toute sa réflexion théologique, à savoir : l'existence d'une Révélation transcendantale, surnaturelle et universelle, contenue, pour ainsi dire, dans l'histoire de l'autocommunication de Dieu et de sa réception par l'homme, et différente, quant à sa forme tout au moins, de la Révélation chrétienne historique, particulière, verbale, catégoriale. Pour Rahner, en effet, l'autocommunication gratuite de Dieu au sujet transcendantal, en transformant entitativement l'essence libre et cognitive de celui-ci, pour le rendre capable d'accueillir telle quelle cette grâce qui lui est donnée, opère, par le fait même, une modification de son anticipation transcendantale de l'être, modification qui lui permet, justement, de connaître et d'accueillir le Mystère de l'Être dans la mesure où il se communique à lui en immédiateté absolue. En d'autres termes, la transformation du sujet par la grâce contient, en elle-même, un savoir implicite, une expérience transcendantale de Dieu qui, même en dehors de toute expression catégoriale – fût-elle une Parole divine de Révélation –, peut et doit déjà être considérée comme une Révélation à proprement parler, Révélation qui permet au sujet de connaître et, ainsi, de recevoir Dieu dans son autocommunication absolue.

Cette notion originale de Révélation, que Rahner induit à partir de plusieurs données fondamentales connexes de la tradition théologique catholique, laisse transparaître ce que l'on pourrait appeler une relation d'identité entre autocommunication et Révélation, d'une part, et, surtout, un rapport spécifique entre Révélation et foi, d'autre part. En ce qui concerne le premier aspect mentionné, et qui était déjà apparu dans le premier point de cette section, nous pouvons indiquer que, pour Rahner, l'autocommunication de Dieu constitue le principe, le fondement de la Révélation transcendantale, en ce sens particulier que Dieu, en se communiquant soi-même au sujet transcendantal, produit pour ainsi dire en celui-ci, à travers l'événement même de cette communication, un savoir transcendantal le concernant,

se dévoile soi-même à l'homme dans son Être absolu. Grâce à cette Révélation, qui apparaît ainsi comme une dimension intrinsèque de l'autocommunication de Dieu ou, plus précisément encore, comme cette autocommunication elle-même en tant qu'elle comporte une dimension cognitive intrinsèque, en tant qu'elle se fait connaître elle-même à l'homme, celui-ci peut accueillir cette autocommunication de façon consciente et libre. De cette manière, la Révélation transcendante est condition de possibilité de l'autocommunication de Dieu à l'homme, au sens où – étant sauf son caractère absolument non conditionné d'acte souverainement libre de Dieu – cette autocommunication ne peut effectivement avoir lieu que si l'homme la connaît et la reçoit dans la foi, et étant entendu, encore une fois, que cette Révélation n'est pas essentiellement différente de cette autocommunication elle-même.

Par ailleurs, le concept rahnérien d'une Révélation transcendante, identique à l'autocommunication de Dieu, implique un certain rapport entre cette Révélation et la foi du sujet qui l'accueille. D'un côté, l'on peut dire que, pour Rahner, l'autocommunication de Dieu, qui constitue le salut de l'homme, ne peut atteindre effectivement celui-ci – et, en ce sens, ne peut se réaliser véritablement – que dans la mesure où il le reçoit moyennant un acte de foi. Cependant, et d'un autre côté, l'homme ne peut poser cet acte de réception-par-la-foi que dans la mesure où il connaît cette autocommunication dans la foi qu'apporte avec elle, pour ainsi dire, cette autocommunication elle-même. Celle-ci prend alors le nom de *lumen fidei*, lequel est lui-même identique à la grâce modifiant entitativement la structure ontologique et cognitive du sujet spirituel, permettant ainsi à ce dernier de connaître l'autocommunication de Dieu. Mais alors, cela signifie que la foi du sujet, en tant même qu'acte libre, est toujours, en même temps, l'acte de Dieu se révélant soi-même à celui-ci. En d'autres termes, la foi est toujours déjà incluse dans l'autorévélation transcendante de Dieu, elle est l'autocommunication révélatrice de Dieu élevant surnaturellement le sujet connaissant. L'inverse est cependant également vrai, dans la mesure où Dieu ne se révèle transcendantement à l'homme qu'à travers l'élévation surnaturelle de celui-ci. En ce sens, Rahner peut dire que l'expérience de son élévation constitue en tant que telle, pour l'homme, une Révélation, cette expérience impliquant, par elle-même, un renvoi à sa source surnaturelle, c'est-à-dire : à Dieu se révélant dans son autocommunication. Bref, l'on vérifie une nouvelle fois que, pour Rahner, *la foi n'existe que dans la Révélation, et la Révélation dans la foi* – l'une et l'autre étant médiatisées à travers l'histoire de l'homme, qui est toujours, simultanément, l'histoire religieuse de l'humanité et toute réalité mondaine, profane, catégoriale.

IV. Relation entre histoire de la Révélation universelle transcendantale et histoire de la Révélation catégoriale particulière

Dans la section précédente, nous avons vu que, selon Rahner, l'histoire du salut et de la Révélation, en tant qu'autocommunication proprement gracieuse de Dieu, sont coexistantes et coextensives avec l'histoire du monde, de l'esprit, et partant aussi de la religion en général. Parce qu'il existe une autotranscendance de l'homme ressortissant à la Révélation, et cela par autocommunication ontologique de Dieu, l'histoire de la Révélation trouve place partout où cette expérience transcendantale a son histoire, et donc dans l'histoire de l'homme comme tel. À savoir maintenant où et comment, pour Rahner, cette histoire de la Révélation et du salut, jusqu'ici postulée davantage à un niveau d'*a priori*, trouve place dans l'histoire de l'homme, et, surtout, comment cette histoire surnaturelle universelle de la Révélation laisse subsister comme nécessaire, *en elle-même*, cette histoire de la Révélation que l'on nomme communément histoire de la Révélation tout simplement, ce sont là deux questions auxquelles nous allons tenter de répondre, dans cette nouvelle section, en une considération unique.

1. Rappel : l'auto-explication historique, par nécessité d'essence, de l'expérience surnaturellement transcendantale

Pour apercevoir la connexion nécessaire d'une histoire transcendantale du salut et de la Révélation d'une part, et de l'histoire du salut catégoriale, particulière et institutionnelle d'autre part, le théologien invite à considérer, avant tout, deux choses. Premièrement, le fait anthropologique, développé dans notre premier chapitre et rappelé dans le point précédent, selon lequel l'histoire catégoriale de l'homme, en tant que sujet spirituel, est toujours et partout l'auto-explication³⁶¹ objectivante, nécessaire, de l'expérience transcendantale, qui constitue l'accomplissement essentiel de l'homme. L'auto-explication de ce qu'est l'homme n'advient donc pas en premier lieu au moyen d'une anthropologie *explicite*, formulée dans des propositions, mais dans le faire et le pâtir de sa vie individuelle, dans l'histoire de la culture, de la socialisation, de la religion, de la maîtrise technique et économique du monde, etc. La réflexion théorique, à l'intérieur d'une anthropologie métaphysique ou théologique, est un moment certes nécessaire, mais qui ne se comprend qu'en lien à l'histoire totale de l'humanité, et par rapport à laquelle elle n'est, somme toute, que

³⁶¹ Ce terme traduit le mot allemand « *Selbstausslegung* ». Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 151.

relativement secondaire. C'est seulement dans une histoire authentiquement humaine, faite de liberté – qui se différencie d'une évolution biologique ou déterministe –, que se déroule l'auto-explication de la transcendantalité de l'homme. C'est seulement de cette manière que l'homme réalise son essence, de sorte que l'auto-explication de l'expérience transcendantale dans l'histoire doit être considérée comme appartenant à la constitution de l'expérience transcendantale elle-même, bien que l'une et l'autre ne soient pas simplement la même chose, dans une identité donnée d'entrée de jeu.

Deuxièmement, s'il y a histoire en tant qu'il y a auto-explication objectivante nécessaire de l'expérience transcendantale, « alors il y a histoire révélatrice de la Révélation transcendantale, en tant qu'il y a auto-explication historique nécessaire de cette expérience transcendantale originaire constituée par l'autocommunication de Dieu »³⁶². Cette autocommunication historique de Dieu peut et doit être entendue comme histoire de la Révélation. Car cette histoire est la conséquence et l'objectivation justement de l'autocommunication de Dieu originaire et qui révèle Dieu, elle est son explication, et de la sorte précisément son histoire même. On ne peut donc faire autrement que « d'appeler histoire de la Révélation l'histoire par laquelle l'expérience surnaturelle transcendantale s'expose explicitement dans la vie de l'homme et de l'humanité et dans l'anthropologie théologique propositionnelle qui en découle »³⁶³.

2. Le concept d'une histoire catégoriale et particulière de la Révélation

L'histoire catégoriale de la Révélation peut donc, d'une manière non thématique, par tout ce qui se produit dans l'histoire de l'homme, être la médiation historique de l'expérience surnaturelle transcendantale de Dieu entendue comme Révélation surnaturelle. Cela dit, pour l'auteur, « l'histoire de la Révélation transcendantale de Dieu se montrera nécessairement, toujours à nouveau, comme histoire advenant, selon une orientation irréversible, vers une auto-interprétation suprême et englobante de l'homme, et sera de la sorte, de façon toujours plus intensive, une auto-explication explicitement religieuse de cette expérience de Dieu surnaturelle, transcendantale et qui relève de la Révélation »³⁶⁴.

À partir de là, Rahner peut dire maintenant que, « là où une telle histoire catégoriale et explicitement religieuse de la Révélation se sait positivement voulue et régie par Dieu comme histoire de la Révélation transcendantale par communication

³⁶² K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 180.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 181.

de Dieu, et là où elle s'assure de la légitimité de ce savoir sous la forme requise par la chose, il y a histoire de la Révélation au sens qu'on met généralement sous ce mot »³⁶⁵. Ce type d'histoire de la Révélation apparaît dès lors comme une espèce, un secteur de l'histoire catégoriale universelle de la Révélation, comme le cas le plus réussi de l'auto-explication nécessaire de la Révélation transcendante, ou, mieux encore, comme « le plein accomplissement essentiel des deux Révélations et de leur histoire une – la transcendante et la catégoriale – en unité et pureté d'essence »³⁶⁶.

Ainsi, l'auteur est parvenu à la formulation d'un concept d'histoire catégoriale de la Révélation. Mais celui-ci, d'après lui, ne recouvre pas simplement et clairement le concept de l'histoire vétéro- et néo-testamentaire de la Révélation. Car ce qu'il vient de proposer comme définition d'une histoire catégoriale de la Révélation au sens strict – et par conséquent applicable de façon claire à l'Ancien et au Nouveau Testament – n'est pas nécessairement réservé à l'Ancien et au Nouveau Testament. Aussi, lorsque nous disons qu'un prophète vétéro-testamentaire réalise vraiment, dans la parole de Dieu qu'il annonce, ce sens étroit de ce que nous appelons histoire catégoriale du salut – en affirmant que celle-ci se sait être l'histoire du salut explicitement voulue et régie par Dieu –, il n'est pas encore répondu à la question de savoir si quelque chose de tel ne s'est pas produit également en dehors de l'histoire vétéro- et néo-testamentaire de la Révélation.

3. Possibilité d'une authentique histoire de la Révélation en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament

Si l'expérience transcendante de Dieu de type surnaturel s'explicite nécessairement dans l'histoire, si elle constitue de la sorte une histoire catégoriale de la Révélation et que celle-ci se trouve donnée partout, une telle histoire est cependant toujours une histoire de la Révélation pas encore pleinement réussie, inchoative, se cherchant encore elle-même, et plus encore toujours à nouveau contrecarrée, obscurcie et ambiguë de par la faute de l'homme. L'histoire de la Révélation, au sens ordinaire et surtout au sens plénier du mot, existe donc « là où cette auto-explication de l'autocommunication transcendante de Dieu dans l'histoire réussit, et, en tout certitude, parvient à elle-même et à une pureté telle qu'elle se sait, à bon droit, régie et menée par Dieu et se trouve elle-même – protégée qu'elle est par Dieu de toute caducité et de toute dépravation soumises à endurcissement »³⁶⁷.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 182.

Toutefois, cet état de fait n'implique pas, encore une fois, qu'une telle pureté essentielle de la Révélation se trouve uniquement dans le champ vétéro- et néo-testamentaire. Au moins quand il s'agit de l'histoire individuelle du salut et de la Révélation, il y a beaucoup de raisons positives – et pas de raisons négatives – pour que, en elle, il y ait des moments où viennent à expression et à certitude propre pour soi-même « la prise en main par Dieu et la pure rectitude de l'auto-explication de l'expérience transcendantale de Dieu »³⁶⁸.

En d'autres termes, c'est jusque dans l'histoire collective de l'humanité, dans son histoire religieuse hors de l'économie du salut de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'il peut y avoir de telles réalisations partielles de l'histoire catégoriale de la Révélation, dans lesquelles soient donnée, dans sa pureté, une part de cette auto-réflexion et de cette « présence-à-soi réfléchie de la Révélation universelle et de son histoire »³⁶⁹. Mais ces histoires partielles manquent d'une continuité, saisissable par nous, entre leurs moments. Prises à l'intérieur d'une histoire de la faute et de la perversion religieuse, elles se trouvent sans cesse à nouveau contrecarrées par une histoire de l'explicitation fautive ou simplement humaine, de cette expérience originellement transcendantale, qui est présente partout dans l'histoire d'une manière thématique ou non thématique.

Quoiqu'il en soit concrètement de cette possibilité, il n'y a pas lieu de la mettre en doute quant à son principe. À la seule condition que cette histoire catégoriale de la Révélation soit entendue comme une auto-explication de l'expérience transcendantale de Dieu conforme à la Révélation au sens strict du terme, laquelle – là où elle est correcte – doit être pensée, en raison de la volonté salvifique réelle de Dieu, comme voulue et régie par lui de manière positive. « Régie par lui » ne doit pas être entendu ici, pour l'auteur, au sens d'une adjonction venant de l'extérieur, mais doit être pensé comme force immanente de cette autocommunication divine qui naturellement, en tant que libre du côté de Dieu et en tant que donnée à l'homme historique, est histoire réelle authentique, dont le déroulement concret ne saurait être déduit *a priori* d'un principe quelconque, mais, tout comme l'auto-explication historique commune de l'homme dans l'histoire, doit être lui-même éprouvé, pâti et reçu. Cela étant dit, quels critères concrets permettent de faire la différence entre auto-explication partielle juste de la Révélation transcendantale, d'un côté, et dépravation humaine, catégoriale et historique, de la Révélation universelle, de l'autre côté ? Pour Rahner – conformément à l'orthodoxie chrétienne –, c'est seulement dans l'événement plénier et insurpassable propre à l'auto-objectivation historique de l'autocommunication

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

divine au monde en Jésus-Christ qu'existe un événement qui, comme eschatologique, est soustrait, principiellement et absolument, à une dépravation historique, à une perversion au sein de l'histoire ultérieure de la Révélation catégoriale³⁷⁰. C'est pourquoi, « à partir de Jésus-Christ, le Crucifié et le Ressuscité, il existe un critère pour discerner, dans l'histoire concrète des religions, entre ce qui est mécompréhension humaine de l'expérience transcendante de Dieu et ce qui en est son interprétation légitime »³⁷¹.

4. La fonction des porteurs de Révélation

Si la possibilité et l'effectivité d'une histoire du salut et de la Révélation en dehors du christianisme réfléchi ne doivent pas, pour Rahner, être mises en doute, il existe également la possibilité, à côté d'une histoire du salut et de la Révélation catégoriale pour ainsi dire universelle, entendue comme auto-explication de l'expérience transcendante surnaturelle de Dieu, de reconnaître la validité d'une histoire particulière et « institutionnelle » de la Révélation, qui alors justement est réellement identique à celle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette histoire catégoriale vétéro- et néo-testamentaire de la Révélation peut et doit, selon l'auteur, être saisie comme « auto-explication valide de l'autocommunication transcendante de Dieu à l'homme », et comme « thématization de l'histoire catégoriale universelle de cette autocommunication »³⁷², laquelle n'est pas nécessairement, partout et toujours, thématisée de façon sacrale. Ces hommes qui, selon la terminologie établie, sont appelés *prophètes*, en tant que porteurs originaires d'une telle communication de Révélation de la part de Dieu, doivent être compris comme des hommes chez lesquels « vient à effectivité et à expression l'auto-explication de l'expérience transcendante surnaturelle et de son histoire »³⁷³.

Chez eux accède donc à la parole quelque chose qui, en principe, se trouve partout et chez tous. Une telle auto-explication et objectivation historique de la transcendance surnaturelle de l'homme et de son histoire ne doivent ni ne peuvent être interprétées comme un processus simplement humain et naturel de réflexion et d'objectivation. Il s'agit bien plutôt, en fait, de l'auto-explication de cette réalité qui est constituée par l'autocommunication personnelle de Dieu, et donc par Dieu lui-même. S'expose-t-elle historiquement, Dieu lui-même s'expose alors dans

³⁷⁰ Dans la sixième étape de son *Traité*, Rahner exposera les fondements théologiques de cette assertion.

³⁷¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 184.

³⁷² *Ibid.*, p. 185.

³⁷³ *Ibid.*

l'histoire³⁷⁴, et les porteurs humains concrets d'une telle auto-explication sont, au sens propre, autorisés de par Dieu. Cette auto-explication n'est pas un processus postérieur, secondaire, mais un moment historique essentiel en cette transcendantalité surnaturelle qui est constituée par l'autocommunication de Dieu. L'objectivation et l'auto-explication historiques de l'autocommunication divine transcendante dépendent, pour cette raison, « de la même volonté salvifique absolue et surnaturelle de Dieu que cette autocommunication divine par laquelle l'homme est constitué dans son être concret, et à partir de laquelle il est renvoyé à son histoire la plus propre, l'histoire de cette autocommunication transcendante, l'histoire du salut et de la Révélation »³⁷⁵.

D'un point de vue théologique, continue Rahner, la « lumière de foi », offerte à tout homme, et la lumière sous laquelle les « prophètes » saisissent et annoncent le message divin, à partir du centre de l'existence humaine, sont la même lumière, le message, conformément à sa nature, et comme on l'a déjà vu, ne pouvant « être réellement entendu que sous la lumière de la foi », qui, à son tour, « n'est rien d'autre que la subjectivité divine de l'homme, constituée par l'autocommunication de Dieu »³⁷⁶. Assurément, la lumière prophétique implique en son concept cette configuration historico-concrète de la lumière de foi dans laquelle l'expérience transcendante de Dieu se trouve *correctement* médiatisée par l'histoire concrète et son interprétation. Le prophète n'est ainsi rien d'autre que le croyant qui est en mesure d'énoncer correctement son expérience transcendante de Dieu. Dans le prophète, à la différence peut-être des autres croyants, celle-ci se trouve énoncée de telle sorte que, pour d'autres aussi, elle parvient à une objectivation correcte et pure de leur propre expérience transcendante de Dieu, et peut être reconnue dans cette rectitude et cette pureté.

Une Révélation catégoriale particulière, telle qu'elle vient d'être esquissée, et un événement de Révélation advenant chez le prophète et destiné à d'autres présupposent, dans leur concept, que tous ne peuvent être le « lieu prophétique » d'une telle auto-explication catégoriale et historique de l'être-révéle transcendental de Dieu par autocommunication, mais que beaucoup reçoivent et doivent recevoir une

³⁷⁴ C'est en ce sens particulier que, dans un texte publié en 1984, Rahner peut affirmer que l'« événement de Révélation » (*Offenbarungseignis*) qu'est en l'occurrence le christianisme « advient historiquement dans la parole » (K. RAHNER, *Glaube und Sakrament*, in *Schriften zur Theologie*, Band XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1984, p. 389). Cette parole n'est pas simplement une parole sur Dieu, mais parole « de Dieu se promettant lui-même et donc nécessairement aussi événement de grâce » (*Ibid.*).

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*

telle auto-explication de la part de ces individus. Et ce non parce qu'ils ne posséderaient pas eux-mêmes cette expérience transcendante de Dieu, mais parce qu'il est de l'essence de l'homme que son auto-expérience propre, à niveau d'humanité et de grâce, se réalise dans l'histoire de la communication des hommes les uns avec les autres. L'auto-explication vraiment réussie advient aux hommes de telle manière que, à cette fin, des hommes déterminés, leurs expériences et leur auto-explication, signifient pour d'autres un modèle productif, et même une norme. Ainsi, le prophète n'est nullement relativisé. Car, précisément, cette auto-explication, qui advient en pure objectivation, est une histoire de l'autocommunication transcendante de Dieu lui-même, et, pour cette raison, n'est pas seulement une histoire gnoséologique ressortissant à une théorie pure, mais une réalité de l'histoire elle-même. L'homme, comme individu inséré dans un monde de relations, possède, de manière concrète, son auto-explication propre seulement dans la participation et dans l'accueil de la tradition d'auto-explication historique des hommes – celle de la « communauté religieuse » qui forme son monde relationnel, depuis le passé, au travers du présent et jusque dans le futur. Ainsi, il revient aux prophètes « d'objectiver historiquement l'autocommunication transcendante de Dieu dans le matériau de leur histoire, selon la force de cette autocommunication de Dieu, et pour cette raison de permettre aux autres membres de ce monde relationnel historique de découvrir par eux-mêmes en histoire l'expérience religieuse transcendante »³⁷⁷.

Là où se produit une auto-explication de type « prophétique », termine l'auteur à ce propos, nous avons une « auto-explication, légitimée et destinée à beaucoup d'autres, de l'expérience surnaturelle transcendante de Dieu », nous avons « un événement de type historico-révéle au sens *plein* et courant du terme »³⁷⁸. Là, ces événements présentent entre eux une continuité suffisante, une connexion causale suffisante ; là, des auto-explications singulières, et partant limitées quant au thème et à la profondeur, acquièrent une unité avec d'autres, et ainsi une figure de continuité qui rassemble les explications singulières.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 187.

³⁷⁸ *Ibid.*

5. Conclusion : la Révélation catégoriale particulière comme accomplissement de l'histoire universelle de la Révélation

Dans le quatrième point de cette section, nous venons de voir comment, pour Rahner, l'existence d'une histoire universelle de la Révélation, telle qu'elle a été définie dans les points précédents, n'empêche aucunement qu'une histoire particulière de la Révélation soit par ailleurs nécessaire, dont la signification et la portée recouvrent le concept chrétien courant de « Révélation ». Comment, dès lors, faut-il comprendre cette *nécessité* ? Comme l'auteur le rappelle une fois encore, il faut se souvenir, tout d'abord, que l'homme ne peut accomplir son essence transcendante qu'à travers son « auto-explication » dans la matérialité de l'histoire, de sorte que l'histoire, comprise comme réalisation proprement humaine, doit être elle-même considérée comme faisant partie intégrante de cette essence de l'homme. Et dans la mesure où, en outre, le salut de l'homme consiste, pour Rahner, dans l'autoréalisation surnaturelle de son être – c'est-à-dire : de sa transcendance et de son historicité – de par l'autocommunication de Dieu à celui-ci, ce salut implique, dans son concept même, une objectivation historique de la subjectivité de l'homme surnaturellement élevée par cette grâce.

C'est ainsi que, comme nous l'avons vu dans la section précédente, l'histoire profane de l'homme peut être considérée comme une histoire universelle du salut et de la Révélation, au sens où toute objectivité historique humaine est concrètement, pour le sujet bénéficiaire de l'autocommunication de Dieu, médiation de son autoréalisation surnaturelle, mais également de sa connaissance de Dieu impliquée dans son expérience transcendante modifiée par la grâce – connaissance qui est nécessaire à cette autoréalisation en tant que telle. Cependant, cette histoire universelle de la Révélation est, si l'on peut s'exprimer ainsi, anonyme, car elle ne nomme pas, et ne peut nommer, l'autorévélation transcendante et salvifique de Dieu comme telle, ce qui semble impliquer, pour Rahner, que, dans le cadre de cette histoire générale, la Révélation demeure inachevée, dans la mesure où elle y demeure inchoative. En d'autres termes, l'auteur semble estimer que c'est seulement là où la Révélation est pleinement explicite, c'est-à-dire expressément formulée en parfaite conformité avec son essence, qu'elle parvient réellement et pleinement à elle-même, à son propre accomplissement en tant que Révélation. Et c'est en ce sens que, pour Rahner, une Révélation catégoriale, particulière et institutionnelle est nécessaire à la Révélation comme telle, caractérisée jusqu'ici comme autocommunication transcendante surnaturelle.

Une telle expression correcte peut se trouver ponctuellement en dehors du champ de la Révélation vétéro- et néotestamentaire, c'est-à-dire dans le cadre de l'histoire universelle, en particulier celui de l'histoire des religions. Cependant, la Révélation catégoriale particulière, au sens le plus strict du terme, n'existe pleinement, c'est-à-dire de manière continue et achevée, que là où elle se confond effectivement avec la Révélation chrétienne. Celle-ci, pour Rahner, peut être définie comme suit : elle est l'auto-explication parfaitement accomplie, sous la forme d'une parole humaine historique, de l'autorévélation transcendantale surnaturelle de Dieu *et* de son expérience par l'homme, par laquelle celles-ci, ainsi que leur histoire catégoriale universelle, parviennent effectivement et pleinement à leur propre essence, en vertu de la volonté salvifique universelle de Dieu. En d'autres termes, la Révélation particulière consiste en une parole, exprimée par un homme, mais par un homme qui bénéficie de la « lumière de foi », identique à sa transcendantalité élevée par l'autocommunication de Dieu – ou, identiquement, à la grâce élevant sa transcendantalité –, et dans lequel cette « lumière de foi », à titre exceptionnel et au bénéfice de tous, est parvenue à sa pleine et exacte expression verbale, qui en constitue la pleine réalisation. Autrement dit encore : la Révélation biblique est l'accomplissement de la Révélation transcendantale de Dieu *et* de la foi de l'homme accueillant et interprétant cette Révélation – l'une étant incluse dans l'autre de façon telle que la foi du prophète achève la Révélation de Dieu, au sens où il l'exprime et la fait connaître comme telle aux hommes, étant entendu que sa foi a été portée à sa pleine auto-réalisation par la Révélation transcendantale surnaturelle de Dieu.

À partir de là, nous pensons pouvoir formuler provisoirement en quoi consiste, pour l'auteur, la nécessité de la Révélation verbale particulière, eu égard à l'existence d'une histoire universelle de la Révélation. Cette nécessité est, selon nous, impliquée par l'essence historico-transcendantale de l'homme *et* l'autorévélation transcendantale de Dieu à l'homme, et ce dans le sens suivant. Si la Révélation historique et verbale semble être conditionnée, au moins quant à sa forme, par la structure ontologico-cognitive et historique de l'homme, cela ne signifie pas que l'homme pourrait déduire de lui-même, à partir de la connaissance de sa nature, la façon dont Dieu devrait se révéler à lui – pas plus qu'il ne peut, à partir de son essence, affirmer *que* Dieu doit se révéler à lui. Cela signifie plutôt que Dieu, en vertu d'une libre volonté salvifique de sa part, a effectivement voulu se révéler gratuitement au sujet transcendantal et historique en vue de son salut, et ce de telle sorte que ce sujet puisse recevoir cette Révélation et ce salut conformément à ce qu'il est naturellement, c'est-à-dire dans son essence transcendantale *et* historique. En d'autres termes, si l'autorévélation transcendantale surnaturelle de Dieu *doit*

s'accomplir dans la Révélation catégoriale, particulière et verbale, c'est dans la mesure où Dieu *veut* atteindre et « sauver » l'homme non seulement dans sa dimension transcendantale, mais également dans sa dimension historique.

V. Structure de l'histoire effective de la Révélation

Pour éclairer encore plus ce qui a été dit jusqu'à présent à propos de l'histoire de la Révélation et, de son abstraction conceptuelle, le transposer dans une certaine visibilité d'histoire, Rahner va se demander maintenant si et dans quelle mesure les concepts formels qu'il a élaborés sont à même de transmettre, au moins à grands traits, une représentation portant sur « la structure de l'histoire effective de la Révélation »³⁷⁹. Dans cette optique, il se propose de porter le regard notamment sur l'histoire institutionnelle de la Révélation et du salut, plus particulièrement celle de l'Ancien Testament, entendue comme ultime préparation à l'événement absolu de la Révélation en Jésus-Christ.

1. La « Révélation primitive »

La constitution de l'homme advient par création et autocommunication de Dieu, par une distance radicale à l'égard de Dieu en tant que Mystère sacré absolu, et en même temps en absolue proximité de grâce par rapport à ce Mystère. Dans la mesure où la constitution transcendantale de l'homme, son point de départ, est toujours aussi une insertion dans une historicité concrète, et dans la mesure où cette constitution précède logiquement et réellement – bien que peut-être aussi d'une façon qui n'est pas temporellement saisissable – son auto-interprétation libre et coupable, nous pouvons parler du « point de départ paradisiaque de la Révélation transcendantale et catégoriale de Dieu », de « la Révélation primitive transcendantale et catégoriale »³⁸⁰. Cette dernière, pour Rahner, ne signifie rien d'autre que ceci : « là où l'homme existe réellement comme homme, c'est-à-dire comme sujet, comme liberté et responsabilité, celle-ci, par l'autocommunication de Dieu, fut dès toujours ontologiquement orientée vers le Dieu d'absolue proximité, et son mouvement, d'un point de vue individuellement et collectivement historique, prit origine de cette finalité »³⁸¹.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 188.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 189.

³⁸¹ *Ibid.*

Dans la mesure maintenant où la volonté salvifique de Dieu, comme autocommunication proposée malgré la renonciation primitive à lui-même que l'homme a prononcée dans la faute, demeure néanmoins effective ; dans la mesure où tout homme conserve sa nature suscitée par l'autocommunication de Dieu ; dans la mesure où un homme existe toujours comme procédant d'autres hommes et d'une histoire totale, et dans la mesure, enfin, où il reçoit également sa transcendantalité de grâce dans cette histoire et de cette histoire, on peut, selon Rahner, parler d'une tradition de la Révélation transcendante primitive comme telle, même si celle-ci se transmet par l'histoire non pas parce qu'elle s'est trouvée reçue d'« Adam », mais parce que sa faute fut dès toujours englobée et dépassée par la volonté absolue de Dieu de se communiquer lui-même en vue de Jésus-Christ et à partir de lui.

2. Une structuration de l'histoire totale de la Révélation est-elle possible ?

Se tournant ensuite vers l'histoire des religions, Rahner indique que l'explication historique de la Révélation transcendantale surnaturelle s'exprime à travers des histoires multiples de la religion dans les différents lieux du monde et aux différentes époques de l'histoire de l'humanité, sans qu'il semble possible de pouvoir unifier ces histoires multiples en une histoire structurée de la Révélation et du salut selon une direction unique et claire à notre regard. Cette histoire différenciée a naturellement, considérée du point de vue de Dieu, une direction sensée : pour le théologien et pour le chrétien, elle tend vers le Christ.

Mais la structure, en définitive une, ainsi que la loi plus précise du déploiement de cette histoire une du salut et de la Révélation, dans les multiples histoires religieuses, peuvent à peine être reconnues. Même l'Écriture sainte, en particulier celle de l'Ancien Testament, ne fournit pas de clef menant à des résultats clairs pour pareille entreprise de structuration portant sur l'histoire universelle de la Révélation au sein de l'histoire des religions. L'Ancien et le Nouveau Testament savent certes que toute l'histoire est soumise à la volonté d'alliance de Dieu, à son vouloir salvifique, et savent aussi qu'elle est toujours constituée en partie par la faute. Le Nouveau Testament connaît aussi l'histoire d'une dépravation de cette histoire de l'humanité comme aussi de cette histoire des religions. Une telle histoire de la religion et du monde, aussi bien comme temps d'une prise de distance progressive par rapport à la pureté du premier commencement que comme temps de l'indestructibilité de ce commencement, comme préparation au Christ, tout cela est certes présent, mais l'on ne voit pas clairement si et dans quelle mesure cette préparation était davantage

qu'une expérience d'un besoin de rédemption, ni comment il faut comprendre cette préparation.

C'est ainsi que, malgré tout ce que nous savons aujourd'hui d'un point de vue d'histoire des religions (à propos des rites de celles-ci, de leurs théories, de leurs institutions, etc.), cette histoire, au regard de l'histoire proprement dite de la *Révélation*, demeure totalement dépourvue de structure. Par contre, ce qui deviendra clair, d'après la considération de cette histoire longue, variée et complexe au plus haut point, c'est que la totalité du temps biblique, depuis Abraham jusqu'au Christ, se concentre en un court instant, celui qui commande l'événement du Christ. Et nous avons le droit et le devoir, pour autant que nous sommes chrétiens, de le voir, à partir de l'Ancien et du Nouveau Testament, et par rapport à l'histoire totale de la *Révélation* coextensive à l'histoire de l'humanité, comme un instant ultime précédant l'événement du Christ, et formant avec lui une unité.

Mais, en ce qui concerne l'histoire du salut et de la *Révélation* pré-biblique, immensément longue, une structuration théologique plus précise ne nous est pas possible. Par suite, toute l'histoire biblique de la *Révélation*, donc son histoire catégoriale particulière et « institutionnelle », qui est la seule que nous connaissions, se concentre sur le court moment historique de la préparation et du commencement de l'événement-Christ, étant donné qu'une proposition réellement théologique au sujet des quinze siècles de l'histoire vétero-testamentaire, n'est possible, au moins pour nous maintenant, qu'à partir du Christ.

De ce bref exposé ayant trait à la question d'une éventuelle structure de l'histoire pré-chrétienne et universelle de la *Révélation*, nous ne retiendrons que les quelques éléments suivants. Premièrement, notons que Rahner, dans ce point, fait allusion à une articulation déterminée entre création et autocommunication de Dieu. À partir de ce que Rahner dit au sujet de la constitution de l'homme comme créature « ontologiquement » orientée vers Dieu par l'autocommunication de celui-ci, l'on pourrait en conclure que cette autocommunication s'identifie tout simplement à l'acte créateur posant l'homme dans l'être et dans son essence, et ce d'autant plus que l'auteur indique, en outre, que la nature de l'homme est « suscitée » par cette autocommunication. Or, une lecture attentive de ce point, compris dans le contexte global de ce chapitre, nous permet d'établir que, pour Rahner, création et autocommunication de grâce sont deux actes distincts de Dieu à l'égard de sa créature, le premier posant le sujet dans l'existence, et le deuxième établissant ce sujet dans une relation d'absolue proximité avec Dieu, en un sens « ontologique ». Cela dit, cette distinction n'empêche nullement que Dieu se communique toujours

effectivement lui-même à l'essence naturelle de l'homme, de sorte que, comme nous l'avons vu, l'homme est toujours déjà, concrètement, son essence surnaturellement élevée par la grâce, qui s'incarne, si l'on peut dire, dans l'histoire du salut. Par ailleurs, cette distinction implique que l'acte de création est toujours posé par Dieu *en vue* de son autocommunication à l'homme. C'est en ce sens que, selon nous, la nature de l'homme peut être dite « suscitée » par l'autocommunication de Dieu. Nous aurons à revenir sur le rapport entre création et autocommunication de Dieu dans la dernière section de ce chapitre.

Deuxièmement, remarquons que, comme il l'a déjà fait valoir précédemment, Rahner évoque, dans ce point, le caractère médiateur de l'histoire pour l'essence de l'homme, au sens où ce dernier ne se réalise lui-même qu'à travers l'histoire, notamment l'histoire collective de l'humanité. À cela, Rahner ajoute ici que l'histoire est ce qui « donne » à l'homme sa transcendantalité surnaturelle, et ce, au plus haut point, dans l'événement Jésus-Christ. Or, comment interpréter cette expression, puisqu'il est acquis, dans la perspective de l'auteur, que l'autocommunication de Dieu à l'homme est un don immédiat, insufflé par l'Esprit Saint, et identique à l'Esprit lui-même, dans la transcendantalité du sujet ? En d'autres termes : comment l'histoire – qu'elle soit comprise comme histoire profane, ou comme histoire universelle ou particulière de la Révélation – peut-elle être « cause » de l'autocommunication surnaturelle de Dieu, en même temps que son objectivation ? À l'instar de ce que nous avons suggéré au début de ce chapitre³⁸², nous ne pouvons, à ce stade de notre recherche, indiquer que ceci : si l'histoire doit être cause de l'autocommunication de Dieu, c'est au sens où elle transmet cette communication à la façon d'un moyen, d'une médiation.

Pour terminer ce chapitre, nous allons voir maintenant comment Rahner va reprendre lui-même, en les synthétisant, les différents éléments qui constituent ensemble la structure totale de sa compréhension de la Révélation de Dieu à l'homme.

³⁸² Cf. les pages 99 et 100 de ce travail.

VI. Synthèse : les concepts de Révélation et de foi selon Rahner

1. Révélation « naturelle » et autorévélation proprement dite de Dieu

Au début de sa synthèse du concept de Révélation, Rahner rappelle les résultats de sa réflexion anthropo-théologique, selon lesquels, si Dieu crée l'autre et le crée, par conséquent, fini, si Dieu crée l'esprit qui, par sa transcendance, et partant en rapport à son fondement, connaît l'autre comme fini – et pour cette raison sépare en même temps ce fondement comme qualitativement tout autre, comme le Mystère ineffable –, par là est déjà donnée une certaine annonce de Dieu comme Mystère infini, annonce que l'on a coutume d'appeler la « révélation naturelle de Dieu » – dont le lieu est, en d'autres termes, l'ouverture transcendantale médiate de l'homme à l'être. Cependant, cette révélation laisse Dieu à son inconnissance, dans la mesure où il n'est appréhendé comme Mystère que par analogie, dans la mesure où il n'est connu en lui-même que par dépassement négatif du fini et par référence médiatisante, et non par relation immédiate avec lui. Sa relation dernière à la créature spirituelle ne peut d'ailleurs être connue à ce stade, étant donné qu'une relation transcendantale naturelle à Dieu, en tant que telle, laisse sans réponse la question de savoir si Dieu veut être pour nous, de façon silencieuse, « l'infinité close en elle-même et qui nous pose à distance en notre finitude », ou « la proximité radicale de l'autocommunication »³⁸³.

Par-delà cette « révélation naturelle », qui présente à proprement parler Dieu comme question, et non comme réponse, existe la Révélation proprement dite de Dieu. Celle-ci n'est pas simplement donnée avec l'être spirituel de l'homme comme transcendance, mais elle a un caractère événementiel, dialogique. En elle, Dieu s'adresse librement à l'homme, et lui fait connaître autre chose que ce qui est toujours et partout déchiffrable dans le monde par la référence nécessaire de toute réalité mondaine à Dieu, dans la transcendance de l'homme : la question de Dieu précisément et l'être-questionné de l'homme par ce Mystère. La Révélation proprement dite ouvre bien plutôt – étant présumés le monde et l'esprit transcendantal – ce qui en elle et pour l'homme est encore inconnu : la réalité intérieure de Dieu et son attitude personnelle et libre à l'égard de la créature spirituelle.

Le fait de savoir si nous, comme individus, pouvons, à partir de nous-mêmes, connaître avec certitude que Dieu *peut* ou ne peut pas se dire de cette manière, voilà qui n'appelle pas, pour l'auteur, de discussion particulière dans le cadre de la

³⁸³ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 198.

réflexion qu'il a menée dans cette étape de son *Traité*. Ce qu'il formule d'une autre façon à travers les questions suivantes : « La *possibilité* d'une autocommunication de Dieu par grâce peut-elle être connue à partir de l'homme et de sa transcendance, l'homme peut-il interpréter sa transcendance comme le lieu d'une autocommunication possible de Dieu en son Soi propre, ou bien faut-il dire que ce lieu, certes, s'offre comme condition de possibilité d'une relation au Mystère absolu, mais qu'il ne peut être empli par l'autocommunication de Dieu sans se détruire lui-même ? »³⁸⁴. Pour l'auteur, ce sont là des questions qui n'ont pas à être traitées ici, dans la mesure où « c'est un fait que Dieu s'est révélé de la sorte », et « nous savons au moins de là qu'une telle Révélation par autocommunication de Dieu est en elle-même *possible* »³⁸⁵.

Par rapport à ce que Rahner dit dans le premier point de cette synthèse, nous pouvons relever deux éléments. D'abord, l'auteur identifie ici, de façon encore plus nette que dans les points précédents, la Révélation à l'autocommunication transcendantale de Dieu, la première *étant* la seconde dans sa dimension cognitive, qui *fait connaître* à l'homme que Dieu se communique à lui dans son Être personnel. Ensuite, Rahner se démarque ici de tout projet qui consisterait à vouloir déterminer la possibilité d'une telle autocommunication de Dieu purement et simplement à partir de l'homme comme tel. Cette position pourrait être perçue comme une prise de distance par rapport à toute démarche transcendantale, telle qu'elle a été menée, notamment, dans *Hörer des Wortes*, qui visait à déterminer les conditions de possibilité anthropologiques d'une Révélation. Or, tout au long de ses écrits, y compris le *Grundkurs des Glaubens*, Rahner n'a cessé de réaffirmer le bien-fondé d'une telle entreprise transcendantale, étant cependant toujours entendu que celle-ci ne peut être légitime, au regard du christianisme, que si elle présuppose, dans sa mise en œuvre, la Révélation historique effective³⁸⁶. Ainsi, *Hörer des Wortes* n'est ici aucunement

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Nous nous écartons ici de l'analyse d'Erich Rupp, selon lequel, pour Rahner, la Révélation s'identifie en dernier ressort à la « Transcendentalité de l'homme ». Selon Rupp, la méthode, c'est-à-dire la philosophie transcendantale rahnéenne s'identifie au contenu investigué, à savoir la Révélation. La méthode transcendantale de Rahner manifesterait une « pensée de renvoi circulaire », à travers laquelle les deux éléments (philosophie transcendantale et Révélation) s'annuleraient tout autant qu'ils se renforceraient mutuellement. Selon nous, cette circularité existe effectivement, mais trouve son point de départ et sa finalité dans une intention clairement théologique, celle de montrer la capacité de l'homme à accueillir la Révélation. Cf. E. RUPP, *Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie*, Wiesbaden-Frankfurt, 1973, pp. 21 et 23 ; P. EICHER, *Wovon spricht die transzendente Theologie. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner*, in *Theologische Quartalschrift* 156 (1976), pp. 285-286.

renié, puisque, comme nous l'avons montré, cet ouvrage rencontre manifestement ce critère.

Dans les deux points suivants, Rahner va rappeler que la Révélation comprend deux aspects : un aspect transcendantal et un aspect historique, qui sont à la fois distincts et en relation mutuelle, et qui sont l'un et l'autre nécessaires pour qu'il y ait, tout simplement, Révélation.

2. L'aspect transcendantal de la Révélation

Reprenant d'abord en quoi consiste l'aspect transcendantal de la Révélation, l'auteur fait valoir que la Révélation historiquement-personnelle de la Parole concerne tout d'abord l'homme en son unité spirituelle intérieure. Dieu s'y communique dans sa réalité la plus propre, faite de clarté spirituelle, et donne à l'homme, entendu comme transcendance, « la possibilité d'accueillir cette autocommunication et cette automanifestation personnelles, de les écouter et de les assumer dans la foi, l'espérance et l'amour »³⁸⁷, de telle sorte qu'elles ne soient pas ramenées au « niveau » de la créature finie comme telle, et qu'elles puissent réellement advenir à l'homme comme automanifestation de Dieu en lui-même. Ainsi Dieu, par lui-même, en divinisant l'homme, « porte de concert avec lui l'acte de l'écoute de l'automanifestation et de l'autocommunication »³⁸⁸. Cette Révélation est le don personnel que Dieu fait de lui-même en proximité absolue qui pardonne, et c'est de cette manière que Dieu devient « l'accomplissement intérieur de l'illimitation transcendantale »³⁸⁹ de l'homme. La question absolument illimitée, Dieu lui-même la comble et lui donne une réponse absolue.

Ce que l'auteur décrit de la sorte s'appelle encore, selon ses propres dires, et conformément à la théologie chrétienne, la grâce sanctifiante et la grâce de la justification³⁹⁰, comme élévation qui divinise l'homme, dans laquelle Dieu se livre

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 199. Le terme que Jarczyk traduit par « automanifestation » est « *Selbsterschließung* », que l'on pourrait rendre également par « auto-ouverture ».

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ Rahner lie ici explicitement la révélation *transcendantale* et la grâce *justifiante*, ce qui, à notre avis, dénote une évolution de la pensée de l'auteur par rapport à l'article *De la relation de la nature et de la grâce*. En effet, dans cet écrit, Rahner distingue la grâce justifiante, liée à la révélation historique, de l'existential surnaturel, qui, en tant qu'élévation de la transcendance illimitée de l'homme, rend celui-ci capable d'accueillir une éventuelle révélation divine. Par contre, dans le *Traité fondamental de la foi*, l'existential surnaturel est compris comme étant le fruit de ce qui est déjà à proprement parler la Révélation, à savoir l'autocommunication de Dieu à l'homme, qui implique une connaissance et une *foi* transcendantale en Dieu. Or, s'il y a foi en Dieu, fût-elle transcendantale, il y a au moins possibilité de justification, comme réponse à la grâce donnée dans l'autocommunication transcendantale de Dieu.

lui-même et partage l'acte par lequel l'homme l'accueille. Or, dans la mesure où, premièrement, cette grâce a été offerte par Dieu à tous les hommes en tout temps, en vue de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, et dans la mesure où, déjà efficace en tant qu'offerte, elle fut accueillie au moins une fois – on peut l'espérer sans le savoir avec certitude – par le plus grand nombre des hommes, dans « l'événement conclusif de tout l'agir libre de leur vie »³⁹¹, c'est-à-dire au moment de leur mort ; dans la mesure, deuxièmement, où cette grâce modifie la conscience de l'homme, et lui donne (pour parler avec la théologie scolastique) un nouvel objet formel, marqué de grâce, bien que non réfléchi, c'est-à-dire lui donne « la transcendance ordonnée à l'Être absolu de Dieu comme transcendance consommée »³⁹² ; dans la mesure, troisièmement, où l'horizon de la spiritualité humaine, entendue comme question infinie, est empli, par cette autocommunication ineffable de Dieu, de cette confiance croyante que cette question infinie de Dieu trouve réponse dans l'infinité qu'il est lui-même, par cette grâce « est dès toujours donnée à tous les temps la grâce libre de type événementiel, l'autorévélation de Dieu »³⁹³.

Si Rahner, à travers ce point, affirme encore une fois l'identité de l'aspect transcendantal de la Révélation d'une part, et de l'autocommunication surnaturelle de Dieu d'autre part, il indique également, pour la première fois, que la Révélation transcendantale implique une autocommunication ontologique de Dieu, pour redire ensuite, comme il l'a fait tout au long de la cinquième étape du *Traité*, que l'autocommunication de grâce implique une Révélation. Ce qui pourrait apparaître ainsi comme l'expression d'une contradiction manifeste en fait, comme à maintes autres occasions dans la pensée de l'auteur, l'existence d'une relation d'implication réciproque entre deux réalités ou notions, en l'occurrence l'autocommunication et la Révélation de Dieu, qui sont certes deux concepts différents, mais exprimant une seule et même réalité. De ce fait, cette relation peut être comprise comme suit : d'un côté, l'on peut dire que la Révélation est toujours déjà, en elle-même, une autocommunication de Dieu, dans la mesure où toute auto-diction de Dieu implique son auto-donation à l'homme, tandis que, de l'autre côté, comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre, l'autocommunication est toujours également révélation d'elle-même à l'homme. Ainsi, les deux concepts mis ici en rapport l'un avec l'autre ne sont rien d'autre que deux manières différentes de dire la même réalité, exprimée tour à

Et ce sans préjudice du caractère absolu de la Révélation catégoriale en Jésus-Christ, qui est l'aboutissement de tout le processus d'autorévélation de Dieu, comme nous l'avons déjà vu dans cette section, et comme nous le verrons encore dans la section suivante.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

tour sous l'aspect cognitif et sous l'aspect ontologique-existential, chacune de ces deux dimensions impliquant toujours nécessairement l'autre.

L'autorévélation gracieuse de Dieu au cœur de la personne spirituelle, ajoute encore Rahner, est destinée à l'homme tout entier, dans *toutes* ses dimensions, parce que toutes sont à intégrer dans le salut un de l'homme dans sa totalité. Ainsi, tout caractère transcendant subjectif ne se possède pas lui-même *en marge* de l'histoire, mais *dans* cette histoire même, qui est très exactement l'histoire de cette transcendance de l'homme. Par conséquent, l'accomplissement transcendantal de l'homme par la grâce de l'autorévélation de Dieu revêtira inévitablement une dimension historique, identique à la dimension catégoriale de la Révélation.

3. L'aspect historique, catégorial de la Révélation

La Révélation de Dieu dans la profondeur de la personne spirituelle est une détermination *a priori* de la transcendantalité de l'homme, en elle-même non réfléchie, qui provient de la grâce. Elle n'est pas, en elle-même, « énoncé objectif à caractère de chose », « elle est conscience, et non savoir »³⁹⁴. Cependant, tout cela ne signifie pas que cette détermination *a priori* existe pour elle-même et que, dans une telle dimension d'origine, elle ne puisse que devenir objet d'une réflexion ultérieure qui n'aurait rien à voir avec la dimension d'origine de la grâce comme telle. Le don que Dieu fait de soi, l'acquiescement de l'homme surélevé par la grâce de foi, la Révélation transcendantale sont plutôt eux-mêmes – puisque toute transcendantalité de l'homme a une histoire – toujours médiatisés de façon catégoriale et mondaine. Ils se produisent dans le matériau historique de la vie de l'homme, sans pour autant s'identifier simplement à lui. Si donc l'acquiescement surnaturel à la grâce doit se produire de façon concrète, et avant tout, si la Révélation transcendantale de Dieu doit devenir principe de l'agir concret de l'homme dans sa conscience réflexive objective, de même que dans la dimension du social, alors « cette autorévélation de Dieu non réflexive, non objective, marquée de grâce, doit toujours être donnée comme médiatisée au travers d'un savoir objectif-objectif »³⁹⁵. Sans qu'importe d'abord le fait que cet être-médiatisé procède ou non d'une religiosité expressément thématique.

Or, cette médiation a une histoire, que l'auteur assimile justement à la dimension historique ou catégoriale de la Révélation. Dans cette histoire, cette médiation « se trouve sous la conduite de Dieu », ce qui, une fois encore, « ne signifie rien d'autre

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 200.

³⁹⁵ *Ibid.*

que la dynamique de cette autocommunication transcendantale de Dieu en vue de sa réalisation et de sa médiation historiques, et c'est ainsi que cette médiation elle-même signifie, une fois encore, une Révélation de Dieu »³⁹⁶. L'histoire de la médiation de l'être-révéle transcendantal de Dieu est un moment intérieur à l'historicité de l'automanifestation de Dieu en grâce, « parce que celle-ci possède une dynamique ordonnée à sa propre objectivation, et cela à partir d'elle-même, et pas seulement à partir de l'essence de l'homme, étant donné qu'elle est elle-même principe de la divinisation de la créature selon toutes ses dimensions »³⁹⁷.

En toute religion se retrouve la tentative, au moins du côté de l'homme, de médiatiser historiquement et d'exposer, dans des propositions, la Révélation originale, non réfléchie et non objective. Or, par un effet de la grâce de Dieu, on pourra trouver, dans toutes les religions, des moments isolés de cette sorte de médiation et d'autoréflexion de la relation surnaturellement transcendantale de l'homme à Dieu par l'autocommunication de Dieu. Mais l'histoire de l'auto-explication objectivante, par l'homme, de la Révélation de grâce, ne réussit qu'en partie ; elle émerge toujours à une histoire encore inachevée, elle est mêlée d'erreur, laquelle s'immisce dans les objectivations de la transcendance surnaturelle de l'homme.

Par contre, là où cette objectivation de la Révélation se trouve engagée en vue de la communauté des hommes, et pas seulement en faveur d'une existence individuelle ; quand la traduction médiatisante dans les hommes, qu'alors nous nommons prophètes, porteurs de la Révélation au sens plénier, se trouve engagée par Dieu lui-même dans la dynamique de l'autocommunication divine, de telle sorte qu'elle demeure pure, quand bien même elle ne transmet peut-être que des aspects partiels de la Révélation transcendantale ; lorsque cette pureté de la Révélation dans l'objectivation par les prophètes se trouve légitimée pour nous par ce que nous nommons des miracles, là nous avons, pour Rahner, « ce que l'on appelle la Révélation officielle et institutionnelle, particulière et ecclésiale, en même temps que son histoire, nous avons ce que l'on a coutume de nommer simplement 'Révélation' »³⁹⁸. Ce type de Révélation n'est pas seulement événementiel et historique pour la raison qu'elle est libre décision de Dieu, et parce qu'elle suscite la libre réponse historique de toute homme, mais cette Révélation est également historique au sens où elle n'advient pas partout dans cette « pureté

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 201.

institutionnelle »³⁹⁹, mais où elle a une histoire particulière à l'intérieur de l'histoire universelle et de l'universelle histoire des religions.

Cette histoire particulière de la Révélation, dit enfin Rahner pour terminer ce résumé, « atteint son point culminant absolu lorsque l'autocommunication de Dieu par l'union hypostatique, dans l'Incarnation de Dieu en la réalité créativo-spirituelle de Jésus, atteint pour celle-ci, et par conséquent pour nous tous, son sommet insurpassable »⁴⁰⁰. Et cela advient dans l'Incarnation du *Logos*, parce que ici « l'énoncé et le communiqué, Dieu lui-même, le mode d'énonciation, c'est-à-dire la réalité humaine du Christ, dans sa vie et dans son caractère définitif, ainsi que celui qui reçoit, Jésus, le Béni qui contemple Dieu, sont devenus absolument un »⁴⁰¹. En Jésus sont parvenues en leur point culminant, à la Révélation purement et simplement, l'autocommunication gracieuse de Dieu à l'homme et son auto-explication catégoriale dans la dimension de ce qui est corporellement saisissable. Mais, par là, l'événement-Christ accède réellement pour nous à la fonction de césure au sein de l'histoire du salut et de la Révélation.

C'est sur cet événement historique qu'est Jésus-Christ, Incarnation du Verbe de Dieu, que Rahner va maintenant porter sa réflexion, dans une sixième « étape » de son *Traité fondamental de la foi*. Pour notre part, nous nous contenterons d'étudier la christologie rahnérienne du point de vue qui est le nôtre, c'est-à-dire en tant que, comme l'auteur vient de l'évoquer, l'avènement du Verbe incarné constitue l'achèvement de la Révélation et de la foi. Dans une première section, nous verrons que, pour lui, la christologie se doit d'être conjointement transcendantale et « dogmatique » si elle veut être entendue par les hommes d'aujourd'hui. Nous aurons ainsi à analyser de quelle manière Rahner conçoit ces deux types de christologie, leurs méthodes et finalités respectives, ainsi que leur relation réciproque. À cette occasion, nous reviendrons sur la façon dont le théologien allemand comprend le rapport plus général entre une anthropologie transcendantale et une théologie proprement dogmatique, et ce dans le cadre spécifique d'une théologie de la Révélation. De cette manière, nous pourrions confirmer et achever ce que nous avons indiqué, à ce propos, dans notre première partie.

Dans une deuxième section, nous verrons comment, dans la perspective de sa christologie transcendantale, Rahner interprète l'idée proprement théologique de l'« union hypostatique » comme ce qui accomplit la dynamique de l'autocommunication de Dieu à l'homme et, partant, la constitution transcendantale et

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰¹ *Ibid.*

historique de l'homme. Enfin, dans une troisième section, nous montrerons comment, à travers un bref exposé « phénoménologique » de notre relation de foi au Christ concret de l'histoire, l'auteur propose un condensé de ce qu'est la « structure totale » de l'acte humain de foi, structure dont font partie l'autocommunication transcendante de Dieu et la Révélation historique qu'est en lui-même le Verbe incarné. Après ce sixième chapitre, il nous restera à conclure les deux premières parties de notre travail, en reprenant, dans une vision d'ensemble synthétique et critique, les éléments principaux de la compréhension rahnérienne du rapport entre la Révélation, d'une part, et la foi du sujet qui l'accueille, d'autre part.

Chapitre VI. Jésus-Christ, origine et accomplissement de la Révélation et de la foi

I. Présupposé méthodologique : le rapport entre christologie transcendantale et christologie dogmatique

À travers les questions abordées dans les deux premières sections de ce chapitre, nous avons pu établir comment, d'après la lecture rahnérianne de la compréhension catholique de la foi, celui qui n'a pas été en contact historique concret avec le message explicite du christianisme possède néanmoins, sous la forme d'une offre, comme un existentiel de son existence, l'autocommunication surnaturellement gracieuse de Dieu. Il peut également avoir accueilli cette offre, à travers les actes concrets émanant de sa liberté, et posséder ainsi réellement l'essentiel de ce que le christianisme veut lui transmettre : son salut dans la grâce qui est objectivement celle de Jésus-Christ. Dans la mesure où l'autocommunication transcendantale de Dieu comme offre à la liberté de l'homme est, d'un côté, un 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, à propos de celui qui reçoit cette autocommunication de Dieu, d'un « chrétien anonyme », et, à propos de cette autocommunication elle-même, d'un « christianisme anonyme »⁴⁰². Mais il reste néanmoins vrai que, dans la dimension d'historicité plénière de cette autocommunication une de Dieu aux hommes dans le Christ, et en vue de lui, n'est chrétien, dans la dimension de l'histoire réfléchie de cette autocommunication transcendantale de Dieu, que celui qui se déclare expressément en faveur de Jésus-Christ, par la foi et le baptême.

C'est cette double perspective qui conduit Rahner, dans une sixième « étape » de son *Grundkurs*, à traiter, directement maintenant, de « la réalité décisivement chrétienne du christianisme »⁴⁰³, à savoir : Jésus-Christ. Les considérations que le théologien dit vouloir développer à propos de ce thème sont, du point de vue de leurs procédures méthodologiques, « des plus difficiles »⁴⁰⁴, étant donné que, à partir des réflexions menées jusqu'à présent, ce que Rahner appelle les « deux moments d'une théologie chrétienne » atteignent, dans leur version christologique, leur unité la plus haute en même temps que leur tension la plus radicale. Ces deux moments sont les

⁴⁰² *Ibid.*, p. 203. À propos de la notion de « chrétien anonyme », voir K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, pp. 545-554.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*

suivants : d'un côté, une « christologie transcendante », que l'auteur définit comme « une théologie essentielle, existentiellement ontologique, transcendante, qui, dans une ontologie et une anthropologie générales, doit ébaucher une doctrine *a priori* concernant l'Homme-Dieu, et de la sorte cherche avant tout à constituer les conditions de possibilité permettant une audition authentique et ouvrant le champ à l'obligation d'entendre le message historique de Jésus-Christ » ; et, d'un autre côté, « une attestation historique dépouillée de ce qui est advenu en Jésus, dans sa mort et sa résurrection, et de ce qui, pour le chrétien, constitue, dans une concrétude unique, historique de façon indissoluble, le terrain de l'existence et l'événement du salut, en sorte qu'ici le plus historique est le plus essentiel »⁴⁰⁵ – bref, ce que Rahner appellera, un peu plus loin, « une phénoménologie de notre rapport au Christ »⁴⁰⁶.

Dans un article intitulé *Problèmes actuels de christologie*, Rahner indique, dans le même sens qu'il le fait ici, que l'une des tâches de la christologie de notre époque consiste à opérer une « déduction transcendante de la crédibilité du Christ »⁴⁰⁷. Une telle tentative consiste à se demander, plus explicitement que d'habitude, pourquoi l'homme est l'être qui peut croire au Christ du dogme christologique. Pour l'auteur, répondre à la question en recourant à l'affirmation classique selon laquelle l'homme est l'auditeur d'un message en soi croyable qui prouve sa crédibilité par des faits bien établis, c'est oublier qu'il ne suffit pas de s'interroger sur l'intelligibilité de l'objet, et qu'il faut aussi s'interroger sur l'aptitude du sujet à connaître et sur son ouverture spécifique à l'objet précis dont il s'agit. Toutefois, précise l'auteur, une telle entreprise ne consiste aucunement à vouloir formuler une décision *a priori* sur le Mystère du Christ – lequel ne peut être approché que dans l'adhésion obéissante à un message historique –, ni à affirmer la nécessité du fait de l'Incarnation, qui ne peut être que librement posé par Dieu.

En effet, dit Rahner, même si l'on arrivait à tracer une esquisse *a priori* de l'idée du Christ comme « corrélatif objectif de la structure transcendante de l'homme et de sa connaissance »⁴⁰⁸, une telle réussite ne résoudrait pas la question de savoir où et en qui cette idée est réalité – et si elle n'est pas réalité, cette idée ne peut avoir en soi

⁴⁰⁵ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 204.

⁴⁰⁶ Evelyne Maurice montre clairement ce lien dans son livre consacré à la christologie rahnérienne. Pour elle, « le binôme transcendantal/catégorial joue indéniablement un rôle prédominant dans l'organisation de toute la christologie (de Rahner) ». Plus précisément, ajoute l'auteur, « l'unité souhaitée par Rahner entre théologie fondamentale et théologie dogmatique recouvre la distinction transcendantal/catégorial dans une unité indissociable ». Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 227.

⁴⁰⁷ K. RAHNER, *Problèmes actuels de christologie*, in *Écrits théologiques*, tome I, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, p. 162. (Orig. all. : *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1954, pp. 169-222).

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 163.

aucune valeur existentielle. Cette question ne peut recevoir de réponse « que du seul message de la foi ‘ex auditu’ »⁴⁰⁹. Cela dit, une telle réussite n’a pas existé *avant* le Christ, et maintenant, elle n’est plus possible parce que le Christ est effectivement advenu. Car, pour l’auteur, ce serait une illusion de penser que l’on peut, même de façon purement méthodologique, en faire totalement abstraction. Une déduction transcendante de la crédibilité du Christ n’en est pas moins importante pour le théologien, car elle permet la prise de conscience d’un *a priori* religieux, présent dans chaque chrétien croyant. Or, la piété chrétienne ne peut vivre en fait du Christ historique – de lui et d’aucun autre, de lui et pas d’une idée – que parce que l’homme est toujours poussé par le besoin existentiel de vouloir et de devoir posséder Dieu. Sans une telle déduction, rendue d’ailleurs plus facile à l’homme par son accomplissement historique, le message historique de Jésus, Fils de Dieu, court toujours le risque d’être rejeté comme purement mythologique. Dans les pages qui suivent, nous allons voir Rahner développer des conceptions très proches de celles contenues dans cet article.

Dans un autre texte, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute* (déjà cité plus haut), qui se situe chronologiquement entre *Probleme der Christologie von heute* et le *Grundkurs*, Rahner développe une perspective un peu différente. Il y fait valoir que l’homme, de par son essence et son autotranscendance, possède l’idée d’un « domaine humano-divin » – qui n’est peut-être venue effectivement à elle-même pour la première fois qu’après l’expérience de l’Incarnation –, et se comprend dès lors lui-même le plus parfaitement lorsqu’il se saisit comme la *possible* auto-diction de Dieu. Alors, conclut l’auteur, il n’est plus si difficile de reconnaître la réalité de cette possibilité en Jésus de Nazareth. Où, en dehors de Jésus, demande-t-il, pourrait-on avoir le courage d’une telle foi, là où elle prend sa source dans la profondeur de l’expérience transcendante remplie par la grâce de Dieu ? S’il doit y avoir un point oméga, vers lequel converge toute l’histoire du monde, si l’on peut, à partir de l’expérience de la proximité de grâce avec Dieu, s’attendre à ce que ce point oméga soit déjà donné, ou du moins se demander et chercher si ce point n’est pas déjà apparu dans l’histoire, est-il dès lors absurde de pouvoir le trouver en Jésus de Nazareth ? Personne ne peut être contraint de croire en Jésus comme étant la Présence absolue de Dieu. Mais celui qui tient les idées pour existentiellement vraies seulement lorsqu’elles sont de chair et de sang, celui-là pourra croire plus facilement à l’idée d’une sphère humano-divine en croyant en Jésus Christ, dans lequel il trouve, dans la réalité de la chair, la plus haute esquisse de la plus haute possibilité de l’homme, à

⁴⁰⁹ *Ibid.*

partir de laquelle on sait totalement, pour la première fois, ce que signifie ultimement être-humain⁴¹⁰.

Dans ce texte, donc, Rahner semble dire qu'il existe une « idée » *a priori*, donnée avec la transcendantalité de l'homme, comprise en un seul jet comme naturelle et surnaturelle, et qui permet de croire dans l'événement *a posteriori* que constitue le Christ. On pourrait dès lors en déduire que, en apparente contradiction avec ce qu'il dit dans les deux écrits précités, l'auteur affirme ici une antériorité réelle de la connaissance d'une « sphère humano-divine » par rapport à sa réalisation effective dans l'« Homme-Dieu » historique. Cela dit, ce deuxième point de vue n'est pas, selon nous, incompatible avec le premier, dans la mesure où, justement, l'idée d'une sphère humano-divine n'est pas identique à l'idée d'un Homme-Dieu, et pour autant que cette idée relève d'une connaissance transcendantale, non objective et non explicite. Si tel est le cas – ce que semble confirmer l'indication selon laquelle cette idée ne viendrait à elle-même qu'après l'Incarnation –, le texte signifie que l'acte de foi en Jésus-Christ est crédible dans la mesure où cet événement de Révélation réalise, au sens le plus fort du terme, l'acte de foi transcendantal en la grâce donnée par Dieu. Or, Rahner ne dit rien d'autre dans son article de 1954 et dans le *Traité*. Ce qu'il ajoute dans ces deux écrits, c'est que l'idée *catégoriale*, explicite, d'un Homme-Dieu, compris comme « Celui qui apporte absolument le salut », ne peut exister qu'*après* l'avènement de Jésus-Christ et de son message.

Lorsque l'auteur dit qu'il faut, dans une théologie transcendantale, ériger une doctrine *a priori* de la réalité « Homme-Dieu », il précise d'emblée que cela ne saurait signifier que, d'un point de vue temporel et historique, « une telle doctrine *a priori* puisse s'affirmer avant la rencontre de fait avec l'Homme-Dieu »⁴¹¹. Pour l'auteur, il s'agit bien plutôt de réfléchir « sur les conditions de possibilité d'une réalité que l'on a déjà rencontrée »⁴¹². Mais une telle réflexion n'en est pas pour autant superflue, car elle procure une compréhension plus claire et plus réfléchie de la réalité que l'on a rencontrée, et légitime à nouveau la conviction intellectuelle de ce que l'on saisit la réalité telle qu'elle est⁴¹³.

⁴¹⁰ Cf. K. RAHNER, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, pp. 21-23.

⁴¹¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 204.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Rahner indique encore ici que, pour justifier la foi au Christ, le point de départ fondamental est fourni par une rencontre avec l'histoire de Jésus de Nazareth, et donc par une « christologie ascendante ». Aussi, l'expression « Incarnation de Dieu » est l'aboutissement, et non le point de départ de toutes les considérations christologiques. Cela dit, ajoute Rahner, cette christologie ascendante n'épuise pas le tout de la christologie, car, dès lors que l'on a rencontré Jésus comme Christ, l'idée d'une réalité « Homme-Dieu », d'une survenance de Dieu dans notre histoire, et donc d'une

Dans la troisième section de cette étape, Rahner précise que la tâche d'une christologie transcendante consiste à montrer comment, de par le dynamisme de sa transcendance, l'homme espère en « Celui qui apporte absolument le salut » – concept que nous allons voir développer plus loin – comme en la seule réalité pouvant accomplir ce mouvement d'autotranscendance vers l'Absolu. Par contre, dit-il encore, cette christologie ne peut, comme telle, s'arroger la possibilité et la tâche de dire que Celui qui apporte absolument le salut, Celui que recherche l'espérance radicale mise en Dieu même comme l'avenir absolu dans l'histoire, peut déjà y être découvert et qu'il a été découvert précisément en Jésus de Nazareth. Ces deux points relèvent en effet de l'expérience non déductible de l'histoire elle-même. Mais, conclut l'auteur, de nos jours, l'on serait aveugle face à cette histoire effective si on ne l'abordait avec l'espérance réfléchie et articulée du salut qui se dit réflexivement dans une christologie transcendante. « Celle-ci permet de chercher, et de comprendre en cherchant, ce que l'on a dès toujours trouvé en Jésus de Nazareth »⁴¹⁴. Bref, pour Rahner, christologie transcendante et christologie *a posteriori* doivent se conditionner réciproquement à l'intérieur d'une théologie chrétienne.

Insistant de la même manière sur la nécessité de développer une christologie *a priori* en lien avec une christologie positive, Rahner indique dans un texte antérieur, *Theologie und Anthropologie*, que l'anthropologie chrétienne atteint son sens propre « lorsqu'elle comprend l'homme comme *potentia oboedientialis* pour l'« union hypostatique »⁴¹⁵, et que la christologie « ne peut être pratiquée qu'à partir d'une telle anthropologie transcendante »⁴¹⁶. En effet, dit-il, lorsque l'on veut dire aujourd'hui ce qu'est l'« union hypostatique » sans être soupçonné d'avancer un mythe, il faut

« christologie descendante », acquiert aussi sa signification propre. Par conséquent christologie ascendante et christologie descendante interviennent, chez Rahner, de façon quelque peu mêlée, en vue d'un éclairage mutuel de ces deux points de vue. Cf. *ibid.*

À propos du fait que Rahner n'a jamais envisagé la christologie transcendante qu'en lien avec la Révélation chrétienne effective, un texte tardif est particulièrement éclairant. L'auteur y écrit ceci : « Il n'est pas de théologie transcendante, à parler de manière tout à fait général, qui soit à ce point transcendante, à ce point *a priori*, à ce point spéculative, qu'elle ne soit pas malgré tout la tentative (...) du rendre-intelligible d'une expérience *a posteriori* ». « Et ainsi je n'affirmais naturellement pas que j'aurais pu esquisser une théologie transcendante s'il n'y avait pas l'expérience *a posteriori* de Jésus de Nazareth. Mais si et parce que cela existe, je peux et dois réfléchir sur ses conditions *a priori*, afin de rendre intelligible une telle réalité *a posteriori*, rencontrée historiquement » (K. RAHNER, *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, p. 232.

⁴¹⁴ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 240.

⁴¹⁵ K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1967, p. 43.

⁴¹⁶ *Ibid.*

parler de « l'horizon transcendantal dans l'être gracié de l'homme »⁴¹⁷ et dans son histoire, horizon qui est ouverture à l'idée d'un homme-Dieu.

Partant de cette considération, il nous semble opportun de nous arrêter un moment ici à la façon dont, en lien immédiat avec sa réflexion christologique, ce même texte présente le rapport plus général entre une théologie anthropocentrique, conçue expressément comme une démarche de type transcendantal, et une dogmatique se rapportant à un objet explicitement théologique – ce que l'auteur a appelé ailleurs une « théologie de l'écoute ». Ces éléments nous permettront de compléter de façon décisive, et ainsi d'achever, notre esquisse épistémologique du rapport entre analyse transcendantale et théologie dogmatique – de la Révélation, en l'occurrence –, tel que Rahner le conçoit, et qui a été traité dans le premier chapitre de notre travail.

Selon Rahner, c'est la théologie dogmatique dans son ensemble qui doit, aujourd'hui, opérer un « tournant anthropologique ». Cette perspective signifie que la question à propos de l'homme et la réponse à cette question ne doivent pas être considérées comme un domaine matériel et régional distinct d'autres sphères de la théologie, mais comme le tout de la théologie dogmatique. Une telle thèse, selon l'auteur, ne contredit pas le caractère « théocentrique » de toute théologie, comme cela se manifeste, par exemple, dans la doctrine de saint Thomas selon laquelle Dieu est, comme tel, l'objet formel de la théologie de la Révélation. En effet, dans la mesure où l'homme est compris comme l'être de l'absolue transcendance vers Dieu, les caractères « anthropocentrique » et « théocentrique » de la théologie ne sont pas opposés, mais plutôt « strictement un et identiques »⁴¹⁸ – exprimés sous deux angles différents. Pour l'auteur, aucun de ces deux aspects ne peut être compris sans l'autre. Le caractère anthropocentrique de la théologie s'oppose ainsi à l'opinion selon laquelle l'on peut exprimer une idée théologique sur Dieu sans déjà dire quelque chose sur l'homme, et inversement ; ou encore selon laquelle ces deux expressions sont liées seulement en fait, et non pas dans la connaissance même.

Précisant ensuite comment il faut comprendre une telle anthropologie théologique, Rahner indique qu'elle s'identifie à une démarche transcendantale. Rappelant d'abord ce qu'est une analyse transcendantale philosophique, il indique que celle-ci consiste à poser la question des conditions nécessaires de possibilité de la connaissance dans le sujet, lequel, lorsqu'il s'interroge à propos de n'importe quel objet spécifique, apporte avec lui, de manière *a priori*, « l'horizon de possibilité d'une telle connaissance d'un objet » et que, là-dedans, « les structures – une fois

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

encore ‘transcendantes’ – de l’objet sont déjà co-posées *a priori* »⁴¹⁹. Ainsi, parler des conditions subjectives de connaissance d’un objet, c’est déjà dire quelque chose à propos de cet objet, ainsi que du mode et des limites de la connaissance de cet objet. Cela dit, l’interrogation transcendante en général n’implique pas que le contenu matériel de l’objet investigué, dont on ne peut faire l’expérience qu’*a posteriori*, puisse se laisser déduire adéquatement des conditions transcendantes de sa connaissance dans le sujet. Or, pour l’auteur, tout ceci vaut également, fondamentalement et de façon décisive, pour une interrogation et une méthode transcendantes *théologiques* : lorsque l’on s’interroge à propos de n’importe quel objet dogmatique, l’on se pose également la question des conditions de possibilité, nécessaires et *a priori*, pour la connaissance de cet objet dans le sujet, étant entendu ici également – et même *a fortiori*, dans la mesure où l’objet investigué dépend essentiellement, dans sa forme et son contenu, de l’action de Dieu – que l’on ne peut déduire la configuration de l’objet à partir de la structure du sujet.

Cela dit, une investigation transcendante théologique de l’homme comporte, selon Rahner, une différence fondamentale par rapport à toute démarche transcendante philosophique, dans la mesure où le sujet y est considéré dans son essence effective – c’est-à-dire en tant qu’il est élevé et finalisé surnaturellement par la grâce. Par conséquent, cette investigation comporte la nécessité de se demander ce que les « structures » *a priori* du sujet lui-même contiennent déjà en terme de contenu matériel dogmatique. En d’autres termes, le problème du rapport entre théologie transcendante *a priori* et théologie catégoriale historique *a posteriori* acquiert toute sa pertinence et toute sa profondeur « lorsque l’on considère que, en théologie, la condition *a priori* ultime de la connaissance théologique dans le sujet, c’est-à-dire la grâce (qui est ultimement le Dieu agissant historiquement de façon libre, et se communiquant lui-même), est le contenu propre, ou plutôt le fondement objectif de ce qui est connu et historique *a posteriori* »⁴²⁰. Ainsi, en théologie, le caractère *a priori* du sujet et le caractère *a posteriori* de l’objet historique possèdent une relation unique, qui n’existe pas ailleurs.

Concernant l’aspect transcendantal d’une théologie *de la Révélation*, laquelle est essentiellement, pour Rahner, une théologie de la Révélation du salut de l’homme, il s’agit de mettre en lumière ce qui, en l’homme, est susceptible d’être « sauvé ». Ce point de vue ne signifie en aucun cas une *déduction* du signifiant salvifique à partir de

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 45.

l'essence transcendante de l'homme, mais le « retour »⁴²¹ éclairant du salut sur cette essence transcendante qu'il accomplit. Une telle interrogation transcendante-anthropologique en rapport au salut est d'autant plus indiquée que son « contenu », qui est la grâce de l'autocommunication de Dieu, n'est pas une « chose », mais, justement comme grâce communiquée, une détermination du sujet spirituel comme tel en vue d'un rapport immédiat à Dieu. Ainsi, « le plus objectif de la réalité de salut est en même temps, nécessairement, le plus subjectif : l'immédiateté du sujet spirituel avec Dieu par Dieu lui-même »⁴²². Si cela, qui est « grâce », ne doit pas être exprimé dans un verbalisme creux, qui semble mythologique et n'exprime aucune expérience, alors elle ne peut être comprise, selon l'auteur, qu'à partir du sujet, de sa transcendance et de son expérience en tant que renvoi à la réalité de la vérité absolue ; alors elle ne peut être comprise que dans la dimension la plus intime de l'homme, comme immédiateté par rapport au Mystère absolu de Dieu, bref comme l'accomplissement absolu de la transcendance de l'homme lui-même, accomplissement rendu possible par le fait même que l'homme est posé, par Dieu, dans une relation d'immédiateté avec Lui⁴²³.

⁴²¹ Cf. *Ibid.*, p. 52 : Rahner utilise ici les termes « Rückführung » et « Rückgründung », qui sont utilisés en un sens très spécifique, et renvoient à l'idée selon laquelle ce qui relève de l'histoire *a posteriori* éclaire, dévoile, par une sorte d'effet rétroactif, ce qu'est l'essentiel *a priori*.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Dans la suite de cet article, Rahner insiste encore une fois sur le fait qu'une telle méthode et un tel questionnement transcendants-anthropologiques sont exigés par la situation d'aujourd'hui. Platon, Aristote, Thomas, dit-il, seront toujours des philosophes desquels nous aurons beaucoup à apprendre, mais cela ne change rien au fait qu'une philosophie actuelle, et ainsi, avec elle, la théologie, ne peut retourner en-deçà du tournant transcendant-anthropologique de la philosophie moderne qui naît avec Descartes, Kant, se poursuit avec l'idéalisme allemand, et jusqu'à la phénoménologie, la philosophie existentielle et l'ontologie fondamentale. Toute cette philosophie est, si l'on veut, au plus haut point non-chrétienne, dans la mesure où (à de rares exceptions près, tel Blondel) elle est une philosophie transcendante du sujet autonome, qui refuse l'expérience transcendante, dans laquelle il se saisit lui-même comme sujet en référence à une provenance et à une destination. Cependant, cette même philosophie est également chrétienne au plus haut point, dans la mesure où, pour une compréhension chrétienne radicale, l'homme n'est pas, en définitive, un moment dans un cosmos de choses, assujéti à un système coordonné de concepts ontiques, constitué à partir de l'analyse du monde, mais le sujet libre dont dépend le destin du cosmos tout entier. Sans cela, l'histoire du salut et de la perte ne pourrait avoir de signification cosmologique. Cette ambivalence intrinsèque n'est cependant pas une caractéristique propre à la philosophie moderne, mais un trait de toute œuvre humaine et, ainsi, de la philosophie de tous les temps. Aussi, cette ambiguïté ne doit pas nous empêcher de voir ce qui est chrétien dans cette situation spirituelle historique de la modernité, et d'accepter cette situation dans son essence fondamentale comme un moment auquel on ne peut plus renoncer, tant dans le cadre d'une philosophie chrétienne qu'en théologie.

Par rapport à cette nécessité d'un tournant anthropologique en théologie, Rahner, à la fin du texte, rejette l'objection qui consiste à dire que la « modernité », à laquelle est liée ce tournant transcendant-anthropologique, est en train de disparaître, de sorte que la philosophie qui lui est liée

Pour achever cet exposé sur la christologie transcendantale rahnérienne, nous pouvons encore renvoyer à un troisième texte, publié en 1978 : *Was heißt heute an Jesus Christus glauben ?* Dans cet écrit, le théologien développe également l'idée selon laquelle une christologie transcendantale est indispensable pour la crédibilité de la foi chrétienne dans le contexte moderne qui est le nôtre. Décrivant d'abord en quoi consistent la tâche et le contenu d'une christologie transcendantale – description que nous n'avons pas besoin de reprendre ici en détail –, Rahner indique que le fait de chercher, explicitement ou implicitement, son propre salut à travers sa propre histoire ou dans l'histoire du monde, constitue déjà une christologie, en l'occurrence une « christologie en recherche » (*suchende Christologie*). Or, pour Rahner, cette christologie inchoative est déjà portée par la grâce, de sorte que nous pourrions la qualifier de « christologie transcendantale surnaturelle ». Or, c'est celle-ci qui, en cherchant un sauveur dans l'histoire, le trouve effectivement dans la personne de Jésus-Christ⁴²⁴. Par rapport à cet aspect, la christologie développée dans ce texte rejoint ainsi les thèses de *Theologie und Anthropologie*.

Dans ce point introductif à la christologie du *Grundkurs*, telle que nous la présentons dans les limites de notre propre investigation, nous venons d'exposer la réflexion épistémologique que Rahner y mène à propos du lien entre christologie transcendantale et christologie *a posteriori*, réflexion que nous avons élargie ensuite à l'ensemble de sa théologie, comme l'auteur lui-même le fait dans *Theologie und*

est, elle aussi, destinée à sombrer corps et bien, et que la tâche anthropologique et transcendantale sera bientôt dépassée. S'il est possible, pour Rahner, que la modernité, comme moment historique, soit en train de disparaître, cela n'empêche pas que l'acquis essentiel de la modernité soit préservé, dans la mesure où les philosophies ne changent pas tout simplement avec les modes, mais se prolongent elles-mêmes dans la nouveauté qui apparaît, en étant assumée par celle-ci, et en conservant ainsi ce qu'elles ont de plus propre. Ainsi, pour le théologien allemand, on ne peut retourner en-deçà de l'avènement du sujet, qui constitue un acquis irréversible de l'histoire de l'esprit, de sorte que la tâche d'une anthropologie transcendantale demeure, elle aussi, indépassable.

Par rapport à l'émergence du sujet à l'époque moderne, l'auteur ira jusqu'à dire, dans un autre écrit, qu'elle « prend sa source dans l'essence du christianisme même », qu'elle est « un moment nécessaire de sa propre histoire ». En d'autres termes, il s'agit d'une phase de son existence que le christianisme n'a sans doute pas toujours connue, mais qui est néanmoins essentielle à son déploiement, à sa réalisation, puisque le christianisme ne peut se dérouler que dans le cadre de l'histoire. Et ce qui fonde cet aspect du christianisme, c'est le fait, selon Rahner, que le christianisme est la religion dans laquelle l'homme apparaît non seulement comme la créature de Dieu, mais également, sur le plan surnaturel, comme son libre partenaire. Cf. K. RAHNER, *Der Mensch von heute und die Religion*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965, p. 21. Ailleurs encore, Rahner indique que la modernité, telle qu'il la caractérise, se manifeste dès le XIII^e siècle. Cf. K. RAHNER, *Im heute glauben*, p. 44.

⁴²⁴ Cf. K. RAHNER, *Was heißt heute an Jesus Christus glauben?*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 174-177.

Anthropologie. En partant de cette description et de quelques-uns des principaux acquis de notre premier chapitre, nous pouvons maintenant affiner l'esquisse de la compréhension rahnérianne des rapports entre méthode transcendantale et théologie de la Révélation, telle que nous l'avons ébauchée dans ledit premier chapitre.

Dans le cadre de notre étude de *Hörer des Wortes*⁴²⁵, nous avons pu établir comment, pour Rahner, le questionnement transcendantal, auquel s'identifie la philosophie de la religion correctement comprise, se définit comme une recherche des conditions de possibilité naturelles-subjectives d'une écoute, par l'homme, d'une éventuelle révélation verbale de Dieu survenant dans l'histoire. Au terme de notre analyse de cette notion, nous avons conclu que la question transcendantale ne peut être ainsi comprise que dans la mesure où l'on présuppose l'existence effective de la théologie entendue comme écoute de la Révélation effectivement advenue, théologie qui suscite et oriente cette question en fonction de son contenu et de ses préoccupations propres. Autrement dit, l'anthropologie philosophique transcendantale de Rahner, nonobstant son autonomie méthodologique réelle, nous était apparue comme théologique dans ses fondements comme dans ses objectifs. Or, cette lecture nous est confirmée, à rebours, par le *Grundkurs* et par *Theologie und Anthropologie*, qui, dans le cadre d'une christologie ou d'une théologie de la Révélation, définissent tous deux cette même anthropologie transcendantale comme *théologie* essentielle, anthropologie *théologique*, dont la tâche consiste à se demander dans quelle mesure l'autotranscendance naturelle de l'homme est *potentia oboedientialis* pour le salut et la Révélation – et pour l'union hypostatique en particulier –, ce qui caractérisait déjà, en des termes à peine différents, la tâche de la philosophie de la religion telle que décrite dans *Hörer des Wortes*. En d'autres mots, dans ce que nous venons de voir exposé, l'interrogation transcendantale de type philosophique, telle que l'auteur la conçoit, apparaît définitivement comme *théologique*, non pas dans son contenu, sa mise en œuvre, mais dans ses présupposés et sa finalité.

Cela dit, dans *Theologie und Anthropologie*, Rahner parle également d'une théologie transcendantale en un autre sens. Dans la mesure où l'ultime condition de possibilité de l'accueil d'une Révélation consiste dans l'élévation du sujet transcendantal par l'autocommunication de Dieu, le théologien doit intégrer cette donnée essentielle dans son analyse transcendantale de l'homme. Celle-ci, par conséquent, possède non seulement une finalité théologique par référence pour ainsi dire extérieure à la Révélation historique, mais acquiert en outre un *contenu* proprement dogmatique, puisque l'objet de cette investigation n'est autre que

⁴²⁵ Cf. les pages 37-80 du présent travail.

l'homme élevé par la grâce, c'est-à-dire, identiquement pour Rahner, Dieu dans son autocommunication à l'homme.

Dès lors, nous nous trouvons en face de ce que Rahner définit comme une « relation unique » entre le point de vue *a priori* du sujet et le point de vue *a posteriori* de l'objet, relation qui se traduit, à un niveau gnoséologique, par un rapport particulier entre trois termes : une anthropologie transcendantale philosophique, une anthropologie transcendantale « dogmatique », et une théologie de la Révélation historique (elle-même liée à une phénoménologie christologique, comme nous le verrons dans la suite de cette section). Le sujet, d'abord, compris en tant qu'autotranscendance naturelle en direction de l'être comme tel, constitue l'objet d'une investigation transcendantale philosophique, qui a pour finalité de déterminer si et en quel sens cette nature transcendantale est capable de recevoir la Révélation de Dieu dans l'histoire. Mais, par là-même, cette anthropologie philosophique présuppose l'objet théologique qu'est cette Révélation historique et, partant, la théologie dogmatique qui l'interprète.

Dans la mesure où, par ailleurs, l'accueil de cette Révélation par l'homme présuppose la transformation entitative de sa transcendantalité par la grâce, laquelle est identiquement Dieu lui-même s'autocommunicant, l'examen transcendantal du sujet devra également prendre la forme d'une anthropologie dogmatique, étudiant l'homme en tant qu'existential surnaturel ou, ce qui revient au même, Dieu en tant qu'il se donne transcendantement à l'homme. Et puisque cette anthropologie se réfère à un objet explicitement dogmatique, bien que transcendantal, elle ne pourra, elle aussi, être mise en œuvre qu'en référence à l'objet qu'est la Révélation historique catégoriale, seule apte à nommer et à manifester la grâce comme grâce⁴²⁶.

Enfin, la théologie de cet objet historique révélé doit, en ce qui la concerne, en vertu de sa propre dynamique d'« écoute » intelligente de la Révélation catégoriale, recourir à une anthropologie transcendantale philosophique *et* dogmatique dans un double objectif : d'une part, afin de saisir toute l'amplitude de la situation subjective à laquelle répond le salut et la Révélation historiques, et ainsi comprendre de façon plus profonde cette réponse elle-même ; et, d'autre part, afin de saisir cette Révélation

⁴²⁶ Dans un ouvrage fort instructif consacré aux concepts de Révélation respectifs de Karl Barth et de Karl Rahner, Matthias Fischer nous invite également à tenir compte des trois termes que nous énonçons ici. En effet, s'il voit dans « existential surnaturel » rahnérien une condition de possibilité essentielle de la connaissance de la Révélation, il ne l'identifie cependant pas purement et simplement à l'ouverture transcendantale « naturelle » de l'homme à l'être. Par ailleurs, il ne signale cependant pas toujours clairement ce que Rahner caractérise comme connaissance transcendantale de foi, et tend parfois à réduire la Révélation à ce qui manifeste le fondement ontologique du sujet, à savoir Dieu compris comme fondement de son être en soi limité. Cf. M. FISCHER, *Was ist Offenbarung ? Analyse und Diskussion der Konzepte von Karl Barth und Karl Rahner*, Marburg, Tectum Verlag, 2003, pp. 64-70, 88-92.

historique en lien étroit avec l'autocommunication de Dieu se donnant à la transcendance du sujet, et obtenir ainsi une vision complète de la Révélation unique, dans ses dimensions transcendantale et catégoriale.

Ce qui apparaît à travers cette configuration complexe, c'est, à nouveau, une unité très étroite entre philosophie et théologie, et entre leurs contenus objectifs respectifs, à savoir le sujet humain et la Révélation. D'un côté, dans le cadre de la pensée de Rahner, la philosophie, comme anthropologie transcendantale, ne parle du sujet qu'en fonction de l'objet révélé, que celui-ci soit compris comme transcendantal, intérieur au sujet, ou catégorial, c'est-à-dire historique. Bref : la philosophie n'est pratiquée qu'en fonction de la théologie, le sujet n'est traité qu'en fonction de l'objet de la Révélation. Et de l'autre côté, la Révélation, comme grâce *et* comme Parole, n'est traitée par la théologie que dans la mesure où elle manifeste et réalise le don de Dieu au sujet, son salut, ce qui implique la prise en compte de l'homme dans son essence ; bref : la théologie n'est pratiquée qu'en lien étroit avec la philosophie, et l'objet révélé n'est abordé qu'en relation intime avec le sujet.

Laissant là cette conclusion provisoire concernant le rapport entre méthode transcendantale et théologie selon Rahner, refermons cette importante parenthèse épistémologique et reprenons la réflexion christologique de l'auteur là où nous l'avons laissée. Nous allons voir ainsi, dans un premier temps, comment Rahner, dans le *Grundkurs*, développe concrètement sa christologie transcendantale qui, comme nous l'avons vu dans ce point, présuppose toujours l'événement historique effectif de l'Incarnation. Dans un deuxième temps, nous verrons l'auteur se pencher directement sur notre relation de foi à l'Homme-Dieu historique, Jésus-Christ.

II. Union hypostatique, Révélation et foi

1. La position du Christ dans une image évolutive du monde

Après avoir introduit la sixième étape de son *Traité*, Rahner va donc développer, dans un premier temps, le volet transcendantal de sa réflexion christologique, qui consiste dans l'exploration de la possibilité *a priori* que possède l'homme de pouvoir simplement entendre un énoncé, un message qui porterait sur l'Homme-Dieu dans son unité. Mais cette question, posée de façon proprement transcendantale, possède une concrétude historique dans le sujet qui écoute et qui questionne, et celle-ci peut être caractérisée, pour l'auteur, comme « la situation d'une vision évolutive du

monde »⁴²⁷. À partir de là, Rahner va s'interroger sur la possibilité d'une articulation de la christologie à cette « vision évolutive du monde », qui est ici présumée comme donnée, afin de rendre compte de la foi chrétienne au regard de cette *Weltanschauung*⁴²⁸.

Cela dit, continue l'auteur, si on parle d'une articulation réelle ou possible de la christologie avec la vision évolutive du monde, ce n'est pas pour chercher à déduire la doctrine chrétienne de l'Incarnation « comme une conséquence nécessaire et un prolongement contraignant à partir de la vision évolutive du monde »⁴²⁹. Si l'on avait en vue une telle entreprise, on tomberait dans une tentative de rationalisme théologique, tentative pour transformer en philosophie la foi, la Révélation et le dogme, ou pour dissoudre en spéculation et en métaphysique l'histoire concrète dans sa facticité indépassable. D'un autre côté, il ne suffit pas de montrer que la doctrine de l'Incarnation ne se trouve pas en contradiction, réelle ou logique, avec ce que la vision évolutive du monde contient en fait de connaissance assurée. Car alors cette doctrine de l'Incarnation pourrait toujours être perçue comme un corps étranger, comme quelque chose qui vient s'ajouter simplement et sans rapport à tout ce que pense et ressent par ailleurs l'homme moderne. Par conséquent, « la tâche consiste (...), sans dire que la doctrine chrétienne de l'Incarnation est un moment nécessaire et intérieur de la vision du monde qui prévaut aujourd'hui, à rendre claire une affinité intérieure, la possibilité d'une ordination réciproque des deux grandeurs »⁴³⁰. En d'autres termes, cela revient, pour Rahner, à prendre réellement au sérieux, à comprendre d'une façon renouvelée l'énoncé selon lequel le *Logos* de Dieu est devenu *chair*, et à éviter de le comprendre mythologiquement, d'une manière qui défie toute réalisation. Pour ce faire, il insiste sur la connexion entre matière et esprit, et partant sur l'unité du monde, c'est-à-dire de l'histoire de la nature et de l'histoire de l'homme.

Pour l'auteur, l'évolution du monde consiste essentiellement en ce que la matière tend d'elle-même, fondamentalement, à un dépassement de soi dans l'esprit, sans cesser d'être matière, et ce mouvement, que Rahner appelle « autotranscendance active »⁴³¹, parvient à sa percée définitive en l'homme. De par cette dynamique, l'essence de l'homme est intrinsèquement orientée vers l'être comme tel, c'est-à-dire, comme on l'a vu, vers Dieu en tant qu'il demeure toujours

⁴²⁷ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 240.

⁴²⁸ Sur le même sujet, voir : K. RAHNER, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, pp. 183-221.

⁴²⁹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 206.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 212.

inaccessible en soi, mais qui, dans une nouvelle initiative, va se donner Lui-même à l'homme, en immédiateté absolue, à travers son autocommunication. Or, « le point de départ permanent et la garantie absolue de ce que cette ultime autotranscendance, fondamentalement insurpassable, réussit et se trouve déjà dégagée, c'est là ce que nous nommons 'union hypostatique' »⁴³². Ainsi, pour l'auteur, l'Homme-Dieu est l'origine première de la réussite définitive du mouvement d'autotranscendance du monde, laquelle le porte vers la proximité absolue du Mystère de Dieu. Cette union hypostatique, en première instance, ne saurait être vue d'abord comme quelque chose qui différencie Jésus de nous, mais comme quelque chose qui doit advenir une fois seulement, alors que le monde commence d'aborder sa phase dernière, « la phase où il doit actualiser sa concentration définitive, son point culminant définitif et sa proximité radicale au Mystère absolu que l'on nomme Dieu »⁴³³. De là, « l'Incarnation apparaît comme l'origine nécessaire et permanente de la divinisation du monde en son ensemble »⁴³⁴.

2. Le concept de « Celui qui apporte absolument le salut »

C'est à cet endroit de sa réflexion que Rahner fait entrer en scène le concept de « *Celui qui apporte le salut purement et simplement* »⁴³⁵, dont il va tenter de montrer la crédibilité *a priori*. Il nomme de la sorte cette personnalité historique qui, apparaissant dans l'espace et le temps, représente « le commencement de l'autocommunication absolue de Dieu dans le mouvement qui l'amène à son but »⁴³⁶, ce commencement qui montre l'autocommunication advenant pour tous comme irrévocable. En introduisant ce concept de Celui qui apporte le salut – ou, plus précisément encore, de Celui qui apporte *absolument* le salut⁴³⁷ –, l'auteur ne veut pas dire que l'autocommunication de Dieu au monde, dans sa subjectivité spirituelle, doit commencer *temporellement* seulement avec lui – ce qui contredirait tout ce que Rahner a voulu montrer dans les quatrième et cinquième étapes de son *Grundkurs*. Cette autocommunication advient au contraire dès avant Celui qui apporte le salut, et coexiste avec l'histoire spirituelle totale de l'humanité et du monde. Mais, avec Celui qui apporte le salut, ce processus de l'autocommunication absolue de Dieu au monde

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ Par cette formule, G. Jarczyk traduit l'expression rahnéienne « *absolute Heilbringer* ». Cf. *Ibid.*, note 1.

spirituel comme tout est désormais présent de façon *irrévocable* et peut être reconnu comme tel. Avec lui, ce processus vient à son *point culminant*, dans la mesure où celui-ci doit être pensé comme moment de l'histoire totale de l'humanité, et, comme tel, ne doit pas être identifié simplement avec la totalité du monde spirituel sous l'autocommunication de Dieu.

Dans la mesure où cette autocommunication, du côté de Dieu *et* de l'histoire de l'humanité, doit être pensée comme libre, est pleinement légitime, pour Rahner, le concept d'un événement grâce auquel l'autocommunication de Dieu et l'accueil de cette autocommunication parviennent à une irréversibilité irrévocable dans l'histoire, en tant que « l'histoire de cette autocommunication parvient à son être proprement dit et à son irruption »⁴³⁸, sans que, par là, cette histoire ait dû parvenir pour autant à sa conclusion. Dans une histoire authentique du dialogue de liberté entre Dieu et l'humanité, l'on peut penser un point où l'autocommunication de Dieu au monde, certes, n'est pas encore close, mais où pourtant est déjà donné clairement, explicitement, le fait d'une telle autocommunication, et où, dans ce dialogue de liberté qui se poursuit, et malgré cette continuation, se trouvent manifestées « la réussite, la victoire et l'irréversibilité »⁴³⁹ d'un tel processus. C'est justement ce commencement de l'histoire du salut dans sa réussite irréversible, commencement qui, de la sorte et en ce sens, est plénitude du temps, terme de l'histoire du salut et de la Révélation jusqu'alors pour ainsi dire encore ouverte, que l'auteur appelle « Celui qui apporte absolument le salut ».

Par ailleurs, continue l'auteur, dans la mesure où un mouvement historique, dans le temps de son déroulement, vit déjà de son terme, et cela parce que sa dynamique, dans son essence proprement dite, veut le but, il est pleinement justifié de « penser comme porté par Celui qui apporte le salut le mouvement total de l'autocommunication de Dieu à l'humanité même là où, temporellement, il se produit avant cet événement de son advenir irrévocable dans Celui qui apporte le salut »⁴⁴⁰. Cette conception n'est possible, dans le chef de Rahner, que parce qu'il présuppose une philosophie de la cause finale qui comprend la puissance créatrice, la force du but, comme ce qui porte le mouvement vers ce but. Ainsi, si nous pensons l'histoire comme *une*, « cette histoire, même quand, pour ainsi dire, elle s'avance vers un avenir ouvert, justement pour cela et dans cette mesure est portée par cet avenir »⁴⁴¹.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 223. L'auteur fait valoir cette idée de cause finale à propos de l'Incarnation, mais également de la croix comme cause du Salut, dans K. RAHNER, *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger-Verlag, p. 377.

Donc, le mouvement total de cette histoire de l'autocommunication de Dieu vit de cet acte par quoi il vient à son but, à son point culminant, à l'événement de son irréversibilité. Bref, il vit justement de ce que l'auteur appelle « Celui qui apporte absolument le salut ». Autrement dit, tout en reconnaissant qu'il s'agit d'une conception théologiquement controversée, l'auteur estime que l'intention originelle de Dieu, dans son autocommunication structurant l'histoire du salut dès avant le péché, était dirigée vers l'Incarnation du *Logos* comme vers le point culminant de cette autocommunication, de sorte que l'Incarnation manifeste l'ordre surnaturel de façon absolue et historique. Ainsi, Rahner admet-il, en un sens scotiste, que l'ordre surnaturel est, d'emblée, un ordre *christologique*-surnaturel⁴⁴².

Or, si Celui qui porte le salut constitue le point culminant de l'autocommunication divine au monde, il doit, d'un même mouvement, « être l'engagement absolu de Dieu à l'égard de la créature spirituelle dans son tout et l'accueil de l'autocommunication par Celui qui apporte le salut »⁴⁴³. En d'autres termes, ce moment de la Révélation et de l'irréversibilité de l'autocommunication historique de Dieu doit être aussi bien la communication elle-même que son accueil dans la foi. Car c'est seulement alors qu'est donnée, pour Rahner, de façon pure et simple, et des deux côtés, l'autocommunication irrévocable, et qu'elle se trouve présente dans le monde sous forme historico-communicative. Une autre condition pour que Celui qui apporte absolument le salut puisse être considéré comme l'irréversibilité de l'autocommunication de Dieu, consiste dans le fait qu'il doit être une part de l'histoire du cosmos. Or, voilà qui est dit également dans le dogme christologique : Jésus est vraiment homme, vraiment un moment du devenir biologique de ce monde, vraiment un moment de l'histoire humaine de la nature. Il est un homme qui, dans sa subjectivité spirituelle, humaine et finie, est tout aussi bien que nous le destinataire de l'autocommunication de Dieu que Rahner dit être le point culminant de l'évolution du monde. Ce qui le différencie de nous consiste en ce que Jésus, selon la conviction de la foi chrétienne, est le seul qui, par son obéissance, sa prière, son destin de mort librement accueilli, a pleinement réalisé l'accueil de la grâce et de la proximité immédiate à Dieu, à lui données par Dieu, et qu'il possède en tant qu'homme.

⁴⁴² En un sens assez proche, Ronald Raymond Burke fait valoir que « la révélation transcendantale est la capacité surnaturelle (union avec Dieu) donnée à l'être humain à travers la décision gratuite de Dieu (concernant) l'incarnation ». Pour Burke, la théologie de l'Incarnation développée par Rahner lui permet en outre de mettre l'accent sur le Christ comme étant « à la fois la réalité éternelle de l'amour universel de Dieu se donnant lui-même, et l'événement dans l'histoire (Incarnation/résurrection) qui initie et objective la véritable entéléchie de tout être humain ». Cf. R. R. BURKE, *Rahner and Revelation*, pp. 72-73, 76 (nous traduisons).

⁴⁴³ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 223

En Celui qui apporte le salut, Dieu assume la matière, « exactement en ce point d'unité où la matière vient à elle-même et où l'esprit possède son essence propre dans l'objectivation de ce qui est matériel, dans l'unité justement d'une nature spiritualo-humaine »⁴⁴⁴. C'est là, pour Rahner, l'un des aspects qu'il faut souligner à propos de ce que la dogmatique chrétienne nomme l'« union hypostatique ». L'autre aspect, c'est que cet événement salvifique de Celui qui apporte le salut doit exister dans l'histoire du monde de telle manière que l'autocommunication à la créature spirituelle en général apparaisse donnée à partir d'une histoire individuelle et unique. Mais si l'on pose cela, pour ainsi dire, comme accomplissement « normal » de l'histoire du cosmos et de l'esprit, sans dire par là que cette évolution doive *nécessairement* aller jusque-là ou y soit déjà allée, il faut dire alors que, dans l'idée limite de Celui qui apporte le salut, est impliqué ce concept de l'union hypostatique de Dieu et de l'homme, concept qui constitue le contenu proprement dit du dogme chrétien de l'Incarnation.

3. Grâce surnaturelle et union hypostatique

Comme on le voit, la problématique de Celui qui apporte absolument le salut, telle que Rahner vient de l'exposer, oriente sa réflexion vers la question de l'unité intérieure de l'événement de l'Incarnation, d'une part, et de l'autotranscendance du monde spirituel total en Dieu, par l'autocommunication de Dieu, d'autre part. Habituellement, notait déjà l'auteur dans *Natur und Gnade*, le lien entre grâce et Incarnation est conçu comme simplement factuel: Dieu a effectivement voulu que la grâce advienne en dépendance de l'Incarnation du Verbe, mais on sous-entend par là qu'il aurait pu en être tout autrement. Or, c'est cette hypothèse qui, selon lui, doit être mise en question. Certes, grâce et Incarnation sont deux aspects différents de l'agir gratuit de Dieu envers l'homme ; mais faut-il en conclure « que ces deux objets de la grâce de Dieu, dans laquelle, dans les deux cas, il se communique lui-même vers l'extérieur, bien que de manière différente, sont *deux* actes différents de (sa) liberté aimante ? »⁴⁴⁵. Pour l'auteur, ces deux réalités doivent être pensées, bien plutôt, comme les deux moments indissociables d'un unique acte primordial de Dieu : celui du don de Lui-même à sa créature.

Grâce en nous tous et union hypostatique dans le seul Jésus-Christ – dit Rahner quelques années plus tard dans le *Grundkurs* – ne peuvent être pensées que de concert, et, sous forme d'unité, signifient la décision libre de Dieu en vue de l'ordre

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁴⁴⁵ K. RAHNER, *Natur und Gnade*, p. 222.

salvifique surnaturel, en vue de son autocommunication. Dans cet ordre des choses, l'union hypostatique se produit en tant que Dieu veut se communiquer à tous les hommes en grâce et gloire, de sorte qu'elle peut être considérée comme un « moment intérieur »⁴⁴⁶ de la grâce. Cela dit, l'Incarnation ne peut être comprise que si on la considère en même temps comme « condition du don universel de la grâce à la créature spirituelle », et, comme telle, finalité de la réalité du monde. Dans *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, Rahner indique, dans le même ordre d'idées, que le lien entre Incarnation et grâce consiste, d'une part, en ce que la vocation de tous les hommes à la communauté surnaturelle avec Dieu en grâce et en gloire ne peut être comprise uniquement comme *résultant* de l'union hypostatique d'une nature humaine avec le Verbe de Dieu, mais, d'autre part, et en même temps, en ce que cette élévation dans la grâce et dans la gloire doit être perçue comme rendue véritablement possible ontologiquement seulement sur base de l'union hypostatique⁴⁴⁷.

L'autocommunication insurpassable de Dieu à tous les hommes est, dans l'union hypostatique, historiquement saisissable et venue à elle-même de manière irrévocable. Toute autodiction de Dieu, là où elle n'est pas déjà la vision béatifique, advient par une réalité finie, par une parole, par un événement qui relève du domaine de la création, de la finitude. Mais, aussi longtemps que cette médiation finie de l'autodiction divine ne présente pas, de façon stricte et au sens propre, la réalité de Dieu lui-même, elle peut toujours encore, en principe, être dépassée de par Dieu lui-même, par une nouvelle instauration d'une réalité finie. Si donc la réalité de Jésus doit être réellement l'autocommunication absolue de Dieu à l'humanité totale, comme promesse et comme accueil insurpassables et définitifs, il faut dire : elle n'est pas seulement instaurée par Dieu, mais *est* Dieu lui-même. Mais, dans la mesure où cette promesse est elle-même une réalité humaine, absolument comblée de grâce, et dans la mesure où cette promesse doit être, de façon absolue, le fait de Dieu lui-même, « elle est alors appartenance absolue à Dieu d'une réalité humaine, et donc justement ce que, bien comprise, nous appelons union hypostatique »⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 227.

⁴⁴⁷ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, pp. 92-93.

⁴⁴⁸ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 230. Dans un article consacré à une comparaison entre la notion de révélation chez George Tyrell, d'une part, et Karl Rahner, d'autre part, Delia Candelario souligne le fait que, pour le second, contrairement au premier, la Révélation verbale, catégoriale, n'est pas « extérieure » à la dimension transcendantale – ou intérieure « expérientielle » dans le cas de Tyrell – de la Révélation. Elle en constitue au contraire une médiation également révélationnelle, l'union hypostatique manifestant pleinement l'unité de ces deux aspects de la Révélation. cf. M. D. A. CANDELARIO, *George Tyrell and Karl Rahner : A Dialogue on Revelation*, in *Heythrop Journal* 50, 2009, p. 49.

Cette union, encore une fois, ne se différencie pas de notre grâce par ce qui est donné en elle, et qui, dans l'un et l'autre cas, est la grâce, mais par le fait que Jésus est promesse pour nous, et que nous sommes les destinataires de cette promesse faite par Dieu. Et dans la mesure où la promesse qui nous est faite est la réalité humaine comblée de grâce, dans laquelle et à partir de laquelle Dieu se donne à nous, l'unité entre celui qui donne et le don ne peut être pensée que comme une unité de type irrévocable entre cette réalité humaine et Dieu, comme une unité qui supprime toute possibilité de séparation entre l'annonce et celui qui annonce, et qui donc fait de ce qui est annoncé de façon réellement humaine et de la promesse à nous une réalité de Dieu lui-même. Et c'est justement cela que, d'après l'auteur, dit l'union hypostatique : « dans cette possibilité humaine de Jésus, le vouloir salvifique absolu de Dieu, l'événement absolu de l'autocommunication de Dieu à nous, en même temps que son accueil comme produit par Dieu lui-même, est une réalité de Dieu lui-même, sans mélange, mais aussi inséparable et partant irrévocable »⁴⁴⁹.

Dans cette perspective selon laquelle l'autocommunication de Dieu au monde, et par là l'autotranscendance du monde, parvient à son achèvement dans l'union hypostatique, il nous faut ouvrir ici une parenthèse importante. Dans un texte de peu antérieur au *Grundkurs*, Rahner souligne le fait que l'événement Jésus-Christ fait certes advenir Dieu dans sa création de façon insurpassable, mais *en tant que* Mystère permanent. En d'autres termes, dans l'accomplissement même du salut et de la Révélation que sont en eux-mêmes l'union hypostatique et l'événement pascal, le Mystère n'est pas aboli. Par contre, ajoute-t-il, tout ce qui est provisoire en terme de médiation et de compréhension de Dieu se trouve déconstruit, dans la mesure où il pourrait nous donner à penser que nous n'avons affaire à Dieu que dans l'exacte mesure de ce que nous comprenons de lui. Or, toute médiation de Dieu n'est qu'image et approximation, qui le représente et l'adapte à nous, jusqu'à ce que nous abandonnions tout cela dans la connaissance de ce que « le radicalement Non-adapté, dans son don de lui-même à nous, est la seule chose réellement adaptée à nous ». Car Dieu, en se donnant lui-même à nous, nous a offert la possibilité de ne plus connaître, espérer et agir en fonction de notre mesure propre, mais conformément à

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 231. Dans un texte de peu postérieur au *Grundkurs*, Rahner indique que cet accueil libre et définitif de l'offre que Dieu fait de lui-même (lequel accueil fait de la Parole de Dieu adressée au monde un événement eschatologique et prédestine le monde au Salut) ne peut se réaliser qu'à travers la mort de Jésus, comprise comme salvifique et sauvée, c'est-à-dire en lien avec sa résurrection. À ce titre, la mort de Jésus-Christ constitue « la fin de la Révélation publique ». Cf. K. RAHNER, *Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 162,167,169.

l'incommensurabilité de Dieu lui-même. Et dans ce qui constitue ainsi l'accomplissement de la créature finie, Dieu est le Mystère incompréhensible en tant qu'il est notre avenir absolu, ce caractère incompréhensible n'étant pas la limite infranchissable pour notre accomplissement, mais le caractère illimité de cet accomplissement en tant que tel. Certes, dit encore Rahner, une telle conception peut représenter un danger pour l'homme, dans la mesure où le Mystère ainsi révélé peut en quelque sorte être récupéré dans une objectivation théorique déformante, avec comme conséquence une perversion de l'accomplissement ultime de celui-ci. Ce danger ultime de transformer la Révélation en une gnose sublime, dans laquelle l'homme se confond encore une fois avec Dieu, ne sera écarté que là où le Mystère incompréhensible est aimé pour lui-même, là où la connaissance de soi est élevée dans l'extase en direction du Mystère, sans plus se retourner vers elle-même⁴⁵⁰.

À travers cette considération, Rahner insiste sur la discontinuité existant entre les médiations humaines et mondaines de la Révélation qui précèdent l'événement de l'union hypostatique, d'une part, et cet événement lui-même, d'autre part. Il complète ainsi la réflexion que nous l'avons vu mener dans la section précédente, et dans laquelle il distinguait entre le caractère révélationnel de toute médiation profane, non thématisée de l'autocommunication de Dieu, d'un côté, et la Révélation particulière, produit immédiat de la Providence divine, de l'autre. Comme nous l'avons vu alors, cette Révélation particulière ne parvient pleinement à elle-même que dans la Révélation biblique et chrétienne au sens strict, mais peut néanmoins subsister, de manière fragmentaire, dans des religions ou d'autres systèmes non-chrétiens. Sans renier ce qu'il a dit alors à ce propos, l'auteur souligne ici néanmoins davantage le caractère relatif et inaccompli de toute médiation de l'autocommunication de Dieu en dehors de Jésus-Christ, accomplissement de la Révélation du Mystère de Dieu comme tel.

Rahner revient sur cette problématique de Dieu en tant que Mystère incompréhensible dans un texte important publié en 1983, en lien avec la question du sens, laquelle est comprise comme la question fondamentale posée par l'homme en tant que tel. Dans ce texte, Rahner affirme à nouveau, d'une manière générale d'abord, « la conviction chrétienne de l'incompréhensibilité mystérieuse permanente de Dieu »⁴⁵¹, là même où Dieu constitue la réponse à la question du sens. En tant que tel, Dieu ne peut être connu, au sens où l'on pourrait le soumettre à la lumière de la

⁴⁵⁰ Cf. K. RAHNER, *Über die Verborgenheit Gottes*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 285-305.

⁴⁵¹ K. RAHNER, *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, p. 208.

connaissance du sujet ; son Mystère incommensurable, constitue néanmoins « l'essence ultime et originelle de la connaissance »⁴⁵².

Quant à l'attitude que l'homme doit adopter face à Dieu ainsi compris comme sens de l'existence de l'homme, Rahner la résume comme suit : « Lorsqu'il s'agit du sens total et définitif de l'existence humaine, et si celui-ci doit être le Dieu incompréhensible, le sens devient Mystère, auquel il faut se donner dans l'amour silencieux (et) adorant, afin de s'approcher de lui »⁴⁵³. Aussi, le sens n'est pas ce que le sujet peut « embrasser du regard, saisir ou nous assujettir »⁴⁵⁴. Au contraire, « le sens est le Mystère, qui nous arrache à nous-mêmes ; sa félicité ne peut nous être qu'offerte, lorsque nous affirmons et aimons ce Mystère sacré pour lui-même et non pas pour nous, lorsque nous nous offrons nous-mêmes et ne faisons pas secrètement de Dieu le moyen de notre propre auto-affirmation »⁴⁵⁵.

Dans la suite de cet écrit, Rahner va encore montrer que Jésus-Christ, en tant qu'union hypostatique de Dieu et d'un homme concret, en tant qu'accomplissement du salut de l'humanité à travers sa mort et sa résurrection, est la forme définitive que prend l'autocommunication de Dieu à l'homme en tant que réponse à la question fondamentale du sens⁴⁵⁶.

Afin de comprendre pleinement le rapport entre l'accomplissement surnaturel de l'homme et l'union hypostatique, tel que le conçoit Rahner, celui-ci introduit encore, de façon plus explicite, un troisième terme, à savoir le concept de création. Pour l'auteur, en effet, l'Incarnation est l'acte de Dieu le plus élevé, auquel toutes les autres réalités sont essentiellement liées, « en vue duquel tout le reste, y compris la nature, ce qui est mondain et matériel, est voulu par Dieu »⁴⁵⁷. Dans *Natur und Gnade*, Rahner va encore plus loin dans ce sens, en formulant l'hypothèse nettement « scotiste » selon laquelle « la possibilité de la création repose sur la possibilité de l'Incarnation, bien que la réalité de la création (comme nature) n'inclue pas nécessairement la réalisation effective de l'auto-désaisissement incarnationnel de Dieu »⁴⁵⁸. Ainsi, non seulement la création est une condition de possibilité du don gratuit, par Dieu, de son autocommunication surnaturelle, condition suscitée par le

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 208-209.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, pp. 209-214.

⁴⁵⁷ K. RAHNER, *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfung- und Erlösungswirklichkeit*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band II/2, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1971, p. 218.

⁴⁵⁸ K. RAHNER, *Natur und Gnade*, p. 227.

projet de ce don – comme nous l’avons vu en détail plus haut⁴⁵⁹ ; non seulement l’Incarnation est, pour ainsi dire, la cause finale de la grâce ; mais l’Incarnation est encore cause finale et condition de possibilité de la création elle-même, au sens où l’on vient de le voir. Rahner résume lui-même ces différents éléments de la façon suivante : le *Logos* « devenu mondain »⁴⁶⁰ n’est pas seulement le médiateur effectif de la grâce (par un mérite qui s’avère seulement nécessaire parce que Adam a perdu cette grâce), mais « celui qui, dans son libre devenir-mondain⁴⁶¹, crée l’ordre naturel – comme sa première réalisation – et l’ordre surnaturel du monde comme sa propre condition (nature) et son milieu (grâce de la créature spirituelle restante) »⁴⁶².

Pour notre part, rassemblons encore les différents acquis de ce point en fonction de notre propre questionnement.

4. Synthèse : l’union hypostatique comme origine et accomplissement de la création et de la Révélation

La christologie transcendantale esquissée par Rahner dans la sixième étape du *Grundkurs* consiste, selon ses propres termes, en une réflexion sur la crédibilité *a priori* de l’idée de l’Homme-Dieu au regard de la vision évolutive du monde caractéristique de la culture contemporaine. Cette idée, qui inclut la notion d’une union hypostatique de Dieu et d’un être humain historique concret, présuppose la reconnaissance, par la foi et la théologie chrétiennes, de l’événement historique effectif du devenir-homme de Dieu en Jésus-Christ. De cette manière, la christologie transcendantale rahnérienne implique non seulement l’étude d’une certaine *Weltanschauung* profane, mais également une christologie dogmatique *a posteriori*. Nous ne revenons pas ici, en tant que tel, sur cet aspect de la pensée du théologien, qui a fait l’objet du point précédent, et dont nous aurons à reparler brièvement dans le point suivant.

Ce qui nous intéresse directement ici, c’est le fait que, pour Rahner, le concept de l’Homme-Dieu, « *Celui qui apporte absolument le salut* », exprime, dans un même mouvement et en un sens particulier, ce que sont l’origine et l’accomplissement de la dynamique de l’auto-révélation de Dieu et, à partir de là, en quoi consiste le sommet de la foi en cette Révélation. L’idée chrétienne de l’Incarnation – idée qui, comme nous l’avons vu, ne peut être traitée *a priori* que dans la mesure où elle s’est d’abord

⁴⁵⁹ Cf. Les pages 117-125 de ce travail.

⁴⁶⁰ K. RAHNER, *Natur und Gnade*, p. 227 : « welthaft gewordene ».

⁴⁶¹ *Ibid.* : « Weltwerdung ».

⁴⁶² *Ibid.*

« réalisée » dans l'histoire – implique que Dieu se communique lui-même pleinement, substantiellement, à une « nature » spirituelle concrète, jusqu'à assimiler celle-ci absolument, dans toutes ses dimensions, faisant ainsi de cette personnalité humaine particulière une réalité de Dieu lui-même, exprimant la plénitude de sa divinité. C'est de cette façon que Jésus-Christ est, dans sa personne même, l'union hypostatique de Dieu et de l'homme ; c'est de cette manière qu'il est, dans son essence, dans ses paroles et dans ses actes, à la fois porteur de l'autorévélation de Dieu et cette autorévélation elle-même. Pour Rahner, donc, la Révélation que constitue en lui-même le Verbe incarné doit être comprise en lien étroit avec la dynamique de l'autocommunication gratuite et universelle de Dieu, dynamique qui dépend de sa volonté d'amener tous les hommes au salut. En effet, et d'une part, l'union hypostatique est, si l'on ose dire, le produit d'une autocommunication exceptionnelle, unique en son genre, de Dieu à une créature spirituelle particulière ; et, d'autre part, cette autocommunication extraordinaire ne diffère pas essentiellement de la grâce offerte par Dieu à tout homme, en tout temps et en tout lieu – c'est-à-dire : avant l'événement de l'Incarnation –, donnée dans l'union hypostatique comme une promesse effective, en vue de l'achèvement de tout homme dans un rapport de proximité absolue avec Dieu.

Quant au type de rapport existant entre l'union hypostatique, advenue une seule fois dans l'histoire, et l'autocommunication transcendantale universelle de Dieu, offerte toujours et partout, il peut être défini tout à la fois comme ce que nous appelons un rapport d'*origine* et un rapport d'*accomplissement*, ce double rapport impliquant toujours également le même lien spécifique à la création, par Dieu, du monde et de l'homme. Tout d'abord, l'on doit dire que, ce qui est fondamentalement premier et dernier, c'est le dessein englobant du Dieu-Trinité, qui se traduit dans sa volonté de se communiquer soi-même absolument et personnellement, c'est-à-dire dans son essence divine, à des créatures spirituelles, en vue de faire entrer celles-ci dans une communion intime avec lui, en « proximité absolue », ou, en d'autres termes, de les faire entrer dans sa « gloire ». En ce sens, la finalité surnaturelle de toute création peut être considérée comme le *principe originel* de celle-ci, car c'est à partir de ce projet et en vue de ce but que Dieu crée le cosmos matériel qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre de ce travail, constitue dès lors la condition de possibilité naturelle de l'autocommunication de Dieu à ce qui est autre que lui. Ce monde créé, d'après Rahner interprétant la *Weltanschauung* évolutive, parvient vraiment à lui-même, pour la première fois, dans l'homme, sujet à la fois spirituel et historique, autotranscendance, jamais achevée cependant, en direction de l'être comme tel. Or, dans la mesure où Dieu se communique effectivement, toujours et

partout, à tout homme, dès son entrée dans l'existence, cette autocommunication constitue l'*accomplissement* surnaturel du mouvement d'autotranscendance naturelle de ce dernier et, à travers lui, de toute la création en direction de l'Être absolu de Dieu.

Cela dit, si l'autocommunication gratuite de Dieu à l'homme, laquelle se nomme également « grâce », fait entrer ce dernier, depuis le moment de sa création, dans une relation de proximité radicale avec Lui ; si, de ce fait, l'histoire profane de tout homme et de toute l'humanité est, concrètement, une histoire du salut et de la Révélation, comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent ; si, par conséquent, tout homme peut, à toute époque de l'histoire, reconnaître et accueillir le salut et la Révélation contenus dans la grâce, dans une foi anonyme mais néanmoins réelle, par la médiation de toute réalité catégoriale profane, l'autorévélation transcendante de Dieu ne parvient cependant à son être comme tel, et ne peut ainsi être connue comme telle, et donc être pleinement Révélation, que dans le Mystère de Jésus-Christ, qui est l'Incarnation humaine du Verbe de Dieu ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'autocommunication de Dieu faite chair. De ce fait, Jésus-Christ est non seulement le porteur de l'autocommunication de Dieu, mais cette autocommunication elle-même sous sa forme historique-catégoriale accomplie ou, en d'autres termes, l'accomplissement historique-catégorial de l'autorévélation transcendante, universelle et salvifique de Dieu.

Mais, si Jésus-Christ est l'achèvement de la Révélation de Dieu, c'est non seulement parce qu'il est, en tant qu'Incarnation du Verbe, l'autocommunication substantielle de Dieu, mais également parce que, en tant qu'homme élevé par l'autocommunication de Dieu de façon exceptionnelle, Jésus accueille pleinement, à travers toute son existence et jusque dans sa mort, Dieu qui se donne pleinement à lui, ou, en d'autres termes : parce qu'il est également l'accomplissement de la foi en l'autorévélation de Dieu. Ainsi, l'on vérifie une nouvelle fois – et, dans le cas du Christ, en un sens achevé – que, d'un côté, la foi est constituée, dans son essence responsoriale même, par la grâce de l'autorévélation transcendante de Dieu, mais que, d'un autre côté, cette autorévélation ne peut exister réellement comme telle – c'est-à-dire : révèle effectivement quelque chose à un destinataire – que lorsqu'elle est reçue dans la foi.

Or, dans la mesure même où il achève pleinement et définitivement l'autocommunication de Dieu à l'homme dans l'histoire, et par là également la transcendance historique de l'homme, le Christ peut également être compris, selon l'auteur, comme le *principe originel* de cette autocommunication et de sa réception par la foi, et ainsi de l'accomplissement de l'homme. Car à travers ce qu'est

l'Homme-Dieu, à travers tout ce qu'il fait et ce qu'il dit, l'autocommunication est, pour la première fois dans l'histoire, donnée et reçue comme telle par un homme, et, par conséquent, pour la première fois, accessible comme telle à toute l'humanité. Et ce non seulement au sens où l'autorévélation de Dieu peut être désormais *connue* pour ce qu'elle est, mais également parce que, l'autocommunication de Dieu ayant pleinement « réussi » en Jésus-Christ, elle peut être désormais pleinement reçue, par l'homme, dans son essence, – nonobstant le caractère imparfait de sa propre foi – c'est-à-dire : en tant qu'elle est l'Être personnel de Dieu qui se donne à lui et qui l'accomplit dans son essence transcendante et historique. De cette façon, l'autocommunication de Dieu qu'est et qu'annonce le Christ est à l'origine de l'autoréalisation de l'homme. Pour Rahner, c'est ce que veut dire la théologie classique lorsqu'elle fait valoir que le Christ est « cause » de la grâce et du salut pour tout homme qui ne s'y oppose pas volontairement.

Cela dit, l'auteur estime que le Verbe incarné peut également être considéré comme l'origine de l'autocommunication de Dieu, et ainsi du salut de l'homme, en un sens plus radical, plus fondamental. D'après lui, en effet, le projet divin originel de se communiquer au sujet humain est lui-même, d'emblée, de nature christologique ; c'est-à-dire qu'il est, dès l'origine, destiné par Dieu à s'achever dans le Christ. Ce qui signifie que, non seulement l'autocommunication de Dieu à l'homme – et l'autorévélation qu'elle implique – possède son origine dans le Christ, lequel peut dès lors être qualifié de « cause finale » de cette autocommunication, mais que la création elle-même, en tant qu'elle est posée en vue de son accomplissement surnaturel, est, par, le fait même, posée à partir du Verbe incarné et en vue de son achèvement en lui.

En résumé, l'on peut donc dire que, pour Rahner, l'union hypostatique, accomplissement historique de l'autocommunication de Dieu à l'homme, de l'élévation surnaturelle de l'homme et, partant, de la Révélation et du salut, est toujours également, en tant que « cause finale » de cette autocommunication et de la création, principe originel du monde naturel et de l'« ordre surnaturel ».

Un dernier point capital doit être ici souligné : si l'union hypostatique de Dieu et de l'homme, en Jésus-Christ, réalise pleinement l'autorévélation de Dieu à l'homme, et la foi de l'homme en cette autorévélation, c'est dans la mesure où Dieu y est pleinement manifesté et accueilli comme « Mystère ». Rahner, à cet endroit, exprime un double paradoxe, qui confine à une théologie négative : en se révélant, en se donnant à l'homme comme Mystère, Dieu préserve le caractère transcendant de son essence par rapport à toute mesure humaine, tandis que l'homme est accompli par cette autocommunication de Dieu dans l'exacte mesure où celle-ci surpasse infiniment son essence transcendante et historique. L'homme, en d'autres termes ne

peut se réaliser pleinement qu'en recevant le Mystère de Dieu, dans une attitude de foi contemplative ou théologale.

III. Phénoménologie de la relation de foi à Jésus-Christ

Parallèlement à sa réflexion christologique transcendantale, ébauchée dans la sixième étape de son *Traité*, Rahner va, dans cette même étape, développer ce qu'il appelle une « phénoménologie de notre relation à Jésus-Christ ». Comme nous l'avons vu dans le premier point de la présente section, l'auteur estime qu'une christologie *a priori*, qui interroge sur les possibilités transcendantes, en l'homme, d'une compréhension du dogme christologique, ne peut surgir que parce que, « de fait et temporellement », elle est précédée par « la rencontre historique avec Jésus comme Christ », et « en raison de cette rencontre »⁴⁶³. Ce que Rahner exprime encore comme suit : s'il a pu, jusqu'à présent, développer des idées portant sur ce que peuvent signifier les concepts « Homme-Dieu », « *Logos* devenu chair », « Celui qui apporte absolument le salut », à partir de l'essence transcendantale de l'homme, c'est uniquement parce qu'existe déjà historiquement « le christianisme, la foi de fait en Jésus comme Christ », parce que « l'humanité a déjà fait l'expérience historique de la réalité de cette idée transcendantale »⁴⁶⁴. Autrement dit : tout ce que Rahner, dans une réflexion *a priori*, a pu dire précédemment sur le rapport de l'Homme-Dieu, d'une part, et de l'autocommunication universelle de Dieu à l'homme, d'autre part, impliquait déjà – comme nous l'avons exprimé à plusieurs reprises – une relation à l'événement historique effectif de l'Incarnation du Verbe, de l'existence concrète de Jésus de Nazareth, de sa mort et de sa résurrection. Dans ce qui suit, nous allons le voir maintenant interroger directement notre relation de fait à Jésus-Christ, qui est une relation de foi. Et après tout ce qu'il a dit, dans la cinquième étape, à propos de la relation entre transcendantalité et histoire, il n'est plus besoin, selon Rahner, de justifier « la *relation de conditionnement réciproque* »⁴⁶⁵ qui existe entre la christologie transcendantale et la « phénoménologie théologique » qu'il entend ici mettre en œuvre – et qui était déjà effectivement présumée dans le développement de sa christologie transcendantale.

1. Point de départ : notre relation de foi à Jésus-Christ, Celui qui apporte absolument le salut

⁴⁶³ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 231.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 232. Nous soulignons dans le texte.

Si le chrétien a obligation de rendre compte de sa foi, commence Rahner, et s'il peut recourir, dans cette optique, à une christologie transcendante portant sur « Celui qui apporte absolument le salut », pour dire ce en vertu de quoi il est convaincu de trouver précisément en Jésus-Christ Celui qui apporte le salut, il a cependant le droit de réfléchir tout d'abord au sujet de sa foi, telle qu'elle existe comme relation de fait à Jésus-Christ, et à son essence. Il en a le droit parce que la foi précède la théologie, et qu'il n'a nul besoin de faire sien l'opinion selon laquelle une réflexion théologique se devrait, en tout premier lieu, d'édifier sa foi, pour ainsi dire à partir du néant, ou qu'il devrait la rejoindre de façon adéquate, elle qui est fondée sur la grâce et la décision libre, en sorte que grâce et décision libre deviendraient superflues. La réflexion théologique fondamentale ne saurait simplement présupposer son résultat, faute de quoi elle serait naturellement une apologétique mauvaise, idéologique, mais elle n'a pas non plus à faire comme s'il n'existait pas une conviction qui la précède, et qui, dans la praxis vécue, possède sa propre certitude. Une telle réflexion théorique, qui, par définition, vient toujours après-coup, est plus honnête lorsqu'elle dit d'entrée de jeu vers quel but elle tend.

Pour Rahner, donc, la relation commune des chrétiens à Jésus-Christ est une relation de foi. Dans une formulation plus précise, il dit ensuite, à propos de cette relation, qu'elle « est donnée par la 'foi' que, dans la rencontre avec lui (comme Un et Tout, par la parole, par la vie et par sa mort victorieuse), le Mystère de la réalité en général et de la vie d'un chacun, Mystère qui tout embrasse et tout pénètre (on l'appelle Dieu), 'est là' pour notre salut (nous pardonnant et nous divinisant), et qu'il nous est promis de telle sorte que cette promesse de Dieu, en Lui, soit définitive et irremplaçable »⁴⁶⁶. Pour cette raison, l'on peut caractériser cette relation comme relation à Celui qui apporte absolument le salut. Quant à la compréhension de ce que l'on veut dire exactement par « salut », c'est là une question que Rahner laisse ici ouverte, en indiquant cependant une nouvelle fois que l'idée du salut « implique l'autocommunication de Dieu en Lui-même comme force la plus intérieure de notre existence et comme notre but »⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

2. Structure circulaire de la connaissance de foi

Pour l'auteur, cette relation de foi, dans laquelle un homme saisit en Jésus-Christ Celui qui apporte absolument le salut et fait de lui la médiation de son rapport immédiat à Dieu, contient *en elle-même*, vue et réalisée de façon adéquate, non seulement sa propre certitude, mais encore sa propre légitimation, sa propre justification devant l'existence et la « conscience-de-vérité » du sujet. Ce qui veut dire que, étant cet absolu concret qu'elle doit être pour être réellement elle-même, cette relation ne peut, par définition, être produite ou érigée du dehors.

L'auteur va développer cette idée en posant la question de la « justification de la foi au Jésus de l'histoire comme au Christ de la foi »⁴⁶⁸, laquelle question peut aussi être formulée de cette façon : « Comment est-ce que je rends raison de ma foi en ce Jésus comme Christ ? » Or, pour l'auteur, ces questions sont intimement liées à une autre interrogation, qu'il qualifie de « quasi 'objective' »⁴⁶⁹ : « Jésus est-il le Christ et comment s'avère-t-il tel ? » Ainsi, il est présupposé que, de l'intérieur de la foi en Jésus comme Christ, émerge une question « objective », et que celle-ci prête à cette foi une structure tout à fait déterminée, en raison de quoi précisément « ce qu'il y a 'de plus objectif' ne se montre qu'à l'acte subjectif le plus radical, en même temps précisément que 'l'acte subjectif' se sait autorisé et justifié par son statut factuel objectif »⁴⁷⁰.

Partant de cette idée d'une structure « objectifo-subjective » de la foi, Rahner va montrer que cette dernière est essentiellement circulaire. Pour ce faire, il pose cette question « apologétique » : comment donc un homme qui ne croit pas en Jésus comme Christ peut-il venir à cette foi ? Ce qui, pour l'auteur, revient à se demander « comment on entre dans le cercle d'une connaissance spirituelle existentielle, un cercle dont les éléments se commandent les uns les autres, et qui, en fin de compte, ne peut certes pas être construit 'synthétiquement' par l'homme lui-même »⁴⁷¹. Ainsi, la foi apparaît comme une connaissance, « un savoir qui est là comme unité et totalité, dont les éléments ne doivent pas, à proprement parler, être agencés après coup en une synthèse artificielle et réflexive, un savoir dans le cercle duquel l'homme éprouve avoir été placé, sans avoir lui-même construit ce cercle de façon synthétique et réflexive »⁴⁷². Ce qui n'exclut pas que cet homme puisse et doive justifier cette

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁷² *Ibid.*

expérience par-devant sa conscience du vrai, ni que le fait qu'il soit placé dans ce cercle demeure une question de décision éthique : assume-t-il ou non ce fait d'avoir été, pour ainsi dire, déplacé ?

Qu'il doive s'agir ici d'un tel type de connaissance, que donc, d'une part, nous n'érigions pas arbitrairement le postulat de ce cercle, et que, d'autre part, nous n'affirmions pas, à l'encontre d'une théologie fondamentale rationnelle, mais en accord avec elle, qu'un tel cercle ne doit pas être érigé artificiellement, en une réflexion après coup, cela procède, selon Rahner, « de la doctrine chrétienne portant sur le caractère gracieux de la foi »⁴⁷³. Car ce que l'on vise en parlant de la grâce de la foi, comme présupposition inconditionnée de la foi et du pouvoir de croire, signifie également qu'est nécessaire pour la foi un moment de synthèse qui, en fin de compte, ne peut être réfléchi de manière adéquate, pour que vienne au jour cette unité dans laquelle « la docilité subjective de la foi soit le fondement objectif de cette foi, et dans laquelle justement ce fondement objectif justifie la docilité de foi que le sujet est censée mettre en œuvre »⁴⁷⁴.

Aussi, pour introduire le non-chrétien au christianisme, le chrétien, fondamentalement, ne peut faire que ceci : présupposer qu'existe déjà, au fond de l'homme à l'écoute, une compréhension proposée à la liberté de la foi, et, à cet homme, dire dans une articulation conceptuelle cette sienne compréhension déjà donnée. L'auditeur accueille-t-il explicitement l'énoncé christologique, celui qui parle n'a pas produit à proprement parler cette compréhension de foi en son unité originaire, mais n'a fait que l'amener à elle-même en conceptualité objective. Si, au contraire, cet énoncé de type réflexif que l'on propose à l'autre comme l'interprétation de sa compréhension de foi présupposée, n'est pas accueilli dans une confession de foi explicite, on se trouve alors en face d'une alternative : ou bien l'auditeur s'est librement fermé à une compréhension qui lui était donnée en soi et pour soi par la grâce et le message historique à lui présenté, en leur unité ; ou bien la grâce du Christ, qui est en lui efficace, qui lui est acquise par avance, n'a pas encore, de par la providence salvifique de Dieu, produit le *kairos* où cette lumière intérieure de grâce puisse trouver son objectivation historique dans une foi explicite en Jésus-Christ.

La compréhension proposée à la liberté de foi, dont parle Rahner dans ce dernier paragraphe, se rapporte à l'autocommunication transcendantale de Dieu toujours déjà donnée à l'homme par grâce, qui produit en lui un savoir transcendantal, non

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*

explicite, non objectivé, mais toujours déjà reçu, ou refusé, dans une *foi* elle aussi transcendante.

Cela dit, il nous semble que ce que l'auteur écrit ici à ce propos est exprimé d'une manière ambiguë. À le lire, on pourrait en effet comprendre que la Révélation chrétienne historique ne fait *que* traduire conceptuellement la grâce toujours déjà donnée, la fait venir simplement à la conscience catégoriale, le Christ n'étant alors en quelque sorte *que* l'occasion permettant au sujet de « prendre conscience » de l'autocommunication de Dieu qui lui est toujours déjà donnée, de ce qu'il comprend en fait toujours déjà sans le savoir expressément. Ainsi, le christianisme ne serait que la formulation explicite de ce qui est déjà là, et n'apporterait pour ainsi dire « objectivement » rien de plus.

Si, d'après la conception rahnérienne, la foi effective et consciente dans l'annonce chrétienne doit effectivement être comprise comme une explicitation conceptuelle de la compréhension transcendante de foi, la fin de l'argumentation de Rahner sur le rapport entre foi transcendante et foi explicite, telle que nous la rapportons ici, indique que la Révélation historique est plus qu'une simple « occasion » pour l'achèvement de l'acte de foi. En effet, en parlant du refus éventuel du message chrétien par l'auditeur, Rahner indique que la compréhension de foi est donnée dans une unité, celle de la grâce *et* du message historique du christianisme. Par ailleurs, la grâce est définie par l'auteur comme étant la grâce *du Christ*. À partir de là, on comprend que ce que l'annonce explicite du christianisme révèle et thématise pour son auditeur, c'est une compréhension de foi qui est certes anonyme, mais qui est également, au fond, déjà chrétienne et, plus encore, intrinsèquement ordonnée à sa manifestation et à son achèvement historiques dans le Verbe fait chair.

Autrement dit, la compréhension de foi, produite et portée par l'autocommunication de Dieu, et orientée vers elle comme vers son objet propre, est également intrinsèquement ordonnée à sa manifestation historique catégoriale dans une confession de foi explicite en Jésus-Christ. En ce sens, l'idée selon laquelle le message historique du christianisme est l'énoncé conceptuel de la compréhension de foi transcendante toujours déjà donnée – y compris l'objet transcendantal de cette foi –, est acceptable, dans la mesure où l'on précise que cet énoncé, et la foi explicite qui doit lui répondre, n'est pas accessoire, mais s'inscrit dans la dynamique même et le déploiement de la grâce et de la compréhension de foi transcendantes. Plus encore, ce message explicite, et le « salut » qu'il exprime, est la fin de

l'autocommunication et de la foi transcendantes, fin voulue par Dieu dès l'origine mais néanmoins gratuite⁴⁷⁵.

3. Objet de foi et fondement de foi

Après avoir caractérisé la relation de foi à Jésus-Christ comme une structure de connaissance organique produite en l'homme par la grâce, Rahner va également souligner le fait que cette foi en Jésus comme Christ repose, dans un même mouvement, sur des événements historiques concrets, dont elle ne peut s'émanciper sans se couper de son fondement. En ce sens, dès le Nouveau Testament, le christianisme « s'est appréhendé comme foi rapportée à un événement historique déterminé, une foi qui ne le pose pas elle-même simplement, ne le crée pas sous mode croyant, mais reçoit de lui sa justification et son fondement »⁴⁷⁶. Cette affirmation, pour Rahner, ressort de tout ce qui doit être dit concernant l'auto-interprétation de Jésus, sa mort et sa résurrection, comme contenu de la foi chrétienne. En tout cela, l'événement historique Jésus apparaît, de concert avec ce que nous nommons miracles et résurrection, dans l'auto-interprétation de la foi chrétienne de la communauté primitive, « pas simplement comme objet que la foi crée pour elle-même, mais aussi comme *fondement* de la foi, par quoi elle est donnée à elle-même et se sait justifiée par-devant la conscience du vrai qui est celle du croyant »⁴⁷⁷. L'on peut certes rejeter comme irréalisable cette relation entre foi et événement historique, dans laquelle l'événement historique légitime la foi. Mais alors, on s'écarte de l'autocompréhension séculaire de la foi chrétienne.

Pour faire comprendre cette façon de voir de manière plus précise, l'auteur entend distinguer, de façon explicite et claire, entre *objet* de foi et *fondement* de foi. Cette distinction, à vrai dire, est de nature formelle et non matérielle, étant donné que, pratiquement et concrètement, toutes les raisons de croire sont aussi des objets de foi, même si la relation inverse n'est pas vraie, c'est-à-dire même si tout objet de foi n'est pas fondement de foi. L'auto-interprétation de Jésus, par exemple, que l'auteur transcrit à l'aide du concept de « Celui qui apporte absolument le salut », relève, de façon presque exclusive, de l'objet de foi pour lequel on recherche un fondement de foi différent de lui. Cela ne doit certes pas remettre en question le fait que cette auto-interprétation, en son unicité et sa grandeur historiques, correspond à la recherche

⁴⁷⁵ Cf. p. 138, à propos de la « foi anonyme », ainsi que K. RAHNER, *Anonymer und expliciter Glaube*, pp. 78, 80.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 268-269.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 269.

que, par incitation transcendante préalable, nous faisons de la manifestation historiquement claire et définitive de notre expérience surnaturellement transcendante de l'absolue autocommunication de Dieu – et cela de telle sorte qu'une telle auto-interprétation de Jésus puisse aussi montrer, en elle-même, le fondement de sa crédibilité. Mais ce dernier point est toutefois, selon Rahner, si difficilement transmissible de l'un à l'autre comme valable – ce sans quoi il n'existerait pas de fondement de foi – qu'il faut s'en tenir à la différenciation essentielle entre fondement de foi et objet de foi.

Selon l'intelligence de la foi qui fut celle du christianisme de tous les temps, y compris déjà celle du Nouveau Testament, font naturellement partie des raisons de croire en Jésus comme Christ ce que l'on appelle les miracles et les œuvres de puissance de Jésus, et, avant tout, sa résurrection – ces réalités étant vues ainsi non seulement comme ce qui est cru, comme objet de la foi, mais aussi comme fondement de foi. Si donc, pour les miracles et la résurrection de Jésus, nous acceptons une fonction de fondation de la foi, il n'est cependant pas affirmé par là qu'une telle connaissance induise et justifie la foi pour ainsi dire de l'extérieur, et comme indépendamment d'elle. Une telle relation extérieure entre fondement de foi et foi ne s'impose pas, parce que ce n'est pas du tout l'unique manière selon laquelle on puisse penser une différenciation entre un fondement de foi et un objet de foi. Ainsi, « il est parfaitement pensable que le fondement de foi ne soit atteint que *dans* la foi, et que néanmoins il puisse exercer en elle une vraie fonction fondatrice, et ne soit pas objet de foi posé seulement par arbitraire ou à partir de l'essence formelle de la foi »⁴⁷⁸.

En rapport à cette indication, l'auteur précise que ce n'est pas une sorte de scepticisme « historien » face à cette fonction fondatrice qui est la raison proprement dite pour laquelle il rejette cette relation extérieure entre fondement et objet de foi. Selon lui, il existe bien plutôt des raisons dogmatiques à l'encontre d'une telle relation extérieure, lesquelles sont formulées dans le dogme catholique concernant la foi, qui maintient que foi et connaissance de foi ne sont pas possibles sans la grâce, et qu'elles signifient un consentement *libre* du sujet croyant, à niveau personnel. Ainsi, « une saisie réelle et efficace de la fondation historique de la foi n'existe que dans le processus gracieux de la foi libre, et exerce donc sa fonction fondatrice comme un moment intérieur à la foi, de par le cercle d'une relation de conditionnement mutuel entre expérience transcendante de la grâce et saisie historique des événements fondateurs de la foi »⁴⁷⁹. Et de fait, souligne Rahner, il existe dans l'Écriture, en même temps que l'appel aux événements historiques qui justifient la foi, un appel

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

toujours présent à l'expérience de l'Esprit de Dieu, qui doit être interprété comme « la finalisation de l'existence humaine vers la relation immédiate à Dieu par l'autocommunication de Dieu », appel sans lequel, en fin de compte, est totalement impossible un acquiescement de foi. De cette façon, on présuppose l'existence d'une connexion conditionnante mutuelle dans laquelle la grâce de la foi ouvre les yeux à la crédibilité d'événements historiques déterminés, tandis que ceux-ci, en retour, légitiment la remise de soi à l'expérience transcendantale de la grâce⁴⁸⁰.

4. La foi des premiers témoins et notre foi

Si l'auteur souligne de la sorte que « la connexion entre événement historique fondateur de la foi et la foi elle-même se situe à l'intérieur de la foi »⁴⁸¹, cela vaut aussi bien, selon lui, pour les premiers témoins, qui eurent une expérience immédiate de Jésus, que pour les croyants ultérieurs. Autrement dit, les témoins de la foi n'atteignent que dans la foi ce qui réellement est fondation historique de cette foi. Cela procède de l'essence même de la foi, dans la mesure où elle est une décision existentielle totale dans la liberté, et que ce qui la porte et la fonde, elle ne peut le

⁴⁸⁰ Dans *Offenbarung und Überlieferung*, Rahner s'arrête également sur le rapport entre grâce de foi et Révélation « extérieure », celle-ci étant davantage comprise, dans ce texte, comme proposition que comme événement. Il y insiste sur le fait que, là où la description théologique de la foi fait abstraction d'un discours sur la grâce – discours souvent surajouté artificiellement –, elle en arrive à réduire la foi à un « écouter » *a posteriori* et empirique de propositions de foi révélées, de manière telle que l'auditeur de cette parole de foi semble obtenir une capacité formelle lui permettant de saisir n'importe quelle proposition vraie, pourvu qu'elle soit abordée de manière correcte. Dans cette perspective, c'est l'« autorité de Dieu » qui est définie comme étant l'« objet formel » et le « motif » suprême, ultime et unique de la foi. Or, cette théologie en arrive alors, logiquement, la plupart du temps, à une aporie insurmontable, parce que l'on conçoit cette « autorité » elle-même comme médiatisée, de manière catégoriale, par une connaissance *a posteriori*, et donc comme conditionnée, dans son être-connu, par l'horizon même de la connaissance humaine qu'elle veut surmonter pour que la Parole reste vraiment Parole de Dieu et ne soit pas rabaissée, par l'*a priori* humain, au niveau de simple créature. Par contre, le problème est, pour l'auteur, sans objet, pour autant que les quelques conditions suivantes soient réunies : « si, dans l'événement de la Révélation et de la foi, Dieu lui-même est, dans sa propre autocommunication, ce qui est cru et le principe *a priori* de la foi ; si la logique de la foi n'est pas la logique apprise de l'extérieur, de façon catégoriale, mais (tout comme la logique naturelle accomplit originellement) la structure ontologique interne de l'acte de foi lui-même ; si le message extérieur de foi n'est pas le motif *a posteriori* de foi, mais l'*a priori* en immédiateté avec lui-même » (cf. K. RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung*, pp.23-24). Dans ce passage, l'accent mis sur la grâce de foi comme fondement de l'écoute de la Parole historique de Révélation tend à réduire la dimension fondatrice de cette dernière, mise en valeur dans le *Grundkurs*, au profit de son aspect d'« objet » de foi, comme accomplissement catégorial du contenu et du fondement de la foi, à savoir Dieu dans son autocommunication.

⁴⁸¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 272.

gagner que dans cette liberté, c'est-à-dire dans l'acte de foi lui-même. Dans cette mesure, l'expérience de foi et l'expérience du fondement de la foi, pour les premiers disciples, ne sont pas autres que pour nous. Ce qui n'empêche nullement qu'un rapport de fondation entre la foi des premiers témoins et la nôtre soit impliqué dans cette conception. Pour notre foi, la foi des premiers disciples et celle des générations croyantes qui s'étendent entre eux et nous ne signifient pas seulement la transmission d'un matériau « historien » que, dans un acte de foi absolument neuf, autonome et sans origine, nous transformerions à nouveau, pour nous seuls, en un fondement et un objet de foi, mais cette foi des premiers témoins et la foi des générations qui ont porté jusqu'à nous la foi des premiers disciples sont un moment de la fondation de notre foi comme telle.

L'accomplissement de la foi chez les premiers disciples, entendu comme l'expérience de ce qu'a été menée à bien l'unité entre croyance transcendante marquée de grâce, d'un côté, et, de l'autre côté, la saisie d'événements historiques déterminés comme médiation historique de cette croyance transcendante est pour nous, les croyants ultérieurs, l'un des moments fondateurs de notre propre foi. Mais on ne dit pas par là que, pour nous, ne peut plus être atteinte la relation conditionnante entre événement salvifique originaire fondateur de la foi et cette foi des premiers témoins. Au contraire, en croyant à leur témoignage, nous pénétrons nous-mêmes dans la structure de leur foi et pouvons dire, par exemple, de plein droit avec eux : *parce que* Christ est ressuscité, je crois.

5. Connaissance salvifique et engagement de foi

Pour Rahner, donc – répétons-le encore –, le rapport de fondation entre l'événement historique « salvifique » et la foi ne peut être pensé autrement que dans le cercle de la foi une. Car « la connaissance salvifique, par définition, concerne un *objet* qui vise l'homme tout entier et l'interpelle »⁴⁸². S'il faut qu'existe comme telle une correspondance, préalable à l'accomplissement cognitif concret propre à chacun, entre type de connaissance, d'une part, et objet de connaissance, d'autre part, il est clair alors d'entrée de jeu « que la connaissance salvifique de l'objet du salut – on l'appelle la foi – ne peut être produite que par l'homme total dans l'engagement de son existence, que donc d'entrée de jeu ne peut exister dans ce cas aucun point de son existence qui se tiendrait en dehors de cet accomplissement cognitif »⁴⁸³. Une telle connaissance salvifique est-elle néanmoins aussi une connaissance historique,

⁴⁸² *Ibid.*, p. 273. Nous soulignons.

⁴⁸³ *Ibid.*

« l'objet historique, alors, est nécessairement tel qu'il ne peut se présenter que dans cette connaissance qui, comme foi, engage l'homme total ; et cependant, il est ainsi ce qui autorise cette foi, parce que celle-ci – nonobstant sa transcendantalité marquée de grâce – doit nécessairement être autorisée par l'histoire, si le salut ne doit pas advenir par-delà la dimension dans laquelle l'homme possède sa vie non moins que sa transcendantalité spirituelle »⁴⁸⁴. Une telle « relation réciproque de conditionnement » n'étonnera pas celui qui a compris réellement, à niveau de réflexion et d'existence, que « même l'effectivité historique la plus profane n'est pas réellement donnée si elle ne se trouve reconnue, et partant déjà inscrite sous la loi d'un *a priori* spirituel sans lequel vraiment rien ne saurait être connu, même si cet *a priori* n'est pas toujours identique à la transcendantalité marquée de grâce dans laquelle et à partir de laquelle seulement un homme peut saisir une réalité qui ait signification pour le salut »⁴⁸⁵.

6. Synthèse : la structure objectif-subjectif de la foi

Au terme de cette section, qui achève la deuxième partie de notre travail, et avant de reprendre synthétiquement les principaux acquis de ses deux premières parties, il nous paraît utile de souligner brièvement quelques aspects essentiels de la conception rahnéenne de la foi, telle que nous venons de la décrire.

Après avoir confirmé que la christologie transcendantale *a priori*, telle qu'il l'a élaborée auparavant, ne peut être abordée correctement qu'à partir de son rapport de conditionnement mutuel avec une christologie historico-dogmatique de l'« événement Jésus-Christ » et de la foi chrétienne explicite, Rahner s'est attaché à décrire celle-ci à travers ce qu'il appelle lui-même une « phénoménologie théologique ». D'après cette dernière, qui entend exprimer ce qu'est la foi pour elle-même, au regard de ce que l'on pourrait appeler sa « conscience-de-soi », cette foi est avant tout ce qui qualifie la relation que le croyant entretient avec Jésus-Christ, re-connu comme le Verbe de Dieu fait chair, Celui qui apporte absolument, et effectivement, le Salut dans l'histoire.

À partir de cette définition, l'auteur va montrer que cette relation de foi à Jésus-Christ possède une structure tout à fait spécifique. La foi est un acte éminemment subjectif, faisant intervenir la liberté et la faculté de connaître de l'homme. Cependant, en tant que tel, cet acte se réfère structurellement à une altérité, un « quasi-objet » historique. Et celui-ci, en retour, ne se montre qu'à son seul récepteur

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 273-274.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 274.

possible, à savoir l'acte le plus radicalement subjectif de l'homme. La foi se caractérise donc comme un acte de connaissance, dont l'aspect subjectif et le contenu objectif se conditionnent mutuellement à l'intérieur d'un cercle infrangible.

Or, cette structure circulaire de la foi ne se comprend, dans la pensée de Rahner, qu'à la lumière de sa théologie de l'autocommunication transcendantale de Dieu à l'homme. Pour Rahner, c'est en effet la grâce qui permet à l'homme d'entrer dans le cercle de la foi, et ce de la manière suivante : l'homme reconnaît en Jésus-Christ Celui qui lui apporte le Salut parce que, préalablement, il a reçu la grâce de l'autocommunication de Dieu, identique, dans son contenu, au Salut révélé dans le Christ, et déjà connu, bien qu'implicitement, à travers un acte de foi transcendantal. En ce sens, la Révélation que constitue l'événement historique qu'est Jésus-Christ, dans ses différents aspects, apparaît comme une explicitation conceptuelle de ce qui est toujours déjà présent et connu implicitement à travers la grâce transcendantale, et qui fait désormais l'objet d'une foi explicite. Et inversement, la grâce de l'autocommunication de Dieu peut être considérée comme le fondement transcendantal de la foi, explicite, en Jésus-Christ.

Cependant, l'événement historique de l'Incarnation, de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ne fait pas qu'exprimer après-coup ce qui est toujours déjà connu dans une foi anonyme antérieure, et désormais connu explicitement dans un acte de foi conscient. Le mystère du Verbe incarné et ressuscité est également fondement de cette foi explicite. Celle-ci ne crée donc pas simplement, à partir de son fondement de foi transcendantale, son objet conceptuellement adéquat, mais elle repose sur ce Salut et cette Révélation historiques, auxquels elle répond.

En conclusion de ce point, nous pouvons donc faire valoir que, pour Rahner, la foi est un « acte total » de l'homme, qui engage ses différentes caractéristiques constitutives, à savoir sa faculté de connaître transcendantale et sa dimension historique. De ce fait, cette foi « totale » dépend d'une relation de conditionnement ou de fondement réciproque entre, d'une part, une autorévélation divine transcendantale et une foi implicite qui lui répond et, d'autre part, une Révélation historique et une foi catégoriale qui lui répond. L'autocommunication transcendantale de Dieu, d'abord, fonde non seulement la foi transcendantale en cette autocommunication, mais également la foi explicite en la Révélation historique de Dieu, au sens où cette autocommunication ouvre les yeux du croyant anonyme à la réalité, au contenu propre de la Révélation historique en Jésus-Christ, de sorte qu'il puisse connaître cette Révélation pour ce qu'elle est, dans un acte de foi pleinement conscient. Et de son côté, la Révélation historique fonde non seulement la foi catégoriale en cette Révélation, comme son objet catégorial propre, auquel elle

répond, mais également, en un certain sens, la foi transcendante en l'autocommunication de Dieu, dans la mesure où celle-ci se voit désormais pleinement actualisée, parvient pleinement à elle-même, par une remise de soi consciente du sujet à ce qui n'était, jusque-là, qu'implicitement connu.

Synthèse : le rapport entre Révélation et foi dans la théologie de Karl Rahner

L'objectif que nous poursuivions dans les deux premières parties de ce travail était de déterminer de quelle manière Karl Rahner conçoit la Révélation, comprise communément en christianisme comme Parole de Dieu adressée à l'homme, et la foi, pensée comme réponse de l'homme à cette adresse de Dieu. Plus précisément, il s'agissait pour nous d'appréhender la façon dont Rahner comprend l'articulation de la Révélation et de la foi.

Pour mettre en œuvre cet objectif, nous avons étudié les ouvrages fondamentaux de l'auteur, qui exposent ou synthétisent les lignes de force de sa théologie, mais également nombre de textes plus circonstanciés qui, à travers et malgré leur diversité thématique, révèlent une forte unité de pensée. En ce sens, il nous est apparu clairement que la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi constitue un objet important et continu de sa réflexion et de ses écrits, et ce en lien avec d'autres thèmes essentiels tels que : l'anthropologie et la christologie transcendantes, l'autocommunication de Dieu à l'homme, la grâce, le salut. L'interconnexion, ou mieux encore l'englobement réciproque de ces différentes notions théologiques essentielles de la foi chrétienne – dont certaines très classiques – dans la pensée de Rahner dénotent, encore une fois, une remarquable unité⁴⁸⁶, liée à une volonté de renouveler fondamentalement la dogmatique catholique à partir de ce que l'auteur appelle un tournant anthropologique de toute la théologie. Lequel tournant n'entame en rien, selon lui, le caractère véritablement théocentrique de cette dernière.

Dans notre étude des œuvres de Rahner, nous avons, globalement, suivi la progression chronologique de celles-ci, du moins en ce qui concerne les écrits majeurs qui intéressaient notre propos, à savoir : *Geist in Welt*, *Hörer des Wortes* et *Grundkurs des Glaubens*.

Nous avons ainsi eu à aborder, dans un premier temps, la question de la philosophie transcendante de l'auteur. Cette problématique ne représente sans doute pas le point de départ absolu de sa pensée, mais elle en constitue assurément un premier résultat décisif, ayant fait l'objet d'une élaboration systématique, et constamment repris au cours de son développement. De par la définition de sa

⁴⁸⁶ Cette unité de l'œuvre rahnérienne est mise en exergue par Evelyne Maurice. Pour l'auteur, la christologie de Rahner constitue un thème majeur de la pensée de Rahner, autour duquel cette dernière s'articule dans une continuité différenciée. Cette perspective confirme le fait que, selon nous, la théologie de Rahner peut être lue à partir de différents aspects de la dogmatique spéciale, sans que ceux-ci doivent nécessairement s'exclure mutuellement en tant que clés de lecture de cette théologie dans son ensemble. Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 11 ; pp. 222-224.

méthode et de son objet, sa finalité et son caractère englobant – au même titre que d'autres thèmes majeurs de sa réflexion –, la démarche transcendante de Rahner a fortement influencé son approche de la Révélation et de la foi. Et réciproquement, cette approche, thématique centrale de sa théologie, a profondément marqué les autres dimensions de sa pensée, ce compris sa philosophie transcendante. C'est cette relation dialectique entre réflexion transcendante d'une part, et théologie de la Révélation d'autre part, que nous avons tenté d'élucider dans la première partie de notre travail, à travers une lecture de *Geist in Welt* et de *Hörer des Wortes* notamment.

Dans le premier de ces ouvrages, Rahner tente d'établir quelles sont les conditions de possibilité transcendantes d'une connaissance métaphysique. Se situant à cet égard dans la perspective du thomisme maréchalien, qui est celle d'une relecture transcendante de la métaphysique occidentale « classique », il va montrer que la structure cognitive fondamentale du sujet – structure qui détermine la nature de sa connaissance, nécessairement sensible – s'enracine dans un rapport essentiel et inéluctable à l'être comme tel. En d'autres termes, la transcendance de l'homme, qui est présence-à-soi de son être et, comme telle, condition de possibilité de son acte de connaissance, est elle-même fondée dans une réceptivité transcendante à l'égard de l'être, qui est présence-à-soi absolue.

Cet enracinement des catégories transcendantes du sujet dans l'Être absolu, que Rahner identifie à Dieu, implique une connaissance de l'Être, identique à une connaissance proprement métaphysique. Or, dans la mesure où il n'est jamais connu immédiatement, dans son soi, à la manière d'un objet sensible, mais seulement indirectement comme implication et condition de possibilité ultime de la connaissance objective, l'Être n'est en aucune manière soumis à la transcendance du sujet. Au contraire, celle-ci, encore une fois, se reçoit de son rapport nécessaire à l'Être, lequel ne peut être connu que comme un quasi-objet, ou un méta-objet, qui fonde dès lors ontologiquement, ou quasi-objectivement, la structure gnoséologique du sujet.

Cette définition à la fois ontologique et transcendante du sujet constitue le fondement de l'anthropologie rahnérienne, qui peut dès lors être qualifiée non seulement de transcendante, mais également de métaphysique. La vision de l'homme qu'il élabore ici, et qui sera approfondie tout au long de son œuvre, permet à Rahner d'établir la possibilité philosophique de la Révélation au sens chrétien du terme. Et ce, non pas en déduisant cette Révélation du rapport transcendantal de l'homme à l'Être – ce que certains théologiens, en particulier Balthasar, l'ont soupçonné d'opérer par le fait même d'utiliser une méthode transcendante –, mais

en montrant, au contraire, que la connaissance transcendante de l'Être, en affirmant en creux le caractère non connaissable de l'Être dans son soi, garde intacte la possibilité d'une révélation de Dieu.

Cet aspect essentiel de la pensée rahnérienne concernant la Révélation, évoqué seulement dans la conclusion de *Geist in Welt*, va faire l'objet d'une réflexion systématique dans le deuxième ouvrage majeur du théologien, *Hörer des Wortes*. Rahner y reprend largement les analyses de ce qui devait constituer sa thèse en philosophie, mais à partir d'une autre question, à savoir celle de la possibilité d'une philosophie chrétienne de la religion. Ce faisant, il y définit les contours de ce qui apparaît comme une véritable théologie fondamentale transcendante.

Pour l'auteur, la seule philosophie de la religion recevable est celle dont l'objet et la méthode n'empiètent pas sur la forme et le contenu de la théologie, conçue d'emblée comme écoute du Verbe de Dieu adressé aux hommes dans l'histoire, et sur le caractère libre et gratuit de ce Verbe de Dieu. Dès lors, la philosophie de la religion ne peut avoir pour objet que la mise en lumière des conditions de possibilité transcendantes d'une écoute d'une révélation de Dieu par l'homme, celle-ci étant alors conçue seulement comme une éventualité. Pour atteindre cet objectif, la philosophie de la religion doit prendre la forme d'une anthropologie transcendante fondamentale, dont la méthode, répétons-le, est quasi-identique à celle élaborée dans *Geist in Welt*, et redéployée en fonction du questionnement de *Hörer des Wortes*.

Si, dans sa définition et sa mise en œuvre effective, cette méthode est posée par Rahner comme autonome à l'égard d'une théologie de la Révélation chrétienne, il n'en demeure pas moins que son champ d'investigation est délimité par cette même Révélation, appréhendée *a priori* comme étant effectivement advenue comme Parole historique. Autrement dit, tout en faisant abstraction de la Révélation advenue dans l'histoire et de la théologie qui l'écoute, la philosophie de la religion rahnérienne n'en est pas moins conçue et développée en fonction de celles-ci, c'est-à-dire sur l'arrière-fond d'une foi chrétienne effective, qui la précède à la fois logiquement et chronologiquement. L'autonomie méthodologique d'une anthropologie transcendante à l'égard d'une théologie de la Révélation, et qui se conçoit comme *a priori* par rapport à la Révélation historique effective, ne s'avère donc possible que parce que cette Révélation et la théologie qui la reçoit précèdent toujours déjà cette anthropologie transcendante. En ce sens, la philosophie de la religion rahnérienne est seconde, *a posteriori*, par rapport à la théologie de la Révélation historique.

L'ébauche de ce qui apparaît ici comme un rapport dialectique entre philosophie de la religion et théologie de la Révélation – qui fait de la première une véritable théologie fondamentale –, structurant de manière implicite la trame de *Hörer des*

Wortes, va être confirmée et développée expressément par l'auteur à travers différents textes traitant des liens complexes entre philosophie et théologie, mais également dans les premières pages du *Grundkurs des Glaubens*.

D'après l'étude de ces différents textes, nous avons pu établir deux éléments. D'une part, Rahner y développe l'idée selon laquelle la théologie, comprise comme écoute de la Révélation – c'est-à-dire, en définitive, comme simplement identique à une théologie de la Révélation –, implique toujours une philosophie, entendue comme autocompréhension transcendantale autonome de l'homme, comme moment interne de sa propre mise en œuvre. Cette implication est pour ainsi dire nécessaire à la préservation du caractère gratuit et indéductible de la Révélation de Dieu à l'homme. Celle-ci ne peut justement être gratuite que si l'homme est un être consistant en soi, dont l'essence transcendantale et historique ne dépend pas de cette Révélation, laquelle ne peut dès lors être déduite à partir de l'essence de l'homme, comme nécessaire à l'autocompréhension de celle-ci.

D'autre part, l'autocompréhension philosophique de l'homme implique, à son tour et de deux façons différentes, une théologie. Premièrement, elle renvoie à une théologie implicite, dans la mesure où l'homme, comme sujet et objet de réflexion, est toujours déjà un être informé et transformé de façon entitative par la grâce, même s'il n'en est pas conscient. Deuxièmement, elle implique une théologie explicite, en tant que l'homme est ouverture à une révélation possible et récepteur effectif de la Révélation de Dieu dans l'histoire.

Si la philosophie et la théologie et leurs objets respectifs se caractérisent ainsi, dans la pensée de Rahner, par une relation d'implication et de présupposition réciproques, cette dialectique n'est possible que si, en dernière instance, la théologie est première par rapport à la philosophie. Car si la Révélation, et la théologie qui l'écoute, présupposent nécessairement une autocompréhension autonome de l'homme comme transcendantalité historique, c'est dans la mesure où cette essence autonome de l'homme est toujours déjà comprise comme objet d'une révélation éventuelle et de la Révélation historique effective, c'est-à-dire en fonction d'une théologie de la Révélation.

Bref, ce qui apparaît déjà implicitement, mais néanmoins clairement, dans la réflexion de Rahner à propos de la philosophie de la religion, nous semble amplement confirmé dans les textes traitant des rapports entre philosophie et théologie : ce n'est pas l'anthropologie transcendantale fondamentale développée par Rahner qui conditionne sa conception de la Révélation, au risque de réduire celle-ci à être une implication nécessaire de l'essence subjective de l'homme ; au contraire, c'est sa précompréhension de la Révélation comme événement gratuit et indéductible qui

détermine *a priori* la méthode et l'objet de sa philosophie transcendantale, celle-ci ayant pour tâche de déterminer la nature de la *potentia oboedientialis*, qui est ouverture essentielle de l'homme à la Révélation.

Telle est la conclusion essentielle de la première partie de notre travail, consacrée au rapport formel entre transcendantalité et Révélation. Dans le contexte de ces premiers résultats, la Révélation été définie comme Parole de Dieu adressée à l'homme, tandis que la foi a été caractérisée implicitement comme écoute de cette Révélation verbale. Dans une deuxième partie, nous avons tenté d'approcher directement et de manière plus précise en quoi consiste la compréhension rahnérienne de la Révélation et la de foi, dans sa profondeur et sa complexité, telle qu'elle a été développée par l'auteur à travers de nombreux textes circonstanciés, mais principalement dans l'ouvrage *Grundkurs des Glaubens*.

Pour ce faire, nous sommes parti d'une analyse de la notion d'« autocommunication de Dieu » – *Selbstmitteilung Gottes* – qui, à notre sens, peut être considérée comme l'une des clés de lecture principales de toute la pensée de Rahner. Dans le *Grundkurs*, comme dans nombre d'autres écrits, Rahner fonde en grande partie sa théologie de la Révélation et de la foi sur cette notion. L'homme, en tant qu'être fini, distinct de son fondement transcendantal qu'est Dieu en tant qu'Être absolu, ne peut, de lui-même, connaître ce dernier que médiatement, c'est-à-dire comme Mystère en soi inconnaissable. Or, dans une initiative nouvelle, de manière totalement libre et gratuite, Dieu se donne Soi-même, toujours et partout, à tout homme, lui ouvrant ainsi sa Réalité la plus intime, et l'appelant à une relation immédiate avec Lui. C'est cette auto-donation de Dieu à l'homme, qui concerne tout à la fois l'Être intime de Dieu et l'être transcendantal du sujet connaissant, que Rahner définit comme autocommunication transcendantale, universelle et surnaturelle de Dieu à l'homme. Le qualificatif « universel » renvoie à la volonté salvifique universelle de Dieu qui, dès avant l'avènement du christianisme historique, se donne toujours et partout à tout être humain. Cette autocommunication ne peut toutefois être connue *comme telle* en dehors de la sphère du christianisme, mais seulement de façon implicite, ce qu'exprime ici le terme « transcendantal ».

En tant que surnaturelle, cette autocommunication est simplement identique au don de la grâce créée, justifiante et divinisante, à la *visio beata*, au salut, bref : elle est le contenu propre du christianisme bien que, encore une fois, elle le précède chronologiquement dans l'histoire de l'humanité. Dans la mesure où elle est effectivement accueillie par le sujet, l'autocommunication constitue l'accomplissement surnaturel de l'essence de l'homme, lequel a été posé dans l'être

par Dieu en vue de cet accomplissement, qui demeure néanmoins absolument gratuit et indéductible eu égard à la nature de l'homme.

C'est dans le cadre de l'élaboration de ce concept théologique original que Rahner va introduire les notions de foi et de Révélation, comme corollaires immédiats de l'autocommunication divine. Pour que l'autocommunication de Dieu, identique à la grâce et au salut, puisse être accueillie par l'homme, un acte de foi authentique de la part de ce dernier est indispensable. Or, pour qu'un tel acte de foi lui soit possible, il faut qu'il connaisse le don qui lui est fait. Selon Rahner, cette connaissance est effectivement donnée au cœur de la grâce elle-même, de par une modification entitative de l'être connaissant de l'homme, grâce à laquelle ce dernier, de façon implicite mais réelle, connaît désormais Dieu de manière radicalement nouvelle. En se greffant ainsi sur la *potentia oboedientialis* naturelle de l'homme, l'autocommunication divine forme ce qu'il va appeler l'existential surnaturel. Cet existential n'est donc pas identique à l'ouverture transcendantale naturelle de l'homme à l'être, mais il est le sujet élevé concrètement par la grâce à la vie surnaturelle.

Pour l'auteur, cette connaissance non-réflexive inédite de Dieu, contenue dans la grâce, implique une Révélation proprement dite, qu'il qualifie de transcendantale, et à laquelle le sujet va répondre par un acte de foi également transcendantal. Le rapport de ces trois éléments : autocommunication, Révélation et foi, tel qu'il apparaît dans la théologie de Rahner, peut être compris de la façon suivante.

La Révélation transcendantale constitue la dimension cognitive intrinsèque de l'autocommunication de Dieu, fondamentalement identique à cette autocommunication elle-même, laquelle peut, réciproquement, être considérée comme le contenu de cette Révélation, à savoir : Dieu qui se donne à l'homme et qui, ce faisant, lui apporte le salut, la justification, bref la grâce d'une élévation surnaturelle. À cette autocommunication révélatrice, que l'auteur appelle désormais « autorévélation transcendantale » de Dieu, l'homme répond par un acte de foi anonyme, lequel est informé et porté par l'autocommunication elle-même, qui se révèle ainsi identique à ce que la théologie classique appelle le *lumen fidei*. En ce sens, la foi est déjà contenue dans l'autorévélation transcendantale de Dieu. La foi comme réponse de l'homme à celle-ci peut cependant être comprise, à son tour, comme une condition de possibilité de la Révélation transcendantale, au sens strict où l'accueil de la Révélation par l'homme est indispensable pour que cette dernière soit effective.

Cela dit, la dimension transcendantale de la Révélation, et la foi implicite qui lui répond, ne peuvent être considérées comme le tout de la Révélation et de la foi.

D'une part, si la transcendantalité naturelle de l'homme est toujours médiatisée historiquement, il en va de même de sa transcendantalité élevée par la grâce. En ce sens, la Révélation et la foi transcendantes sont toujours nécessairement médiatisées à travers l'histoire concrète de l'humanité, et cette histoire est simplement identique à l'histoire universelle du salut. D'autre part, et surtout, l'autorévélation transcendante de Dieu, en vertu de sa dynamique propre, intrinsèque, est ordonnée à sa médiation et à son objectivation dans l'histoire. Cette deuxième dimension, historique et catégoriale, de la Révélation ne prend pas nécessairement une forme expressément religieuse, mais tend cependant, sous l'influence de la grâce de Dieu, vers une explicitation de plus en plus claire de son contenu. Cette Révélation historique va atteindre son point culminant absolu lorsque Dieu lui-même va s'incarner dans l'histoire. À ce moment, l'autorévélation transcendante de Dieu, et son auto-réalisation catégoriale dans l'histoire, viennent à la Révélation purement et simplement. En d'autres termes, l'union hypostatique de Dieu et d'un homme constitue l'accomplissement de la Révélation, dans la mesure où l'autocommunication de Dieu peut désormais être connue et accueillie *comme telle*, dans un acte de foi explicite – qui accomplit la foi implicite en la Révélation transcendante.

Cette idée d'un rapport d'accomplissement entre Révélation et foi transcendantes d'une part, et Révélation et foi catégoriales d'autre part, moyennant l'Incarnation de Dieu, va être développée à travers une importante réflexion christologique menée dans le *Grundkurs*. Dans notre brève étude de cette christologie rahnéenne, nous avons d'abord noté qu'elle est constituée de deux aspects : une christologie transcendante et une christologie « dogmatique », dont l'auteur précise l'articulation en une mise au point épistémologique capitale pour notre propos. Pour Rahner, il est indispensable de développer une christologie transcendante afin de déterminer la crédibilité *a priori* de l'idée d'union hypostatique. Cependant, toujours selon Rahner, une telle réflexion *a priori* n'est possible que dans le cadre d'une foi préalable dans la Révélation historique accomplie qu'est l'Incarnation.

Cette perspective, que l'auteur applique également, de façon plus large, au rapport entre anthropologie transcendante et théologie dogmatique, nous a permis de confirmer et d'affiner nos conclusions précédentes concernant les relations philosophie – théologie chez Rahner : l'anthropologie transcendante – dont la finalité consiste à déterminer les conditions de possibilité transcendentes d'un accueil d'une révélation possible – implique, nécessairement, une référence extérieure à la Révélation historique effective, *et* une théologie transcendante anonyme, dans la mesure où elle porte, en réalité, sur la transcendance de l'homme *en tant qu'elle* est

élevée entitativement par la grâce. Bien plus, l'anthropologie transcendantale revêt elle-même un caractère explicitement théologique, puisqu'elle se doit de tenir compte de cette élévation surnaturelle du sujet, qui non seulement permet une foi anonyme dans l'autocommunication divine transcendantale, mais constitue également la condition transcendantale ultime d'une foi explicite dans la Révélation historique.

En résumé, nous nous trouvons donc en présence de trois termes, à la fois distincts et intimement liés : une anthropologie transcendantale philosophique, une anthropologie transcendantale dogmatique, et une théologie de la Révélation et de la foi catégoriales. L'anthropologie transcendantale n'est traitée qu'en lien avec l'objet révélé, à savoir l'autorévélation transcendantale et historique de Dieu à l'homme, tandis que la Révélation, dans sa forme transcendantale et catégoriale, n'est abordée qu'en rapport au sujet, transcendantal et historique, dont elle constitue et manifeste le salut. Cette configuration dialectique complexe est englobée, si l'on ose dire, dans la perspective théologique d'ensemble qu'est le dessein de Dieu, lequel préside à la création du monde matériel et du sujet spirituel, et s'accomplit dans l'autocommunication transcendantale et historique de Dieu à cette créature spirituelle. Autrement dit, l'ensemble de la pensée rahnérienne, philosophique et théologique, se situe toujours dans le contexte d'une primauté théologique, ce qui doit écarter, en dernière instance, toute velléité de réduction transcendantale de la Révélation.

En ce qui concerne le contenu de la christologie transcendantale rahnérienne, celle-ci consiste donc en une réflexion *a priori* sur la crédibilité de l'idée d'un Homme-Dieu, « Celui qui apporte absolument le salut », dont l'être est constitué par une union hypostatique de Dieu lui-même et d'une créature spirituelle concrète, au point de faire, de cette créature, l'expression même de la divinité et, par conséquent, l'autorévélation aboutie de Dieu.

À ce titre, l'union hypostatique entretient un rapport étroit avec l'autocommunication transcendantale de Dieu et la création, dont elle constitue à la fois l'origine et l'accomplissement. L'autocommunication de Dieu, on l'a vu, permet à l'homme d'entrer dans une communion « en proximité absolue » avec Dieu, moyennant une foi transcendantale en la Révélation implicite que contient cette autocommunication. Or, cette autocommunication révélatrice de Dieu ne va venir pleinement à elle-même que dans l'Incarnation du Verbe de Dieu, que l'on a pu qualifier de « autocommunication de Dieu faite chair ». Le Christ est ainsi l'accomplissement de l'autorévélation de Dieu, non seulement en tant qu'autocommunication extraordinaire, substantielle de Dieu à un être humain, mais également parce que, élevé à titre exceptionnel par cette autocommunication, il accueille celle-ci dans une foi accomplie. En d'autres termes, l'autorévélation

substantielle de Dieu dans le Christ constitue l'accomplissement de la foi en l'autocommunication de Dieu. Et réciproquement, l'autorévélation de Dieu qu'est le Verbe incarné ne peut exister pleinement comme telle que parce qu'elle est reçue de façon parfaite dans cet acte de foi du Verbe incarné.

Le Verbe fait chair peut également être considéré, selon Rahner, comme le principe originel de l'autocommunication de Dieu à l'homme et de sa réception dans la foi, et ce de deux manières. D'une part, l'autocommunication de Dieu peut désormais être connue et reçue comme telle par tout homme, dans la foi, ce qui implique une réalisation plénière de la grâce et du salut. C'est en ce sens que le Christ peut être considéré comme « cause » de cette grâce et de ce salut. D'autre part, le projet de Dieu qui préside à la création, et qui a pour finalité son autocommunication surnaturelle à cette création, est d'emblée orienté vers son achèvement christologique. En ce sens, le Christ peut être considéré comme la « cause finale » de cette autocommunication.

Ce rapport d'origine et d'accomplissement entre autocommunication transcendante, d'une part, et Révélation dans le Christ, d'autre part, a été établi à partir d'une approche christologique transcendante. Or, comme nous l'avons rappelé plus haut, la mise en œuvre d'une christologie transcendante dépend de la relation de conditionnement mutuel qu'elle entretient avec une christologie dogmatique, fondée sur la Révélation historique dans le Christ et la foi explicite en celle-ci. Dans le *Grundkurs*, cette christologie dogmatique prend la forme d'une phénoménologie théologique, qui tente de déterminer ce qui constitue l'essence de l'acte de foi dans le Christ. Une brève analyse de cette phénoménologie de la foi nous a permis d'apporter quelques précisions importantes relatives à la compréhension rahnérianne de la foi, telle qu'elle apparaît dans son lien à la Révélation, et de conclure ainsi l'ensemble de notre approche de la Révélation et de foi, telles qu'elles sont articulées dans la théologie de Rahner.

Pour Rahner, la foi est ce qui qualifie la relation que le croyant entretient avec Jésus-Christ, Celui qui apporte absolument le salut. En tant que telle, la foi est un acte éminemment subjectif de liberté, mais également de connaissance, qui se réfère structurellement à un quasi-objet historique, à savoir la Révélation christique. Et réciproquement, cette altérité « objective » ne se donne à connaître qu'à cet acte radicalement subjectif qu'est la foi. En d'autres termes, la dimension subjective et le contenu objectif de la foi se conditionnent mutuellement à l'intérieur d'une structure circulaire infrangible. Or, ce « cercle de la foi » ne peut être compris qu'en lien étroit avec la dynamique de l'autocommunication de Dieu à l'homme, car c'est cette autocommunication, autrement dit la grâce transcendante, qui permet au sujet

de reconnaître en Jésus-Christ la Révélation ultime de Dieu. Si l'autorévélation transcendante de Dieu est ainsi le fondement, non seulement de la foi anonyme en cette autorévélation, mais également de la foi explicite dans le contenu de la Révélation historique, celle-ci doit être considérée comme le fondement catégoriel de cette foi explicite et, partant, de la foi transcendante, au sens où celle-ci est désormais pleinement accomplie.

Dans une troisième et dernière partie, nous allons procéder à une relecture critique de la pensée philosophique et théologique de Rahner, afin d'en élucider la dialectique herméneutique intrinsèque et d'évaluer, à partir de là, de quelle manière l'auteur rend justice à l'altérité propre de la Révélation.

Troisième partie. Relecture herméneutique de l'articulation Révélation – foi selon Karl Rahner

Chapitre VII. Principes d'une herméneutique théologique

I. Liminaire : la critique de Balthasar

La controverse qui a opposé Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner, et qui semble avoir animé, au moins indirectement et partiellement, le développement de leur œuvre respective, révèle, dans leur chef, l'existence de ce que l'on pourrait appeler deux paradigmes théologiques différents. Dans son important travail consacré à ce « différend » historique, Vincent Holzer parle d'une « raison esthétique » balthasarienne et d'une « raison transcendantale » rahnérienne, répondant à des logiques philosophiques et théologiques sinon opposées, du moins discordantes⁴⁸⁷.

Holzer, dont l'ouvrage constitue la première dissertation doctorale consacrée simultanément à ces deux théologiens catholiques majeurs du XX^{ème} siècle, structure son étude en fonction de ce réel désaccord théo-logique, en choisissant pour fil conducteur la christologie et la théologie trinitaire des auteurs. Cette mésentente certaine s'enracine néanmoins, selon Holzer, dans un projet similaire, celui de « penser l'«objet» théologique de manière nouvelle, tout en recueillant une tradition philosophique et théologique »⁴⁸⁸. Or, pour Rahner et Balthasar, cette tradition est à la fois identique et différente, et la manière dont ils se situent respectivement par rapport à elle est en même temps révélatrice, tributaire et déterminante de la façon dont ils perçoivent, chacun, ledit « objet » théologique.

Rappelons que l'un et l'autre furent disciples de saint Ignace et de saint Thomas, qu'ils participèrent tous deux au renouveau théologique précédant le Concile Vatican II⁴⁸⁹, qu'ils furent tout deux plus ou moins fortement influencés par la critique heideggerienne de l'oubli de l'être dans la métaphysique occidentale, ou encore par la théologie d'un Karl Barth. À travers ces références communes se dessine cependant

⁴⁸⁷ V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1995, pp. 13, 15, 391, 392, 400, 403, 412, 418, 421, 428.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸⁹ Balthasar et Rahner rédigèrent ensemble une « esquisse de dogmatique », que le dernier publia dans le premier volume de ses *Schriften*. Cf. K. RAHNER, *Aufriss einer Dogmatik*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, pp. 9-47. Tr. fr.: *Essai d'une esquisse de dogmatique*, in *Écrits théologiques*, tome IV, Bruges, Desclée De Brouwer, 1964, pp. 9-50.

une appréhension nettement différente de l'histoire de la pensée philosophique et théologique occidentale, appréhension qui, encore une fois, détermine l'entreprise propre des deux auteurs, tout en étant déterminée par celle-ci.

Si Rahner a pu formuler des reproches à l'endroit de Balthasar, au sujet de sa théologie trinitaire notamment⁴⁹⁰, nous nous contenterons, dans le cadre de la présente section, de cerner la critique parfois acerbe que le théologien de *Herrlichkeit* a adressée à l'entreprise rahnérienne. Comme Holzer, entre autres, l'indique à juste titre, le ressort de cette critique se trouve essentiellement dans la perspective esthétique développée par Balthasar, et qui constitue l'originalité de toute sa démarche théologique. Pour comprendre les objections que Balthasar adresse à la théologie de Rahner, il nous faut donc, préalablement, saisir la position balthasarienne, que nous présenterons ici de manière succincte, dans les limites de notre propre étude de la pensée rahnérienne.

Proposant une définition de cette « raison esthétique », qui caractérise également la pensée proprement philosophique de l'auteur, Holzer écrit qu'elle consiste en une disposition originelle de la raison qui s'exerce en passant par « la médiation des phénomènes, des formes, des signes symboliques offerts à la sensibilité »⁴⁹¹. Ainsi, toute activité cognitive de l'homme est circonscrite dans le champ limité où les objets se donnent, « sans que jamais la raison ne les préforme ou ne préjuge de leur mode d'apparaître »⁴⁹². Par conséquent, le divin ne pourra à son tour être connu, ou plus exactement perçu, que sous le mode d'une « figure », « en ce jeu des médiations où l'homme ne peut prétendre à aucune maîtrise dans l'ordre de la connaissance ou de la revendication pour son être-homme »⁴⁹³. En ce sens, la raison ne peut décider « ce que le divin doit ou peut être »⁴⁹⁴. L'homme, tout au plus, « est (...) ouvert à l'accueil d'une ouverture non déductible des profondeurs du divin par la médiation de l'être qui rayonne et qui constitue la profondeur cachée des choses »⁴⁹⁵.

D'après ces quelques lignes, la pensée esthétique de Balthasar concerne donc d'abord la structure ontologique du réel et de la connaissance. Dès l'introduction à *Schau der Gestalt*, qui définit et inaugure de façon magistrale son projet d'une esthétique théologique – celle-ci déterminant, dans une large mesure, l'accès aux lectures théo-dramatique et théo-logique ultérieures de la Révélation –, l'auteur, dans

⁴⁹⁰ V. HOLZER, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 15

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*

le cadre de ce qu'il appelle lui-même une « doctrine générale de l'être »⁴⁹⁶, fait dépendre toute connaissance d'une perception de la figure belle, naturelle ou artistique, phénomène esthétique originaire dans lequel l'être se dévoile tout en se retirant. La figure (*Gestalt*) mondaine est traversée par « le grand éclat jailli de l'intérieur (*splendor*) »⁴⁹⁷ qui nous atteint dans son rayonnement. La figure est ainsi perçue comme l'intériorité exprimée dans sa forme, comme l'union même de l'esprit et du corps, que l'on ne peut dissoudre en éléments préexistants. Dans cette perspective, tout étant *est* d'emblée sa propre figure, soumise à la loi esthétique, d'après laquelle cette figure est l'expression de l'*esprit* de l'étant, qui transcende intérieurement la forme, mais ne peut néanmoins se manifester qu'à travers elle. Par conséquent, l'être de l'étant ne pourra être connu qu'à travers la perception de la figure.

Plus précisément, l'être se manifeste, se « révèle » dans la figure belle, ce qui implique deux données inséparables : la présence réelle de la profondeur dans la manifestation belle, et le renvoi à cette profondeur par-delà sa manifestation. Aussi, lorsque nous *apercevons* réellement la figure, nous apercevons également la profondeur qui est en elle comme *éclat*, comme « splendeur de l'être » ; et simultanément, nous sommes « ravis » par cette profondeur et entraînés en elle, sans jamais abandonner la figure elle-même.

Si telle est, pour Balthasar, la structure ou, mieux, la configuration fondamentale de l'être et de la connaissance, « la Révélation divine dans l'histoire du salut, avec le Christ comme principe et comme fin »⁴⁹⁸, revêt également, pour lui, le caractère d'une figure. Aussi, afin d'accéder à la foi dans la Révélation, l'étant spirituel (nous hésitons à parler de « sujet » dans le contexte du projet théologique de Balthasar, au regard de sa prise de distance radicale à l'égard de toute *Weltanschauung* et conceptualité modernes, comme on le montrera plus loin) devra nécessairement passer par une perception de cette figure de la Révélation, même si celle-ci est absolument unique et non-assimilable à une figure intramondaine. Cela dit, la perception du contenu divin de cette figure n'est possible que si une lumière nouvelle, celle de la grâce, du *lumen fidei* qui, se greffe pour ainsi dire sur notre pouvoir naturel de perception préexistant, rendant l'homme capable de voir et d'entendre la Révélation pour ce qu'elle est, par un « ravissement » dans la sphère de la Révélation.

⁴⁹⁶ H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, tome I, Apparition*, Paris, Éditions Desclée De Brouwer, 1990, p. 98. Or. all.: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band I, Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

En ce sens, foi et perception se conditionnent mutuellement dans l'accueil de la figure de Révélation par le croyant.

De cette perspective, il ressort que le surgissement de la figure qu'est le Christ ne remplace pas, mais assume et accomplit « l'ontologie et l'esthétique de l'être créé »⁴⁹⁹. En d'autres termes, si Balthasar insiste vigoureusement sur le caractère inattendu, imprévisible et même, en un sens, « impensable » de la Révélation dans la figure du Verbe incarné, qui accomplit, tout en les abrogeant, toutes les figures religieuses préchrétiennes, il reconnaît néanmoins l'existence d'une certaine continuité entre le domaine de la nature et celui de la grâce, d'une analogie possible entre la beauté profane et la beauté unique de la Révélation. Pour qu'une telle analogie soit possible, il faut envisager l'existence d'un moment où l'esprit, qui engendre sa propre figure, se soumet, en tant que « matière spirituelle »⁵⁰⁰, à une norme supérieure qui la refaçonnerait, sans pour autant perdre sa loi propre, mais en conservant sa pleine autonomie. Le croyant éprouvera ce « passage » comme entrée dans le domaine de la foi et, en se livrant à l'Esprit créateur, il participera à la naissance de la « figure créatrice », qui est l'œuvre de Dieu.

Cela dit, Balthasar va insister sur les dangers inhérents à cette analogie, qui risque de soumettre le contenu propre la Révélation aux lois de la métaphysique ou de l'éthique, et plus encore à celles de l'esthétique profane qui, plus séduisante et exigeante que les deux autres, tend à embrasser tout le réel dans son rayonnement universel, ce compris la beauté proprement divine de la Révélation. Toutefois, si, comme le considère l'auteur, la beauté est effectivement une propriété transcendante de l'être, elle peut être dite de Dieu lui-même, et elle transparaît non seulement dans les œuvres de la création, mais également dans la Révélation historique de Dieu, prenant, dans les deux cas, le nom biblique de *gloire* (*kabôd*). Par conséquent, une esthétique théologique, qui a justement pour objet de « développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal »⁵⁰¹, doit formuler sa définition du beau « en partant de Dieu », en considérant le canon *sui generis* de la Révélation, qui constitue d'ailleurs « le modèle insurpassable de toute beauté profane et humaine »⁵⁰².

S'il existe donc bien, pour Balthasar, une continuité entre beauté mondaine et gloire de Dieu manifestée en Jésus-Christ, le théologien insistera davantage sur la discontinuité existant entre les deux sphères, se donnant pour tâche de rendre compte de « la *singularité* irréductible du 'phénomène' Christ (...) dont la 'reconnaissance'

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 58.

constitue en quelque sorte le ‘premier principe’ »⁵⁰³ de toute démarche théologique légitime. Pour Holzer, ce « retour au phénomène » originel qu’est le Christ pousse la pensée – théologique, mais également philosophique – à une sorte d’« extase » hors d’elle-même, puisque, par définition, la figure du Christ, en tant qu’il est l’irruption de la transcendance dans l’histoire, est la venue vers l’homme de l’« impensable », qui excède les limites de l’intelligence humaine⁵⁰⁴.

L’entreprise esthétique-théologique conçue par Balthasar, que nous venons de présenter fort sommairement, manifeste une orientation théocentrique, théologale, présente dès les premiers écrits du théologien, mais parvenue pleinement à elle-même à travers le projet de *Herrlichkeit*, que prolongent les volumes de la *Theodramatik* et de la *Theologik*. Cette orientation, à la fois classique et originale, se donne pour finalité de replacer le contenu essentiel de la Révélation, à savoir la manifestation glorieuse de l’amour infini de Dieu à travers l’abaissement et l’exaltation de son Verbe fait chair, au centre de la réflexion théologique⁵⁰⁵. Pour le théologien suisse, ce contenu ne pourra être accueilli comme tel, dans une démarche de perception, de connaissance et de foi authentiques, conformes à leur objet, que moyennant l’abandon résolu et radical des présupposés épistémologiques du kantisme et de l’idéalisme, au profit d’une métaphysique de la figure, dont nous venons d’évoquer les contours.

Or, c’est précisément et principalement sur la question de l’articulation théologie – métaphysique que Rahner et Balthasar se sont affrontés, ou, plus précisément, sur la nature du présupposé métaphysique et gnoséologique de la foi comme réponse à la

⁵⁰³ V. HOLZER, *op. cit.*, pp. 13-14. À propos de ce qu’il qualifie ici de catégorie de « reconnaissance », Holzer note que cette dernière s’apparente à celle de l’« écoute », au sens de la pensée heideggérienne, « pensée qui conçoit l’être comme événement inattendu plus que comme position ou catégorie de compréhension ». Cette « reconnaissance » constituerait « la forme la plus haute de la pensée, là où l’homme écoute plus qu’il ne produit, ce que Balthasar appelle la ‘Gelassenheit’, c’est pourquoi et c’est dans ce sens que la raison balthasarienne peut être qualifiée de raison ‘esthétique’ ». Elle s’exerce à travers l’acte d’être sollicitée, elle perçoit (perception) et se laisse toucher (ravisement – *Entrückung*), puis elle déchiffre et peut consentir (consentement – *analogia*) » (*ibid.*, p. 14, note 1). Cette remarque de Holzer résume très bien le caractère « réceptif » de la connaissance chez Balthasar, à travers lequel celui-ci se distingue nettement d’une conception de l’esprit comme « puissance active de synthèse », que Rahner perçoit chez saint Thomas, comme le montre *Geist in Welt*. Nous reviendrons sur cette différence importante de perspective métaphysique, dans le chef de Balthasar et de Rahner, dans la suite de cette troisième partie de notre travail. Notons encore que la notion de reconnaissance dont il est ici question s’apparente également fortement, chez Balthasar, à la catégorie de la « vision », comme le montrent de nombreuses pages de *Schau der Gestalt*.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München, Kösel-Verlag, 1969. Tr. fr. *Retour au centre*, Paris, Éditions Desclée De Brouwer, 1971. Voir également J.-M. FAUX, *Retour au centre. La théologie de Hans Urs von Balthasar*, in *Catéchistes* 97 (1974), pp. 134-139.

Révélation. Holzer formule cette opposition de la manière suivante : « Balthasar et Rahner ne manqueront pas de s'accuser mutuellement d'avoir manqué le mode adéquat de perception ou d'accueil de l'objet de foi comme *figure* du divin, ou bien parce qu'il semblera venir de trop loin, ou parce que la distance même de cette venue semblera compromise »⁵⁰⁶. Si l'opposition entre les deux auteurs a donc été réciproque, elle semble avoir été plus vive dans le chef de Balthasar, celui-ci reprochant au théologien d'Innsbruck d'occulter la nouveauté absolue de la Révélation sous les catégories de sa théologie transcendantale, laquelle, selon lui, demeurerait largement tributaire de l'idéalisme kantien. La référence à quelques textes ou déclarations de Balthasar suffiront ici à illustrer la teneur de cette critique.

Dans la deuxième partie de *Schau der Gestalt*, le théologien de Lucerne évoque une théorie de la foi qui « incline à placer ses points d'appui d'un côté dans le dynamisme connaissant du sujet spirituel, de l'autre dans le caractère de lumière et d'illumination qui convient à l'être absolu. Elle tend aussi à placer le spécifique chrétien dans la surélévation de ce qui est valable philosophiquement et, pour autant qu'il s'agit des faits historiques, à les insérer dans le dynamisme final de la connaissance »⁵⁰⁷. Pour Balthasar, cette théologie de la foi est déjà celle des Alexandrins et de saint Augustin, pour lesquels le *Logos*, lumière de l'être, rayonne dans l'esprit, et ce qui est ainsi le fondement d'une « théorie philosophique générale de la connaissance »⁵⁰⁸ est ensuite traduit en termes théologiques chrétiens. Thomas d'Aquin assumerait également les deux points d'appui évoqués : « d'une part, le dynamisme de l'esprit connaissant qui, d'après sa disposition la plus intime, tend à la vision de Dieu, de telle sorte que la manifestation libre comme l'élévation et la grâce requise pour la saisie des mystères intimes apparaissent pourtant comme un achèvement direct de la structure créée de l'esprit ; d'autre part, la conception de l'activité révélatrice de Dieu comme don de la lumière la plus intime de l'être : la foi est alors le don fait à l'esprit d'une nouvelle lumière (*lumen fidei*) »⁵⁰⁹, laquelle est *inchoatio visionis beatae*.

À cette compréhension de la Révélation et de la foi il faut, toujours selon l'auteur, rattacher les conceptions théologiques de penseurs « modernes » tels que Blondel,

⁵⁰⁶ V. HOLZER, *op. cit.*, p. 15. Nonobstant la finesse et la pertinence des analyses de l'auteur, il nous semble que le reproche adressé par Balthasar à Rahner, selon lequel ce dernier aurait « manqué la figure » de la Révélation, ne puisse pas qualifier identiquement les objections formulées par Rahner à l'endroit de Balthasar. Nous rejoignons par contre la formule suivante de Holzer : « La manière dont Dieu se donne – et l'homme reçoit ce don – n'est pas identique selon que l'on considère ce rapport à partir d'une *analogia esthetica*, ou d'une *analogia entis* transcendantale » (*ibid.*, p. 17).

⁵⁰⁷ H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix*, t. I, p. 124.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 124-125.

Scheuer, Maréchal ou Rousselot, lesquels partiraient de la connaissance subjective ou du dynamisme de l'action, et de leur incapacité à combler par eux-mêmes leur attente infinie, pour conclure « à la convenance et à la rationalité internes de l'acte de foi que rend possible la lumière de grâce »⁵¹⁰. L'avantage de cette conception consisterait en ce que « le côté positif et historique de la Révélation apparaît comme intégré par avance dans l'événement englobant qui se passe entre Dieu qui se révèle et l'âme croyante ; l'apparence d'extériorité et d'hétéronomie est supprimée, l'acte de foi est radicalement à la fois 'surnaturel' (parce que porté par la lumière de grâce) et 'naturel' (parce qu'il accomplit toute aspiration spirituelle). Il est en même temps fondé objectivement dans l'acte divin de Révélation, et enraciné subjectivement et existentiellement, parce que tout s'inscrit dans le dynamisme de l'esprit tendant à son objet formel »⁵¹¹. Et l'auteur de terminer cette présentation par la question suivante : « la justification objective du fait spécifiquement chrétien réussit-elle aussi bien ici que l'enracinement subjectif, et toute l'orientation n'est-elle pas sans cesse menacée par un philosophisme secret, et parfois déclaré, où la mesure interne de l'esprit qui cherche, qu'elle soit conçue comme 'vide', 'place vacante', '*cor inquietum*', '*potentia oboedientialis*', etc., est transformée de quelque manière en mesure de la Révélation ? »⁵¹²

Plus loin dans l'ouvrage, Balthasar apporte lui-même une réponse à cette question, en adoptant une position critique à l'égard de la théorie des « yeux de la foi » de Pierre Rousselot. Ce dernier, en comprenant la foi comme le fruit d'une lumière de grâce proportionnant la puissance synthétique de l'esprit aux signes de la Révélation, laisserait trop peu « cette synthèse se réaliser à partir de l'évidence objective de la figure de la Révélation », demeurant ainsi « trop près du kantisme qu'il veut dépasser »⁵¹³. Balthasar ne nie pas que « cette évidence objective ne peut briller qu'à un esprit préparé et proportionné à elle, et que l'on peut décrire les conditions subjectives de possibilité de cette aperception avec des catégories kantienne »⁵¹⁴. Toutefois, « la puissance systématique, active et constructrice, ne doit pas être surestimée au détriment de la puissance de Dieu qui s'exprime et s'affirme elle-même dans son témoignage historique »⁵¹⁵. En ce sens, la lumière de foi, chez

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁵¹¹ *Ibid.* Balthasar note à propos de la « tendance » ici décrite qu'elle reçoit sa forme extrême dans le modernisme. Il n'est toutefois pas aisé de déterminer, d'après le texte, si la présente citation concerne exclusivement la dérive moderniste ou l'orientation plus générale visée au début de la description.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*, p. 149.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

saint Thomas notamment, ne doit pas être comprise comme « renfermant en soi à l'état potentiel et implicite tout le contenu de la foi » dont les « articles » ne seraient que l'élément matériel occasionnel ; au contraire, « la disposition constituée par la lumière intérieure est tout ordonnée à la figure objective de la Révélation »⁵¹⁶, à savoir celle du Verbe incarné.

Cette critique de Balthasar à l'endroit de ce que Joseph Donceel, avec d'autres, a appelé le « thomisme transcendantal », semble concerner implicitement Rahner, vu l'inscription apparente de la métaphysique de la connaissance de ce dernier dans ce courant⁵¹⁷ – mais également, plus largement, eu égard à toute l'entreprise théologique fondamentale élaborée par l'auteur jésuite à partir de *Geist in Welt*. La description balthasarienne d'une dynamique « révélationnelle » à l'œuvre dans l'approche augustinienne, thomiste ou transcendantale du *lumen fidei* rappelle d'ailleurs immanquablement l'approche développée par Rahner au fil de ses écrits, et selon laquelle l'autocommunication transcendantale surnaturelle de Dieu, identique à la grâce de foi, contient une Révélation au sens propre, laquelle est infusée immédiatement dans l'ouverture transcendantale du sujet, avant même l'Incarnation du Verbe de Dieu dans l'histoire⁵¹⁸.

Par ailleurs, Balthasar va appliquer lui-même sa critique du thomisme transcendantal à Rahner, dans la postface de son célèbre *Cordula*. Dans un paragraphe ajouté à la version française de cet ouvrage⁵¹⁹, il rappelle les objections qu'il a formulées dans sa recension de *Geist in Welt* – d'après lesquelles l'*a priori* moderne du questionnement de ce livre relève d'un « éthos fichtéen » subjectiviste⁵²⁰ – et indique que, en ce sens, Rahner s'inscrit dans la ligne de l'idéalisme allemand. Ce faisant, Balthasar rattache la perspective rahnérienne à « l'interprétation du thomisme proposée par Maréchal », fondée sur une « transposition qui va et vient entre saint Thomas et Kant, interprété en direction de Fichte »⁵²¹. Contestant la légitimité de cette lecture de saint Thomas, Balthasar se réfère à la critique émise par

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Cf. la page 2, en particulier la note 6, et la page 3 du présent travail. Nous reviendrons plus loin sur la question des liens que la pensée de Rahner entretient avec ledit courant.

⁵¹⁸ Voir les chapitres 4 et 5 du présent travail, pp. 122-183.

⁵¹⁹ H. U. von BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Éditions du Beauchesne, 1968, p. 118, note 6. Or. all. : *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1966.

⁵²⁰ Cf. la page 4 de ce travail, note 10.

⁵²¹ H. U. von BALTHASAR, *op. cit.*, p. 118. Dans un entretien publié en 1976, Balthasar déclare, dans la ligne de *Cordula*, que Rahner « a choisi Kant, ou si vous préférez Fichte, c'est-à-dire le point de vue transcendantal », tandis que lui-même a choisi Goethe et la *Gestalt*. Cf. M. ALBUS, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, in *Herderkorrespondenz* 30 (1976), p. 75. Cité dans V. HOLZER, *op. cit.*, p. 22.

Gustav Siewerth, selon laquelle « toute l'interprétation du thomisme présentée par l'école de Maréchal (est) un faux chemin »⁵²² : « en interprétant l'«excessus» dont parle saint Thomas comme le dynamisme de l'affirmation ontologique, Maréchal et Rahner rendent difficilement justice aux textes, et en particulier manquent la compréhension thomiste de l'«esse» »⁵²³.

Pour terminer ce bref aperçu de la critique balthasarienne à l'égard de Rahner, nous devons mentionner brièvement un autre reproche, formulé dans le troisième volume de la « Dramatique divine ». S'exprimant à propos de la sotériologie développée dans le *Grundkurs des Glaubens*, Balthasar met en relief ce qu'il estime en constituer « les principes de base » : la Révélation biblique ne serait « qu'une 'espèce' dans un genre, une étape particulière à l'intérieur d'une histoire plus englobante de la Révélation »⁵²⁴. Cette phrase de l'auteur fait référence à la théologie rahnérienne de la Révélation, selon laquelle la Révélation transcendante, contenue pour ainsi dire dans l'autocommunication surnaturelle de grâce, se déploie nécessairement à travers une Révélation catégoriale « profane », en vertu du caractère historiquement incarné du sujet, avant que ces deux dimensions de la Révélation – transcendante et catégoriale – soient pleinement accomplies par la Révélation chrétienne, au sens néotestamentaire strict du terme⁵²⁵.

Cette remarque de Balthasar, qui concerne la manière dont la Révélation s'articule à la christologie, renvoie une fois encore aux perspectives théologiques fondamentalement différentes des deux auteurs. Comme l'écrit Holzer, « chez Balthasar, l'acte d'une ouverture du divin selon son être est donné dans la médiation christologique absolue »⁵²⁶, c'est-à-dire, de manière exclusive, dans l'événement que constitue l'« apparition » de la figure du Christ, au sens où celle-ci met un terme,

⁵²² Balthasar se réfère ici à l'ouvrage majeur de Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1959. On peut noter ici l'influence majeure qu'exerça cet auteur sur les conceptions philosophiques de Balthasar. Un autre philosophe ayant profondément marqué son orientation métaphysique est Erich Przywara, auquel il consacra l'un de ses premiers articles (cf. H. U. von BALTHASAR, *Die Metaphysik Erich Przywaras*, in *Schweizer Rundschau* 33 (1933), pp. 489-499). Ce dernier auteur fournit à Balthasar une conception renouvelée de l'*analogia entis*, qui est perçue comme « le symbole direct de la relation de la créature à Dieu qui, ontologiquement, enveloppe l'être comme la pensée de la créature », tout en manifestant son caractère insaisissable (cf. J.-M. FAUX, *Retour au centre*, p. 137). L'on retrouve des éléments de cette conception notamment dans les pages de *Schau der Gestalt* que nous avons citées plus haut (cf. les pages 223-225 du présent travail).

⁵²³ H. U. von BALTHASAR, *op. cit.*, p. 118.

⁵²⁴ H. U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, tome III, *L'Action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 249.

⁵²⁵ Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, pp. 180-182, ainsi que les pages 168-170 du présent travail.

⁵²⁶ V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, pp. 15-16.

dans tous les sens de l'expression, aux figures de révélation antérieures. Chez Rahner, par contre, « cet acte d'ouverture des profondeurs du divin »⁵²⁷ se produit déjà dans l'autocommunication transcendante surnaturelle de Dieu à l'homme, qui contient toujours déjà une Révélation au sens propre, et dont l'événement christique constitue la cause finale et l'achèvement. Aussi, le théologien allemand doit alors rendre compte du lien de la christologie à l'autorévélation transcendante de Dieu. Bref, comme l'indique encore Holzer, « la controverse Balthasar – Rahner se focalisera sur cette articulation qui, pour Balthasar, reste fautive dans le cas rahnérien, parce qu'elle ne permet pas de penser ni de donner le champ nécessaire au déploiement d'une figure inattendue de révélation. Rahner manquerait le principe esthétique, il se tiendrait dans l'oubli de la *figure* »⁵²⁸.

II. Formulation de la problématique : théologie transcendante et herméneutique de la foi

Les deux phrases que nous venons de citer résument fort bien, selon nous, la nature de la critique que Balthasar a exprimée globalement à l'endroit de la théologie de Karl Rahner. Cette critique, que nous avons tenté de cerner dans le cadre de la section précédente, nous amène à énoncer, à notre tour, les termes d'une question, dont la réponse nous semble essentielle à l'appréciation correcte de la pensée rahnérienne concernant l'articulation de la Révélation et de la foi, telle que nous l'avons étudiée dans les deux premières parties de ce travail. Cette question, nous la formulerons à partir de celle posée par Balthasar aux théologies « modernes » de la foi, déjà citée plus haut : « la justification objective du fait spécifiquement chrétien réussit-elle aussi bien ici que l'enracinement subjectif, et toute l'orientation n'est-elle pas sans cesse menacée par un philosophisme secret, (...) où la mesure interne de

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 16. Notons l'expression complète utilisée ici par Holzer : « cet acte d'ouverture des profondeurs du divin déborde la christologie en amont et rejoint le niveau originel d'une donation de l'Absolu qui coïncide avec l'émergence de l'être-homme, le constituant comme sujet ». Nous nous démarquons expressément de cette formulation, qui nous semble confondre deux notions rahnériennes différentes : d'une part, l'autocommunication transcendante naturelle de Dieu à l'homme, qui coïncide avec l'acte de création de ce dernier, le posant dans l'être et le constituant comme « autotranscendance » active, laquelle accède à une connaissance indirecte de l'être absolu par anticipation, et par la médiation de la connaissance sensible et objective des étants ; d'autre part, l'autocommunication transcendante surnaturelle de Dieu à l'homme, identique à la grâce et « contenant » une autorévélation de Dieu dans son Être propre, menant le sujet transcendantal à son accomplissement surnaturel, et impliquant une connaissance immédiate de Dieu comme Mystère.

⁵²⁸ *Ibid.*

l'esprit qui cherche (...) est transformée de quelque manière en mesure de la Révélation ? »⁵²⁹.

Il ne s'agira pas, de notre point de vue, de répondre à cette question en nous demandant si la théologie rahnérienne de la foi a, ou non, oublié la « figure ». En d'autres termes, nous ne chercherons pas à déterminer, comme le fait en partie Holzer, si la démarche transcendantale développée par Rahner est, ou n'est pas, potentiellement ou effectivement, structurellement apte à intégrer – il faudrait dire plutôt, en l'occurrence, apte à percevoir et à se laisser ravir par – la dimension « esthétique » de la Révélation, telle que mise en lumière par la théologie balthasarienne. Une telle approche, relevant d'un questionnement parfaitement légitime par ailleurs, revient, selon nous, à considérer que la méthode anthropologique-transcendantale élaborée par Rahner n'est pas, *comme telle*, susceptible de rendre compte du caractère « objectif » de la Révélation, c'est-à-dire de son contenu propre, indéductible et gratuit.

Ou, pour le dire de façon plus précise : en prenant l'esthétique théologique de la « figure » comme critère, éventuellement unique, d'un accès légitime à la Révélation – c'est-à-dire qui soit réellement adéquat à son objet –, l'on considère *de facto*, non seulement que la démarche transcendantale de Rahner serait inapte à rendre compte du contenu propre de cette Révélation, mais encore que la théologie rahnérienne, prise dans son ensemble, s'identifierait totalement à une démarche de type transcendantal, et qu'elle ne posséderait donc pas par ailleurs, c'est-à-dire à travers d'autres aspects éventuels, les ressources nécessaires et suffisantes que pour rendre justice au caractère « objectif » de la Révélation. Certes, la perspective anthropologique transcendantale développée par Rahner embrasse tous les thèmes de la dogmatique sur lesquels il se penche, et doit concerner, selon ses propres écrits, tout le contenu de la foi chrétienne. Il faut néanmoins se demander si cette approche transcendantale de l'auteur doit être absolutisée ou, au contraire, comprise comme s'élaborant en relation étroite avec d'autres dimensions, pour former avec ces dernières une pensée théologique articulée qui permet un accès effectif au contenu authentique de la foi chrétienne, et donc également – ou identiquement – l'accomplissement d'un acte de foi qui soit une réponse conforme à son objet.

Dans cette optique, nous pouvons formuler comme suit la question que nous souhaitons adresser à la théologie rahnérienne de la foi, en paraphrasant et donc en modifiant l'interrogation de Balthasar reprise au début de cette section : la démarche anthropologique-transcendantale, philosophique et théologique, développée par Rahner réussit-elle, en relation éventuelle avec d'autres développements

⁵²⁹ H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix*, t. I, p. 125 ; cf. la page 227 de ce travail.

théologiques, non seulement à enraciner la Révélation chrétienne dans l'être transcendantal du sujet, lui permettant de poser un acte de foi authentique, mais également à rendre compte du contenu objectif, ou de l'altérité de cette Révélation, de sorte que l'acte de foi posé par le sujet soit également conforme, proportionné à cette altérité ? Autrement dit : la façon dont Rahner conçoit l'articulation de la Révélation qui se donne et de la foi qui lui répond rend-elle justice à l'altérité propre de la Révélation, ou risque-t-elle, au contraire, de soumettre celle-ci à la mesure des catégories transcendantales du sujet ?

Une réponse adéquate à cette question nécessitera que nous examinions, comme nous venons de le suggérer, dans quelle mesure l'approche transcendantale conçue et mise en œuvre par Rahner s'articule avec d'autres aspects éventuels de sa théologie. D'après les différentes études effectuées au long des deux premières parties de notre travail, nous savons déjà que ces autres aspects existent effectivement, et qu'ils jouent un rôle non négligeable dans la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi. Nous avons ainsi pu identifier, entre autres, une théologie de la grâce incréée, une théologie du salut des non chrétiens, une christologie de l'Incarnation, dont les éléments sont le plus souvent mis en relation avec une philosophie et une théologie transcendantales, en vue de déterminer de quelle manière la foi en la Révélation est, d'une part, possible et, d'autre part, effectivement réalisée.

Afin de répondre à cette interrogation, il nous faudra également prendre une certaine distance interprétative par rapport à la pensée de Rahner, telle que nous l'avons abordée dans les limites de notre thème de recherche, sans toutefois lui appliquer une clé de lecture qui lui soit hétérogène, comme, par exemple, l'esthétique théologique d'un Balthasar. Nous nous proposons, dans cette perspective, de mettre en lumière le processus herméneutique à l'œuvre dans la conception rahnérienne de l'articulation Révélation – foi. Pour ce faire, nous devons établir une méthode ou une procédure d'interprétation, ce qui implique nécessairement que nous développions quelques éléments d'une théorie herméneutique, afin de pouvoir déterminer certains critères d'interprétation auxquels nous référer dans notre relecture critique de la théologie fondamentale de Rahner. Cependant, ne risquons-nous pas alors d'appliquer malgré tout à la théologie de Rahner une philosophie qui lui soit étrangère ? À cette objection potentielle, nous répondrons provisoirement que l'instrument herméneutique que nous chercherons à élaborer relèvera d'un métadiscours, et non pas d'une théologie particulière. En d'autres termes, il ne s'agira pas de confronter le contenu de la théologie rahnérienne concernant la Révélation et la foi au contenu d'une autre théologie ayant le même objet, mais d'évaluer le processus, la

dynamique, voire la dialectique à l'œuvre dans cette théologie, à partir de critères herméneutiques formels.

Certes, aucun discours, fût-il formel ou « méta », ne peut revendiquer une quelconque neutralité. Soutenir le contraire reviendrait à nier l'un des fondements essentiels de tout processus d'interprétation cohérent, fondement qui consiste en ce que toute lecture herméneutique – mais toute lecture n'est-elle pas toujours herméneutique ? – implique nécessairement l'existence de présupposés et de précompréhensions dans le chef de l'interprète. Nier ce fondement reviendrait encore à le poser, puisque la négation de tout présupposé s'avère être, encore une fois, un présupposé. La procédure que nous développerons impliquera donc certaines options, qui seront assumées comme telles. Ces choix, relevant de certaines philosophies herméneutiques déterminées, nous permettront de relire la théologie de Rahner par la médiation d'un métadiscours, en fonction de certains critères formels de compréhension déterminés, sans que nous soyons contraint, encore une fois, de soumettre les approches de l'auteur aux présupposés d'une autre théologie – ce qui est, par ailleurs, une option également légitime.

Ce métadiscours herméneutique sera élaboré à partir de certains éléments déterminants de la philosophie herméneutique développés par Hans-Georg Gadamer dans son ouvrage majeur *Wahrheit und Methode*, et de différents écrits de Jean Ladrière consacrés, en tout ou en partie, aux caractéristiques propres d'un langage et d'une herméneutique théologiques. Comme nous le verrons, les principes herméneutiques développés par ces deux auteurs nous semblent particulièrement à même de nous aider à formuler, en des termes précis, les fondements de notre relecture critique de la théologie rahnérienne de la foi⁵³⁰.

⁵³⁰ Il ne s'agira donc pas, dans la suite de ce chapitre, d'examiner une éventuelle réflexion explicitement herméneutique de Rahner, mais plutôt d'élucider la dimension herméneutique intrinsèque de sa théologie de la Révélation. D'après Espen Dahl, le manque d'« herméneutique critique » dans la théologie rahnérienne de la Révélation exposerait celle-ci à de possibles distorsions idéologiques. Plus spécifiquement, Dahl indique que le lien entre « Révélation universelle » et « Révélation historique » demeure problématique tant que l'on n'envisage pas sérieusement la « médiation linguistique de la Révélation ». Comme nous le verrons dans la quatrième section de ce chapitre, il existe une médiation conceptuelle à la fois transcendantale et métaphysique effectivement à l'œuvre dans la théologie de Rahner concernant la Révélation et la foi. Dans le même sens, la théorisation relativement discrète, par Rahner, de la théologie comprise comme interprétation n'empêche nullement sa théologie anthropologique de constituer, dans les faits, une interprétation théologique particulière. Cf. E. DAHL, *Hermeneutics, Phenomenology and Revelation*, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 48 (2006), p. 481.

III. Élaboration d'une procédure herméneutique : les pensées herméneutiques de Gadamer et de Ladrière

1. Le projet herméneutique de Hans-Georg Gadamer dans *Wahrheit und Methode*

Dans son introduction à *Vérité et méthode*⁵³¹, Gadamer déclare vouloir traiter, dans ce volume, du phénomène herméneutique en se distanciant radicalement de l'idée de « méthode », telle que la conçoit la science moderne. Cependant, dans le cadre de l'interprétation ou de la compréhension d'un texte ou, plus largement, d'une tradition donnée – c'est-à-dire dans un contexte proprement herméneutique – il s'agit bel et bien de l'accès à la connaissance d'une vérité dont il faut, dès lors, déterminer la nature. Pour l'auteur, seul un approfondissement du phénomène de la compréhension est susceptible de pouvoir fournir une légitimation philosophique à la prétention à la vérité revendiquée par ce que l'on a coutume d'appeler les « sciences de l'esprit ». Or, toujours selon Gadamer, ce phénomène de la compréhension se rapporte à une expérience qui peut être décrite comme suit : lorsque l'on s'efforce de comprendre une tradition historique, telle que l'histoire de la philosophie ou l'histoire de l'art, l'on éprouve que cette tradition fait valoir d'elle-même « une prétention à la vérité »⁵³², laquelle échappe essentiellement à toute investigation de type méthodique. Aussi, lorsque l'on entreprend de justifier l'expérience de vérité qui nous est communiquée par une œuvre d'art ou une œuvre classique de la philosophie, l'on est amené à « développer à partir de là un concept de connaissance et un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique »⁵³³.

L'incapacité de la pensée scientifique à justifier l'expérience de vérité à l'œuvre dans la dynamique de compréhension ici visée réside en ce qu'elle élève la prétention de pouvoir investiguer un « objet » qui a été préalablement et radicalement abstrait de tout contexte déterminé, tout comme le sujet qui procède à cette investigation. Or, pour Gadamer, cette attitude ne peut satisfaire à l'expérience herméneutique, car elle oublie que le sujet qui interprète une tradition donnée est toujours préalablement inclus dans la tradition qu'il cherche à comprendre, celle-ci comprenant « les habitudes de langage et de pensée qui se constituent chez l'individu par sa

⁵³¹ H.- G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996. Or. all. : *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr-Verlag, 1990.

⁵³² *Ibid.*, p. 12.

⁵³³ *Ibid.*, p. 13.

communication avec le monde environnant »⁵³⁴, et à partir desquels il va pouvoir développer sa compréhension.

Tel est, exprimé en quelques lignes, le projet que Gadamer se propose de développer à travers les différentes études de *Wahrheit und Methode* : rendre compte de l'expérience de vérité à l'œuvre dans le processus de compréhension d'une tradition et, conjointement, de ce processus lui-même, qui implique une relation déterminée de l'interprète avec l'objet investigué. Pour ce faire, l'auteur va tenter de dépasser les apories respectives de l'esthétique kantienne, de l'herméneutique romantique ou idéaliste, ou encore de celles de Dilthey et de Husserl, et développer les principes d'une théorie renouvelée de l'expérience herméneutique.

2. La structure circulaire de l'herméneutique historique

Au cours de sa réflexion, Gadamer entreprend de mettre en lumière ce qu'il appelle « la structure circulaire de la compréhension »⁵³⁵. L'existence de ce cercle ne doit pas être comprise comme une déficience essentielle et insurmontable de tout processus herméneutique, mais comme ce qui, positivement, permet l'accomplissement de l'interprétation compréhensive. Ce cercle produit des effets positifs dans la mesure où l'interprète, d'un texte par exemple, se laisse déterminer par « la chose même », et manifeste dès lors, pour lui-même, la précompréhension implicite de sens qui l'habite, toujours déjà, et qui est mise à l'épreuve de par sa confrontation explicite au texte abordé. La mise en lumière du sens d'un texte n'est possible, comme on le voit, que *parce que* l'interprétation est guidée par une attente de sens prédéterminée, et tributaire des intuitions de l'interprète, de ses habitudes de pensée ou d'une « vision du monde » liée à une époque particulière. Cette anticipation de sens sera toutefois constamment révisée à mesure que progresse la compréhension du texte donné, à partir d'une mesure constante entre cette précompréhension et la chose qui se donne à comprendre. C'est en cela que, pour Gadamer, réside l'« objectivité » de toute compréhension.

Pour ce dernier, il ne s'agit donc aucunement, dans l'effort d'interprétation d'un texte ou, plus largement, d'une tradition, de s'effacer soi-même ou de faire abstraction de ses propres « pré-opinions », mais de considérer celles-ci comme telles, et d'être disposé à se laisser dire quelque chose par ce texte. Autrement dit, « une conscience formée à l'herméneutique doit (...) être ouverte d'emblée à l'*altérité* du texte », cette réceptivité impliquant une « *appropriation* qui fait ressortir

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 286.

les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels », tandis que le texte acquiert « la possibilité d'opposer sa vérité » à la précompréhension du lecteur⁵³⁶.

La mise en lumière de ce cercle herméneutique implique donc, pour l'auteur, une réhabilitation du préjugé, qui joue un rôle essentiel dans le phénomène de la compréhension, et que l'*Aufklärung* voulait définitivement dépasser – exigence qui implique elle-même un préjugé fondamental, à savoir que seules les vérités accessibles par la voie méthodique des sciences, abstraction faite de la continuité de sens d'une tradition, ont valeur de connaissance. La prise en compte des préjugés est, notamment, indispensable à la prise de conscience de la finitude qui caractérise le mode d'être de « l'humanité historique » réelle et de sa raison. Cette dernière n'est qu'en tant qu'historique, elle ne peut exercer son action que dans le cadre de son *appartenance* à une tradition préexistante, qui prédétermine les modalités concrètes de son pouvoir de connaître.

En d'autres termes, toute entreprise de compréhension de la tradition historique implique obligatoirement la prise en compte de l'appartenance de l'interprète à cette tradition, et des préjugés qu'implique cette appartenance. Ces préjugés sont, en effet, non seulement relatifs au sujet et à son époque, mais également, d'une certaine manière, l'écho en nous de la tradition qui nous adresse la parole. Cela dit, au sein du processus que constitue l'herméneutique de la compréhension historique, l'action en nous de la tradition et celle de l'investigation par le sujet ne peuvent être adéquatement distinguées : l'une et l'autre « forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques »⁵³⁷. En effet, si la tradition prédétermine toujours déjà notre interprétation de cette dernière, cette interprétation est toujours également le fruit d'un questionnement dont les termes sont co-définis par un intérêt, une motivation propres au sujet-interprète et à son époque. Ainsi, en histoire, « la recherche est (...) portée par le mouvement historique qui inclut la vie elle-même », et ne peut donc simplement « être saisie téléologiquement à partir de l'objet qu'elle vise »⁵³⁸. En ce sens, un « objet en soi » n'existe pas, mais le sens de l'objet et la connaissance de celui-ci n'existent qu'en tant qu'ils sont sans cesse réactualisés à partir du questionnement propre à un sujet historiquement situé, ce questionnement étant lui-même tributaire, par ailleurs et en partie, du contenu transmis par la tradition investiguée.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 290. Nous soulignons.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 304.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 306.

3. Distance temporelle et application herméneutique

Cette première approche, par Gadamer, de ce qui constitue une dialectique sujet-objet présente dans toute interprétation l'amène à identifier plus explicitement la distance historique qui sépare inmanquablement l'interprète de la tradition qu'il cherche à comprendre, et à laquelle il appartient par ailleurs. Or, c'est dans l'« entre-deux » constitué par cette distance temporelle que l'herméneutique possède son lieu véritable. Loin de constituer un nouvel obstacle à surmonter, cette distance, qui relève de la condition historique de l'homme, constitue l'espace de médiation dans lequel l'interprète, à partir de sa situation historique propre, va pouvoir comprendre le sens d'un texte. Dans cette perspective, il ne s'agit pas avant tout, pour l'interprète, de découvrir les intentions de l'auteur qui se cachent derrière le texte et qui demeurent essentiellement inaccessibles de par la distance temporelle qui nous sépare de lui ; il s'agit plutôt de comprendre le sens du texte indépendamment de l'occasion de sa rédaction, en prenant au sérieux la « prétention à la vérité » qu'il contient, et qui interpelle le lecteur de chaque époque déterminée⁵³⁹.

En d'autres termes, la compréhension d'une source étant toujours historiquement située, c'est la distance temporelle existant entre tradition et interprète qui permet l'actualisation sans cesse renouvelée du « sens véritable », de la vérité « autre » d'un texte ou d'une création artistique, cette dynamique de compréhension apparaissant dès lors comme un processus illimité dans le temps : à chaque époque naissent « de nouvelles sources de compréhension qui révèlent des rapports de sens insoupçonnés »⁵⁴⁰, lesquels, dans chaque interprétation, sont médiatisés de manière absolument unique.

⁵³⁹ La position de Jean Ladrière à propos de la tâche de l'herméneutique diffère fortement de celle adoptée ici par Gadamer. Pour le philosophe belge, on ne peut comprendre le sens d'un objet produit par l'action humaine que si l'on se replace « dans le mouvement des intentionnalités constitutantes » qui a présidé à sa réalisation (J. LADRIÈRE, *La science, la philosophie et la foi*, in *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, p. 179). En effet, chaque action posée par l'homme est habitée par des intentions signifiantes, si bien que l'effort de compréhension de l'action ne peut consister qu'en une reconstitution de ces intentions. Autrement dit, ce qui nous permet de comprendre une action historique ou un écrit, c'est l'intention qui les porte, c'est-à-dire le rapport de ces phénomènes à leurs motivations et à leurs fins. Certes, pour Ladrière, la mise en lumière du sens d'une action historique ne s'épuise pas dans sa signification subjective, mais elle relève également de la place qu'elle prend dans le flux des événements. Néanmoins, « le sens subjectif de l'action est (...) une des dimensions de son sens et le déchiffrement de ce sens passe par l'élucidation de la vie subjective de l'acteur », alors que « la compréhension d'un texte renvoie à l'intention de signification qui a porté l'écrivain » (*ibid.*). De cette manière, les données figées d'un texte seront saisies comme manifestations d'un projet humain, dès lors que nous remontons du « sens posé » de ce texte à son « sens posant », c'est-à-dire à l'intention qui les a engendrées.

⁵⁴⁰ H.- G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 320.

Un peu plus loin, l'auteur de *Wahrheit und Methode* va indiquer que cette distance historique implique par ailleurs « quelque chose comme une application du texte à comprendre à la situation présente de l'interprète »⁵⁴¹. Dans le contexte de l'herméneutique juridique ou théologique, l'on tenait jadis pour acquis qu'il existait une tension entre, d'une part, le texte de loi ou de révélation et, d'autre part, le sens que prenait son application au moment concret de l'interprétation. Dès lors, l'interprétation du texte de loi devait se donner pour objectif de concrétiser l'autorité juridique de celui-ci, tandis que celle du texte sacré devait permettre à ce dernier d'exercer son action salvatrice. Pour Gadamer, ces pratiques d'interprétation signifient que « le texte – loi ou message de salut, *pour être compris comme il le demande, c'est-à-dire selon l'exigence qui est la sienne* – doit à chaque instant, c'est-à-dire en chaque situation concrète, *être compris de façon nouvelle et différente* »⁵⁴². Autrement dit : « ici, comprendre, c'est toujours appliquer »⁵⁴³.

Or, toujours selon Gadamer, ce point de vue est également valable dans le cadre plus englobant de l'herméneutique historique, dans la mesure où, selon lui, la compréhension d'une tradition consiste à la faire « advenir » en un contexte particulier. Le modèle de tâche herméneutique fourni par les herméneutiques juridique et théologique nous invite cependant à considérer que la compréhension d'un texte ne doit nullement être une « appropriation conçue comme prise de possession »⁵⁴⁴ mais, au contraire, une soumission à l'exigence du texte lui-même. Pour l'auteur, l'herméneutique historique devra donc, dans le même sens, « accomplir un travail d'application, car elle est (...) au service de la mise en valeur du sens, en comblant expressément et consciemment la distance temporelle qui sépare l'interprète du texte, de même qu'en surmontant l'aliénation de sens (...) survenue au texte »⁵⁴⁵.

Revenant un peu plus loin sur la problématique spécifique de l'herméneutique théologique, Gadamer fait valoir que la prédication, qui constitue la concrétisation proprement dite de la proclamation évangélique, et qui, en tant que telle, implique nécessairement une interprétation, n'ajouterait cependant rien au contenu du message salvifique, dont la force de persuasion réside en lui-même. De la qualité « divine » des textes bibliques, il résulte, pour Gadamer, que sa compréhension ne saurait être réduite à l'investigation scientifique de son sens. Si, pour Bultmann, « l'interprétation des écrits bibliques n'est pas soumise à d'autres conditions de compréhension que

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 330.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 331. Nous soulignons.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 333.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

toute autre littérature »⁵⁴⁶, Gadamer estime en revanche que les conditions de compréhension de chaque texte sont absolument particulières, dans la mesure où le contenu de chaque texte est absolument unique. Bultmann reconnaît d'ailleurs lui-même que « toute compréhension présuppose une relation vivante de l'interprète au texte et son rapport préalable à la chose transmise par le texte »⁵⁴⁷. Autrement dit, une herméneutique biblique présupposerait toujours une précompréhension, par l'interprète, du contenu de l'Écriture.

S'interrogeant sur la nature de cette présupposition, Gadamer se demande si celle-ci est donnée avec l'existence humaine en tant que telle, au sens d'une « référence préalable et de fond à la vérité de la révélation divine », intrinsèquement liée à « la question de Dieu » qui l'anime⁵⁴⁸ ; ou si ce n'est « qu'à partir de Dieu, c'est-à-dire à partir de la foi, que l'existence humaine se découvre animée par la question de Dieu »⁵⁴⁹, auquel cas le sens du mot « présupposition » devient problématique. La réponse de l'auteur à cette question est sans ambiguïté : la question de Dieu, censée présupposer l'interprétation de l'Écriture, implique déjà une connaissance de la vérité de la révélation divine transmise par cette Écriture. Ainsi, c'est encore une fois l'application du texte qui est première, tandis que « *le sens herméneutique de la précompréhension théologique est lui-même théologique* »⁵⁵⁰.

À partir de cette conclusion, l'auteur souligne encore une fois que c'est dans l'interprétation, comprise comme application, que s'accomplit le sens qu'il s'agit de comprendre, mais que cet acte d'interprétation demeure cependant entièrement lié au sens du texte. Aussi, en s'appliquant le texte lu, l'interprète est pour ainsi dire intégré au sens appréhendé, tandis que celui-ci, comme on l'a vu, ne se manifeste que dans le mouvement de cette application.

⁵⁴⁶ Cf. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933-1965, B. II, p. 231.

⁵⁴⁷ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 353.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.* Nous soulignons.

4. La dialectique question-réponse dans l'expérience herméneutique

Partant du constat que toute expérience humaine est, essentiellement, expérience de la finitude et de l'historicité radicales de l'homme⁵⁵¹, l'auteur va, dans une étape ultérieure de son ouvrage, tenter de déterminer en quoi consiste l'expérience spécifiquement herméneutique. D'après les précédents acquis de sa réflexion, il peut affirmer d'emblée que celle-ci se rapporte essentiellement à une tradition, laquelle veut pour ainsi dire accéder à l'expérience. Or, pour Gadamer, ce dernier point signifie que la tradition est langage, c'est-à-dire qu'elle parle d'elle-même, et se donne à l'expérience à la manière d'un « toi », d'un « autre ». Dans la relation interpersonnelle, il importe de rencontrer vraiment le toi comme un toi, de le laisser exprimer son exigence propre, ce qui requiert une ouverture fondamentale et réciproque entre les personnes. De même, dans l'expérience herméneutique, il s'agit de s'ouvrir à l'exigence propre de la tradition, qui a quelque chose à me dire. Là où la « conscience historique », en lisant les textes méthodiquement, a déjà nivelé la tradition, de telle sorte qu'elle ne peut remettre en question les normes du savoir de l'interprète, la « conscience de l'histoire de l'influence » de la tradition permet à cette dernière de devenir expérience, là où elle demeure ouverte à la requête de vérité qui se présente à elle.

Cette considération sur la nature de l'expérience herméneutique va amener Gadamer à s'interroger sur la « structure logique » de l'ouverture qui la caractérise. Pour lui, cette structure est celle de la question, qui émane toujours de la conscience d'un non-savoir, laquelle est elle-même le fondement négatif de toute possibilité d'expérience, toujours nouvelle par essence. L'essence de la question, quant à elle, implique qu'elle ait un sens, et ce sens est la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut elle-même être sensée et pertinente. La question situe son objet dans une perspective déterminée, elle « ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge »⁵⁵². Dès lors, « le *logos* qui déploie l'être ainsi ouvert est toujours réponse », et « lui-même n'a de sens que dans le sens de la question »⁵⁵³. L'orientation de toute question implique par ailleurs une délimitation de celle-ci : à partir de certaines présuppositions acquises, ce qui reste en question se montre, s'impose à l'interprète à partir du texte interprété, comme ce qui résiste au préjugé de l'interprétation. La question est donc plus un pâtre qu'un agir.

⁵⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 369-380.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 386.

⁵⁵³ *Ibid.*

Pour l'auteur, cette dialectique question-réponse à l'œuvre dans toute relation interprétative à une tradition manifeste à son tour une structure dialogique à l'œuvre dans toute interprétation. En entrant en dialogue avec le texte, le travail d'interprétation rétablit une « communication de sens originelle » : « Ce qui a été transmis sous forme littéraire est (...) tiré de l'aliénation (...) dans laquelle il se trouve, pour être rendu au présent vivant du dialogue, dont la réalisation originelle est, depuis toujours, question et réponse »⁵⁵⁴. Le fait qu'un texte devienne objet d'interprétation veut dire, comme on vient de le voir, que c'est *lui* qui pose une question à l'interprète, de sorte que « comprendre un texte, c'est comprendre cette question »⁵⁵⁵. Cette dernière implique que le texte effectivement écrit sera compris comme réponse à la question posée, à partir de la question à laquelle il apporte réponse. Cela dit, dans la mesure où l'on ne peut tirer cette question que du texte, « la justesse de la réponse représente le préalable de méthode à la reconstitution de la question »⁵⁵⁶.

5. Le caractère langagier de l'expérience herméneutique

Dans la troisième et dernière partie de *Vérité et méthode*, l'auteur va tenter de déterminer plus précisément en quoi consiste la dimension langagière de l'expérience herméneutique, apparue lors de sa réflexion sur la structure dialogique de toute interprétation-compréhension.

Pour Gadamer, le fait que la compréhension de quelque chose se produise nécessairement sous forme langagière ne signifie pas qu'elle s'exprimerait après coup en paroles, mais qu'elle réalise la « venue de la chose même au langage »⁵⁵⁷, laquelle est donc absolument identique à la venue de la chose à elle-même dans la compréhension, selon ce que nous avons déjà indiqué plus haut⁵⁵⁸. Bien qu'il existe une similitude réelle entre le dialogue interpersonnel et la situation herméneutique, cette dernière consiste à se trouver non en présence d'un interlocuteur, mais face à un texte constitué de signes fixés une fois pour toutes. Par conséquent, ce n'est que par l'entremise d'un seul des deux partenaires du dialogue, à savoir l'interprète, que l'autre partenaire, le texte, peut accéder à la parole et se métamorphoser en sens. Ce passage de l'écrit au sens n'est possible que parce que l'interprète prend part au sens du texte, là où les partenaires d'une conversation sont liés par un enjeu commun. Et si

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 393.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 394.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 402.

⁵⁵⁸ Cf. la page 236 de ce travail.

les interlocuteurs d'un dialogue ne peuvent s'entendre sur quelque chose que s'ils se forgent un langage commun, il en va de même de l'opération de compréhension d'un texte par son interprète, laquelle coïncide exactement avec cette création d'un langage commun.

En ce sens, les idées propres de l'interprète participent toujours au « réveil du sens du texte »⁵⁵⁹ qui veut se dire à travers l'interprète. Non pas au sens d'un point de vue personnel que l'on maintient et qu'on impose au texte, mais plutôt comme une opinion que l'on met en jeu, et qui contribue, pour sa part, à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte. Ainsi, dans la compréhension, « accède à l'expression une chose qui n'est pas seulement la mienne, ni celle de mon auteur, mais qui nous est commune »⁵⁶⁰. Cette compréhension s'effectue toujours dans une interprétation, et celle-ci se développe dans le « milieu » d'un langage « qui veut faire venir l'objet à la parole tout en restant la langue de l'interprète »⁵⁶¹. Et ce qui révèle le rapport particulier existant entre élément langagier et compréhension, « c'est d'abord qu'il soit de l'essence de la tradition d'exister dans le milieu qu'est la langue, si bien que l'*objet* privilégié de l'interprétation est de nature langagière »⁵⁶².

Cette compréhension de la langue, et donc de la « pensée » d'un texte, ne peut, en tant qu'elle est elle-même pensée, s'opérer qu'au moyen de concepts, qui sont toujours et immédiatement les nôtres, dans la mesure où ils sont intrinsèquement liés au processus de notre pensée, qui est toujours elle-même de nature langagière. Si le sujet se doit de prendre conscience des concepts préalables qui sont les siens, et qui sont toujours relatifs aux préjugés de son époque, il ne peut cependant pas y renoncer purement et simplement, pour, par exemple, penser le texte dans les concepts du texte et de l'époque à comprendre. Une telle transposition dans le passé n'est elle-même possible qu'à travers la pensée d'un « je », qui ne peut intégrer les concepts du passé qu'en pensant dans des concepts, lesquels sont nécessairement les siens. Or, une telle médiation est indispensable pour que la « visée du texte » puisse effectivement venir à expression pour nous qui l'interprétons.

Si, comme l'auteur l'a déjà fait valoir, la « vie historique de la tradition » consiste ainsi dans une « dépendance à l'égard d'une appropriation et d'une interprétation toujours nouvelles »⁵⁶³, cela ne signifie toutefois pas que l'interprétation se dissolve dans un pur subjectif. Si l'opération d'interprétation d'un texte consiste, comme Gadamer l'a montré, en une application à soi-même du texte, celui-ci, même s'il est

⁵⁵⁹ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 410.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 411.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 420.

toujours nécessairement compris autrement, demeure néanmoins le même texte, qui chaque fois se présente à nous de manière différente, par la médiation d'un langage qui permet un rapport entre le texte et le lecteur. Le fait que toute interprétation relève par essence du langage n'empêche ainsi aucunement, selon l'auteur, que la prétention à la vérité du texte soit effectivement rencontrée, puisque l'interprétation « ne crée pas un deuxième sens à celui qui est compris et interprété »⁵⁶⁴. Au contraire, dans la compréhension, les concepts interprétatifs ne sont, comme tels, absolument pas explicites, mais ils sont « destinés à disparaître derrière ce à quoi ils donnent la parole dans l'interprétation »⁵⁶⁵.

Poursuivant sa réflexion sur la structure langagière de l'interprétation, Gadamer va montrer ensuite que le langage inclut une façon déterminée de se rapporter au monde. Pour l'homme, le monde ne se réduit pas à un « environnement », mais il revêt une forme de présence, laquelle possède précisément une constitution langagière. Gadamer exprime cette réciprocité de la langue et du rapport au monde de la manière suivante : « Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (...) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-au-monde humain »⁵⁶⁶.

Se rapporter au monde implique, pour l'être humain, que l'on puisse poser devant soi, tel qu'il est, ce qui se présente à nous en provenance du monde. Or, pouvoir se détacher du monde, c'est aussi pouvoir se détacher de la langue, prendre une liberté à l'égard des noms que l'on donne aux choses, l'une et l'autre attitude s'accomplissant cependant à partir du langage lui-même, et dans une réappropriation du monde auquel nous appartenons, mais qui est désormais également « devant » nous. De ce fait, une chose peut se détacher comme altérité indépendante, et donc accessible à la compréhension de tous, mais toujours à partir d'un monde linguistique déterminé, qui embrasse tout ce à quoi notre compréhension peut s'élargir et s'élever. En effet, « c'est toujours un monde humain, c'est-à-dire un monde à constitution linguistique, qui se présente (...) dans n'importe quelle tradition »⁵⁶⁷.

Ce dernier point signifie en somme que la vision du monde obtenue à travers une expérience humaine langagière indéfiniment réitérable et perfectible n'est jamais simplement identique au « monde en soi ». Néanmoins, c'est bien l'« être en soi » du monde qui est visé à travers chaque approche langagière du monde, de sorte que

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 467.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 471.

celui-ci n'est aucunement « relativisé ». Au contraire, ce qu'est le monde en lui-même ne diffère en rien des aspects sous lesquels il se présente à l'expérience. En ce sens, l'expérience langagière du monde est, pour Gadamer, « absolue » : en englobant toujours tout « être en soi » – quelles que soient les conditions relatives dans lesquelles il se montre –, elle dépasse toute relativité dans la position de l'être.

6. L'appartenance de l'interprète à son objet

Partant de ces derniers résultats, Gadamer va revenir sur le concept d'*appartenance*, qui définit la relation de l'interprète à son texte. Ce faisant, il est amené à aborder des questions relevant traditionnellement de la métaphysique⁵⁶⁸.

Pour Gadamer, l'*appartenance*, en métaphysique, renvoie à la relation transcendantale entre être et vérité, « relation qui exige de penser la connaissance comme moment de l'être et non, originairement, comme conduite du sujet »⁵⁶⁹. Cette perspective serait « la présupposition commune à la pensée antique et à celle du Moyen Âge », et impliquerait que ce qui est, est par essence vrai, c'est-à-dire « est présent (*anwesend*) dans le présent (*Gegenwart*) d'un esprit infini », raison pour laquelle il serait « possible à la pensée humaine finie de connaître l'étant »⁵⁷⁰. En d'autres termes, cela signifie pour l'auteur que la connaissance ne repose pas sur un sujet qui serait indépendant du monde, aurait « à chercher le chemin de l'être du monde »⁵⁷¹ et transformerait tout étant en *objet* de connaissance. Au contraire, la relation entre l'esprit du sujet et l'être du monde serait une donnée originelle, au sens où tout acte de connaissance de l'« esprit fini », qui est toujours identiquement un

⁵⁶⁸ Dans le contexte de cette réflexion sur l'appartenance de l'interprète à la tradition, Gadamer se rattache également, de manière paradoxale mais explicite, à la philosophie de Heidegger. Ce dernier, en reprenant la question de l'être, par-delà les limites de la métaphysique occidentale en ce qui le concerne, ferait du phénomène de la compréhension le mode d'être, « la forme d'accomplissement originaire du *Dasein* qui est être-au-monde », « le caractère ontologique originaire de la vie humaine elle-même » (H.- G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 280), qui se caractérise comme mouvement de transcendance, dépassement de l'étant. Ce faisant, l'auteur de *Sein und Zeit* élargirait la problématique de l'herméneutique traditionnelle, en ce qu'il révélerait la « fondation ontologique » de la compréhension : en comprenant le sens d'un texte, le lecteur ne se projette pas simplement dans l'objet investigué, mais il est lui-même « approprié » à la chose. Pour Gadamer, cette appropriation du connaissant à ce qui est connu se fonde sur le fait que l'un et l'autre ont pour mode d'être l'historicité, c'est-à-dire, en termes heideggeriens, un « être-jeté » dans la temporalité, impliquant mémoire du passé et projection vers le futur. Or, pour l'auteur, cette finitude historique du *Dasein* humain implique une appartenance à des traditions, laquelle permet, conjointement à son être-projeté vers des possibilités futures de son être, un rappel, une actualisation du passé.

⁵⁶⁹ H.- G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 483

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 484.

acte de langage, est participation à l'être du monde qui cherche à se dire, le sujet connaissant appartenant à l'objet de sa connaissance.

Que « l'herméneutique des sciences de l'esprit » se trouve ainsi ramenée à la problématique posée par la métaphysique classique se révélerait déjà dans le rôle que joue le concept de *dialectique* dans la philosophie du XIX^{ème} siècle. Pour Gadamer, la démarche hégélienne visant la « conciliation totale du penser et de l'être » doit être comprise comme une reprise consciente de la dialectique grecque, tandis que sa propre théorie herméneutique, visant à « faire reconnaître l'imbrication de l'événement et de la compréhension l'oblige à remonter non seulement à Hegel mais jusqu'à Parménide »⁵⁷². Or, les Grecs n'auraient pas cherché à « fonder l'objectivité de la connaissance à partir de la subjectivité et pour elle »⁵⁷³. Au contraire, leur pensée se considérant comme un moment de l'être même, l'expérience du *logos* que constitue pour eux la dialectique n'est pas « un mouvement exécuté par la pensée » mais « le mouvement de la chose même, éprouvé par la pensée »⁵⁷⁴.

En reliant ainsi le concept d'appartenance à l'arrière-plan de la métaphysique occidentale, l'objectif de Gadamer n'est cependant pas de reprendre la théorie classique de l'intelligibilité de l'être dans le contexte d'une théorie herméneutique de l'expérience de l'histoire. Une telle démarche ne ferait, selon lui, que répéter Hegel, et ne pourrait résister au point de vue de Kant et à celui de la science moderne. En dépassant l'idée moderne de compréhension, fondée sur un certain concept d'objectivité expérimentale, il entend se soumettre simplement « à ce que la chose même impose », ce qui l'oriente vers « *l'appartenance mutuelle du subjectif et de l'objectif* »⁵⁷⁵. S'appuyant sur ce nouveau développement, Gadamer indique une nouvelle fois que ce n'est pas le sujet connaissant qui se met à la recherche de son objet, moyennant des procédures méthodiquement établies, mais que c'est l'objet, à savoir la parole de la tradition, qui pose une question à l'interprète. En s'exposant ainsi à la compréhension du sujet, le contenu ou la vérité de la tradition se met en jeu, « selon ses possibilités de sens et de résonance chaque fois nouvelles et sans cesse élargies par celui qui reçoit cette tradition »⁵⁷⁶. Ainsi, la tradition dépend de chaque interprétation qui, d'une certaine manière, lui donne une existence nouvelle. L'interprétation n'est cependant pas, en premier lieu, une action sur la chose, mais la venue à la parole de ce qui est dit dans la tradition, c'est-à-dire action de la chose même, laquelle constitue le véritable événement herméneutique. Ce point de vue

⁵⁷² *Ibid.*, p. 486.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 485.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 486. Nous soulignons.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 487.

n'implique évidemment pas que la connaissance philosophique ne soit pas également un agir. Celui-ci ne consiste cependant pas à imposer ses idées propres à une « nécessité immanente de la pensée », mais à « déployer une chose selon sa logique propre »⁵⁷⁷. Or, pour Gadamer, c'est précisément cette soumission de la pensée à son « objet » qui s'appelle *dialectique*.

Dans cette perspective, l'interprétation du sens du texte, « la parole qui rend le sens du texte en l'interprétant porte au langage la totalité de ce sens et par conséquent fait accéder en elle-même l'infinité du sens à une présentation (...) finie »⁵⁷⁸. En visant ainsi « l'infini du non-dit » dans ce qui est dit, et en faisant comprendre le sens exprimé comme expression finie de cet infini, le langage réalise ce que l'auteur appelle sa dimension *spéculative*. Cette visée d'une infinité de sens renvoie, encore une fois, à la finitude essentielle et radicale de l'expérience herméneutique, finitude qui se manifeste dans le caractère déterminé de la situation dans laquelle se trouve tout interprète, immanquablement marqué par des préjugés et des préoccupations propres. Cette « situation herméneutique » ne représente cependant pas, comme on l'a vu, un obstacle pour la compréhension d'un texte. Elle en est, au contraire, la condition de possibilité, car c'est dans la mesure où le sens d'un texte n'est pas immédiatement accessible qu'il peut donner lieu à une véritable expérience herméneutique, qui est toujours celle de l'altérité du texte exigeant une interprétation. Ainsi, le commencement de l'interprétation est en réalité une réponse, dont la teneur est fonction de la question qui est posée. Par conséquent, la dialectique de l'interprétation est toujours fonction de la dialectique question-réponse qui la prévient, et qui fait de la compréhension un événement.

7. Le fondement ontologique de l'herméneutique

La réflexion de Gadamer à propos de l'agir de la tradition et de son actualisation dans le langage renvoie, en dernière instance, à une structure ontologique, identique à la structure langagière de l'objet vers lequel la compréhension peut se tourner : « l'être qui peut être compris est langue »⁵⁷⁹. À partir de cette idée, l'auteur va pouvoir conclure les principaux éléments développés dans *Wahrheit und Methode*.

Toute chose est telle qu'elle se présente d'elle-même à la compréhension, dans laquelle elle va trouver son expression. Celle-ci ne doit pas être comprise comme ce qui donne une deuxième existence à la chose, mais, en la présentant sous un aspect

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 491.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 500.

déterminé, elle apparaît comme faisant partie de son être propre. En ce sens, la distinction entre « être » et « se présenter » a tendance à s'évanouir dans tout ce qui est langage : d'une part, la parole n'est parole qu'en vertu de ce qui, en elle, se présente dans le langage, de sorte qu'elle se « sursume » dans ce qui est dit ; d'autre part, ce qui vient au langage n'est pas préalablement donné hors du langage, mais est toujours, d'une façon déterminée, dans la parole.

La mise en lumière, par Gadamer, de ce « médium universel » qu'est le langage, qui réalise une médiation entre passé et présent, donne à la problématique herméneutique une dimension philosophique universelle, dans la mesure où, comme on l'a vu, c'est le rapport de l'homme au monde, autrement dit à l'être en tant que tel, qui, en définitive, est fondamentalement langage, et donc compréhension. Ce qui se présente ainsi comme une conclusion majeure de *Vérité et méthode* amène son auteur à se pencher sur un concept métaphysique essentiel, à savoir celui du *beau*. Dans la métaphysique platonicienne et néoplatonicienne, la structure ontologique du beau consiste dans l'éclat, la lumière qui transparaît en toute chose, de façon à la rendre claire et intelligible en elle-même. Or, pour Gadamer, cette lumière est celle de la parole. Là où saint Augustin voit dans la Parole divine, qui nomme et crée la lumière, la source de l'illumination spirituelle permettant de distinguer la forme des choses, lui-même voit une anticipation de l'interprétation spéculative de la langue, selon laquelle la multiplicité de ce qui est pensé procède de la même unité de la parole. Sans vouloir l'appliquer purement et simplement à l'ontologie herméneutique, Gadamer note que la métaphysique du beau permet surtout de relever deux points : d'abord, la manifestation du beau, tout comme le mode d'être du comprendre, sont de l'ordre de l'événement ; ensuite, l'expérience herméneutique, en tant qu'expérience de transmission de sens, prend part à l'immédiateté propre à la manifestation du beau et à l'évidence de la vérité de l'être.

Reprenant tour à tour ces deux points, le philosophe entend d'abord justifier la priorité qu'il a reconnue à l'« agir de la chose » au sein de l'expérience herméneutique, en s'appuyant sur la pensée traditionnelle concernant la lumière et la beauté. Pour lui, cette dimension essentielle relève d'une « persistance de l'influence exercée par un aspect antique de la vérité qui a su se maintenir face à la méthodologie scientifique moderne »⁵⁸⁰. Considérant la notion de ce qui est « éclairant », qui concerne tant le beau que ce qui est chargé de sens, Gadamer indique la métaphore suivante : de même que le beau captive et s'impose à notre expérience, sans pouvoir « être immédiatement intégré à l'ensemble de nos positions et de nos évaluations », « tout en posant un problème à l'intégration herméneutique », de même ce qui est

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 510.

éclairant est « toujours quelque chose de surprenant, tel le surgissement d'une lumière nouvelle, qui élargit le domaine de ce qui entre en considération »⁵⁸¹. Que quelque chose soit éclairant en ce sens est ce qui fait de l'expérience herméneutique une expérience authentique, au sens où la tradition s'adresse à nous sous la forme d'un événement, ce qui présuppose toujours la finitude de l'existence humaine.

Reprenant ensuite l'idée selon laquelle l'être est langue, c'est-à-dire « autoprésentation », Gadamer s'arrête au concept métaphysique de vérité pour montrer que, d'une certaine manière, il anticipe la constitution ontologique universelle de l'herméneutique, d'une façon analogue au mode d'être du beau. Ainsi, tout comme l'étant se manifeste en son être, et s'ouvre ainsi à une connaissance sur le mode de la participation, l'expérience herméneutique authentique ne consiste pas en une intégration du sens de la tradition dans ce qui déjà connu, mais dans la participation de la compréhension à ce qui se rencontre et se fait valoir comme vérité. Cette rencontre s'opère dans l'opération langagière de l'interprétation, et ainsi « le phénomène de la langue et celui de la compréhension s'avèrent être le modèle universel de l'être et de la connaissance comme tels »⁵⁸².

À partir de là, il s'avère encore une fois que la vérité du discours, qui porte une chose au langage, réside non pas dans la pensée propre d'une particularité subjective qui l'exprime, mais dans le sens de l'objet qui vient au langage dans la compréhension. Certes, toute compréhension implique que ce qui est exprimé acquière sa détermination à la faveur d'un enrichissement de sens, lié à la situation particulière de l'interprète. Mais cette détermination, qui permet au discours d'égaliser la totalité du sens de ce qui est dit, « est conférée non à celui qui parle mais à ce qui est énoncé »⁵⁸³. Ainsi, toute « venue au langage » atteste la vérité de ce qui est dit, au sens où il la rend présente dans cela même qui est dit.

Après avoir présenté quelques éléments de la pensée herméneutique de Gadamer, nous nous pencherons, dans la suite de cette section, sur la manière dont Jean Ladrière comprend la foi comme réponse à la Révélation, et la théologie comme herméneutique de cette foi et de cette Révélation.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 511.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 514.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 515.

8. Le langage de foi comme proclamation selon Jean Ladrière

Dans un article consacré à la spécificité des différents modèles de savoir, Jean Ladrière s'interroge sur ce qui fait le caractère propre du langage de la foi chrétienne⁵⁸⁴. Celui-ci consiste selon lui avant tout en une parole de Révélation, à laquelle répond une parole de foi, l'une et l'autre se rapportant à des événements – l'événement de la Révélation et l'événement de la foi. De par sa vertu propre, la parole de la révélation fait exister une réalité nouvelle, à savoir le salut, dont le sens ne peut être ramené à celui d'un *logos* universel, de la *phusis* ou de l'action. En d'autres termes, dans le langage de la foi, l'« activité constituante » et la parole sont rigoureusement simultanées, dans la mesure où la parole est ici, dans son expression même, acte de constitution d'une « nouvelle création ». La parole de révélation contient un rapport à la vérité, au sens où, en tant que manifestation du mystère de Dieu et de son dessein sur l'humanité, elle commande un certain type de compréhension et d'intelligibilité, de telle sorte que la foi englobe effectivement un savoir. Celui-ci ne peut cependant être compris correctement que si l'on considère la révélation pour ce qu'elle est effectivement, à savoir une annonce, qui n'est pas la simple communication d'une information, mais la mise en œuvre effective de ce qu'elle dit, et donc parole opérante en un sens absolument originaire, « surgissement pur », « rupture instauratrice » d'un ordre absolument original.

Si tel est le caractère propre de la parole de révélation, la parole de foi est, corrélativement, non pas avant tout une tentative d'explication de cette révélation, mais une *proclamation*, comme l'illustre clairement le *Credo*. En ce sens, la parole de foi ressemble à la parole révélatrice : « comme elle, elle fait exister ce qu'elle dit dans l'action même de le dire »⁵⁸⁵. Elle se présente certes sous la forme d'un discours articulé, dans lequel apparaît effectivement un rapport de la foi à la vérité ; cela dit, l'explicitation du contenu de la foi ne pourra jamais s'appuyer que sur le *Credo*, le type d'intelligibilité propre à la foi ne pouvant être compris que « à partir de l'essence de la proclamation et non sur le modèle du discours scientifique ou philosophique »⁵⁸⁶.

Cette proclamation ne se réduit cependant pas à une simple ratification, ni à la répétition d'un canon préétabli. Chaque fois qu'elle se produit, elle est « un acte nouveau », qui fait exister la Révélation d'une manière nouvelle, non seulement dans un acte intelligible de compréhension, mais dans une démarche existentielle totale.

⁵⁸⁴ Cf. J. LADRIÈRE, *La science, la philosophie et la foi*, in *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 161-190.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

Ainsi, s'il y a effectivement quelque chose à comprendre, il s'agit de « Dieu lui-même en tant qu'appelant », et donc la révélation elle-même, c'est-à-dire « l'acte même qui ouvre à la compréhension un champ nouveau »⁵⁸⁷, qui n'est autre que celui du Mystère. Si tel est son objet, cela veut dire que la foi est toujours en même temps compréhension et incompréhension, mélange de clarté et de non-clarté, et donc acte essentiellement dynamique, appelé à se répéter de manière infinie, car « les clartés que (la foi) procure ne sont jamais que l'indication de clartés nouvelles à venir »⁵⁸⁸.

Dans un autre texte⁵⁸⁹, Ladrière indique encore, à propos de la confession de foi exprimée dans le *Credo*, qu'elle est « assomption active », « acceptation de la vérité des propositions sur lesquelles opère effectivement l'opérateur de croyance »⁵⁹⁰. Aussi, nous sommes ici en présence d'une « interaction entre la force illocutoire propre au langage de la foi et la valeur de vérité des propositions qui expriment le contenu de la foi »⁵⁹¹. En un sens, la vérité de ces propositions est reçue, dans l'acte de reconnaissance qu'est la foi, comme une vérité qui s'impose elle-même au-delà de tout doute ; mais, en un autre sens, la vérité de ces propositions est constituée par l'acte même qui ratifie ce qu'elles disent.

À travers ces deux écrits, nous voyons que, pour Ladrière, le langage de la foi, compris avant tout comme confession de foi, permet la constitution et l'actualisation toujours renouvelées de la parole de Révélation, ce en quoi il se rapproche des positions de Gadamer selon lesquelles toute interprétation est une réalisation originale de la vérité du texte investigué. Une telle actualisation implique une certaine forme de dialectique, selon laquelle le contenu de la parole de révélation suscite une confession de foi, tandis que, réciproquement, la foi permet à la Révélation de s'accomplir effectivement. Dans le cadre d'une réflexion plus approfondie sur ce que signifie la force illocutionnaire propre des évangiles⁵⁹², ici brièvement évoquée, le philosophe belge va reprendre et développer ces éléments, et mettre ainsi en lumière le caractère essentiellement circulaire de la foi comme attestation du contenu de la Révélation.

⁵⁸⁷ *Ibid.* La proclamation de foi est également, pour Ladrière, une compréhension de la foi elle-même, mais ce n'est là qu'un aspect dérivé de la foi.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, in *L'articulation du sens. III. Sens et vérité en théologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 75-100.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² J. LADRIÈRE, *La performativité du récit évangélique*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 23-32.

9. Force illocutionnaire et contenu de la foi

S'appuyant sur certaines théories du langage performatif et du langage comme acte illocutionnaire⁵⁹³, Ladrière va faire valoir que toute parole, en tant qu'expression d'un sujet, comporte différents degrés d'auto-implication de ce dernier, le plus important étant l'« énonciation performative ». Celle-ci constitue, en elle-même, une action d'un certain type, qui consiste dans la réalisation du contenu énoncé par le fait même de son énonciation. Telle est ce que l'on peut appeler la « force illocutionnaire » du langage, qui permet d'assumer la dimension subjective de ce dernier, dans ce qui est une assomption et une réalisation concrète des mécanismes langagiers. Mais si le sujet peut assumer le langage, et s'exprimer soi-même à travers lui, le langage va, symétriquement, retentir sur le mouvement de son existence et donner forme à celle-ci.

Partant de ces considérations, qui établissent donc à la fois la dimension subjective et l'aspect « objectif » de la force illocutionnaire du langage, Ladrière va se pencher sur le cas particulier que constitue le récit évangélique, afin d'en approcher la force illocutionnaire fondamentale. Pour ce faire, l'auteur l'envisage sous deux aspects : du point de vue de son locuteur d'abord, et du point de vue de son usage ecclésial ensuite.

Premièrement, les évangiles se présentent à nous comme un ensemble d'énoncés rapportés par quelqu'un, dans le cadre d'un récit, et qui contiennent l'indication de leur force illocutionnaire propre. Or, pour l'auteur, il faut distinguer deux actes illocutionnaires dans le récit évangélique : d'une part, un acte « fondateur », qui rapporte ce dont il a été témoin ; d'autre part, un acte « dérivé », en vertu duquel une communauté, au titre de deuxième locuteur, reprend le témoignage du premier locuteur à son propre compte, témoignage reconnu comme expression authentique de sa foi. Dans le récit évangélique, l'acte illocutionnaire fondateur et l'acte dérivé se recouvrent entièrement, comme l'indique la fin de l'évangile de Jean : « C'est *ce disciple* qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et *nous* savons que son témoignage est conforme à la vérité » (Jn. 21, 24). Le double témoignage rapporté dans ce verset revêt une dimension auto-implicative particulièrement marquée, dans la mesure où il implique la foi, c'est-à-dire la reconnaissance de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, et l'accueil du salut manifesté en lui.

⁵⁹³ Jean Ladrière s'inspire notamment de D. D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London, SCM Press, 1963.

Afin de déterminer ce que comporte cette notion de témoignage, il faut obligatoirement tenir compte du *contenu* du récit, dans la mesure où il existe toujours « une interaction caractéristique entre la force illocutionnaire d'un énoncé et son contenu propositionnel »⁵⁹⁴ : la première détermine le fonctionnement de sens du contenu propositionnel ; mais, inversement, le fonctionnement de ce sens contribue à déterminer la spécificité de l'acte illocutionnaire. Or, dans le cas du récit évangélique, le sens du contenu se répartit sur deux registres. D'une part, des événements sont rapportés et, d'autre part, ces événements renvoient à un deuxième niveau de contenu, à savoir la réalité spirituelle du Royaume de Dieu, rendu présent dans le Verbe de Dieu fait chair. Par conséquent, l'enjeu relatif au sens du texte évangélique – enjeu exprimé par le récit lui-même – consiste dans le passage du premier registre de sens au second, qui concerne la personne de Jésus : est-il la révélation de Dieu ?

Si, dans un deuxième temps, l'on se penche sur le récit évangélique du point de vue de son usage ecclésial, il faut noter que, pour la communauté croyante, il constitue une médiation essentielle à travers laquelle elle rejoint les événements fondateurs dans lesquels s'enracine sa foi. Ce faisant, les croyants attestent à leur tour de la vérité du témoignage, reçu et repris dans sa force illocutionnaire originale, « dans le moment présent d'une tradition continue »⁵⁹⁵. Cette attestation est ainsi, en un sens, analogue à l'acte illocutionnaire dérivé de la communauté primitive, dans la mesure où elle réassume, à son tour, dans un acte de foi, l'acte du témoignage premier. Elle en est cependant également différente : « alors que la communauté primitive est contemporaine du témoin dont elle réeffectue le témoignage, et que l'indication de son acte illocutionnaire se trouve incorporée dans le récit lui-même, la communauté actuelle ne peut reprendre le récit en question qu'à travers une certaine distance historique et en s'appuyant explicitement sur la parole continuée de l'Église en laquelle s'atteste la permanence de la foi originale »⁵⁹⁶.

Ainsi, l'attestation est la reconnaissance du caractère toujours actuel des événements et de leur signification, tels que rapportés dans les évangiles. Or, c'est dans la mesure où le récit évangélique n'est pas considéré comme un simple document historique, mais comme la présence d'une parole qui s'offre à notre adhésion, qu'il possède « cette vertu singulière de nous faire entrer, par sa propre force, dans ce qu'il rend manifeste »⁵⁹⁷. En d'autres termes, c'est par la performativité caractéristique de « l'acte illocutionnaire de l'attestation » que l'écrit évangélique

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 39.

peut être reçu comme parole toujours vivante et actuelle ou, ce qui revient au même, que cette parole peut exercer son efficacité spécifique.

Si l'attestation peut ainsi, par le fait même de son effectuation, produire en quelque sorte cela même dont il apporte le témoignage, c'est, selon Ladrière, « parce que la parole qui habite le récit est un mode de présence du Verbe lui-même, dont le récit raconte la manifestation », et dont la réception est « une modalité de la participation à la vie éternelle du Verbe »⁵⁹⁸. Aussi, la force illocutionnaire de l'attestation, qui rend le texte opérant, présuppose la foi dans la présence du Verbe en Jésus, qui est le contenu propre et dernier du récit évangélique, cette foi étant elle-même réception de l'action du Verbe à travers ce récit.

Ce que Ladrière met ainsi en lumière, c'est la *circularité* caractéristique de la foi : d'une part, « c'est le regard de la foi qui nous fait découvrir dans les signes visibles ce qu'ils annoncent » et, d'autre part, « c'est ce qui devient ainsi manifeste qui suscite la foi et ne cesse de la renforcer »⁵⁹⁹, la rendant progressivement capable de recevoir la révélation pour ce qu'elle est. C'est cette dynamique de la foi qui est agissante dans la « structure performative du récit évangélique » : « c'est par l'acte d'attestation qui lui confère sa force illocutionnaire caractéristique que son contenu devient lui-même opérant, et c'est en tant qu'opérant, en tant qu'effectuant lui-même ce qu'il dit, que ce contenu suscite l'acte d'attestation qui le sous-tend »⁶⁰⁰. Ainsi, pour Ladrière, la performativité propre du « récitant » renvoie à une performativité propre au récit lui-même, qui n'est autre que la puissance du Verbe s'attestant lui-même dans le récit.

Après ce bref exposé sur la façon dont Jean Ladrière comprend le rapport dialectique entre la performativité de la foi, d'une part, et l'opérativité propre du contenu de la Révélation, d'autre part, nous allons voir dans la suite de cette section comment, à partir de la circularité qui caractérise ce rapport, il comprend la nature et la tâche de la théologie.

10. La théologie comme langage d'interprétation

Dans *La théologie comme science*⁶⁰¹, Ladrière revient sur le type d'intelligibilité propre à la foi, à travers une réflexion sur le caractère scientifique particulier auquel peut prétendre la démarche théologique chrétienne. Il y indique que, contrairement aux autres « sciences humaines » qui abordent leur objet propre « de l'extérieur »,

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ J. LADRIÈRE, *La théologie comme science*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp.151-167.

dans une prise de distance méthodique par rapport à lui, la théologie consiste en un effort d'auto-compréhension de la démarche de foi elle-même, qui se situe par conséquent à l'intérieur de la « position de foi », laquelle est « présupposée dès le départ et indispensable pour la compréhension même de ce qui est 'donné' »⁶⁰², à savoir ce qui est considéré comme la Révélation de Dieu à travers la personne de Jésus-Christ.

Pour Ladrière, cette spécificité de la science théologique la range dans le groupe des disciplines herméneutiques, dont les caractéristiques méthodologiques propres sont constituées par la présence d'un « cercle herméneutique ». Dans ce contexte méthodologique particulier, le processus de compréhension ne se déroule pas dans la perspective d'objectivation radicale qui caractérise les sciences empirico-formelles, mais il met en jeu l'interprète lui-même, de telle sorte que l'« objet » investigué l'est à partir d'une précompréhension de sa signification, laquelle oriente à l'avance toute la démarche interprétative. Pour Ladrière, cela veut dire que le ressort de l'interprétation réside dans une « sorte de dévoilement originel dans lequel l'objet se révèle », et ce « avant toute thématization explicite et tout effort systématique d'intelligibilité »⁶⁰³. Mais ce dévoilement originel ne pourra se produire « que pour celui qui se trouve déjà impliqué dans une interaction vécue avec l'objet dont il s'agit »⁶⁰⁴.

Or, pour Ladrière, ce trait caractéristique de toute situation herméneutique se vérifie de façon particulièrement éminente dans le cas de la « situation théologique ». Ici, la précompréhension de l'interprète n'est autre que celle de la foi. Aussi est-ce dans la « lumière que procure la foi », c'est-à-dire, pour l'auteur, dans la signification qu'elle projette sur les événements relatifs à la Révélation du salut en Jésus-Christ, « que l'effort d'interprétation peut se déployer et que l'intelligence peut chercher à développer en un système de représentations tout ce qui est présent dans la donation originelle et originaire liée à l'expérience de la foi »⁶⁰⁵. Cet effort d'interprétation est ce qui constitue en propre toute démarche théologique, laquelle ne peut donc que s'appuyer sur l'expérience de la foi. Celle-ci comporte une dimension subjective, en tant qu'elle est vécue par des personnes concrètes, mais elle est toujours également « structurée par une articulation qui lui vient de son *contenu* même »⁶⁰⁶. Ici, la pensée de l'auteur rejoint celle de Gadamer, pour qui la précompréhension du texte de

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 160. Nous soulignons.

l'Écriture provient toujours également d'une relation avec ce texte, et donc de la foi dans la Révélation présente dans ce dernier⁶⁰⁷.

Dans cette perspective, Ladrière indique que la théologie ne peut que prolonger la « compréhension originaire », le « premier moment d'interprétation » que constitue la foi elle-même – tout comme, par analogie, la foi de la communauté ecclésiale ne peut que réassumer le témoignage conjoint des Écritures et de la communauté primitive. En tant que « second moment » de la compréhension, la théologie pourra cependant utiliser toutes les ressources de l'intelligence de l'homme, toutes les formes d'intelligibilité disponibles, en vue de reprendre, dans un travail de systématisation toujours renouvelé, ce qui était visé dans l'interprétation originelle. Le seul critère de cette construction permanente, c'est « la fidélité à cette visée et, à travers elle, à la donation originaire elle-même »⁶⁰⁸, cette fidélité définissant en quelque sorte l'intention herméneutique propre à la théologie.

En d'autres termes, la théologie devra se conformer à « l'articulation interne du donné lui-même, qui impose à l'avance à tout effort d'interprétation de ressaisir, autant qu'il est possible, *la structuration objective de l'économie du salut* »⁶⁰⁹. Cette démarche, comme tout processus herméneutique, vise ultimement une saturation de sens. Celle-ci demeure cependant essentiellement hors de portée, le « donné » interprété étant et demeurant essentiellement Mystère inépuisable, qui ne peut jamais être compris que de façon partielle, particulière, limitée et historique.

Dans un autre texte, intitulé *La théologie et le langage de l'interprétation*⁶¹⁰, Jean Ladrière revient sur le fait que le donné dont il est ici question, à savoir le contenu de Révélation que le théologien cherche à interpréter, n'est accessible qu'à travers des textes, et donc « à travers un langage qui est déjà comme la réfraction des événements fondateurs, et donc de la réalité de la révélation, dans l'expérience des chrétiens du début »⁶¹¹ – laquelle expérience implique la foi. Cette médiation constituée par les textes n'est, à son tour, accessible que par l'intermédiaire de la *tradition* qui les interprète, et donc, encore une fois, à travers certaines formes de langages confessionnels et interprétatifs, telles que la liturgie ou la prédication, qui impliquent toujours une théologie. Ainsi, il apparaît encore une fois que la signification des « faits » que l'on cherche à comprendre n'est effectivement saisie que si elle est réassumée, réactualisée dans l'interprétation théologique constamment reprise. Pour

⁶⁰⁷ Cf. les pages 236-237 de notre travail.

⁶⁰⁸ J. LADRIÈRE, *La théologie comme science*, p. 161.

⁶⁰⁹ *Ibid.* Nous soulignons.

⁶¹⁰ J. LADRIÈRE, *La théologie et le langage de l'interprétation*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 241-267.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 249.

Ladrière, comme pour Gadamer, ce renouvellement permanent de la signification de la Révélation n'est aucunement une « détermination accidentelle » qui s'ajoute de l'extérieur à celle-ci, mais bien un « trait d'essence », dans la mesure où « la signification n'est pas un objet, que l'on pourrait prendre et déposer », mais « une visée »⁶¹². Dès lors, la signification, identique ici à la Révélation, « ne peut (...) avoir de réalité que dans l'opération par laquelle la visée qu'elle constitue est mise ou remise en mouvement »⁶¹³.

Par conséquent, la théologie est une tâche à reprendre constamment, et cette tâche s'effectue, à chaque époque et en chaque culture, à travers un langage d'interprétation historiquement situé. Cela dit, il ne s'agit pas ici, selon l'auteur, de créer un langage totalement inédit, mais de remettre en mouvement le langage de la théologie déjà constituée, et de reprendre ainsi l'effort de compréhension tel qu'il se déploie depuis les origines. Aussi, « il n'y a pas d'un côté un fait et de l'autre une interprétation, mais il y a un acte unique d'interprétation qui est sans cesse repris et réassumé dans son intentionnalité originaire et à travers lequel la réalité attestée est rendue présente »⁶¹⁴. Par conséquent, on ne saurait mesurer la valeur d'une interprétation, à un moment de l'histoire, à l'aune de l'en-soi d'une Révélation libre de tout apport extérieur, mais c'est toujours par rapport à l'interprétation déjà donnée – c'est-à-dire la tradition, comprise comme transmission historique de ce mouvement continu d'interprétation – que doit être appréciée la nouvelle compréhension qui se propose. Ainsi, pour Ladrière, la théologie contiendrait une double exigence : d'une part, une exigence d'intelligibilité portée par la foi elle-même, laquelle fait appel aux ressources interprétatives du langage ; et d'autre part, une exigence de fidélité, exprimant « l'impératif d'une réactualisation des interprétations originales dans lesquelles ce qu'il y a à comprendre s'est dévoilé à l'origine »⁶¹⁵.

La deuxième exigence ici évoquée renvoie à ce que Ladrière appelle la « visée de vérité » propre à tout langage, qui est toujours animé par « une exigence d'accord avec la réalité qu'il vise »⁶¹⁶, la nature de cette réalité déterminant le processus de vérification de la validité des propositions qui se rapportent à elle. Dans le cas de la théologie, la vérification des propositions consiste à établir l'accord entre le langage proposé et le langage de l'interprétation initiale, dans lequel la Révélation est rendue accessible, et tel qu'il a déjà été lui-même interprété dans la tradition. En d'autres termes, la vérification consiste ici à « établir la continuité de sens à travers les

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 255.

interprétations, d'un bout à l'autre du champ herméneutique ouvert par l'annonce elle-même de la révélation »⁶¹⁷.

11. L'utilisation du langage spéculatif en théologie

Dans un autre article, consacré à la problématique de la déconstruction de métaphysique et à son impact sur la théologie⁶¹⁸, Ladrière va examiner dans quelle mesure cette dernière, dans sa tâche d'interprétation fidèle du contenu originel de la foi, peut effectivement recourir aux « ressources de la raison », comme nous l'avons vu évoqué dans le point précédent. Une telle démarche peut en effet sembler contradictoire : tout effort rationnel de compréhension implique une prise de distance à l'égard de l'objet étudié, alors que la théologie se donne pour tâche de comprendre l'expérience de foi sans sortir du cadre de cette expérience elle-même, comme nous venons également de le voir. D'où la question : « Y a-t-il vraiment place pour une reprise réflexive qui demeure sous la mouvance de la foi ? »⁶¹⁹

Pour Ladrière, la réponse à cette question, qui concerne le statut du langage théologique, ne peut être elle-même que théologique, car elle présuppose nécessairement une certaine compréhension de ce qu'est la foi. Or, la foi chrétienne se comprend elle-même comme un vécu, qui ne vient pas se surajouter à l'expérience « naturelle » de l'homme, mais reprend et assume en elle-même toutes les « puissances » de l'homme, en particulier sa dimension spéculative, qui vise une compréhension systématique et ultime des structures fondamentales de la réalité. En ce sens, et bien qu'elle ne porte pas directement sur la constitution fondamentale du monde, la foi se donnerait pour objectif de prendre en charge le projet spéculatif, de parvenir à une compréhension de toute l'expérience, et donc à une compréhension d'elle-même comme « expérience intégratrice ».

Le projet spéculatif ne peut être qu'unique dans sa mise en œuvre, dans la mesure où il vise une compréhension systématique de son objet, à l'intérieur de laquelle tous les éléments signifiants sont articulés de manière organique. Par conséquent, si la foi assume en elle-même l'ensemble de l'expérience de l'homme, cela signifie que son effort d'auto-interprétation qu'est la théologie ne pourra consister que dans le prolongement de la pensée spéculative rationnelle. Dans cette perspective, l'on devra alors se demander s'il suffit à la théologie de reprendre purement et simplement les catégories déjà constituées dans le cadre du discours spéculatif, ou si elle doit se doter

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ J. LADRIÈRE, *Le langage théologique et le discours de la représentation*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 195-225.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 216.

de catégories radicalement nouvelles, seules à même de correspondre à sa tâche propre, éventuellement à partir de langages non spéculatifs, tels le « langage naturel », le langage esthétique ou le langage scientifique.

Dans *La théologie et le langage de l'interprétation*, Ladrière va apporter des éléments de réponse à cette question de l'utilisation d'un langage spéculatif en théologie. Si le langage ontologique, tel qu'il est employé dans le cadre de la spéculation philosophique, peut sembler proche de celui de la théologie, il en est, pour l'auteur, en réalité fort éloigné. Car l'événement auquel se réfère la théologie n'est pas celui de la révélation de l'être, mais la Révélation historique d'un Mystère de salut, qui ne concerne donc pas la possibilité du réel, mais est survenance, dans le réel préalablement constitué, d'un ordre événementiel qui n'est nullement donné avec l'horizon ontologique, mais ouvre ce dernier à un avènement qui le modifie de façon aussi radicale qu'inattendue.

S'il en est ainsi, il semble que le langage philosophique ne puisse, comme tel, servir à la théologie. Par ailleurs, cette dernière se donne pour tâche de rendre compréhensible, pour le présent, le sens d'un langage déjà constitué, à savoir celui de la foi et de la tradition théologique, ce qui implique de rester dans la mouvance de celui-ci tout en le dépassant. Or, pour effectuer un tel dépassement, qui ne consiste donc pas dans le passage à un langage absolument autre, le théologien devra nécessairement recourir à un système de significations déjà établi, faute de quoi le sens qu'il cherche à faire apparaître demeurera inaccessible à la compréhension de celui qui ne maîtrise pas le langage théologique déjà constitué. Dans cette optique, la théologie pourra effectivement, dans sa visée spéculative intégratrice, faire appel aux ressources de toutes les variétés de langage disponibles dans le champ culturel qui est le sien, y compris le langage spéculatif. À condition, toutefois, que c'est différents apports subissent un processus de *transvaluation*.

En effet, il ne peut s'agir, pour la théologie, de reprendre telles quelles les différentes significations offertes à travers d'autres formes de langage, là où elle a pour tâche de faire apparaître des significations *sui generis*, à savoir théologiques. Aussi, les significations véhiculées par les différents langages utilisés devront être dépassées en direction de la signification nouvelle que l'on veut faire surgir. Un tel dépassement pourra, selon Ladrière, être opéré par ce qu'il appelle le « mécanisme de la métaphore »⁶²⁰. Lorsqu'un terme est utilisé métaphoriquement, il porte simultanément deux sens : un sens premier, déjà établi, produit de l'histoire du langage utilisé, et un sens second, qui vient se superposer au sens premier sur la base d'une certaine similitude. Le sens premier n'intervient pas ici pour lui-même, mais

⁶²⁰ J. LADRIÈRE, *La théologie et le langage de l'interprétation*, p. 263.

sert en quelque sorte de vecteur au sens second, fournissant des indications qui permettront aux usagers de la langue d'accéder à ce dernier. Ainsi, un langage spéculatif va se servir d'une signification établie pour susciter une signification seconde, qu'il réussit à détacher de la signification première tout en s'appuyant sur elle, transposant en quelque sorte celle-ci d'un espace à un autre, dans une sorte de mouvement de transgression.

Dans le cas de la théologie, cette liaison du sens premier au sens second est censée rendre plus intelligible la Révélation dont on parle. Or, si le sens premier doit pouvoir éclairer celle-ci dans son sens propre, en vertu de ce que l'on pourrait appeler sa puissance signifiante intrinsèque, il semble également que la possibilité de relier ce sens premier à la signification que l'on veut faire comprendre dépende d'une compréhension préalable de cette signification seconde que l'on vise dans l'interprétation. De cette manière, on en revient à la mise en lumière du cercle herméneutique de la compréhension propre à la foi. En vertu de ce cercle, le langage « profane » utilisé est effectivement un instrument de compréhension, mais dans la mesure où une compréhension originaire du sens à dire est déjà donnée, à savoir dans la foi. Cela dit, cette première compréhension n'est d'abord donnée que « de façon enveloppée », « dans une réserve de principe qui laisse en quelque sorte toujours la compréhension comme au seuil d'elle-même »⁶²¹. À partir de là, la compréhension de la Révélation va pouvoir se déployer à l'aide du langage non-théologique, afin que celui qui a déjà reçu cette Révélation puisse commencer à l'entendre, et pour que celle-ci puisse produire ses fruits.

Autrement dit, c'est la force de ce qui se révèle qui met en branle le « mouvement transgressif de la spéculation », lequel « transmue les significations acquises pour en faire les véhicules de la compréhension »⁶²². Si n'importe quel langage est ainsi apte à servir de support au mouvement transgresseur de la théologie, c'est en vertu d'une « disponibilité formelle ». Pour Ladrière, cette réceptivité « naturelle » de tout langage n'est possible que parce qu'il se rapporte constitutivement à l'horizon de l'être : « c'est à partir de cet horizon qu'il s'élève, et c'est cet horizon lui-même qui, en lui, se montre »⁶²³. Et le rapport entre le langage et le fondement ontologique de la réalité consiste plus précisément en ce que « ce fondement refait pour ainsi dire en lui les opérations constitutantes par lesquelles il déploie le monde en totalité »⁶²⁴.

Or, la constitution ontologique de la réalité est la présupposition de tout « événement instaurateur », en ce sens que c'est seulement sur l'arrière-fond d'un

⁶²¹ *Ibid.*, p. 265.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ *Ibid.*, p. 266.

⁶²⁴ *Ibid.*

espace déjà constitué qu'une histoire peut advenir. Aussi, « c'est seulement sur le fond de la constitution de l'homme comme liberté responsable d'elle-même que l'événement historique de la révélation peut le concerner »⁶²⁵. Si le langage est, par essence, accordé à l'horizon ontologique qui constitue – dans tous les sens du terme – l'espace dont il est ici question, cela signifie qu'il participe lui-même à la fonction de cet espace, c'est-à-dire que « il est lui-même lieu de l'avènement possible de la parole révélatrice »⁶²⁶. C'est pour cette raison que la Révélation peut se servir du langage tel qu'il est déjà constitué par et pour l'homme, et qu'elle peut ouvrir ce langage à son propre horizon de sens, permettant ainsi une compréhension de ce qu'elle est en elle-même.

IV. Synthèse : la dialectique herméneutique propre de la théologie

Après la lecture de l'ouvrage *Wahrheit und Methode*, dans lequel Hans-Georg Gadamer développe l'essentiel de sa philosophie herméneutique, et l'étude de différents articles de Jean Ladrière consacrés au caractère herméneutique de la théologie, nous sommes maintenant en mesure de définir les critères en fonction desquels nous pourrions élucider la teneur et la valeur herméneutiques de la théologie rahnéenne de la Révélation et de la foi.

Dans la perspective adoptée par Gadamer, l'interprète d'un « objet » historique donné, un texte par exemple, appartient toujours lui-même à la tradition à laquelle se rattache cet objet. Par conséquent, si le processus de compréhension de ce donné dépend en partie d'une précompréhension de celui-ci par le sujet qui l'interprète, cette précompréhension est induite, non seulement par les opinions personnelles du sujet, mais au moins tout autant par la tradition à laquelle appartiennent le texte et son interprète, cette tradition étant toujours, indistinctement et indissolublement, la transmission de la vérité propre du texte *et* de sa compréhension au cours du temps, à travers un langage et des concepts. Dans cette perspective, l'« objectivité » de l'interprétation d'une donnée historique ne saurait s'appuyer sur une abstraction méthodique de l'objet investigué, ni sur celle du sujet qui cherche à le comprendre. Une interprétation objective repose, au contraire, sur ce qu'il convient d'appeler la structure circulaire de la compréhension.

À l'intérieur de ce cercle, la précompréhension du sujet, fruit spontané de son expérience propre et de la tradition, se laisse mesurer sans cesse au sens, au contenu,

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 267.

à la vérité, à l'altérité du texte qui se donne à comprendre, mais également à la tradition qui l'a déjà interprété. De cette manière, la précompréhension spontanée devient compréhension réalisée, consciente, à travers un processus de confrontation entre, d'une part, ce qui est induit d'emblée dans le chef de l'interprète par la tradition à laquelle il appartient et par ses propres préjugés et, d'autre part, l'exigence de vérité du texte et, encore une fois, la voix de la tradition qui l'interprète, celle-ci apparaissant maintenant comme telle au sujet, c'est-à-dire elle aussi comme altérité, porteuse de l'histoire de la compréhension du texte, qu'il s'agit également d'assumer comme telle. Si, à l'intérieur du cercle de la compréhension, l'interprète se dépasse ainsi lui-même en direction de l'altérité de son objet, réciproquement, cette altérité du texte et, ajouterions-nous, la tradition de son interprétation, ne viennent à elles-mêmes qu'à travers la compréhension de leur interprète.

En ce sens, la vérité propre d'un texte ne peut exister « en soi », c'est-à-dire en dehors de sa compréhension par le sujet, laquelle constitue donc toujours une actualisation, une réalisation particulière de ce texte dans une situation historique donnée. Aussi, toute interprétation constitue toujours une application de la signification du texte à cette situation, non pas au sens d'une prise de possession de cette signification par le sujet, mais bien plutôt au sens d'un avènement, d'une réalisation concrète de la vérité du texte qui cherche à se dire dans un contexte déterminé, et qui parle effectivement par la médiation sans cesse renouvelée de l'interprétation au cours de l'histoire. À son tour, l'interprétation s'intègre pour ainsi dire à la vérité du texte appréhendé, qui s'enrichit dès lors constamment de nouvelles formes de compréhension au sein de ce qui est ainsi, encore une fois, la tradition, dans laquelle, en dernière instance, se confondent le contenu du texte et l'histoire de son interprétation.

Si la tradition ainsi comprise parle véritablement au sujet qui s'ouvre à elle, c'est parce qu'elle est langage qui s'adresse à lui à la manière d'un « autre », qu'il s'agit dès lors de comprendre dans son exigence propre. S'instaure ainsi une forme spécifique de dialogue entre le texte de la tradition et l'interprète, dialogue structuré par une dialectique de la question et de la réponse. Lorsque l'interprète se laisse confronter au contenu du texte qu'il aborde, sa précompréhension du sens de ce dernier se trouve constamment mise en question par le texte lui-même, là où il résiste pour ainsi dire à son effort de compréhension. Celle-ci se réalise chaque fois que le sujet saisit effectivement le contenu propre du texte interprété comme réponse à la question qui l'interpelle. Au sein de cette dialectique, la question et la réponse se situent par conséquent l'une par rapport à l'autre dans une forme de dépendance mutuelle. D'une part, la question, qui surgit dans le chef de l'interprète à partir de

l'altérité, voire de l'étrangeté du texte lui-même, dépend d'un contenu qui précède l'interprète et l'interpelle. Mais, d'autre part, le sens, la vérité de ce contenu ne devient manifeste qu'à partir de la question, qu'*en tant que* réponse à la question posée, c'est-à-dire délimitée par le texte lui-même.

Ainsi, dans le contexte de l'expérience herméneutique, la dialectique de la question et de la réponse met en lumière ce que l'on pourrait appeler la prééminence de l'objet de l'interprétation sur le sujet de l'interprétation, dans la mesure où, non seulement la réponse à la question, mais la question elle-même réside pour ainsi dire dans le texte à comprendre, et sollicite le travail de l'interprétation. La compréhension demeure cependant le fait du sujet qui interprète le langage du texte et qui, dans cette opération, prête pour ainsi dire ses propres concepts au contenu du texte, ce qui est indispensable à la médiation actualisante de ce dernier, en même temps qu'indissociablement lié à la situation historique de l'interprète. Pour Gadamer, ces concepts ne doivent jamais apparaître comme tels, c'est-à-dire comme objets distincts de l'interprétation, mais ils sont comme l'instrument médiateur à travers lequel le texte peut advenir au langage, ce qui se produit dans le phénomène de la compréhension, qui constitue dès lors un langage commun dans lequel se disent indistinctement la vérité du texte et son interprétation par le sujet.

La dialectique herméneutique dévoilée par Gadamer s'oriente ainsi vers la mise en lumière d'une appartenance mutuelle du sujet et de l'objet, non seulement dans le contexte de l'interprétation, mais aussi, plus largement, dans celui de la connaissance comme telle. L'auteur renvoie ici à la métaphysique classique de la connaissance, selon laquelle cette dernière est comprise comme un moment de l'être – ce que Rahner appelle la « présence-à-soi » de l'être. Si Gadamer n'entend pas restaurer ladite métaphysique comme telle – ce qui, selon lui, est impossible dans un contexte postkantien –, la référence à celle-ci lui permet cependant d'établir une analogie entre l'ontologie antique et médiévale d'une part, et l'herméneutique historique qu'il veut établir d'autre part. Ainsi, de même que le savoir, dans la perspective métaphysique, est compris comme participation de ce qui sera défini plus tard comme sujet au mouvement même de l'être, et non comme objectivation abstraite de la réalité par le sujet, le phénomène de la compréhension est conçu, dans le cadre de l'expérience herméneutique, comme participation du sujet, de l'interprète au contenu de la tradition ou, ce qui revient au même, venue au langage, c'est-à-dire identiquement venue à soi-même, du sens de cette dernière à travers l'interprétation du sujet.

Gadamer en vient ainsi à formuler les traits essentiels de ce qui constitue, dans son chef, une véritable métaphysique herméneutique du langage, tenant lieu d'une ontologie et d'une métaphysique de la connaissance. Ici encore, il se réfère à la

métaphysique occidentale classique, en particulier à l'ontologie du beau. Il indique que, là où le platonisme et le néoplatonisme voient dans le beau l'éclat, la « luminosité » de l'être en tout étant, par lequel il se rend manifeste à l'étant qui participe à son être, et se donne par là même à connaître par lui, l'ontologie herméneutique comprend le langage comme manifestation, auto-présentation de la chose elle-même, de son être, dans la connaissance, c'est-à-dire à travers la compréhension du sujet, laquelle est dès lors, en retour, participation à l'être, au sens ou au contenu, ou encore à la vérité de la chose elle-même. Là où, dans la pensée métaphysique classique, l'être se manifeste hypostatiquement dans l'étant, dans une émanation nécessaire de soi, la pensée métaphysique herméneutique considère que l'être de la chose ne vient à soi-même que dans la compréhension qui le dit, que dans le langage qui l'interprète, tandis que, réciproquement, le langage de l'interprétation n'existe que comme événement de l'être qui s'exprime à travers lui. Dans cette perspective, la compréhension apparaît, encore une fois, non pas comme l'intégration du sens de l'objet dans les catégories du sujet, mais comme la médiation participative du sujet à la venue-à-soi de l'être de l'objet.

Cette dialectique d'appartenance ou d'implication réciproque du sujet et de l'objet de l'interprétation, mise en évidence dans la métaphysique herméneutique de Gadamer, est également présente dans la réflexion de Jean Ladrière à propos de la spécificité des langages de la foi et de la théologie chrétiennes. Pour Ladrière, le langage de la foi doit être compris avec tout comme une proclamation de la Révélation chrétienne, à laquelle répond ce langage, cette Révélation étant elle-même annonce du dessein salvifique de Dieu pour l'humanité, et ce dessein lui-même en tant qu'il se réalise à travers cette annonce. Dans cette perspective, la Révélation ne doit pas être comprise au sens d'un langage informatif, qui se contenterait de véhiculer et de faire connaître une vérité qui lui est extérieure, mais comme langage performatif, c'est-à-dire comme une parole qui constitue ce qu'elle dit par le fait même de le dire, à savoir, en l'occurrence, la Révélation de Dieu qu'elle est elle-même, dans son contenu de Mystère salvifique.

Si la Révélation contient ainsi en elle-même une vérité, qui est donc susceptible d'être comprise, la foi qui accepte et comprend cette vérité pour ce qu'elle est, est elle aussi un acte constitutif, au sens où, en attestant la vérité de la Révélation, elle la fait exister, la réalise, l'accomplit, de manière sans cesse renouvelée à travers l'histoire. En ce sens, Ladrière rejoint le point de vue de Gadamer, pour lequel toute interprétation est une réalisation particulière, limitée et historiquement située du contenu d'un texte qui cherche à se dire. Car ce que Ladrière met ici en lumière, c'est, dans le contexte du langage de la foi, une structure circulaire similaire à celle mise en

évidence par le philosophe allemand dans le phénomène de la compréhension : d'une part, la Révélation suscite l'adhésion de foi à son contenu, mais, d'autre part, cette réponse de foi fait exister la Révélation par le fait même de la proclamer.

Ladrière va développer cette conception de ce qui s'avère être une circularité herméneutique de la foi en se penchant sur ce qu'il appelle la force illocutionnaire propre au récit évangélique. Ce récit rapporte les événements et les paroles relatifs à la personne de Jésus, et la signification révélationnelle sous-jacente à ce contenu narratif. Mais il véhicule également la foi du locuteur du récit et de la communauté primitive adhérant au témoignage de ce dernier, lesquels attestent ensemble la vérité de cette signification de Révélation, à savoir que Jésus est le Verbe de Dieu fait chair, manifestant et accomplissant le dessein de Dieu pour le monde. Cette attestation est ensuite reproduite par la foi ecclésiale qui, à chaque époque, accède à la Révélation par la médiation du récit évangélique et du témoignage continué de la tradition de foi. Or, si l'on peut considérer que c'est la force de cette attestation qui réalise effectivement le contenu révélé transmis par le récit évangélique – force en laquelle consiste la dimension illocutionnaire de la foi –, cette attestation de foi est elle-même produite par le contenu de la Révélation, c'est-à-dire par le Verbe incarné agissant à travers le récit, acte auquel participe l'acte illocutionnaire de foi.

Telle est dès lors, pour Ladrière, la circularité propre de la foi : le contenu de la Révélation et l'acte illocutionnaire de foi se conditionnent mutuellement dans leur caractère opératif, mais de façon telle que, en dernière instance, la force illocutionnaire de la foi participe à la performativité propre de la Révélation. Or, c'est à partir de ce « cercle de la foi » que l'auteur va établir la nature herméneutique, et donc également circulaire, de la tâche théologique. Contrairement aux sciences « objectives », qui tentent de comprendre leur objet par le biais d'une méthode abstraite, et à l'instar des autres disciplines herméneutiques, la théologie ne peut en effet connaître et comprendre son objet propre, à savoir la Révélation, qu'en partant d'une précompréhension de cet objet. Or, cette précompréhension lui vient de la foi, laquelle est elle-même le fruit d'une expérience préalable de la Révélation.

En ce sens, la théologie procède de ce que l'on pourrait appeler une relation implicative préalable du sujet-théologien avec le donné de la Révélation – en sorte que la théologie ne pourra se comprendre elle-même que comme déploiement interprétatif d'une expérience de foi précompréhensive et autocompréhensive de la Révélation. Dans cette perspective, la théologie s'apparente à toute situation herméneutique, pour laquelle l'interprétation procède toujours d'une interaction originelle avec son objet. Ladrière rejoint ici, par ailleurs, la position de Gadamer concernant le caractère propre de l'herméneutique théologique, position selon

laquelle également, dans le contexte de l'interprétation de la Révélation, la précompréhension de celle-ci est le produit d'une relation de foi avec elle.

Si la théologie ne peut consister que dans le développement systématique de la précompréhension-de-foi de la Révélation, cet objectif se traduira par une interprétation et une compréhension effective, toujours historiquement situées, et donc toujours renouvelées, du donné originel de la Révélation. Comme on l'a vu, cette dernière n'est cependant accessible qu'à travers le prisme de la foi des auteurs néotestamentaires, et de leur interprétation originaire de la Révélation, cette interprétation première ne pouvant elle-même être rejointe qu'à travers la tradition, c'est-à-dire l'actualisation continuée, au cours de l'histoire, de l'interprétation de foi originelle. Par conséquent, le critère de toute interprétation théologique, qui tend à comprendre le donné révélé de manière systématique, consiste dans la fidélité, la conformité de cette interprétation à la visée de compréhension originaire et continuée de la Révélation, compréhension qui relève de la foi, et à travers laquelle la Révélation est accessible.

Ainsi, comme l'indique déjà Gadamer à propos de l'herméneutique historique en général, dans le contexte de laquelle l'on n'a jamais accès à un objet existant « en-soi », mais à un donné toujours déjà interprété dans le contexte d'une tradition, la Révélation ne peut être considérée comme un objet que l'on pourrait connaître indépendamment de l'histoire de son interprétation de foi. Aussi, la théologie ne peut être que la remise en mouvement de ce qui doit être compris comme une interprétation unique continue à travers l'histoire, et donc d'un langage théologique déjà constitué, dans lequel s'insère et doit s'insérer toute interprétation théologique, nécessairement située historiquement. En d'autres termes, le critère de validité d'un discours théologique réside dans sa capacité à s'inscrire dans la « continuité de sens » qui caractérise la tradition de l'interprétation de foi.

Cela dit, toute nouvelle entreprise de compréhension du sens de la Révélation ne se réduit pas pour autant à répéter simplement le langage interprétatif déjà constitué, dans la mesure où tout effort théologique vise cette compréhension dans un contexte culturel et historique déterminé, et donc toujours également en vue de ce contexte particulier qui, *a priori*, ne maîtrise pas le langage de la théologie. Autrement dit, toute entreprise dogmatique de la théologie, qui consiste dans le développement de l'auto-compréhension de la foi, dans sa relation implicative à la Révélation, possède toujours également une dimension de théologie fondamentale – l'une et l'autre de ces dimensions ayant toujours également pour finalité de mettre en lumière des aspects jusque-là non explicités, c'est-à-dire non encore compris, du contenu de la Révélation.

Afin de réaliser ce double objectif, la théologie va pouvoir recourir aux ressources de sens des différents types de langage ayant cours dans un espace culturel donné, y compris celles du langage de la philosophie spéculative, qui se donne pour tâche d'élucider la structure fondamentale de la réalité. L'utilisation d'un langage non-théologique en théologie est possible, pour Ladrière, en vertu de la constitution essentielle du langage en général, qui reflète et est capable de reproduire, à son niveau, le fondement ontologique de la réalité. De ce fait, la structure du langage est apte à « produire », tout en le recevant, tout sens possible, y compris celui de la Révélation de Dieu dans l'histoire – conception qui se rapproche fortement de la position rahnérienne au sujet du langage comme « lieu » d'une Révélation possible.

Pour que le sens véhiculé par ces différents langages puisse éclairer le sens de la Révélation, une double condition doit être remplie. D'une part, il faut que la signification première d'un langage déterminé fasse l'objet d'une transvaluation métaphorique, au moyen de laquelle cette signification initiale est dépassée en direction de la signification nouvelle que l'on veut faire comprendre. D'autre part, cette signification seconde, celle de la Révélation, ne pourra être saisie à partir du sens premier du langage utilisé que si, conjointement, cette signification est préalablement comprise, de manière inchoative, dans la foi. Cette double exigence implique, encore une fois, que toute compréhension de la Révélation procède, en dernière instance, d'une relation préalable de foi à celle-ci, en sorte que l'on ne peut sortir du cercle de la foi, même dans le contexte d'une théologie fondamentale.

Le caractère omniprésent de cette circularité de la foi dans la réflexion de Ladrière se rapportant à la nature du langage de la théologie manifeste qu'une relation dialectique du sujet et de l'objet est à l'œuvre dans tout processus de compréhension, c'est-à-dire dans toute théologie de la Révélation chrétienne. Cette dialectique peut être décrite comme suit. D'une part, toute compréhension de la Révélation par le sujet qui l'interprète implique que ce dernier ait accueilli préalablement, dans un acte de foi, l'objet de son interprétation, à savoir le sens ou le contenu de cette Révélation dans ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire dans son altérité unique, divine, inattendue. De cette manière, l'effort théologique dépend de la foi, dont elle constitue le déploiement autoréflexif, et, à travers elle, cet effort est informé par l'objet, le contenu dernier de la Révélation qui, en tant que Verbe de Dieu fait chair s'adressant à l'humanité, est en quelque sorte le Sujet herméneutique premier qui se dit et cherche à être compris par le sujet auquel il s'adresse. C'est ainsi que, d'autre part, la Révélation n'atteint son objectif que lorsqu'elle est effectivement reçue, comprise et attestée dans une dynamique de foi. Celle-ci est amenée à se déployer à travers une interprétation sans cesse réactualisée au cours de l'histoire, dans un rapport de

continuité avec le témoignage de foi des premières communautés chrétiennes, et moyennant l'utilisation métaphorique des différents langages propre à chaque époque, en particulier le langage de la spéculation philosophique. En ce sens, si la compréhension de foi dépend pour ainsi dire structurellement de la Révélation, la pleine autoréalisation de celle-ci dépend, réciproquement, de son actualisation sans cesse reprise par le travail de la théologie.

Bref, dans la perspective développée par Jean Ladrière, l'interprétation de la Révélation par le sujet de foi et l'objet, c'est-à-dire le contenu de cette Révélation s'articulent l'une à l'autre dans une relation dialectique de présupposition réciproque. Toutefois, cette circularité dialectique est fonction, en dernière instance, de son pôle objectif, c'est-à-dire de la Révélation qui est son propre objet, et à laquelle participe la compréhension de foi qui l'amène au langage à travers l'interprétation théologique. De cette façon, l'approche de Ladrière se rapportant au caractère herméneutique de la théologie s'apparente à celle adoptée par Gadamer à propos du phénomène de l'herméneutique en général. Pour ce dernier, comme on l'a vu, toute interprétation, et plus largement tout processus de connaissance authentique procède également d'une circularité de nature herméneutique entre le sujet-interprète d'un objet donné et cet objet lui-même⁶²⁷. Dans le cadre de ce qui s'est avéré être ainsi l'esquisse d'une véritable métaphysique herméneutique, Gadamer insiste, davantage encore que Ladrière, sur le caractère prépondérant de la « chose elle-même » qui s'offre à la compréhension du sujet, qui cherche à se dire et vient effectivement à soi-même, dans sa vérité propre, à travers chaque interprétation particulière et dans la tradition d'interprétation qui actualise son contenu à travers l'histoire.

En ce sens, l'objet ne peut advenir que dans le langage de l'interprétation, dans la compréhension de son contenu par un sujet historiquement situé, et donc à travers les concepts de ce dernier. Cet effort de conceptualisation interprétative mené par le sujet doit cependant être compris comme participation de ce même sujet au mouvement intrinsèque de l'objet qui tend en quelque sorte de lui-même vers la manifestation de

⁶²⁷ Dans le contexte de la philosophie gadamérienne, comme dans celui de la pensée herméneutique en général, le concept d'« objet » doit être manié avec prudence. Son utilisation par les sciences de la nature implique généralement que ce qui est défini comme « objet » est le résultat d'un processus d'abstraction qui le réduit à ce qui peut être circonscrit et manipulé dans le cadre d'une hypothèse théorique et d'une méthode stricte d'expérimentation. D'où la réticence, dans le chef de Gadamer, d'utiliser les termes d'*objet* et de *méthode* à propos du phénomène de la compréhension, dans la mesure où ils risquent d'occulter le sens de ce que doit être celle-ci selon lui : une participation à la vérité de la chose qui cherche à se dire. Dans le cadre de ce travail, nous avons recours au concept d'objet au sens de ce qui se distingue du sujet, de ce qui est posé devant lui comme altérité. Nous adhérons par ailleurs à la façon dont Gadamer conçoit le rapport herméneutique du sujet à ce qu'il appelle quant à lui la « chose elle-même », qu'il s'agisse d'un texte ou d'une tradition.

son contenu, laquelle ne peut se faire qu'à travers la compréhension du sujet. L'expérience herméneutique, telle que comprise par Gadamer comme constituée par une dialectique de circularité entre le sujet et l'objet de la compréhension, implique ainsi ce que l'on pourrait appeler une dynamique révélationnelle. Cette dernière met en lumière la profondeur ontologique de tout langage, ainsi que, réciproquement, la structure herméneutique de toute réalité. La philosophie herméneutique gadamérienne s'apparente ainsi à l'ontologie métaphysique classique, sans toutefois s'identifier à elle. Elle offre par ailleurs à la théologie chrétienne un instrument conceptuel lui permettant d'exprimer la dynamique propre de Dieu se révélant et de la foi y répondant, de manière conforme à son objet propre, c'est-à-dire sans qu'une herméneutique de la Révélation et de la foi ne soit obligatoirement réduite à une forme particulière d'herméneutique de l'être, objet propre de la philosophie spéculative.

À partir de ce que nous considérons constituer ainsi quelques principes et critères essentiels d'une herméneutique théologique cohérente et conforme à la dynamique propre de la Révélation chrétienne, nous pouvons définir et formuler de façon plus précise le questionnement que nous voulons adresser à la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, telle que nous l'avons étudiée dans le cadre de notre travail. Dans la deuxième section de ce chapitre, nous nous demandons si la philosophie et la théologie transcendantales de Rahner, en lien avec d'autres aspects majeurs de sa pensée théologique, lui permettent de rendre compte de l'articulation de la Révélation et de la foi, de façon à justifier non seulement l'enracinement authentiquement humain, c'est-à-dire en l'occurrence transcendantal, de l'acte de foi, mais également le contenu et l'altérité propres de la Révélation⁶²⁸. Au terme de ce septième chapitre, nous disposons désormais d'une clé de lecture herméneutique nous permettant d'examiner dans quelle mesure la dialectique rahnérienne de la Révélation et de la foi, comprises respectivement comme objet ou contenu de la foi, et comme réponse du sujet à cette Révélation, rend justice à la circularité herméneutique propre de la foi et de toute théologie chrétienne et, partant, à l'altérité spécifique de la Révélation, qui ne peut venir à elle-même qu'au sein de ce cercle de la foi.

Dans le dernier chapitre de notre travail, nous allons développer cette interrogation, en examinant notamment quels sont le statut et la fonction herméneutiques que Rahner prête effectivement à la philosophie et à la théologie transcendantales dans le cadre de sa compréhension de la Révélation et de la foi. Cette compréhension, comme on le verra, réalise une approche spécifique de la

⁶²⁸ Voir la page 231 du présent travail.

structure circulaire de la foi, laquelle réussit à intégrer, de manière organique, les différents aspects de sa réflexion théologique.

Chapitre VIII. La circularité dialectique de la foi selon Karl Rahner

I. La compréhension rahnérienne du rapport être – sujet

Dans le cadre de notre relecture herméneutique de la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, il nous faut, dans un premier temps, revenir sur la nature de ce qu'il convient d'appeler la métaphysique transcendantale de la connaissance développée par le théologien d'Innsbruck.

Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de notre travail, Rahner consacre son premier ouvrage majeur, *Geist in Welt*, à une étude de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas, étude dont l'objectif est, en dernier ressort, de déterminer les conditions de possibilité transcendantales d'une connaissance métaphysique. Ce faisant, il admet procéder à une lecture de l'Aquinatée déterminée par un questionnement transcendantal moderne, afin de mettre en exergue et de systématiser ce qu'il considère être une pensée du sujet présente implicitement au sein de la philosophie thomiste. En fonction de l'objectif posé, l'auteur va montrer comment une analyse de la structure cognitive du sujet, essentiellement tournée vers la connaissance des objets matériels, aboutit cependant nécessairement à l'affirmation d'une dépendance fondamentale de l'acte subjectif de connaître à l'égard de l'être en tant que tel, de sorte que le rapport du sujet à l'être apparaît comme le fondement de la connaissance proprement humaine. En d'autres termes, son analyse de la connaissance conduit Rahner à affirmer l'être comme condition de possibilité du sujet en tant que connaissant, de sorte qu'une connaissance métaphysique de l'être s'avère effectivement possible, non pas au sens d'un savoir immédiat, mais dans la mesure où l'être doit, encore une fois, être postulé médiatement comme condition transcendantale ultime de l'acte de connaissance.

Avant de questionner le rapport de ce qui s'avère être ainsi une théorie de la connaissance originale à la théologie de la Révélation développée ultérieurement par Rahner, nous devons examiner cette théorie pour elle-même, afin d'en élucider la configuration herméneutique. À partir de là, nous tenterons de déterminer dans quelle mesure l'ouverture du sujet transcendantal à l'être, tel que l'auteur la conçoit, et telle qu'elle peut être comprise en elle-même, est susceptible de constituer une ouverture *a priori* à la Révélation de Dieu, sans préjudice pour le caractère gratuit et imprévisible de celle-ci. Dans ce but, nous nous efforcerons de répondre d'abord à deux questions connexes. Premièrement, une lecture transcendantale de la pensée philosophique de saint Thomas, telle que la pratique Rahner, permet-elle de saisir exactement la façon

dont le théologien médiéval a conçu le rapport de l'acte humain de connaître à l'esse ? Deuxièmement – et surtout –, la manière dont Rahner comprend l'ouverture du sujet connaissant à l'être comme à son fondement nécessaire lui permet-il d'assurer, par là-même, l'ouverture du sujet à une réelle altérité – celle de l'être et celle de la Révélation ?

1. Légitimité d'une lecture transcendantale de la métaphysique thomiste de la connaissance

Dans son introduction à *Geist in Welt*, Rahner indique d'emblée que la lecture de la métaphysique thomiste de la connaissance qu'il propose dans cet ouvrage – et qui consiste en une construction systématique d'une pensée cohérente à partir d'éléments philosophiques épars, mais qui procèdent d'une dynamique intrinsèque s'exprimant à travers eux – dépend d'un questionnement résolument moderne, tributaire de Kant, de Fichte, de Heidegger notamment. En ce sens, de nombreux commentateurs ont rattaché cette démarche rahnérienne au mouvement du thomisme transcendantal, dont Pierre Rousselot et Joseph Maréchal comptent parmi les représentants les plus éminents⁶²⁹. Quelle qu'en soit la teneur exacte, cette filiation explique, au moins en partie, que Balthasar ait pu appliquer à Rahner les reproches adressés par Gustav Siewerth à l'interprétation maréchalienne de Thomas, laquelle trahirait largement la démarche métaphysique de ce dernier⁶³⁰. Cette critique sévère nous amène dès lors à poser cette question : la relecture rahnérienne, transcendantale, de la pensée métaphysique de Thomas, telle qu'opérée dans *Geist in Welt*, rend-elle justice à la conception thomiste du rapport entre l'être et le connaître ?

Comme nous l'avons vu exprimé par Hans-Georg Gadamer, dans le chapitre précédent, toute herméneutique légitime cherche à mettre en lumière la vérité propre d'un texte donné, vérité qui d'elle-même veut se dire à travers son interprète. Celui-ci, réciproquement, de par sa compréhension du texte interprété, participe au contenu propre de ce dernier, et lui permet de venir à soi-même, de s'actualiser d'une façon nouvelle et unique. La tradition du texte s'enrichit ainsi constamment de compréhensions nouvelles, qui dévoilent des aspects du texte jusque-là non explicités. Cet avènement toujours renouvelé du texte et de sa tradition s'opère à travers une dialectique de question-réponse, le sujet mettant en lumière la réponse que constitue le texte à une question à lui posée par le texte lui-même, et à l'aide de

⁶²⁹ Cf. les pages 2 et 3 de notre travail, en particulier la note 6.

⁶³⁰ Ce point a déjà été brièvement évoqué aux pages 227-228 de notre travail.

concepts lui permettant de médiatiser l'objet interprété dans le contexte d'une situation historique particulière.

Ces quelques éléments de philosophie herméneutique nous permettent d'affiner l'interrogation qui nous occupe ici. Le questionnement que Rahner adresse à la métaphysique de la connaissance de Thomas, déterminé par une préoccupation et une conceptualité transcendantales, permet-il effectivement au contenu propre de cette pensée métaphysique, ou à l'un ou l'autre de ses aspects, fussent-ils implicites, de venir à eux-mêmes ? Ou, au contraire, les réponses auxquelles aboutit la démarche de l'auteur s'écartent-elles de la dynamique propre du thomisme, que le questionnement cherche pourtant à mettre en évidence ?

Pour répondre à cette interrogation, indiquons d'abord que le questionnement transcendantal moderne ne semble pas, en première analyse, pouvoir être considéré comme émanant directement de la pensée de saint Thomas, ni de la tradition métaphysique à laquelle se rattache ce dernier et qui se réclame de lui. Toute la philosophie critique moderne, en particulier dans l'une de ses manifestations les plus achevées, à savoir le transcendantalisme kantien, peut d'ailleurs être comprise dans une large mesure comme la mise en œuvre d'une rupture plus ou moins radicale par rapport aux présupposés de cette tradition métaphysique occidentale. À son tour, cette rupture moderne sera d'ailleurs elle-même remise en question par des courants de pensée aussi nombreux que variés, dont certains, auxquels s'apparente l'esthétique théologique de Balthasar, semblent vouloir rétablir la continuité d'une tradition philosophique par-delà la modernité, tandis que d'autres, auxquels se rattachent le thomisme transcendantal et la pensée de Rahner, tentent d'opérer une synthèse nouvelle en intégrant la tradition métaphysique et la philosophie moderne.

À partir de ce dernier point, nous pouvons nous demander si la synthèse nouvelle dont il s'agit consiste en une intégration de la critique transcendantale moderne dans la tradition métaphysique, en sorte que la discontinuité qu'introduit la première dans la deuxième se voit en quelque sorte subsumée sous la deuxième, dont la continuité apparaît alors comme intrinsèquement différenciée. En ce sens, la philosophie du sujet, proprement moderne, se verrait en quelque sorte insérée dans une perspective ontologique objective englobante. La perspective inverse est également possible, à savoir que la synthèse opérée consisterait dans l'intégration, voire la dissolution de la pensée métaphysique dans la philosophie transcendantale, et ainsi de l'être dans le sujet, auquel cas cette synthèse pourrait être considérée comme un avatar de l'idéalisme hégélien ou fichtéen – conformément à l'analyse critique d'un Siewerth et d'un Balthasar. Un troisième type de synthèse est enfin envisageable, à savoir qu'elle consiste en une intégration mutuelle de la tradition métaphysique dite prémoderne, à

laquelle appartient saint Thomas d'Aquin, et des catégories transcendantales modernes. Dans cette perspective, le sujet connaissant et son fondement ontologique se voient pour ainsi dire intégrés l'un à l'autre, de sorte que la synthèse originale qui résulte de cette intégration peut, tour à tour ou simultanément, être entièrement considérée et interprétée du point de vue du sujet *et* du point de vue de l'être, sans qu'il soit nécessaire d'exclure l'une de ces perspectives au profit de l'autre, dans le cadre d'un système totalisant.

L'hypothèse que nous formulons à partir de ces considérations est que la métaphysique transcendantale développée par Rahner dans *Geist in Welt*, prolongée dans *Hörer des Wortes* et d'autres écrits, et articulée à sa théologie de la Révélation, réalise effectivement une synthèse qui intègre réciproquement la perspective ontologique traditionnelle et la dynamique transcendantale moderne. Dans cette perspective, la question de savoir si les développements de *Geist in Welt* s'inscrivent ou non dans une pleine continuité par rapport à l'intention de Thomas apparaît comme dépassée d'emblée, ou à tout le moins comme devant être fortement relativisée, tout comme celle, plus large, de savoir si la relecture transcendantale de la métaphysique occidentale doit être considérée comme se déployant en continuité ou en rupture avec cette dernière. Que l'on soit amené à considérer l'anthropologie transcendantale métaphysique de Rahner du point de vue du sujet ou d'un point de vue ontologique, il s'agit en effet toujours de la comprendre dans sa relation intrinsèque d'interprétation à une même tradition métaphysique occidentale, constituée dans son être historique par une interprétation constamment renouvelée de son contenu, laquelle interprétation intègre nécessairement un aspect de continuité et un élément de discontinuité. Dans le même sens, l'interprétation moderne de cette tradition, impliquant un questionnement critique de celle-ci, peut elle-même être comprise, en dernière instance, comme émanant de cette tradition elle-même.

Autrement dit, le questionnement que Rahner adresse à la métaphysique thomiste, et qui oriente la synthèse interprétative qu'il opère dans *Geist in Welt*, peut, en définitive, être compris comme s'inscrivant d'une certaine manière dans la tradition métaphysique, tandis que les réponses à ce questionnement, qui constituent la compréhension rahnérienne de Thomas, sont effectivement implicitement présentes dans la pensée de ce dernier, et déployées explicitement par l'auteur grâce aux concepts transcendantsaux qui les médiatisent. Une telle affirmation n'est cependant pertinente que si l'on considère, encore une fois, qu'une tradition interprétée – formule qui implique en fait une redondance –, ou l'interprétation d'une tradition – ce qui revient au même –, intègre toujours en elle-même une dimension de continuité et un élément de nouveauté, de discontinuité, voire de rupture. Dans cette optique, il

importe peu de savoir si, au cours de l'histoire de l'interprétation, l'on se trouve en présence d'une tradition philosophique dont la vérité se transforme constamment, tout en intégrant des éléments anciens de compréhension, ou demeure elle-même dans son contenu propre, tout en incluant des éléments d'interprétation nouveaux.

Dans la perspective que nous adoptons ici, il importe également peu de savoir si l'anthropologie métaphysique de Rahner doit être comprise comme une émanation directe de ce courant qu'est le thomisme transcendantal. Si Maréchal, à l'instar d'autres auteurs, semble avoir exercé une réelle influence sur les orientations philosophiques et théologiques du jeune Rahner, il est par contre difficile de mesurer avec précision quelle fut cette influence sur tel ou tel aspect particulier de la pensée de ce dernier, y compris sur sa lecture transcendantale du thomisme, bien que Maréchal lui ait incontestablement montré le chemin d'une telle interprétation⁶³¹. En effet, si le questionnement que *Geist in Welt* adresse à Thomas semble répondre à un schéma maréchalien, on ne peut en déduire pour autant que les résultats des analyses mises en œuvre dans cet ouvrage puissent sans plus être identifiés aux positions du Jésuite belge. Dans le même sens, nous n'examinerons pas de manière approfondie dans quelle mesure la critique de Siewerth à l'égard de ce qu'il appelle la « métaphysique de la subjectivité » peut également être appliquée à Rahner⁶³². Dans le cadre de notre relecture herméneutique de la démarche philosophique de Rahner – comme de sa pensée théologique, qui nous occupera dans la suite de ce chapitre –, il nous semble en effet davantage pertinent de la considérer pour elle-même, comme synthèse originale, c'est-à-dire indépendamment de ses antécédents historiques modernes, tels Kant ou Fichte⁶³³ – à l'instar de ce que l'auteur lui-même opère dans sa relecture de la métaphysique thomiste de la connaissance. Aussi, dans le point suivant, nous allons développer l'hypothèse que nous avons formulée ci-dessus, en relevant quelques implications herméneutiques de la métaphysique transcendantale

⁶³¹ Sur cette question des rapports entre Maréchal et Rahner, voir K. H. NEUFELD, *Maréchal et Rahner*, in GILBERT, P. (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, pp. 427-446, en particulier les pages 434 et suivantes, notamment à propos de l'importance de la notion de « dynamisme » dans la pensée de Maréchal. Voir également les pages 2 et 3 de ce travail, la note 6.

⁶³² À propos de cette mise en question siewerthienne de Maréchal, nous renvoyons à E. BRITO, *La critique de Maréchal par Siewerth*, in GILBERT, P. (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, pp. 380-402. Nous évoquerons brièvement l'un ou l'autre point de cette critique dans la suite de cette section, dans la mesure où elle nous permettra de mettre en évidence la spécificité de la métaphysique anthropologique de Rahner.

⁶³³ Dans les premières pages de *Geist in Welt*, l'auteur déclare lui-même ne pas vouloir confronter sa lecture de saint Thomas aux pensées de la modernité, bien qu'il reconnaisse utiliser certains concepts à « connotation kantienne ». Cf. la page 3 du présent travail.

rahnérienne, et ce afin d'examiner dans quelle mesure la relation du sujet à l'être, telle qu'elle l'envisage, permet ou non de garantir l'ouverture à une réelle altérité.

2. La fondation ontologique du sujet connaissant

Dans notre lecture de la deuxième partie de *Geist in Welt*⁶³⁴, nous avons vu comment Rahner situe le point de départ de toute métaphysique dans la question de l'être, laquelle se pose nécessairement à l'homme, au point de s'identifier à lui. Or, ce questionnement nécessaire de l'être par le sujet s'origine pour ainsi dire en un fondement différencié. D'une part, l'être ne peut être interrogé que parce qu'il est, en soi, toujours déjà connu. Pour l'auteur, l'on ne peut en effet questionner que ce dont l'on a, d'une façon ou d'une autre, déjà conscience. Aussi, l'être ne peut être questionné par le sujet que dans la mesure où il se dévoile en lui de manière absolument originelle, dans la mesure où le sujet est toujours déjà présent à l'être de par la dimension intellectuelle qui le définit. Cette mise en question montre toutefois également que l'être, qui est pour ainsi dire transcendantale présent dans le sujet, échappe à toute forme de connaissance immédiate, de sorte qu'il demeure toujours également essentiellement inconnu. Sous ce premier aspect, qui comporte lui-même une ambivalence fondamentale, le questionnement métaphysique, tel qu'envisagé par Rahner comme absolument premier, manifeste que l'être revêt d'emblée une dimension d'altérité pour le sujet connaissant. Cette dimension d'altérité se voit développée par Rahner à travers sa réflexion sur ce qui se présente comme un deuxième point d'ancrage de la question de l'être.

D'autre part, en effet, la question de l'être ne peut surgir pour et dans le sujet qu'à partir de sa situation propre, qui est d'être-dans-le-monde. De par la sensibilité qui caractérise sa structure cognitive tout autant que son intellect, l'homme est en effet toujours déjà auprès-de-l'autre qu'est l'étant matériel, de sorte qu'il ne peut connaître l'être qu'en connaissant cet étant corporel. En d'autres termes, il apparaît que ce qui limite d'emblée, c'est-à-dire intrinsèquement, la connaissance de l'être par le sujet est l'enracinement de ce dernier dans la corporéité, en sorte que le sujet ne peut connaître l'être qu'à travers la matérialité de l'étant, ce qui implique une réceptivité fondamentale du sujet à l'égard de l'étant dans sa matérialité, qui apparaît dès lors également comme *autre* pour le sujet connaissant.

Pour Rahner interprétant saint Thomas, le processus de connaissance de l'être à travers l'étant mondain doit être compris, à partir de là, comme une dualité une, qui n'est autre que celle de la connaissance proprement humaine. D'une part, en tant que

⁶³⁴ Cf. les pages 16-34 de notre travail.

sensible, la connaissance subjective consiste en une présence à cette altérité qu'est l'étant corporel. D'autre part, cet étant ne peut cependant être réellement connu que si, simultanément, l'être propre de cet étant – c'est-à-dire, en termes thomistes, sa *quiddité* – est tout à la fois abstrait de son réceptacle matériel et relié à lui à travers le *phantasme*, ce double mouvement d'objectivation et d'« attribution » étant le fait de l'*intellectus agens*, c'est-à-dire de la dimension proprement intellectuelle de la faculté cognitive du sujet.

Or, cette double opération d'abstraction et d'attribution de l'être de l'étant présuppose et réalise tout à la fois un « retour du sujet en soi-même », grâce auquel le sujet se différencie de l'étant particulier dont il saisit l'être, et grâce auquel, en saisissant son être propre, il peut, dans le même mouvement, différencier l'être de l'étant dans lequel il est saisi. À partir de là, la *reditio in se ipsum* du sujet lui permet de comprendre l'être de l'étant comme ce qui est limité par cet étant dont il constitue l'être-en-acte, et donc comme illimité en soi et pouvant être indéfiniment réattribué à un nombre infini d'étants particuliers. Autrement dit, dans l'*abstractio* et la *reditio*, le sujet connaissant réalise ce que Rahner appelle une anticipation de l'être comme tel. Cette anticipation, qui est le fait d'une faculté d'*excessus* par rapport au caractère limité de l'étant, permet, à partir d'une *negatio* de ce caractère de cette finitude, de connaître l'être, de façon indirecte, comme ce qui est universel, illimité, absolu en tant qu'être-en-acte pur et simple, principe de l'être-en-soi de tout étant, indéfiniment réitérable.

Si cette anticipation de l'être absolu peut ainsi être comprise comme ce qui constitue la condition de possibilité ultime du processus de connaissance du sujet, c'est, nous venons de le voir, à partir d'une *reditio in se ipsum*, à travers laquelle le sujet se saisit, se connaît soi-même dans son être. Or, pour Rahner, cette connaissance de l'être, qui renvoie à la présence intrinsèque de l'être dans l'étant qui se rapporte à lui, implique nécessairement une proportionnalité entre l'être connu et le connaître, ce rapport univoque n'étant fondamentalement possible et intelligible que dans la mesure où l'être et le connaître sont *a priori* un dans leur acte. Ainsi, en dernière instance, l'être et le connaître sont identiques, le connaître étant l'être-auprès-de-soi de l'être, et l'être cette présence-à-soi de l'être de l'étant.

Comme nous l'avons indiqué dans le point précédent, nous ne chercherons pas à déterminer dans quelle mesure cette conception rahnérienne d'une réciprocité parfaite de l'être et du connaître est conforme à la pensée métaphysique de saint Thomas d'Aquin. Par contre, nous croyons pouvoir affirmer qu'elle constitue un élément décisif de la métaphysique transcendante de Rahner, lequel nous fournit une clé essentielle pour comprendre la dialectique herméneutique à l'œuvre dans sa théorie

de la connaissance. S'il semble incontestable que le point de vue adopté par Rahner dans *Geist in Welt* est celui du sujet, dont il cherche à élucider le processus cognitif, l'idée selon laquelle le connaître est l'être-auprès-de-soi de l'être, proportionnellement au degré d'être d'un étant donné, lui permet cependant d'échapper au risque d'un subjectivisme idéaliste, dans lequel l'être ne serait que le produit purement formel du sujet enfermé en lui-même, et ce à partir de sa tendance infinie, toute réalité objective étant réduite à exprimer le dynamisme de cette dernière. Tel est, d'ailleurs, le reproche que Siewerth adresse à Maréchal dans son ouvrage majeur, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*⁶³⁵ : « l'objet est construit à partir de la capacité du sujet, dont l'actualité spontanée s'objecte manifestement à soi-même l'horizon universel de la tendance et détermine ainsi l'objet »⁶³⁶. Dans ce contexte, l'Être absolu lui-même ne serait que le corollaire indispensable du dynamisme du sujet, corollaire objectif dont la réalité ne serait obtenue, pour ainsi dire, que sous la forme d'une nécessité logique, à la manière d'une preuve ontologique. Dans le même sens, l'être n'apparaîtrait pas, chez Maréchal, comme l'assise qui fonde la pensée, mais « il (ne serait) conquis qu'à la fin du processus de l'analyse transcendantale »⁶³⁷. Ainsi, la pensée et l'être se verraient dissociés, et donc également la philosophie transcendantale et la métaphysique, l'être ne pouvant être saisi que « comme le point suprême du mouvement posant de la subjectivité », sans qu'il soit possible de « penser le rapport de la subjectivité et de l'être dans son véritable déploiement : dans une optique comme celle de Maréchal, la subjectivité posante demeure extérieure à l'être, au lieu d'être comprise en lui »⁶³⁸. Le point de vue transcendantal ne devrait pas pour autant être éliminé, mais, selon ce qu'écrit Emilio Brito, il devrait « être retourné, c'est-à-dire interprété comme le lieu où le sens de l'être se produit »⁶³⁹.

Sans nous prononcer ici sur la justesse de la critique siewerthienne à l'égard de Maréchal, nous pensons que Rahner, dans sa façon de comprendre l'unité originelle de l'être et du connaître, en soi et telle qu'elle se réalise dans l'acte de connaissance du sujet, permet effectivement de rendre compte d'une fondation du sujet dans l'être, d'une véritable dépendance du sujet à l'égard de l'être, qui apparaît dès lors comme

⁶³⁵ G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.

⁶³⁶ E. BRITO, *La critique de Maréchal par Siewerth*, pp. 389-390. Cf. G. SIEWERTH, *op.cit.*, p. 242, note 6.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 399. Cf. O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Rauch, 1964, pp. 200, 205.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 401.

⁶³⁹ *Ibid.*

autre par rapport au sujet. En effet, si le connaître est la présence-à-soi de l'être, et peut ainsi être compris comme la dimension subjective de l'être lui-même, cette compréhension implique que, réciproquement, l'être est la dimension objective de la connaissance, qui en constitue le fondement ultime.

Si, pour Rahner, l'être est *objectum proprium* de la connaissance du sujet, il ne peut être connu par ce dernier que par la médiation de l'étant sensible, comme être de l'étant, conformément et relativement à son degré d'être limité, de sorte que l'être comme tel, présence-à-soi pleinement réalisée, n'est pas immédiatement accessible au sujet connaissant. En d'autres termes, pour Rahner, le sujet n'est pas l'être comme tel, l'être-auprès-de soi purement et simplement, mais il *participe* à cette présence-à-soi de l'être qu'il anticipe lorsqu'il le connaît l'être de l'étant et par le truchement de son intellect. Si le sujet réalise ainsi effectivement une connaissance objective au sens moderne du terme, c'est-à-dire à travers la connaissance d'un phénomène qui est, en lui, le fruit d'une objectivation de l'être de l'étant, cette connaissance est également réceptivité à l'égard de l'être de l'étant, présence-à-l'autre qu'est l'étant sensible, de sorte que l'être lui apparaît d'emblée dans sa réalité, et qui plus est à travers un autre que lui, en l'occurrence la *materia* de l'étant. Cet autre est cependant également l'être de l'étant sensible, qui est effectivement intégré par le sujet, à travers la dimension proprement intellectuelle de son acte de connaître, lorsque le sujet fait retour sur lui-même. Par conséquent, l'être de l'étant est non seulement celui de l'étant autre que lui, mais également le sien, cependant non pas au sens où il le possède, mais au sens où il constitue une réalisation particulière de l'être comme présence-à-soi, à l'instar de tout autre étant. Cette limitation de son être propre se manifeste de par l'anticipation de l'Être absolu qui se produit à l'occasion de l'acte de connaissance, le sujet connaissant s'éprouvant alors lui-même comme participation finie à l'être-auprès-de soi absolu.

En conclusion de ce point, nous estimons donc pouvoir établir que la métaphysique transcendantale de *Geist in Welt* constitue effectivement une synthèse du point de vue métaphysique et de la démarche transcendantale. Cette métaphysique de la connaissance peut en effet être comprise selon nous, et selon les propres termes de Rahner, comme un « hylémorphisme noétique » d'ordre subjectif, mais auquel correspond un « hylémorphisme ontologique » dans l'ordre objectif⁶⁴⁰. Autrement dit, la démarche que Rahner met en œuvre dans cet ouvrage implique une dialectique du sujet et de l'objet, qui peut être comprise au sens de la métaphysique herméneutique de Gadamer. D'une part, du point de vue du sujet, l'être y apparaît comme se réalisant soi-même à travers la connaissance du sujet et, d'autre part, du point de vue

⁶⁴⁰ Cf. la page 3 de ce travail.

ontologique, le sujet connaissant s'y manifeste comme ce qui participe au mouvement même de l'être.

Par conséquent, si la perspective transcendantale développée dans *Geist in Welt* comprend effectivement le phénomène de la connaissance, tel que présenté dans la métaphysique classique, à partir de certaines catégories modernes, celles-ci sont intégrées à leur tour dans une perspective ontologique. Ainsi, le sujet y apparaît comme ouvert à une certaine compréhension de l'altérité de l'être, au moins au sens où l'Être absolu ne peut être assimilé au sujet à la manière d'un idéalisme subjectiviste. Et si, dans cette perspective, le sujet peut, d'une certaine manière, également être compris dans un rapport d'identité à l'être, c'est au sens où le sujet y apparaît comme participation finie à la Lumière de l'Être absolu et infini.

Dans la section suivante de ce chapitre, nous allons examiner comment cette ouverture du sujet en direction de son fondement ontologique, telle que comprise par Rahner dans le cadre de sa métaphysique transcendantale, est articulée de manière formelle à une théologie de la Révélation.

II. Le rapport formel de la perspective transcendantale et de la théologie de la Révélation

Dans le deuxième chapitre de ce travail, nous avons voulu montrer comment Rahner, dans *Hörer des Wortes*, reprend les principaux développements de son anthropologie métaphysique transcendantale en vue de les intégrer dans une réflexion sur ce que doivent être, selon lui, l'objet et la méthode d'une philosophie chrétienne de la religion. Dans sa définition de ce que doivent être cet objet et cette méthode, l'auteur va indiquer, au début d'une série de « leçons » qui constituent cet ouvrage, qu'une philosophie de la religion ne peut consister que dans la recherche des conditions de possibilité transcendantales d'un accueil, par l'homme, d'une révélation de Dieu, dans l'éventualité où une telle révélation devait s'adresser à lui. La justification de cette définition est également clairement établie par Rahner : seule une philosophie de la religion ainsi comprise est susceptible de ne pas empiéter sur le domaine propre de la théologie, dont l'objet propre consiste, quant à lui, dans une écoute intelligente de la Révélation effectivement advenue dans l'histoire de l'humanité.

En d'autres termes, il importe, pour l'auteur, de préserver l'autonomie et la spécificité de la théologie, et par là également le caractère libre, gratuit et indéductible de la Révélation dont cette dernière constitue la compréhension de foi.

En fonction de ce présupposé, la seule philosophie de la religion légitime devra consister dans ce que Rahner appelle une « anthropologie métaphysique », conçue à son tour comme autonome, consistante par rapport à la théologie de la Révélation, et qui devra établir si et comment la constitution ontologique et cognitive du sujet est, comme telle, capable d'accueillir une révélation divine éventuelle. C'est à partir de cette définition et en fonction de cet objectif que, comme nous l'avons vu, Rahner a pu déterminer que, de par son ouverture transcendantale à l'Être absolu comme tel, compris à la fois comme lumineux, inconnaissable et souverainement libre en soi, et de par son enracinement dans un monde sensible historique, le sujet connaissant est effectivement ouvert, *a priori*, à une potentielle révélation de cet Être absolu, identique à Dieu, dans un phénomène historique, à savoir une parole humaine.

Si nous n'entendons pas reprendre ici l'entièreté de la démonstration que l'auteur opère dans la mise en œuvre de sa philosophie de la religion, qui consiste, comme nous l'avons dit, en une reprise des résultats de *Geist in Welt* en fonction d'une interrogation nouvelle, nous pouvons néanmoins, dans le cadre du questionnement de la présente section, reprendre la question que nous posions dans la conclusion de notre deuxième chapitre⁶⁴¹, à savoir : la détermination des conditions transcendantales subjectives d'une révélation divine n'entraîne-t-elle pas également, *de facto*, en dépit des précautions de l'auteur, la détermination de ce que doit être nécessairement une révélation de Dieu ? Comme nous l'avons indiqué précédemment, et comme nous venons de le rappeler, Rahner détermine les objectifs et la méthode de sa philosophie de la religion en vue de préserver le caractère propre de la théologie. Autrement dit, il s'avère que Rahner définit la philosophie de la religion en fonction d'une théologie préexistante, et donc également eu égard à la Révélation de Dieu effectivement survenue dans l'histoire de l'humanité, et accueillie dans une écoute de foi. Si, par conséquent, le développement de l'anthropologie métaphysique transcendantale, en laquelle consiste la philosophie de la religion rahnérienne, repose effectivement sur une analyse autonome des conditions de possibilité *a priori* de la réception d'une révélation par l'homme, cette démarche anthropologique transcendantale doit cependant être comprise comme une implication *a posteriori* de la théologie de la Révélation, dont la finalité est, en définitive, de rendre compte de la crédibilité et du caractère non déductible de cette dernière.

En d'autres mots, l'anthropologie métaphysique fondamentale de *Hörer des Wortes* constitue une forme originale de théologie fondamentale, ce qui, à la lecture d'autres textes du théologien allemand, et notamment du *Grundkurs des Glaubens*, s'avère être également le cas de toute sa démarche transcendantale, telle qu'elle peut

⁶⁴¹ Cf. pp. 97-98.

être saisie dans ses différentes manifestations. C'est ce que manifeste la dialectique complexe qui gouverne la compréhension rahnérienne des rapports entre philosophie et théologie, telle qu'elle apparaît dans les écrits en question. Pour Rahner, la philosophie, qui s'identifie pratiquement à l'autocompréhension de l'homme comme sujet transcendantal et historique, constitue, dans son autonomie même, une implication nécessaire de la théologie. Cette dernière, en effet, comprise comme compréhension croyante de la Révélation imprévisible et gratuite de Dieu, ne peut rendre compte de ce caractère imprévisible et gratuit de la Révélation que dans la mesure où elle la comprend comme s'adressant à un sujet autonome, consistant en soi, ce que doit manifester une analyse philosophique transcendantale, elle aussi autonome. Bref, la théologie suscite la philosophie à partir d'elle-même comme sa propre condition de possibilité.

Or, dans la mesure où une autre condition de possibilité de l'accueil de la Révélation réside dans le don permanent de la grâce au sujet transcendantal, la philosophie implique elle-même, à son tour et nécessairement, une dimension théologique anonyme, puisque son objet propre, à savoir ce même sujet transcendantal, est toujours déjà bénéficiaire d'un don surnaturel. Autrement dit, toute compréhension transcendantale de l'homme est toujours déjà théologique dans son objet, mais cet aspect ne peut être approché que dans la mesure où le sujet transcendantal est d'emblée compris à partir d'une théologie de la Révélation explicite, seule apte à nommer la grâce comme telle.

Par conséquent, si la relation entre philosophie et théologie, telle que la conçoit Rahner, peut être interprétée dans le sens d'une dialectique de présupposition ou d'inclusion réciproque, cette configuration semble impliquer ce que nous avons appelé une préséance ou une primauté de la théologie sur la philosophie. Car, que l'on comprenne la philosophie transcendantale comme suscitée par une théologie de la Révélation, ou comme impliquant en elle-même une dimension théologique anonyme, le seul point de départ possible de cette dialectique réside dans la théologie entendue comme foi intelligente dans la Révélation historique effective, et qui saisit le sujet transcendantal comme récepteur de la grâce et de la Parole divine entendue dans l'histoire. Ainsi comprise, la relation philosophie-théologie manifeste également la façon dont l'auteur conçoit, de manière formelle, les rapports réciproques entre les objets respectifs de ces deux disciplines, c'est-à-dire le sujet transcendantal et la Révélation : le caractère gratuit et imprévisible de celle-ci ne peut être assuré que si elle s'adresse à un sujet posé préalablement dans l'être comme libre et autonome, cette définition de l'homme apparaissant dès lors comme fonction d'une dynamique divine révélationnelle, et non l'inverse.

En répondant de cette façon à la question posée plus haut, il nous faut encore signaler que la double relation philosophie-théologie et sujet-Révélation peut être comprise à partir d'une dialectique herméneutique de la question et de la réponse, ce que l'auteur fait valoir lui-même à plusieurs reprises, et qui constitue une indication supplémentaire de ce que, dans la pensée de Rahner, tout questionnement transcendantal découle, en dernière instance, d'une volonté de rendre compte du caractère propre de la Révélation chrétienne. À cet égard, rappelons que, dans le *Grundkurs des Glaubens*⁶⁴², mais également dans *Geist in Welt* et *Hörer des Wortes*, Rahner parle de la philosophie transcendantale comme de ce qui constitue, sous un certain aspect, l'analyse de la question que l'homme est pour lui-même, et dont la mise en lumière permet de mieux comprendre la réponse à cette question, à savoir le contenu de la foi chrétienne. Toutefois, ajoute Rahner, en particulier à propos du rapport entre christologie transcendantale et christologie dogmatique, la formulation expresse de cette question ne s'avère possible qu'à partir de la réponse chrétienne, dans la mesure où la réponse qu'est la Révélation est déjà effectivement advenue.

Autrement dit, la question transcendantale et l'analyse anthropologique et métaphysique qui en découle ne peuvent être comprises comme ce qui détermine *a priori* la nature de la réponse, mais, s'originant dans la réponse déjà reçue dans la foi, elles permettent de mieux comprendre celle-ci, et donc de mieux la recevoir dans la foi. Si telle est la façon dont Rahner comprend et opère effectivement, dans le développement de sa pensée, la relation de la philosophie et de la théologie, du sujet et de la Révélation, de la question et de la réponse, l'on peut alors effectivement affirmer que toute son entreprise transcendantale, tant sous sa forme philosophique que théologique, constitue une théologie fondamentale, conçue en relation étroite à une théologie dogmatique de la Révélation – si nous considérons l'une et l'autre sous leur aspect formel au moins, auquel nous nous limitons dans cette section.

La référence à la philosophie herméneutique de Gadamer, d'une part, et le renvoi à la conception de Ladrière d'une théologie comme herméneutique, d'autre part, nous permet de préciser encore certains aspects de cette théologie fondamentale. En considérant d'abord la manière dont Gadamer pense la dialectique herméneutique de la question et de la réponse, rappelons que, selon lui, la question que l'on pose à une tradition nous est posée, en définitive, par cette tradition elle-même, qui sera alors comprise comme réponse délimitée par cette question. L'explicitation de la question présente dans la tradition est néanmoins le fait de l'interprète, et se fera dans le contexte de sa situation herméneutique particulière, grâce notamment à la médiation de certains concepts propres introduits par le même interprète. Ceux-ci doivent

⁶⁴² Cf. à la page 108 de la présente étude.

permettre de formuler un langage commun, nouveau dans sa forme, dans lequel une compréhension renouvelée de la tradition vient au jour ou, ce qui revient au même, le contenu de cette tradition vient à soi-même dans le contexte historique particulier de l'interprétation.

Or, telle est bien, nous semble-t-il, la manière dont Rahner conçoit le rapport de la question transcendante et de la Révélation telle qu'interprétée dans la tradition. En effet, le point de départ de sa démarche tant philosophique que théologique semble bel et bien consister dans la Révélation chrétienne effective, à laquelle une question est adressée, à savoir la question anthropologique. Or si, comme nous l'avons indiqué dans la section précédente, le questionnement transcendantal de la tradition métaphysique peut être considéré, en dernière analyse, comme un avatar de cette même tradition, nous pouvons également comprendre le questionnement anthropologique de la tradition chrétienne comme la mise en lumière d'une question qu'elle contient toujours déjà implicitement, et qui est explicitée moyennant l'utilisation d'une conceptualité transcendante moderne.

À partir de la formulation transcendante de cette question, l'auteur entend donner la parole à une dimension anthropologique présente dans la Révélation chrétienne et la tradition qui l'interprète, ce qu'il exprime selon nous lorsqu'il parle de la nécessité, à son époque, de procéder à une relecture anthropologique de toute la théologie chrétienne. En d'autres termes, il s'agit de manifester le point de vue subjectif de la Révélation, ou de parler de la Révélation du point de vue du sujet, c'est-à-dire, en somme, du fait que l'homme est le bénéficiaire du don gratuit de la Révélation. Cette perspective n'annule donc aucunement le point de vue théocentrique à partir duquel l'on peut également considérer la tradition chrétienne dans son ensemble. Au contraire, l'une et l'autre perspective s'incluent toujours mutuellement, dans la mesure où, du point de vue même de la Révélation chrétienne, on ne peut parler de Dieu qu'en parlant de l'homme, tout comme l'on ne peut parler de l'homme qu'en parlant de Dieu.

Si nous considérons ensuite la manière dont Ladrière comprend la théologie comme herméneutique, celle-ci doit toujours impliquer, d'une part, une relation de continuité avec la compréhension originelle de la Révélation, qui est médiatisée à travers une interprétation de foi toujours renouvelée au cours de l'histoire, dans la tradition, et, d'autre part, une utilisation métaphorique de concepts existants, afin de permettre l'accès à la Révélation dans un contexte historique donné. Or, pour Ladrière, la transvaluation métaphorique des concepts utilisés – indispensable pour que ces derniers puissent devenir médiateurs d'une interprétation de la Révélation – ne pourra être opérante que si la foi, comme précompréhension originelle de la

Révélation, est toujours déjà ce qui guide l'interprétation théologique. Selon nous, la façon dont Rahner comprend le rapport de la théologie à la philosophie répond à ce critère, dans la mesure où son utilisation d'une conceptualité transcendante présuppose l'écoute de foi effective de la Révélation. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Après nous être penchés sur la façon dont la théologie de la Révélation et le questionnement transcendantal s'articulent formellement l'une à l'autre dans le cadre de la pensée de Rahner, nous allons, dans la suite de ce chapitre, nous arrêter au contenu de la théologie rahnéenne de la Révélation et de la foi. Ce faisant, nous verrons de quelle façon la Révélation, telle que comprise par Rahner, s'articule à la foi comme réponse du sujet transcendantal à cette dernière, à l'intérieur d'une herméneutique théologique circulaire, à la fois transcendante et dogmatique.

III. L'articulation Révélation – foi comme dialectique du sujet et de l'objet

Dans les quatrième et cinquième « étapes » de son *Grundkurs des Glaubens*, et différents autres écrits circonstanciés, Rahner entreprend d'élaborer ce qu'il considère être le concept proprement chrétien de Révélation. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de ce travail, ce concept repose essentiellement sur le développement d'une autre notion, à savoir celle d'une *autocommunication surnaturelle transcendante de Dieu à l'homme*. Pour l'auteur, cette notion exprime ce qu'est le contenu le plus propre, l'essence même du christianisme, à savoir que Dieu, de manière souverainement libre et gratuite, se donne soi-même à tout homme en immédiateté absolue, et ce don qu'est Dieu lui-même dans son Être constitue l'accomplissement de l'homme, préalablement posé par Dieu dans l'être comme sujet transcendantal et historique.

Sans vouloir reprendre ici l'entièreté du développement de ce qui s'est avéré être l'une des notions théologiques les plus originales de Karl Rahner, rappelons toutefois ce que signifient et impliquent les adjectifs « surnaturel » et « transcendantal » qui explicitent le terme d'autocommunication de Dieu. Le qualificatif « surnaturel » indique que le don que Dieu fait de soi-même à l'homme est essentiellement gratuit, imprévisible, indu, au sens de ce que la théologie chrétienne appelle la *grâce créée*, qui consiste dans une transformation entitative de l'essence ontologique et cognitive du sujet, et qui est elle-même identique au salut entendu comme accomplissement de cette essence de l'homme. Ce caractère gratuit de la grâce n'est assuré que dans la mesure où celle-ci est donnée à une nature préalablement constituée comme

autonome et consistante en-soi, dans la mesure même où cette nature a été créée par Dieu en vue de son accomplissement par la grâce de l'autocommunication de Dieu, en vertu de son dessein sur sa création.

Quant au terme de « transcendantal », il renvoie au fait que cette autocommunication de Dieu s'inscrit pour ainsi dire dans la constitution transcendantale de l'homme, qu'elle consiste en une élévation de cette dernière, et donc de l'anticipation de l'être qui est la condition de possibilité de la connaissance objective propre au sujet. Autrement dit, l'autocommunication de Dieu à l'homme, en tant que transcendantale, implique un nouveau type de connaissance de l'Être absolu. Celui-ci n'est plus seulement connu indirectement comme fondement dernier des étants et de leur connaissance par le sujet, mais de façon immédiate, comme Mystère personnel, bien que cette connaissance inédite ne puisse, comme telle, être identifiée à un savoir explicite, objectif, lequel définit la connaissance objective des étants sensibles par le sujet, bref à une connaissance catégoriale. Par conséquent, cette connaissance immédiate nouvelle de Dieu, non explicitement consciente mais néanmoins réelle, peut être qualifiée de *transcendantale*.

Or, c'est à partir de l'autocommunication de Dieu à l'homme ainsi comprise que Rahner va développer, comme par induction, sa compréhension de la Révélation. Pour que l'autocommunication de Dieu puisse atteindre son objectif, à savoir transformer entitativement l'essence transcendantale de l'homme, et la mener à son accomplissement qu'elle est elle-même en tant que relation immédiate à Dieu et *visio beatifica*, il faut que cette communication-de-soi de Dieu puisse être reçue comme telle consciemment et volontairement par le sujet, afin de pouvoir devenir le principe opérant intrinsèquement le salut de ce dernier. En d'autres termes, cette autocommunication de Dieu, offerte à tout homme, doit pouvoir être accueillie dans la *foi*, et ce même en dehors du champ de la Révélation chrétienne explicite, en vertu de l'axiome selon lequel Dieu veut effectivement le salut de chacun.

Par conséquent, l'autocommunication salvifique et divinisante de Dieu ne pourra être accueillie comme telle qu'en vertu de ce que l'on peut appeler la dimension cognitive intrinsèque de l'autocommunication divine elle-même, laquelle, saisie dans cette dimension, peut dès lors être identifiée à la Révélation proprement dite. En d'autres termes, le concept rahnérien de Révélation s'identifie, dans un premier du moins, purement et simplement à la grâce divinisante infusée de manière immédiate dans l'être transcendantal du sujet, dans la mesure où elle implique un savoir implicite de Dieu se donnant soi-même à l'homme. En ce sens, l'auteur peut parler d'une *autorévélation transcendantale* de Dieu, à laquelle répond une *foi transcendantale*, tout aussi implicite et réelle que la Révélation qu'elle accueille.

Cette foi transcendante est, dans son acte même, porté par son objet, c'est-à-dire par la grâce de l'autocommunication divine elle-même, qui prend alors le nom de *lumen fidei*.

Cela dit, la dimension transcendante de la Révélation n'en épuise pas la réalité. Au contraire, l'autorévélation transcendante de Dieu tend d'elle-même vers sa pleine manifestation et réalisation explicite dans une Révélation historique et verbale, et ce en vertu d'une double historicité, à la fois humaine et divine. D'une part, si l'homme peut être défini comme sujet transcendantal, il ne peut réaliser cette essence subjective que par la connaissance médiatisante du monde sensible dans lequel il est plongé, c'est-à-dire dans le champ de l'histoire. Or, cette nécessité vaut aussi pour sa transcendance en tant qu'elle est transformée entitativement par l'autocommunication de Dieu, en sorte qu'elle ne peut connaître expressément celle-ci que par la médiation d'une objectivité phénoménale. Dans un premier temps, celle-ci se confond avec l'histoire profane universelle de l'humanité. Or, dans la mesure où la Révélation, sous sa forme transcendante, est le fait d'une volonté libre et constante de Dieu, l'on peut considérer que la médiation historique de cette Révélation se réalise également sous la conduite de la grâce, ce qui se traduit, ponctuellement à certains moments de l'histoire de l'humanité, par une explicitation verbale de l'autocommunication de Dieu conforme à son objet.

C'est ainsi que, d'autre part, l'expression catégoriale de la Révélation transcendante peut être également considérée comme historique du point de vue de Dieu. Cette dynamique historique de l'autocommunication de Dieu trouve son aboutissement dans la personne de Jésus-Christ qui, en tant qu'il est l'union hypostatique de Dieu et d'un homme concret, est la Révélation divine pleinement autoréalisée. En d'autres termes, Rahner considère que l'on ne peut comprendre le concept chrétien courant de Révélation, à savoir la manifestation pleine et définitive et, par là-même, l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu sur l'humanité dans la personne du Christ, qu'à partir d'un lien de dépendance réciproque avec l'autocommunication transcendante surnaturelle de Dieu.

Ce lien peut être décrit comme un rapport de causalité et d'accomplissement. Premièrement, l'autorévélation transcendante de Dieu peut être comprise comme la cause de l'union hypostatique, au sens où celle-ci est en quelque sorte le résultat d'une autocommunication unique et exceptionnelle de Dieu à une créature, au point de l'assimiler, dans toutes ses dimensions, y compris corporelle, à la divinité. Aussi, l'union hypostatique par l'Incarnation de Dieu constitue la pleine réalisation de cette autocommunication, si bien qu'elle peut être comprise comme l'accomplissement de celle-ci, mais également comme sa cause finale, dans la mesure où l'autorévélation de

Dieu à l'homme est, en vertu du dessein de Dieu, orienté depuis toujours vers sa pleine réalisation en Jésus-Christ. Et en tant que telle, l'union hypostatique qu'est en lui-même le Verbe de Dieu incarné constitue également la cause de l'autocommunication de Dieu à l'homme, au sens où, par sa vie, ses paroles et ses actes, et surtout par sa mort et sa résurrection, le Christ révèle et accomplit pleinement cette autocommunication, et la rend par là pleinement accessible à tous les hommes, sous la forme d'une promesse définitivement réalisée en son principe. Si, de cette manière, le Christ est en Lui-même la Révélation de Dieu pleinement accomplie, c'est également parce que, en tant qu'homme, il accueille pleinement l'autocommunication transcendante de Dieu, dans un acte de foi par lequel il s'en remet totalement à Dieu et à son dessein salvifique. En ce sens précis, la foi du Christ est ce qui permet à la Révélation de Dieu de se réaliser comme telle.

En ce qui concerne, enfin, l'acte de foi du croyant en la Révélation catégoriale accomplie qu'est le Christ, Rahner met en lumière ce qu'il appelle lui-même un « cercle de foi », à l'intérieur duquel Révélation et foi se présupposent mutuellement. D'une part, la foi constitue un acte éminemment subjectif de liberté et de connaissance, dans et à travers lequel seul la Révélation catégoriale qu'est en elle-même Jésus-Christ peut se faire connaître et, ainsi, réaliser son essence propre de Révélation. D'autre part, la foi subjective est pour ainsi dire structurée intérieurement par son fondement objectif qu'est la Révélation catégoriale accomplie, à laquelle elle répond. Cette circularité de la foi renvoie, en dernière instance, à l'autocommunication transcendante de Dieu, dans la mesure où, pour Rahner, seul le *lumen fidei*, en élevant la structure ontologico-cognitive du sujet, peut proportionner le savoir de ce dernier au contenu proprement divin du phénomène objectif qu'est la Révélation historique, et éviter que celle-ci soit assimilée à un objet de connaissance quelconque par le sujet.

Ce qui est dès lors impliqué par cette compréhension du cercle de la foi, c'est que la Révélation catégoriale ne peut être connue comme telle que dans la mesure où le sujet a toujours déjà été élevé par l'autorévélation transcendante de Dieu à une connaissance immédiate de Dieu. Ainsi, dans la Révélation historique accomplie, le sujet reconnaît, pour la première fois en un savoir explicite, et comme pleinement réalisé, ce qu'il connaissait toujours déjà de façon inchoative dans une connaissance de foi transcendante, à savoir l'autocommunication de Dieu dans son contenu propre. Si, de cette manière, la foi transcendante et, à travers elle, l'autorévélation transcendante de Dieu apparaissent comme le fondement de la connaissance de foi explicite en la Révélation catégoriale accomplie, celle-ci constitue, en retour, la pleine venue à soi de l'autocommunication de Dieu et de la foi transcendantales et

ainsi, tout simplement, la Révélation, comme accomplissement du salut et de la connaissance de Dieu, moyennant la foi en cette Révélation.

À partir de cette brève reprise du contenu de la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, il apparaît donc clairement que cette pensée théologique est intrinsèquement structurée par la notion d'une circularité de la foi qui, en manifestant une dialectique du sujet et de l'objet, en constitue dès lors la clé de lecture herméneutique fondamentale. Comme nous venons de le rappeler, l'idée centrale de cette théologie est celle d'une dynamique d'autocommunication de Dieu offerte à l'homme. Cette dynamique doit être comprise comme la mise en œuvre d'une volonté divine absolument première, souverainement libre et gratuite, de se donner soi-même, dans son Mystère insondable, à la créature spirituelle, comme l'accomplissement de son être préalablement posé dans l'être. Aussi, si cette autocommunication de Dieu à l'homme est définie d'abord comme transcendantale et surnaturelle, ensuite comme catégoriale et historique, c'est dans la mesure où l'étant qui a été posé dans l'être en vue de son accomplissement par cette autocommunication divine, l'a été comme sujet transcendantal, autonome et consistant en soi, mais également plongé dans un monde spatio-temporel.

Par conséquent, si l'on se place dans la perspective du contenu de la théologie de Rahner, l'on ne peut déduire de cette approche que c'est le sujet connaissant qui, à partir de sa nature transcendantale et historique, détermine *a priori* la nature de l'objet théologique qu'est l'autocommunication transcendantale et historique de Dieu. Au contraire, c'est l'objet qui détermine la nature de son récepteur potentiel ou, plus exactement, le Sujet qui est Dieu lui-même, et qui détermine l'essence et le mode de son autocommunication d'une part, et celle de l'étant auquel elle est offerte d'autre part. En d'autres termes, la compréhension rahnérienne d'une autocommunication de Dieu entend effectivement garantir la transcendance ou l'altérité de Dieu, comme celles de la grâce offerte à l'homme, qui est conçue comme absolument gratuite et imprévisible *a priori*.

Pour que cette grâce de l'autocommunication de Dieu puisse atteindre sa finalité, à savoir accomplir l'essence du sujet auquel il se donne, elle doit pouvoir être reçue par ce dernier dans une réponse de foi libre et volontaire. En ce sens, l'autocommunication divine dépend de sa réception par le sujet. Or, ici encore, cette compréhension n'implique pas un assujettissement de l'objet, mais plutôt ce qui est apparu comme une relation d'implication réciproque de l'objet de la Révélation et du sujet de foi, en un sens proche de la réflexion de Jean Ladrière sur le caractère performatif propre de la Révélation et de la foi. En effet, le sujet ne peut recevoir l'autocommunication de Dieu, dans son caractère transcendantal, que dans la mesure

où il a été préalablement et entitativement transformé, dans son essence transcendante, par cette autocommunication elle-même. C'est en ce point que l'autocommunication de Dieu est formellement identifiée à la Révélation de Dieu comme telle qui, rappelons-le, est l'autocommunication en tant qu'elle contient un savoir qu'elle est elle-même, et se communique immédiatement au sujet transcendantal en le proportionnant à cette connaissance nouvelle de Dieu. Autrement dit, la foi, comprise en un premier temps comme réponse transcendante, implicite, à la Révélation qu'est l'autocommunication transcendante de Dieu, est intrinsèquement structurée par son objet, tandis qu'elle-même permet à celui-ci d'advenir à lui-même à travers cet accueil par le sujet, c'est-à-dire de se réaliser comme autocommunication transcendante de Dieu.

Cette dialectique de conditionnement réciproque sujet-objet s'applique également lorsqu'il s'agit, pour l'auteur, de penser le rapport de la Révélation historique dans le Christ, elle-même accomplissement de la Révélation transcendante, à la foi explicite qui lui répond. Cette dernière est, dans son essence subjective même, informée d'une part par la grâce de l'autocommunication de Dieu, qui lui permet de comprendre la Révélation catégoriale dans son contenu d'autocommunication divinisante à l'humanité, et d'autre part fondée structurellement, en tant que connaissance de foi objective, par cet objet lui-même qu'est cette même Révélation catégoriale. De cette manière le sujet de foi, en accueillant l'autocommunication de Dieu de façon explicite dans sa forme accomplie qu'est la Révélation en Jésus-Christ, permet à la Révélation, comprise sous ses deux formes transcendante et historique, de réaliser effectivement sa finalité d'autocommunication de Dieu et d'accomplissement du sujet. Mais cet accueil de foi subjectif n'est possible, en dernière instance, que dans la mesure où la foi a été intrinsèquement élevée à l'altérité de l'autorévélation transcendante de Dieu d'une part, et à l'objectivité du phénomène qu'est la Révélation catégoriale d'autre part, elle aussi comprise comme un don imprévisible et gratuit, et donc comme altérité.

Si l'altérité de la Révélation semble ainsi bel et bien assurée en vertu de la circularité herméneutique propre de la foi, l'on peut par contre se demander si la manière dont Rahner pense la dimension catégoriale de la Révélation comme accomplissement de la dynamique divine d'autorévélation, suffit à en assurer toute la mesure salvifique. En effet, si le Christ, en tant qu'union hypostatique de Dieu et de l'humanité, constitue effectivement la « cause » du salut pour tout homme, c'est-à-dire son accomplissement divin, à la fois transcendantal et catégorial, l'auteur semble peiner à rendre compte de la manière dont la « promesse » définitive qu'est en lui-

même le Verbe de Dieu fait chair se réalise effectivement et concrètement dans la vie de foi de ceux qui adhèrent à lui par la foi.

Après avoir ainsi pu établir la configuration herméneutique de la théologie de la foi de Rahner, nous allons, pour clore ce chapitre et l'ensemble de ce travail, entreprendre de répondre à une dernière question, à savoir : la tentative rahnérienne de comprendre l'articulation de la Révélation et de la foi à l'aide de concepts relevant d'une anthropologie métaphysique transcendantale permet-elle à l'auteur de s'inscrire dans la continuité de l'interprétation de foi de la Révélation que constitue la tradition chrétienne ?

IV. La théologie rahnérienne de la Révélation comme compréhension-de-foi

Dans sa réflexion sur la nature et la tâche propre de la théologie, Jean Ladrière, on l'a vu, la comprend comme une herméneutique de la Révélation chrétienne. Or, à l'instar des autres disciplines herméneutiques, toute interprétation de la Révélation présuppose, dans le chef de l'interprète, une précompréhension de son objet, en l'occurrence la foi, laquelle implique, à son tour, une relation préexistante du sujet à l'objet de son interprétation. À partir de là, toute compréhension de la Révélation à travers une théologie particulière devra elle-même être comprise comme un développement de la compréhension de foi inchoative de cette Révélation. Or, quel est le critère d'après lequel l'on pourra juger de la justesse d'une interprétation particulière de la Révélation ? Pour Ladrière, il s'agira de vérifier si la compréhension de la Révélation mise en œuvre par une théologie particulière, nécessairement située dans un contexte historique et culturel déterminé, est conforme à l'interprétation de foi originelle de la Révélation telle qu'exprimée dans les Écritures. Cette interprétation de foi, à travers laquelle seule l'on peut accéder à la Révélation elle-même, n'est accessible, à son tour, qu'à travers la médiation de l'interprétation théologique continue de la Révélation qu'est la tradition. Bref, pour Ladrière, le critère de validité d'une interprétation particulière de la Révélation consiste dans l'inscription de cette interprétation dans la continuité de la tradition.

De cette perspective, il découle, réciproquement, que la Révélation ne peut, en soi, constituer un critère de vérification d'une compréhension donnée, dans la mesure où, justement, la Révélation n'est elle-même jamais accessible qu'à travers une compréhension de foi qui l'interprète dans un contexte particulier. Ce caractère historiquement singulier de toute théologie implique par ailleurs, pour Ladrière, que toute interprétation de la Révélation, pour pouvoir accéder réellement à la

compréhension de son objet, devra être élaborée à l'aide des concepts disponibles à une époque donnée, y compris, éventuellement, ceux relevant d'une philosophie spéculative. Le recours à une conceptualité *a priori* non théologique devra, quant à lui, répondre à un double critère. D'une part, le sens premier du concept utilisé devra faire l'objet de ce que le philosophe appelle une *transvaluation*, opération par laquelle le concept est pour ainsi dire ouvert à un sens nouveau, celui de la Révélation en l'occurrence, tandis que, en retour, le sens premier du concept enrichit la compréhension de la Révélation – à peu près au sens où l'entend Gadamer. D'autre part, le concept auquel l'on a recours ne pourra exprimer la signification propre de la Révélation que dans la mesure où son sens premier est compris à partir de la foi.

Ayant rappelé ces quelques critères d'une interprétation théologique valide de la Révélation chrétienne, nous pouvons nous demander si la compréhension de la Révélation et de la foi élaborée par Rahner, et le recours à la conceptualité transcendante qu'implique cette compréhension, peut être considérée comme s'inscrivant effectivement dans la continuité de l'interprétation de foi autorisée de la tradition, au sens où l'entend la théologie catholique.

1. La précompréhension de foi dans la théologie rahnérienne de la Révélation

D'après les conclusions que nous avons formulées dans les deuxième et troisième sections de ce chapitre, il nous semble pouvoir affirmer d'abord, dans notre réponse à cette question, que la théologie rahnérienne consiste bel et bien en une interprétation de la Révélation procédant d'une précompréhension de foi. En effet, la façon dont l'auteur conçoit formellement les rapports de la théologie de la Révélation à l'anthropologie transcendante philosophique et théologique – à savoir que tout questionnement transcendantal *a priori* présuppose la réponse théologique qu'elle cherche à éclairer – implique, dans le chef de Rahner, une foi préalable effective en la Révélation. En d'autres mots, la réflexion transcendante que Rahner réinterprète dans *Hörer des Wortes* à partir du fait de la Révélation et de la foi lui sert d'instrument conceptuel dans son interprétation d'un aspect de la signification de ce fait, en l'occurrence la façon dont la Révélation peut être accueillie par l'homme dans son contenu salvifique gratuit. Dans le même sens, sa compréhension de la Révélation comme autocommunication transcendante se réalisant progressivement dans le matériau de l'histoire, et de la foi transcendante comme réponse à celle-ci, jusqu'à leur pleine réalisation dans le Christ, ne peut être développée par Rahner que parce qu'il part, dans les faits, de ce qu'il appelle lui-même la Révélation dans le sens habituel du terme, à savoir la Révélation explicite dans le Christ.

Autrement dit, Rahner ne peut parler de la Révélation comme autocommunication de Dieu que dans la mesure où il découvre en quelque sorte la présence implicite de cette compréhension de la Révélation dans la Révélation historique elle-même, compréhension qu'il va tenter d'explicitier à l'aide de concepts spécifiquement modernes. Bref, l'interprétation rahnérienne de la Révélation et de la foi semble effectivement procéder d'une précompréhension de foi, en sorte qu'elle peut être elle-même qualifiée de compréhension de foi, cherchant à éclairer certaines dimensions jusque-là implicites de la Révélation chrétienne.

2. Compréhension de foi et conceptualité transcendantale

Afin de répondre à la question posée, il nous faut ensuite, une nouvelle fois, à partir des critères émis par Ladrière, évaluer la façon dont Rahner, dans sa compréhension de la Révélation, articule la précompréhension de foi et le système conceptuel transcendantal qu'il utilise. Pour ce faire, nous allons tenter de répondre à une autre question : Rahner réussit-il la transvaluation métaphorique de ce système, c'est-à-dire : parvient-il à intégrer les concepts transcendantsaux modernes dans sa compréhension-de-foi de la Révélation, faisant d'eux le véhicule d'un sens nouveau ? Ou, au contraire, le sens premier de cette conceptualité vient-il empiéter sur le contenu, la vérité propre de la Révélation ?

Pour répondre à cette deuxième question, nous devons rappeler premièrement que Rahner opère une transvaluation métaphysique de la philosophie transcendantale moderne avant de l'utiliser dans le contexte de sa pensée théologique, comme nous l'avons montré dans la première section du présent chapitre. Cette entreprise de transvaluation résulte dans une synthèse originale, à l'intérieur de laquelle la conceptualité subjectiviste kantienne est intégrée dans une perspective métaphysique qui fonde les catégories du sujet dans l'être comme tel, tandis que, réciproquement, la pensée de l'être est réinterprétée à partir du sujet transcendantal. Ainsi, les concepts philosophiques utilisés par Rahner dans sa théologie sont ceux d'une anthropologie métaphysique transcendantale inédite développée par le théologien lui-même. En d'autres termes, les concepts dont il s'agit appartiennent et renvoient à une pensée philosophique systématique, et c'est en tant que tels que Rahner a recours à eux dans son interprétation de la Révélation. Ce qui signifie en définitive que l'instrument conceptuel philosophique utilisé constitue lui-même une pensée systématique cohérente exprimant une compréhension de l'homme comme « sujet transcendantal métaphysique ».

Deuxièmement, nous pouvons constater que le contenu de sa théologie de la Révélation et de la foi est élaboré par l'auteur à l'aide de cette anthropologie *sui*

generis. La manifestation la plus caractéristique en est, une fois encore, le développement de la notion d'autocommunication de Dieu, notamment dans son qualificatif de « transcendantale ». Le déploiement de cette notion montre, de manière particulièrement claire, comment Rahner articule, dans sa réflexion théologique, le contenu de la Révélation chrétienne, tel qu'il est transmis par la compréhension-de-foi historique continue, d'une part, et l'instrument conceptuel qu'est sa métaphysique transcendantale, d'autre part, afin de parvenir à une compréhension propre de la Révélation et de la foi.

Ainsi, d'un côté, le concept original d'*autocommunication* de Dieu traduit le fait que, d'après la compréhension-de-foi de la Révélation transmise par la tradition dogmatique de l'Église, telle qu'interprétée par Rahner à partir du Concile Vatican II notamment, Dieu veut se donner et se donne effectivement soi-même à tout homme, en vertu de sa libre volonté souveraine. Ce don, absolument gratuit et imprévisible du point de vue de l'homme, se réalise sous la forme de la grâce incréée, qui, en transformant l'homme entitativement, lui donne une connaissance nouvelle de Dieu, et le fait entrer dans une relation immédiate avec Lui, l'une et l'autre constituant l'accomplissement de l'homme, c'est-à-dire son salut. De l'autre côté, ce contenu « traditionnel » de la Révélation chrétienne va être formulé à l'aide de la notion de *transcendental*, qui provient de l'anthropologie métaphysique rahnérienne, et qui exprime le fait que la grâce de l'autocommunication de Dieu se donne au sujet au cœur de l'ouverture transcendantale de celui-ci à l'être, ouverture qui constitue sa réalité la plus intime.

En développant de cette manière l'idée d'une *autocommunication transcendantale* de Dieu à l'homme, Rahner répond à la question de savoir comment la grâce de Dieu est effectivement reçue par l'homme, la compréhension transcendantale et métaphysique de l'homme lui permettant, en l'occurrence, d'éclairer, plus encore d'enrichir la notion la Révélation, telle qu'elle est comprise par la foi chrétienne, dans le contexte historique de la modernité. En ce sens, la compréhension dogmatique rahnérienne de la Révélation et de la foi implique une véritable théologie fondamentale. Le rapport philosophie-théologie qui sous-tend cette dernière nous fournit des indications supplémentaires sur la façon dont elle articule compréhension-de-foi de la Révélation et métaphysique transcendantale, articulation que nous venons de décrire brièvement.

Si, dans *Geist in Welt*, Rahner semble développer cette métaphysique transcendantale antérieurement à toute interrogation proprement théologique, il l'intègre ensuite dans sa réflexion sur la Révélation et la foi à la manière d'un instrument auxiliaire lui permettant, comme nous venons de l'écrire, d'exprimer

comment la Révélation peut atteindre l'homme. Or, cette question, telle qu'elle est posée par Rahner, ne peut elle-même provenir que de la compréhension-de-foi de la Révélation, telle que cette dernière est effectivement advenue dans l'histoire, et non pas d'une philosophie transcendantale « pure », qui ne saurait tirer d'elle-même la question de la modalité de réception d'une Révélation imprévisible – ce qui correspond à la compréhension rahnérienne de celle-ci. De même, la réponse à cette question ne peut, fondamentalement, se trouver que dans la Révélation elle-même, et n'être apportée que par elle, au sens où l'entend Gadamer à propos de l'interprétation d'une tradition donnée. L'auteur va néanmoins recourir à son anthropologie transcendantale pour formuler la question et la réponse à cette question d'une manière qui puisse être compréhensible dans le contexte culturel qui est le sien.

C'est ainsi que, d'une part, la compréhension de l'homme comme sujet fondamentalement ouvert à l'être occupe la fonction de « sens conceptuel premier » (tel que le comprend Ladrière) au sein de la théologie fondamentale de Rahner, sens qui permet à celui-ci d'éclairer la compréhension de la Révélation et de sa réception par l'homme à travers l'élaboration de l'idée d'une autocommunication transcendantale de Dieu. La formulation de cette notion théologique nouvelle n'est toutefois possible que parce que, d'autre part et conjointement, le sens propre de la Révélation, telle que comprise par la foi, *transvalue* effectivement le concept préalable de transcendantal pour en faire, à travers l'idée d'autocommunication transcendantale, une expression particulière manifestant et réalisant une dimension de son contenu jusque-là largement non explicitée, à savoir : la grâce contient en elle-même une dimension de Révélation qui permet à l'homme de recevoir cette grâce « antérieurement » à la Révélation historique dans le Christ, et qui éclaire cette dernière elle-même dans son contenu révélationnel propre.

À partir de là, nous pouvons répondre à la question que nous posons dans ce point : le système conceptuel utilisé par Rahner dans sa théologie de la Révélation n'empiète-t-il pas sur la compréhension-de-foi de cette dernière ? À notre estime, le sens transcendantal et métaphysique premier de l'instrument philosophique utilisé par Rahner lui permet effectivement d'exprimer le contenu de la Révélation, et les modalités de la foi comme réponse à celle-ci, pour autant que l'on considère deux éléments : d'une part, que ce contenu contient en lui-même certaines dimensions qui peuvent ne pas avoir été pleinement explicitées auparavant dans la tradition de la compréhension-de-foi de la Révélation et, d'autre part, qu'une conceptualité philosophique, quelle qu'elle soit, peut, à partir de sa signification première, contribuer à mettre en lumière ces dimensions jusque-là implicites.

Cette réponse et les éléments de réflexion qui nous ont permis de la formuler vont également nous permettre, dans un dernier point, de répondre à cette autre question posée au début de la présente section : la compréhension-de-foi de la Révélation développée par Rahner s'inscrit-elle, ou non, dans la continuité de la compréhension dogmatique autorisée de la Révélation, qui véhicule elle-même la compréhension originelle de foi des apôtres et des auteurs bibliques ?

3. La théologie rahnérienne, une interprétation-de-foi authentique de la Révélation

Dans la première section de ce chapitre, nous faisons valoir que la lecture transcendantale, par Rahner, de la métaphysique de la connaissance de saint Thomas, aboutissant à une métaphysique transcendantale *sui generis*, pouvait être considérée comme un « moment » de la tradition métaphysique occidentale. Pour justifier cette position, nous indiquions que la critique de la métaphysique par la philosophie transcendantale moderne, malgré la rupture qu'elle introduisait dans cette tradition, pouvait cependant être comprise comme appartenant à celle-ci, à condition d'admettre que toute tradition, philosophique notamment, pouvait intégrer des éléments nouveaux, et donc une dimension de discontinuité dans son développement. Ainsi, l'idée d'une continuité propre à une tradition d'interprétation donnée, qui exprime le fait que celle-ci transmet un contenu toujours identique à lui-même, implique néanmoins une notion de discontinuité, ne fût-ce que dans la mesure où ce contenu, pour pouvoir effectivement se transmettre dans le temps, ou se réaliser dans son être propre dans différents contextes historiques et culturels, doit être et est effectivement constamment réinterprété à partir de nouvelles questions et de nouveaux concepts. C'est dans cette perspective que nous avançons l'idée selon laquelle il importe peu de savoir si, au fil de cette interprétation constamment renouvelée, nous nous trouvons en face d'une tradition qui se modifie constamment en intégrant des interprétations anciennes, ou demeure fondamentalement elle-même en intégrant des interprétations constamment nouvelles⁶⁴³.

Or, cette alternative prend un relief particulier lorsqu'il s'agit de la tradition de la foi chrétienne. Celle-ci, en effet, se comprend elle-même comme l'interprétation sans cesse reprise de la compréhension de foi originelle de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cette compréhension est celle, autorisée, des témoins oculaires de cette Révélation qu'est le Christ, dans sa vie, sa mort et sa résurrection. Par conséquent, toute interprétation légitime de cette Révélation, c'est-à-dire toute théologie chrétienne authentique, ne peut que s'inscrire dans une continuité avec cette

⁶⁴³ Voir les pages 264-265 de ce travail.

compréhension-de-foi première, et ce par la médiation de l'interprétation théologique continuellement reprise au cours de l'histoire, c'est-à-dire la tradition au sens catholique du terme.

Dans cette perspective, nous pouvons nous demander si la tradition continue de la compréhension-de-foi qu'est, dans une large mesure, l'histoire de la théologie interprétée par le magistère de l'Église, est susceptible de pouvoir intégrer, à l'instar d'autres traditions, un élément de discontinuité. À cette question, nous pensons pouvoir répondre de la façon suivante. Dans la mesure où, comme l'indiquent chacun à leur manière Hans-Georg Gadamer et Jean Ladrière, toute interprétation de foi s'inscrivant dans la continuité de la tradition de la compréhension-de-foi de la Révélation constitue une réalisation particulière et inédite de la Révélation elle-même, l'on peut considérer que chaque interprétation introduit un élément de nouveauté dans cette tradition. Étant entendu, cependant, que cette nouveauté ne peut correspondre qu'à la mise en lumière explicite d'un aspect implicite de la Révélation elle-même.

Or, à considérer l'histoire de la théologie dogmatique et des Conciles œcuméniques successifs, il apparaît que toute nouvelle interprétation-de-foi de la Révélation, au sens où nous venons de l'indiquer, est élaborée à l'aide d'instruments conceptuels propres à un contexte historique donné, et résulte dans une application nouvelle, une incarnation nouvelle de la Révélation dans ce contexte. Si cette hypothèse est exacte, nous pensons pouvoir en conclure que le projet théologique de Rahner consistant à interpréter la Révélation, d'une part à partir d'une précompréhension-de-foi de cette Révélation, d'autre part à l'aide de concepts transcendants et métaphysiques, ne peut encourir, *a priori*, le reproche de s'écarter de la compréhension-de-foi de la tradition dogmatique chrétienne. Si, par ailleurs, comme nous l'avons montré dans cette section, cette entreprise rahnérienne est effectivement parvenue à mettre en lumière une dimension déjà implicitement présente dans la Révélation, et partant dans la compréhension chrétienne de la foi, il nous semble pouvoir affirmer que la théologie dogmatique fondamentale de Rahner portant sur la Révélation et la foi peut être considérée comme s'inscrivant dans la tradition de la compréhension-de-foi de la théologie⁶⁴⁴, et constitue la réalisation particulière, à un moment donné de l'histoire, de la Révélation chrétienne comme telle.

⁶⁴⁴ Dans le cadre de sa dissertation doctorale, Domingos Terra indique que le « dernier Rahner », comme le qualifie Yves Tourenne, ordonne la dynamique du croire autour de trois pôles : la subjectivité humaine, l'altérité de Dieu et la tradition historique. Le troisième pôle dont il est ici question devrait être compris comme une implication de l'être-historique de l'homme, et serait constitué de trois éléments, à savoir : « l'Écriture en tant que texte de référence primordiale, l'Église en tant que lieu d'intersubjectivité spatiotemporel et le Christ en tant que critère premier du discernement

Conclusion

Le travail que nous achevons ici avait pour objectif d'analyser et d'évaluer la théologie de la Révélation et de la foi de Karl Rahner à la lumière d'une interrogation herméneutique. Cette interrogation a été formulée de la manière suivante : l'articulation de la Révélation et de la foi, telle que pensée par Rahner en lien à une anthropologie transcendantale métaphysique, rend-elle justice à la circularité de foi propre à toute théologie authentiquement chrétienne et, partant, à l'altérité propre de la Révélation ?

À l'origine de ce questionnement se trouve la critique que Hans Urs von Balthasar a adressée au projet théologique de Rahner, en particulier à sa théologie fondamentale. Cette critique consiste en ce que, en voulant montrer quelles sont les conditions de possibilité transcendantales de l'accueil, par l'homme, de la Révélation de Dieu, le théologien allemand soumettrait le contenu et la modalité propres de cette Révélation à la structure cognitive de l'homme compris comme sujet transcendantal. Autrement dit, Balthasar reproche à Rahner de comprendre la réception de la Révélation par l'homme à partir des catégories de la critique kantienne, empêchant par là-même la Révélation d'apparaître dans sa vérité propre, transcendante et imprévisible à partir de l'homme, bref dans son altérité spécifiquement divine. Pour le théologien suisse, cette altérité de la Révélation, et donc la juste compréhension de sa réception par l'homme, ne peut être assurée que moyennant l'abandon de l'interprétation transcendantale moderne de l'homme, et la reconnaissance du caractère esthétique de la Révélation, qui ne peut être connue qu'à travers la figure qu'est le Verbe fait chair en Jésus-Christ.

En vue de répondre à cette interpellation sévère, nous avons, à travers les deux premières parties de ce travail, tenté d'abord de saisir la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, telle qu'elle a effectivement été développée en lien avec un questionnement transcendantal concernant les conditions de possibilité de la foi comme accueil de la Révélation. Nous avons ainsi, dans un premier temps, étudié l'anthropologie transcendantale et métaphysique telle que l'auteur la développe dans *Geist in Welt*, et dans laquelle est affirmée une ouverture fondamentale du sujet transcendantal à l'être absolu comme tel. Dans un deuxième temps, nous avons examiné comment, dans *Hörer des Wortes* et d'autres écrits, cette anthropologie fondamentale originale a été intégrée dans un questionnement proprement

de ce développement historique ». Cf. D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui. Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 2006, p. 59.

théologique dont l'objectif était, en analysant les conditions de possibilité *a priori* de la foi, d'assurer formellement le caractère libre et indéductible de la Révélation, et l'autonomie de la théologie qui l'écoute. Dans un troisième temps enfin, nous nous sommes penché sur le contenu de la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi, ce qui nous a permis de montrer que l'une comme l'autre doivent être comprises en relation étroite avec le concept d'autocommunication de Dieu.

Partant de l'étude de ces différents aspects de la pensée philosophique et théologique de Rahner, nous avons, dans une troisième partie, procédé à une relecture de cette pensée, en fonction de la critique balthasarienne de celle-ci, et en essayant de montrer comment la mise en lumière de la structure herméneutique de la démarche rahnérienne permet de répondre à cette critique. Dans ce but, nous avons d'abord élaboré un instrument conceptuel d'analyse, afin de déterminer les critères à partir desquels nous pouvions évaluer la teneur herméneutique de la réflexion de Rahner ayant trait à la Révélation et à la foi. Pour ce faire, nous avons eu recours à la philosophie herméneutique de Hans-Georg Gadamer, d'une part, et à différents écrits de Jean Ladrière relatifs au caractère herméneutique de la théologie chrétienne, d'autre part. D'après ces deux pensées respectives, toute interprétation d'une tradition donnée, y compris de la tradition chrétienne, repose sur une relation dialectique du sujet et de l'objet. D'une part, l'objet de l'interprétation cherche lui-même à se dire dans sa vérité propre, ce qui n'est possible, d'autre part, qu'à travers la compréhension de son interprète. En ce sens, toute compréhension d'un texte donné constitue l'avènement, la réalisation du contenu de ce texte dans un contexte historique particulier, tandis que cette compréhension s'inscrit dans une tradition d'interprétation, à travers laquelle seule le texte est accessible.

Quant à la tradition constituée par l'interprétation théologique continue de la Révélation à travers l'histoire, elle peut être comprise comme compréhension de foi se rattachant à la foi des origines. Cette compréhension de foi est ce qui permet à la Révélation d'advenir effectivement dans le monde, cette compréhension elle-même étant pour ainsi dire le produit de la Révélation qui cherche à se réaliser à travers elle. Dans cette perspective, toute théologie vraiment chrétienne constituera une interprétation de foi donnant corps à la Révélation à un moment donné de l'histoire, à l'aide d'un instrument conceptuel propre à ce moment historique, et dans la mesure où elle s'inscrit dans la continuité de la tradition de foi.

C'est à partir de ce concept herméneutique d'une circularité sujet-objet propre à la foi que nous avons tenté d'interpréter la manière dont Rahner conçoit l'articulation de la Révélation et de la foi, en lien à sa métaphysique transcendentale, et ce dans le but

de déterminer si et dans quelle mesure cette démarche rend justice à l'altérité divine de la Révélation.

Nous avons ainsi montré, dans un premier temps, que l'interprétation rahnérienne de la métaphysique de la connaissance de Thomas à partir d'un questionnement transcendantal résulte dans une synthèse originale, intégrant l'une à l'autre la perspective ontologique de la tradition métaphysique occidentale d'une part, et la critique moderne de cette même tradition d'autre part, c'est-à-dire, en d'autres termes, l'être et le sujet. En affirmant que la connaissance objective du sujet, qui est connaissance intellectuelle de l'être d'un étant préalablement reçu par la médiation de la sensibilité, n'est possible qu'à partir d'une ouverture du sujet à l'être absolu, Rahner montre que le sujet connaissant transcendantal ne peut être compris qu'à partir de son fondement ontologique, c'est-à-dire à partir d'un autre que lui. En indiquant par ailleurs que le connaître doit être compris comme être-auprès-de soi de l'être, et constitue ainsi la dimension subjective intrinsèque de l'être d'un étant en proportion de son degré d'être, l'acte de connaissance apparaît comme participation limitée au mouvement même de l'être comme tel, qui est, quant à lui, présence-à-soi pleinement réalisée.

Par conséquent, si l'acte de connaître du sujet s'effectue par l'assimilation de l'être d'un étant à travers un processus d'objectivation et d'abstraction de la *quiddité* de cet étant à partir de sa matérialité, cette assimilation est elle-même, dans sa dynamique même, encore une fois participation intrinsèquement finie et limitée au mouvement de l'Être absolu comme tel, qui, réciproquement, s'accomplit de manière limitée à travers l'acte de connaissance du sujet. C'est en ce sens que le processus du connaître peut être saisi simultanément du point de vue du sujet et du point de vue de l'objet qu'est l'être. Si, dans cette perspective, le sujet apparaît d'une certaine façon comme identique à l'être, cette identité ne peut être comprise au sens idéaliste où le sujet s'identifierait purement et simplement au mouvement de l'Être absolu, mais au sens métaphysique classique où l'étant constitue, dans son être, une manifestation particulière de l'Être comme tel. Dès lors, c'est en ce sens précis que, dans le contexte de la métaphysique transcendantale de Rahner, le sujet est ouvert à l'altérité de l'Être : non pas au sens où l'Être absolu serait radicalement différent du sien propre – ce qui ne peut se justifier d'un point de vue métaphysique –, mais au sens où, de par sa situation d'étant corporel particulier, il participe de manière limitée à l'Être qu'il ne peut connaître immédiatement, mais uniquement comme condition de possibilité de sa connaissance objective. L'Être absolu demeure en soi inatteignable par le sujet, tandis que la propre finitude de ce dernier renvoie par ailleurs à l'idée

d'un caractère libre et personnel de l'Être, ce qui accentue encore son caractère d'altérité pour le sujet transcendantal.

Si telles sont effectivement les implications du rapport sujet-être tel que le conçoit Rahner, il nous semble pouvoir affirmer, à l'encontre de la critique balthasarienne, que la théorie de la connaissance rahnérienne dépasse effectivement le kantisme, de par l'intégration mutuelle du point de vue transcendantal et de la perspective métaphysique qu'elle opère, et qui résulte, comme nous l'avons indiqué, en une *métaphysique transcendantale*.

Dans un deuxième temps, nous avons vu que, quelle que soit par ailleurs la teneur effective de cette métaphysique transcendantale – c'est-à-dire : même si l'anthropologie fondamentale de Rahner demeurerait effectivement soumise aux catégories kantienne –, on ne peut considérer que le contenu et la forme de la Révélation, telle que présentés par Rahner dans sa réflexion théologique-fondamentale et dogmatique, soient prédéterminés à partir de cette anthropologie transcendantale et métaphysique. Considérant d'abord la relation de cette philosophie transcendantale et de la théologie de la Révélation de Rahner d'un point de vue formel, nous avons en effet pu établir que la question des conditions de possibilité de l'accueil, par l'homme, d'une révélation, telle que la formule l'auteur, est posée par lui en fonction de la Révélation déjà effectivement advenue, et donc d'une théologie préexistante qui écoute cette Révélation. Autrement dit, Rahner ne peut formuler son questionnement transcendantal que dans la mesure où il a d'ores et déjà reçu la Révélation dans la foi, tandis que ce questionnement, qui est, en dernière instance, la question de l'être que l'homme est pour lui-même – laquelle indique une ouverture transcendantale à l'être toujours déjà saisi comme Inconnu – a pour objectif de mieux faire comprendre la réponse à cette question qu'est la Révélation, et ainsi de permettre une réponse de foi authentique à celle-ci.

En ce sens, ce que nous avons caractérisé comme étant une théologie fondamentale implique effectivement le « cercle de la foi », qui détermine la manière dont Rahner articule la question transcendantale subjective et l'objet révélé, à savoir que la question dépend de la réponse, et non pas l'inverse. Et si, dans cette perspective, le sujet et l'interrogation transcendantale à son endroit sont conçus et posés comme autonomes, c'est dans le but de préserver le caractère libre et indu de la Révélation effectivement advenue ou, en d'autres termes, son altérité.

Cela dit, si le rapport *formel* de la philosophie et de la théologie, tel que pensé par l'auteur, semble être effectivement établi en fonction d'une préoccupation proprement théologique, qui précède et oriente la question des conditions de possibilité transcendantales de la foi, l'on est en droit de se demander si sa théologie

de la Révélation, telle qu'elle est développée, dans son *contenu*, en relation étroite à son anthropologie métaphysique, ne fait pas dépendre le contenu de la Révélation, et son mode de transmission, de sa compréhension de l'homme comme sujet transcendantal. Cette interrogation, telle qu'elle est ici exprimée, correspond d'ailleurs à un aspect important de la critique balthasarienne adressée à Rahner. Pour notre part, nous avons formulé cette question comme suit : la transvaluation de la métaphysique transcendantale de Rahner, telle qu'elle est opérée dans sa théologie de la Révélation et de la foi, à partir de sa précompréhension-de-foi de la Révélation, permet-elle la mise en lumière d'une dimension implicitement présente dans la Révélation, ou résulte-elle au contraire en une mécompréhension de celle-ci ?

C'est ainsi que, dans un troisième temps, en prenant le concept d'*autocommunication transcendantale* de Dieu comme exemple paradigmatique, nous avons montré que Rahner, de par sa façon d'articuler précompréhension de foi et conceptualité philosophique, réussit effectivement, à notre estime, à expliciter et à développer un aspect de la Révélation chrétienne, à savoir la dimension intrinsèquement révélationnelle de la grâce ou, ce qui revient au même, la dimension transcendantale de la Révélation. Pour ce faire, il se fonde, d'une part, sur un contenu de foi présent dans la compréhension-de-foi traditionnelle continue de la Révélation, à savoir la notion de *grâce incréée*, qui a été progressivement enrichie au cours de plusieurs siècles d'histoire de la théologie. Et d'autre part, il utilise un concept proprement moderne, à savoir celui de *transcendantal*, qu'il ne tire cependant pas immédiatement de la philosophie subjective kantienne, mais a préalablement mis en relation avec une pensée de l'être.

Or, par là, Rahner opère ce qu'est censée faire toute théologie comprise comme herméneutique, à savoir : permettre au contenu de la Révélation d'advenir à travers une compréhension-de-foi particulière, à une époque donnée, cette compréhension constituant réciproquement un enrichissement du contenu de la Révélation, non pas au sens où quelque chose s'y trouve ajouté, mais au sens où un aspect qu'elle contenait déjà implicitement est mis en lumière de manière inédite. Dans cette perspective, toute théologie aura recours, dans son interprétation-de-foi de la Révélation, aux concepts dont il dispose à son époque, moyennant une proportionnalisation de ces concepts au contenu qu'il doit exprimer.

Si la théologie rahnérienne de la Révélation et de la foi répond effectivement à ces critères, il nous semble pouvoir réfuter le reproche que Balthasar lui adresse, tel que nous venons de le rappeler. Selon nous, Rahner ne fait pas dépendre le contenu de la Révélation de sa compréhension du sujet, du moins au sens où sa compréhension de la Révélation serait développée simplement à partir d'une vision

transcendantale de l'homme. Par contre, comme nous venons de le rappeler, il est exact de dire que l'anthropologie transcendantale développée par Rahner contribue à éclairer le contenu de la Révélation, étant entendu que, réciproquement, son questionnement anthropologique s'enracine dans sa compréhension-de-foi préalable.

Or, n'est-ce pas la façon dont Balthasar procède lui-même dans la mise en œuvre de sa théologie fondamentale, lorsqu'il interprète le contenu de la Révélation en ayant recours à une métaphysique *sui generis* de la figure, avec pour objectif de garantir le caractère imprévisible, et donc l'altérité de la Révélation ? Et, ce faisant, ne risque-t-il pas de faire dépendre sa démarche proprement théologique d'un système philosophique préalablement reçu comme le seul apte à exprimer le mode d'apparition de Dieu dans le monde ? Autrement dit, l'on peut adresser à Balthasar la même question que celle que nous avons formulée à l'endroit de Rahner : Balthasar réussit-il à opérer une transvaluation de la pensée métaphysique qu'il utilise – et selon laquelle l'être ne peut être connu par l'homme qu'à travers la figure qu'est l'étant intramondain –, ou, au contraire, la Révélation se voit-elle soumise, dans son entreprise d'esthétique théologique, à une philosophie particulière ? Posons encore ces deux dernières questions : l'altérité de la Révélation ne peut-elle être garantie qu'à l'aide d'une compréhension de l'être comme figure, en sorte que la Révélation ne peut elle-même advenir que sous le mode d'une figure ? Ou cette altérité peut-elle également être assurée si la Révélation est comprise comme autocommunication transcendantale et catégoriale de Dieu ?

Si la théologie de Rahner, telle que nous l'avons présentée et évaluée, nous semble donc rendre effectivement justice à l'altérité propre de la Révélation, elle n'apparaît cependant pas comme exempte de tout reproche, notamment en ce qui concerne la manière dont elle pense le rapport entre la dimension transcendantale et la dimension catégoriale de la Révélation. Si la deuxième apparaît formellement comme cause finale et accomplissement de la première, cette articulation semble davantage réussie sur le plan cognitif qu'existential. Si l'on comprend en effet aisément que l'autocommunication transcendantale de Dieu ne peut être connue comme telle qu'à travers sa pleine explicitation dans le Christ, qui la manifeste comme telle, l'on voit pas contre plus difficilement en quel sens cette autoréalisation catégoriale du salut que constitue en elle-même, pour l'homme, l'autocommunication de Dieu accomplit concrètement le salut et la divinisation de l'homme autrement que sous la forme d'un savoir. Dans le même sens, la théologie rahnérienne de la foi ne montre pas clairement comment le salut spécifiquement christique, compris comme promesse d'accomplissement de l'autocommunication de Dieu au bénéfice de tous, dont l'union hypostatique constitue pour ainsi la première réalisation pleinement réussie, produit

concrètement ses effets dans le croyant ou, réciproquement, comment la foi dans la Révélation catégoriale qu'est le Christ.

Bibliographie

I. Œuvres de Karl Rahner

1. Monographies

- *Écrits théologiques*, tome I, Paris, Desclée De Brouwer, 1959
- *Écrits théologiques*, tome III, Paris, Desclée De Brouwer, 1963
- *Écrits théologiques*, tome IV, Bruges, Desclée De Brouwer, 1964
- *Écrits théologiques*, tome VII, Paris, Desclée De Brouwer, 1967
- *Écrits théologiques*, tome XI, Paris, Desclée De Brouwer/Mame, 1970
- *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Paris, Mame, 1966
- *L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968
- *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, Rauch, 1939. 2ème éd. : München, Kösel-Verlag, 1957
- *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg in Breisgau, Herder Verlag, 1976
- *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band II/2, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1971
- *Im heute glauben*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965
- *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968
- *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, Kösel-Verlag, 1941
- RAHNER, Karl ; RATZINGER, Joseph, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg, Herder Verlag, 1965
- RAHNER, Karl ; RATZINGER, Joseph, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée De Brouwer, 1972
- RAHNER, Karl ; DARLAP, Adolf, *Sacramentum Mundi*, Band III, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1969
- *Sämtliche Werke, Band II, Geist in Welt. Schriften zur Philosophie*, Benziger, Herder Verlag, 1995
- *Sämtliche Werke, Band IV, Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Benziger, Herder Verlag, 1997
- *Sämtliche Werke, Band X, Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Benziger, Herder Verlag, 2003

- *Sämtliche Werke, Band XII, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Benziger, Herder Verlag, 2005
- *Sämtliche Werke, Band XIV, Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten*, Benziger, Herder Verlag, 2006
- *Sämtliche Werke, Band XV, Verantwortung der Theologie im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Benziger, Herder Verlag, 2002
- *Sämtliche Werke, Band XXII, Dogmatik nach dem Konzil, Teilband 2, Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Benziger, Herder Verlag, 2008
- *Sämtliche Werke, Band XXVII, Enzyklopädische Theologie, Teilband 2, Die Lexiconbeiträge der Jahre 1956-1973*, Benziger, Herder Verlag, 2002
- *Sämtliche Werke, Band XXVI, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Benziger, Herder Verlag, 1999
- *Sämtliche Werke, Band XXIX, Geistliche Schriften. Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens*, Benziger, Herder Verlag, 2007
- *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009
- *Schriften zur Theologie, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln*, 1954
- *Schriften zur Theologie, Band III, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1956
- *Schriften zur Theologie, Band IV, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1960
- *Schriften zur Theologie, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1962
- *Schriften zur Theologie, Band VI, Einsiedeln*, Benziger Verlag, 1965
- *Schriften zur Theologie, Band VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln*, 1967
- *Schriften zur Theologie, Band X, Zürich-Einsiedeln-Köln*, Benziger Verlag, 1972
- *Schriften zur Theologie, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1975
- *Schriften zur Theologie, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1978
- *Schriften zur Theologie, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1983
- *Schriften zur Theologie, Band XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln*, Benziger Verlag, 1984
- *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983

2. Articles

- *Anonymer und expliziter Glaube*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1975, pp. 76-84. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXII, Dogmatik nach dem Konzil, Teilband 2, Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Benziger, Herder Verlag, 2008, pp. 338-344
- *Aufriss einer Dogmatik*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, pp. 9-47
- *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in KAHLEFELD, Heinrich (éd.), *Interpretation der Welt (Festschrift für R. Guardini)*, Würzburg, 1965, pp. 713-722
- *Buch Gottes – Buch der Menschen*, in *Schriften zur Theologie*, Band XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1984, pp. 278-291. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009, pp. 178-187
- *Christologie heute ?*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 353-369
- *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 236-250
- *De la relation de la nature et de la grâce*, in *Écrits théologiques*, tome III, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 9-33
- *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 251-282
- *Die anonymen Christen*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, pp. 545-554. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXII, Dogmatik nach dem Konzil, Teilband 2, Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Benziger, Herder Verlag, 2008, pp. 284-291
- *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, pp. 183-221
- *Die Sinnfrage als Gottesfrage*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 195-205. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009, pp. 280-289
- *Eine Antwort*, in *Orientierung*, 12-13 (1950), pp. 142-145
- *Essai d'une esquisse de dogmatique*, in *Écrits théologiques*, tome IV, Bruges, Desclée De Brouwer, 1964, pp. 9-50

- *Einige bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 198-211
- *Glaube als Mut*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 254-261
- *Glaube und Sakrament*, in *Schriften zur Theologie*, Band XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1984, pp. 387-397
- *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 85-107
- *Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 215-223. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XV, Verantwortung der Theologie im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Benziger, Herder Verlag, 2002, pp. 171-183
- *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 152-162. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009, pp. 271-279
- *Glaubensbegründung heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 17-40
- *Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 133-151. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009, pp. 265-270
- *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, in *Recherches de science religieuse* 30 (1940), pp. 152-171
- *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger-Verlag, pp. 370-383
- *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 206-224. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXIX, Geistliche Schriften. Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens*, Benziger, Herder Verlag, 2007, pp. 2212-2230
- *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 225-235. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009, pp. 312-320
- *La réflexion philosophique en théologie*, in *Écrits théologiques*, tome XI, Paris, Desclée De Brouwer/Mame, 1970, pp. 49-76

- *Neuer Modernismus ?*, in *Schönere Zukunft* 13 (1938), pp. 1049-1050 ; 1083-1085
- *Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1960, pp. 209-229
- *Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes*, in *Schriften zur Theologie*, Band XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1984, pp. 217-231
- *Philosophie et théologie*, in *Écrits théologiques*, tome VII, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, pp. 37-52
- *Philosophie und philosophieren in der Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, pp. 66-87.
- *Philosophie und Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965, pp. 91-103. Repris dans : *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 216-225
- *Philosophie und Theologie*, in K. RAHNER ; A. DARLAP, *Sacramentum Mundi*, Band III, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag, 1969, cc. 1205-1215.
- *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1954, pp. 169-222
- *Problèmes actuels de christologie*, in *Écrits théologiques*, tome I, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, pp. 113-181
- *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1967, pp. 43-65
- *Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 159-171
- *Transcendentalerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 207-225. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XXX, Anstösse systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Benziger, Herder Verlag, 2009, pp. 222-235
- *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, pp. 323-346
- *Über den Absolutheitsanspruch des Christentums*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1964, pp. 171-184
- *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1960, pp. 51-99. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band XII, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Benziger, Herder Verlag, 2005, pp. 101-135
- *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, in *Schriften zur Theologie*, Band XV, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1983, pp. 185-194

- *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 341-350
- *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, pp. 11-32. Repris dans : *Sämtliche Werke, Band X, Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Benziger, Herder Verlag, 2003, pp. 574-589
- *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*, in *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965, pp. 139-167
- *Über die Verborgenheit Gottes*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 285-305
- *Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1975, pp. 320-325
- *Was heißt heute an Jesus Christus glauben?*, in *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1978, pp. 175-187
- *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, pp. 115-135
- *Wissenschaft als « Konfession » ?*, in *Schriften zur Theologie*, Band III, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger Verlag, 1956, pp. 455-472
- *Zum christlichen Schöpfungsbegriff*, in BSTEH, Andreas, *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Mödling, Sankt-Gabriel, 1984, pp. 69-82
- *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in *Schriften zur Theologie*, Band X, Zürich-Einsiedeln-Köln, Benziger Verlag, 1972, pp. 70-88
- *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, pp. 347-355.

II. Travaux sur Karl Rahner

1. Monographies

- BURKE, Ronald Raymond, *Rahner and Revelation*, Yale, 1974
- FISCHER, Matthias, *Was ist Offenbarung ? Analyse und Diskussion der Konzepte von Karl Barth und Karl Rahner*, Marburg, Tectum Verlag, 2003
- GRUBER, Lloyd, *Transcendentalphilosophie und Theologie bei J. G. Fichte und K. Rahner*, Frankfurt, Lang, 1978
- HOLZER, Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1995

- KERN, Renate, *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners* Innsbruck-Vienne, Tyrolia-Verlag, Coll. Innsbrucker theologische Studien 76, 2007
- MAURICE, Evelyne, *La christologie de Karl Rahner*, Paris, Desclée, 1995
- PRÖPPER, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München, Kösel-Verlag, 1988
- SIMONS, Eberhard, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit « Hörer des Wortes » von Karl Rahner*, Stuttgart, 1966
- TERRA, Domingos, *Devenir chrétien aujourd'hui. Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 2006
- TOURENNE, Yves, *La théologie du dernier Rahner. « Aborder au sans-rivage ». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez « le dernier Rahner »*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1995

2. Articles

- BALTHASAR, Hans Urs, von, *Rezension von « Geist in Welt »*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), pp. 375-379
- CANDELARIO, M^a Delia A., *George Tyrell and Karl Rahner : A Dialogue on Revelation*, in *Heythrop Journal* 50 (2009), pp. 44-59
- CORETH, Emerich, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994), pp. 525-536
- EICHER, Peter, *Wovon spricht die transzendente Theologie. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner*, in *Theologische Quartalschrift* 156 (1976), pp. 284-295
- HERINCKX, Christophe, *Les rapports raison-foi et nature-grâce chez Karl Rahner. Une relation d'inclusion réciproque*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 78 (2002), pp. 410-437
- HURD, Robert L., *Heidegger and Aquinas : a Rahnerian bridge*, in *Philosophy Today* 28 (1984), pp. 105-137
- LOBKOWICZ, Nikolaus, *Zu K. Rahners « Geist in Welt »*, in *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958-59), pp. 406-410
- MALEVEZ, Léopold, *Théologie et philosophie : leur inclusion réciproque*, in *Nouvelle Revue théologique* 93 (1971), pp. 113-144
- MASSON, Robert, *Rahner and Heidegger : being, hearing, and God*, in *The Thomist* 37 (1973), pp. 455-488
- NEUFELD, Karl Heinz, *Maréchal et Rahner*, in GILBERT, Paul (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, pp. 427-446

- POTTIER, Bernard, *Maréchal et Rahner. Portraits contrastés*, in *Nouvelle Revue théologique* 122 (2000), pp. 555-563
- RESWEBER, Jean-Paul, *La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel*, in *Revue des Sciences Religieuses* 46 (1972), pp. 20-37
- VIRGOULAY, René, *Une justification théologique du rapport philosophie - théologie*, in *Revue des Sciences Religieuses* 45 (1971), pp. 276-289

III. Autres publications

1. Monographies

- BALTHASAR, Hans Urs, von, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1966
- BALTHASAR, Hans Urs, von, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Éditions du Beauchesne, 1968
- BALTHASAR, Hans Urs, von, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München, Kösel-Verlag, 1969
- BALTHASAR, Hans Urs, von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band I, Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961
- BALTHASAR, Hans Urs, von, *La Dramatique divine*, tome III, *L'Action*, Namur, Culture et Vérité, 1990
- BALTHASAR, Hans Urs, von, *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, tome I, Apparition*, Paris, Éditions Desclée De Brouwer, 1990
- BALTHASAR, Hans Urs, von, *Retour au centre*, Paris, Éditions Desclée De Brouwer, 1971
- BSTEH, Andreas, *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Mödling, Sankt-Gabriel, 1984
- CORETH, Emerich, *Beiträge zur christlichen Philosophie*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1999
- FEINER, Johannes ; LÖHRER, Magnus (éd.), *Mysterium salutis*, volume I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996
- GADAMER, Hans-Georg, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr-Verlag, 1990
- GILBERT, Paul (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000
- KAHLEFELD, Heinrich (éd.), *Interpretation der Welt (Festschrift für R. Guardini)*, Würzburg, 1965

- LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984
- LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984
- LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens. III. Sens et vérité en théologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004
- LADRIÈRE, Jean, *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 163-183
- LUBAC, Henri, de, *Surnaturel*, Paris, 1946
- METZ, Johannes Baptist, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, Kösel-Verlag, 1962
- MUCK, Otto, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Rauch, 1964
- RUPP, Erich, *Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie*, Wiesbaden-Frankfurt, Humanitas Verlag, 1973
- SIEWERTH, Gustav, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1959
- VANDER GUCHT, Robert ; VORGRIMLER, Herbert (éd.), *Bilan de la théologie du XXème siècle*, Paris, Casterman, 1979
- WENTSEL, Benjamin, *Natuur en genade : een introductie in en confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de rooms-katholieke theologie inzake dit thema*, Kampen, Kok, 1970

2. Articles

- BALTHASAR, Hans urs, von, *Die Metaphysik Erich Przywaras*, in *Schweizer Rundschau* 33 (1933), pp. 489-499
- BRITO, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, University Press, 1999
- BRITO, Emilio, *La critique de Maréchal par Siewerth*, in GILBERT, P. (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, pp. 380-402
- BRITO, Emilio, *Nature et surnaturel*, in *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 182-183 (1992), pp. 283-305
- DAHL, Espen, *Hermeneutics, Phenomenology and Revelation*, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 48 (2006), pp. 479-496
- DONCEEL, Joseph, *Transcendental Thomism*, in *The Monist* 58 (1974), pp. 67-85
- FAUX, Jean-Marie, *Retour au centre. La théologie de Hans Urs von Balthasar*, in *Catéchistes* 97 (1974), pp. 133-156

- FLAMAND, Jacques, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain, Nauwelaerts, 1969
- LADRIÈRE, Jean, *Foi et rationalité*, in *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 79-135
- LADRIÈRE, Jean, *La théologie comme science*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp.151-167
- LADRIÈRE, Jean, *La théologie et le langage de l'interprétation*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 241-267
- LADRIÈRE, Jean, *La performativité du récit évangélique*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 23-32
- LADRIÈRE, Jean, *La vérité et ses critères*, in *L'articulation du sens. III. Sens et vérité en théologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 47-74
- LADRIÈRE, Jean, *La science, la philosophie et la foi*, in *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 161-190
- LADRIÈRE, Jean, *Le projet philosophie et la foi chrétienne*, in *L'articulation du sens. III. Sens et vérité en théologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 263-281
- LADRIÈRE, Jean, *Le christianisme et le devenir de la raison*, in *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 163-183
- LADRIÈRE, Jean, *Le langage théologique et le discours de la représentation*, in *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1984, pp. 195-225
- LADRIÈRE, Jean, *Science de la foi et foi dans la science*, in *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 79-135
- LADRIÈRE, Jean, *Sens et vérité en théologie*, in *L'articulation du sens. III. Sens et vérité en théologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 75-100
- LADRIÈRE, Jean, *Théologie et modernité*, in *L'articulation du sens. III. Sens et vérité en théologie*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 2004, pp. 147-174
- LUBAC, Henri, de, *Le mystère du surnaturel*, in *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 80-121

Table des matières

Introduction.....	p. 1

Première partie. La constitution du sujet transcendantal comme condition de possibilité anthropologique de la Révélation et de la foi.....	p. 5

Chapitre I. La métaphysique de la connaissance de <i>Geist in Welt</i>.....	p. 5

Introduction.....	p. 5

I. Lecture rahnérienne de la somme théologique : Ia pars, quaestio 84, articulus 7.....	p. 9

1. <i>Le point de départ théologique de la métaphysique thomiste de la connaissance.....</i>	<i>p. 9</i>
2. <i>Connaissance métaphysique et imaginatio.....</i>	<i>p. 10</i>
3. <i>La thèse : l'intellect ne connaît en acte qu'en se tournant vers les « phantasmes ».....</i>	<i>p. 12</i>
4. <i>Les arguments.....</i>	<i>p. 13</i>
5. <i>Les réponses aux objections.....</i>	<i>p. 19</i>
6. <i>Transition : conversio ad phantasma et connaissance métaphysique.....</i>	<i>p. 21</i>

II. La problématique : l'esprit dans le monde.....	p. 23

1. <i>Le point de départ : l'interrogation métaphysique.....</i>	<i>p. 23</i>
2. <i>Le « monde » comme origine de l'interrogation métaphysique.....</i>	<i>p. 25</i>
3. <i>L'unité de la connaissance.....</i>	<i>p. 26</i>
4. <i>Être et connaître en tant qu'unité originelle dans l'être-auprès-de-soi.....</i>	<i>p. 27</i>

5.	<i>L'indéterminabilité essentielle de l'être et la sensibilité comme être auprès-de-l'autre.....</i>	p. 29
6.	<i>L'abstractio comme indice de la reductio in se ipsum.....</i>	p. 32
7.	<i>Abstraction et anticipation par l'intellectus agens.....</i>	p. 33
8.	<i>L'esse absolutum comme « objet » de l'anticipation.....</i>	p. 35
9.	<i>L'excessus absolument illimité comme constitutif de l'essence spirituelle de l'homme.....</i>	p. 39
10.	<i>Abstraction et connaissance métaphysique de Dieu.....</i>	p. 40
11.	<i>Transition : les conditions de possibilité de la connaissance métaphysique.....</i>	p. 42
III.	<i>La possibilité de la métaphysique sur le terrain de l'imagination.....</i>	p. 45
1.	<i>Le problème : l'accès à la métaphysique, assuré seulement en tant qu'il fonde le caractère objectif et manifesté du monde.....</i>	p. 45
2.	<i>La possibilité de la métaphysique : l'acte fondamental de l'homme comme ouverture (excessus) vers l'être en général.....</i>	p. 48
3.	<i>Conclusion : l'homme, esprit dans le monde.....</i>	p. 52
	<i>Conclusion.....</i>	p. 54
	Chapitre II. La philosophie de la religion selon Hölderlin.....	p. 58
	<i>Introduction.....</i>	p. 58
I.	<i>L'élaboration du problème : philosophie de la religion et théologie.....</i>	p. 60
II.	<i>Théologie fondamentale, philosophie chrétienne et philosophie de la religion.....</i>	p. 69
1.	<i>Les limites de la théologie fondamentale catholique.....</i>	p. 70
2.	<i>La signification authentique de la philosophie chrétienne.....</i>	p. 74

3.	<i>Les deux directions de la philosophie de la religion protestante.....</i>	<i>p. 75</i>
III.	<i>Le caractère compréhensible et problématique de l'être.....</i>	<i>p. 78</i>
1.	<i>La question de l'être.....</i>	<i>p. 78</i>
2.	<i>La « luminosité » de l'être.....</i>	<i>p. 80</i>
3.	<i>L'analogie de l'être.....</i>	<i>p. 81</i>
IV.	<i>L'ouverture de l'homme à l'Être absolu.....</i>	<i>p. 84</i>
1.	<i>Question de l'être et « position-sur-soi » de l'homme.....</i>	<i>p. 84</i>
2.	<i>Position-sur-soi, abstraction et anticipation.....</i>	<i>p. 85</i>
3.	<i>L'« objet » de l'anticipation.....</i>	<i>p. 87</i>
V.	<i>L'obscurité de l'être comme possibilité d'une révélation.....</i>	<i>p. 90</i>
1.	<i>L'Être absolu inaccessible à l'homme : Dieu comme Inconnu.....</i>	<i>p. 92</i>
2.	<i>L'Être absolu inaccessible en soi : Dieu comme Personne libre.....</i>	<i>p. 94</i>
VI.	<i>L'homme librement à l'écoute.....</i>	<i>p. 99</i>
VII.	<i>Le lieu de la libre révélation de Dieu.....</i>	<i>p. 102</i>
1.	<i>La transcendance de l'homme comme lieu d'une révélation éventuelle.....</i>	<i>p. 102</i>
2.	<i>L'historicité de l'homme comme connaissance sensible.....</i>	<i>p. 104</i>
3.	<i>L'homme comme liberté incarnée dans l'espace et le temps.....</i>	<i>p. 106</i>
4.	<i>Connaissance phénoménale de l'être.....</i>	<i>p. 108</i>
5.	<i>La parole humaine comme lieu d'une révélation possible.....</i>	<i>p. 112</i>
	<i>Conclusion.....</i>	<i>p. 117</i>

Chapitre III. Le rapport philosophie – théologie comme clé de lecture épistémologique de la relation entre sujet transcendantal et Révélation..... p. 122

Introduction..... p. 122

I. La philosophie comme présupposé nécessaire de la théologie..... p. 123

II. La philosophie comme activité interne de la théologie..... p. 128

III. La philosophie comme « théologie anonyme »..... p. 130

IV. Le rapport philosophie – théologie dans le *Grundkurs des Glaubens*..... p. 132

V. Synthèse : le rapport entre autocompréhension philosophique de l'homme et théologie de la Révélation..... p. 135

Conclusion de la première partie..... p. 142

Deuxième partie. Autorévélation de Dieu et réponse de foi..... p. 148

Chapitre IV. L'homme comme événement de l'autocommunication gratuite de Dieu..... p. 148

I. L'autocommunication de Dieu à l'homme comme contenu du message chrétien..... p. 148

II. L'autocommunication de Dieu identique à la grâce de foi..... p. 152

III. L'autocommunication de Dieu comme « cause formelle » de l'accomplissement de l'homme..... p. 156

IV. La gratuité absolue de l'autocommunication de Dieu..... p. 159

V.	L'offre de l'autocommunication comme « existentiel surnaturel ».....	p. 164
	Conclusion.....	p. 170
 Chapitre V. L'histoire du salut et de la Révélation.....		
	Introduction.....	p. 173
I.	Position du problème : le caractère historique du salut et de la Révélation.....	p. 174
II.	L'histoire du salut et de la Révélation identique à l'histoire de l'existential surnaturel.....	p. 178
III.	L'histoire du salut comme histoire universelle de la Révélation.....	p. 183
	1. <i>Histoire du salut et histoire du monde</i>	p. 183
	2. <i>L'histoire universelle du salut est en même temps histoire de la Révélation</i>	p. 184
	3. <i>Justification de la thèse à partir de la dogmatique catholique</i>	p. 186
	4. <i>Justification complémentaire à niveau de théologie spéculative</i>	p. 189
	5. <i>Fides qua et fides quae</i>	p. 192
	6. <i>Médiation catégoriale de la transcendantalité élevée surnaturellement et foi « anonyme » dans la Révélation transcendante</i>	p. 194
	7. <i>Conclusion : autocommunication, Révélation et foi</i>	p. 197
IV.	Relation entre histoire de la Révélation universelle transcendante et histoire de la Révélation catégoriale particulière.....	p. 201

1.	<i>Rappel : l'auto-explication historique, par nécessité d'essence, de l'expérience surnaturellement transcendante.....</i>	p. 201
2.	<i>Le concept d'une histoire catégoriale et particulière de la Révélation.....</i>	p. 202
3.	<i>Possibilité d'une authentique histoire de la Révélation en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament.....</i>	p. 203
4.	<i>La fonction des porteurs de Révélation.....</i>	p. 205
5.	<i>Conclusion : la Révélation catégoriale particulière comme accomplissement de l'histoire universelle de la Révélation.....</i>	p. 208
V.	Structure de l'histoire effective de la Révélation.....	p. 210
1.	<i>La « Révélation primitive ».....</i>	p. 210
2.	<i>Une structuration de l'histoire totale de la Révélation est-elle possible ?.....</i>	p. 211
VI.	Synthèse : les concepts de Révélation et de foi selon Rahner.....	p. 214
1.	<i>Révélation « naturelle » et autorévélation proprement dite de Dieu.....</i>	p. 214
2.	<i>L'aspect transcendantal de la Révélation.....</i>	p. 216
3.	<i>L'aspect historique, catégorial de la Révélation.....</i>	p. 218
 Chapitre VI. Jésus-Christ, origine et accomplissement de la Révélation et de la Foi.....		
I.	Présupposé méthodologique : le rapport entre christologie transcendante et christologie dogmatique.....	p. 222
II.	Union hypostatique, Révélation et foi.....	p. 233
1.	<i>La position du Christ dans une image évolutive du monde.....</i>	p. 233
2.	<i>Le concept de « Celui qui apporte absolument le sa-</i>	

	<i>lut ».....</i>	p. 235
3.	<i>Grâce surnaturelle et union hypostatique.....</i>	p. 238
4.	<i>Synthèse : l'union hypostatique comme origine et accomplissement de la création et de la Révélation.....</i>	p. 243
III.	Phénoménologie de la relation de foi à Jésus-Christ.....	p. 247
	1. <i>Point de départ : notre relation de foi à Jésus-Christ, Celui qui apporte absolument le salut.....</i>	p. 248
	2. <i>Structure circulaire de la connaissance de foi.....</i>	p. 249
	3. <i>Objet de foi et fondement de foi.....</i>	p. 252
	4. <i>La foi des premiers témoins et notre foi.....</i>	p. 254
	5. <i>Connaissance salvifique et engagement de foi.....</i>	p. 255
	6. <i>Synthèse : la structure objectifo-subjective de la foi.....</i>	p. 256
	Synthèse : le rapport entre Révélation et foi dans la théologie de Karl Rahner.....	p. 259
	Troisième partie. Relecture herméneutique de l'articulation Révélation – foi selon Karl Rahner.....	p. 269
	Chapitre VII. Principes d'une herméneutique théologique.....	p. 269
I.	Liminaire : la critique de Balthasar.....	p. 269
II.	Formulation de la problématique : théologie transcendantale et herméneutique de la foi.....	p. 278
III.	Élaboration d'une procédure herméneutique : les pensées herméneutiques de Gadamer et de Ladrière.....	p. 282
	1. <i>Le projet herméneutique de Hans-Georg Gadamer dans Wahrheit und Methode.....</i>	p. 282
	2. <i>La structure circulaire de l'herméneutique historique.....</i>	p. 283

3.	<i>Distance temporelle et application herméneutique.....</i>	p. 285
4.	<i>La dialectique question-réponse dans l'expérience herméneutique.....</i>	p. 288
5.	<i>Le caractère langagier de l'expérience herméneutique.....</i>	p. 289
6.	<i>L'appartenance de l'interprète à son objet.....</i>	p. 292
7.	<i>Le fondement ontologique de l'herméneutique.....</i>	p. 294
8.	<i>Le langage de foi comme proclamation selon Jean Ladrière.....</i>	p. 297
9.	<i>Force illocutionnaire et contenu de la foi.....</i>	p. 299
10.	<i>La théologie comme langage d'interprétation.....</i>	p. 301
11.	<i>L'utilisation du langage spéculatif en théologie.....</i>	p. 305
IV.	<i>Synthèse : la dialectique herméneutique propre de la théologie.....</i>	p. 308

Chapitre VIII. La circularité dialectique de la foi selon Karl Rahner..... p. 318

I.	<i>La compréhension Rahnérienne du rapport être – sujet.....</i>	p. 318
	1. <i>Légitimité d'une lecture transcendantale de la métaphysique thomiste de la connaissance.....</i>	p. 319
	2. <i>La fondation ontologique du sujet connaissant.....</i>	p. 323
II.	<i>Le rapport formel de la perspective transcendantale et de la théologie de la Révélation.....</i>	p. 327
III.	<i>L'articulation Révélation – foi comme dialectique du sujet et de l'objet.....</i>	p. 332
IV.	<i>La théologie rahnérienne de la Révélation comme compréhension-de - foi.....</i>	p. 338
	1. <i>La précompréhension de foi dans la théologie rahnérienne de la Révélation.....</i>	p. 339
	2. <i>Compréhension de foi et conceptualité transcendantale.....</i>	p. 340

3. <i>La théologie rahnérienne, une interprétation-de-foi authentique de la Révélation</i>	p. 343

Conclusion	p. 345

Bibliographie	p. 352