
L'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu chez Karl Rahner

Thèse réalisée par
Dominique Muscadin

Promoteur
Olivier Riaudel

Lecteur(s)
Benoît Bourguine
Éric Gaziaux
Vincent Holzer

Année académique 2016-2017
Doctorat en théologie

REMERCIEMENTS

Ma plus profonde gratitude à mon Promoteur Prof. Olivier RIAUDEL, pour son accompagnement fraternel tout au long de l'élaboration de ce travail. Sa patience, ses compétences et ses disponibilités ont été pour moi de réels facteurs pour l'aboutissement de cette étude.

Je remercie également les membres de mon Comité d'encadrement, les Profs. Éric GAZIAUX et Benoît BOURGINE pour leurs remarques judicieuses. Un grand merci au Prof. Vincent Holzer pour avoir accepté d'être le correcteur extérieur de mon travail.

Mes remerciements vont également à l'Université Catholique de Louvain, de façon spéciale aux professeurs de la Faculté de théologie.

Je remercie aussi le R. P. Loudeger MAZILE, le Provincial des Oblats d'Haïti et son Conseil qui m'ont encouragé et autorisé à entreprendre cette étude.

Un merci sincère enfin à chaque personne qui a aidé d'une manière ou d'une autre à l'élaboration de cette thèse.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. PROBLÉMATIQUE

Nul ne contestera que Karl Rahner compte au nombre des théologiens les plus marquants de l'époque contemporaine. Hans Urs von Balthasar le considère comme la plus forte puissance théologique du XX^e siècle¹. En effet, Rahner s'inscrit de manière originale et s'est imposé, depuis de nombreuses années, comme un des théologiens qui a un grand rayonnement dans la pensée chrétienne contemporaine. Nombreuses sont en effet les études déjà parues sur l'ensemble ou sur un aspect spécifique de la théologie rahnérienne. « Ces dernières décennies, il n'est pas d'ouvrage théologique important qui ne fasse référence à l'un ou à l'autre de ses écrits »². Ce sont des signes évidents permettant de deviner que l'influence de Rahner est appelée à croître plutôt qu'à diminuer, non seulement en raison des écrits qu'il a laissés, mais également à cause des chantiers qu'il laisse ouverts. Dans ses travaux théologiques, on trouve à la fois un souci de prendre au sérieux les questions de l'homme d'aujourd'hui et la volonté de faire progresser la réflexion théologique sur le plan scientifique.

La question du mystère de l'incarnation a toujours occupé une place prépondérante dans ses réflexions théologiques. Le théologien allemand a consacré au mystère de l'incarnation de nombreuses études spéculatives, qui représentent pour la christologie une avancée notoire. Sans vouloir mettre de côté la divinité du Christ, la christologie rahnérienne s'attache avant tout et plus spécialement à mettre en valeur la vérité de l'humanité du Verbe incarné. La prise au sérieux de l'humanité de Jésus constitue pour le théologien allemand une cause toujours à défendre. Ses réflexions théologiques sur l'humanité du Christ représentent une des contributions les plus rigoureuses de la christologie. Rahner est particulièrement préoccupé de souligner sa véritable signification, estimant que, dans le passé, elle n'a pas été suffisamment prise en compte par les théologiens, au-delà de la déclaration nominale que le Fils est vraiment homme. Nul autre théologien de son époque ne nous semble avoir posé avec autant de force et d'acuité la question de la signification de l'humanité de Jésus. Nous pensons qu'une approche existentielle du Christ ne consiste pas seulement à affirmer qu'il possède une nature humaine. Il fallait aussi faire ressortir sa véritable signification ou son importance dans la relation de l'homme à Dieu. Ainsi

¹ Cf. Michael ALBUS, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, dans *Herder Korrespondenz*, 30 (1976), p. 72-82. (ici p. 75).

² Evelyne MAURICE, *La christologie de Karl Rahner* (Jésus et Jésus Christ, 65), Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 11.

que l'a souligné Jean Galot, « l'incarnation n'est pas simplement le mystère d'un Dieu qui devient homme. C'est le mystère du Fils de Dieu qui, en se faisant homme, fonde la relation filiale de l'humanité au Père et entraîne les personnes humaines jusqu'à lui »¹.

Dans un bref article à caractère spirituel, publié en 1953, dans *Geist und Leben*², Rahner défendait la thèse que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la relation à Dieu. « L'humanité du Christ devient et demeure éternellement la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère »³. En dépit de l'intérêt et de nombreuses publications que suscite l'œuvre du théologien allemand dans la recherche philosophique et théologique, sa question théologique sur l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu reste un aspect du débat assez oublié, malgré l'interpellation adressée directement aux théologiens :

« Tout théologien devrait se demander : ai-je une théologie dans laquelle le Verbe qui est homme, et dans la mesure où il l'est, est, non pas seulement une fois dans le passé, mais maintenant et dans l'éternité, le médiateur nécessaire et permanent de tout salut ? Une théologie donc, dans laquelle le Verbe, en tant qu'il est cet Homme-Dieu, soit présent, avec son humanité, dans l'acte religieux ; celui-ci (consciemment ou inconsciemment) passant par cette humanité pour aller vers Dieu, et cette humanité étant ainsi, essentiellement et toujours, l'objet médiateur de l'acte unique de latrie qui se dirige finalement vers Dieu ? »⁴

L'idée de fond de sa christologie consiste à montrer que le mystère du Verbe incarné a une signification fondamentale pour la vie présente et pour la vie éternelle. Dans son article, *Problèmes actuels de christologie*, il parle d'une « phénoménologie de notre relation à Jésus Christ »⁵. Rahner cherche à mettre en valeur l'importance éternelle de l'humanité du Christ.

¹ Jean GALOT, *La personne du Christ : recherche ontologique* (Théologie et vie), Gembloux-Paris, Duculot-Letheilleux, 1969, p. 94.

² Cf. Karl RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus für unser Gottesverhältnis*, dans *Geist und Leben*, 26 (1953), p. 279-288.

³ Karl RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus für unser Gottesverhältnis*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 251-260 (ici p. 258). Traduction française par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *La Signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu*, dans Karl RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle* (Christus. Essais, 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 35-49 (ici p. 46).

⁴ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 259 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 47-48.

⁵ Karl RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 261-301 (ici p. 291). Traduction française par Michel RONDET : Karl RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 113-181 (ici p. 165). Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, dans Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums* (Sämtliche Werke, 26), Düsseldorf, Benziger, 1999, p. 3-432 (ici p. 196). Traduction française par Gwendoline JARCZYK : Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, dans Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme* (Œuvres, 26), Paris, Cerf, 2011, p. 5-506 (ici p. 231).

« La théologie ne s'intéresse en général à l'incarnation que pour autant que le Christ apparaît dans son histoire terrestre comme docteur, fondateur de l'Église et rédempteur. Un enseignement sur la fonction permanente comme homme est à peine esquissé et, réciproquement, l'originalité de notre relation permanente au Christ comme à l'homme dans l'éternité est très pauvrement développée. On parle de l'adoration qui atteint aussi le Christ dans son humanité mais on n'a presque rien à dire sur la structure d'incarnation qui informe nos actes religieux fondamentaux continuellement médiatisés par le Christ »¹.

Dans son article : *La signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu*, Karl Rahner avait déjà avisé le lecteur qu'il y a oubli de l'humanité de Jésus dans les traités des fins dernières.

« Examinons un traité théologique ordinaire sur les fins dernières, sur la béatitude éternelle ! Y est-il question, ne serait-ce que d'un mot, du Verbe fait chair ? Tout n'y est-il pas plutôt englouti par la vision béatifique, par le rapport immédiat avec la pure essence de Dieu, rapport qui dépend sans doute historiquement d'un événement passé, celui du Christ mais qui ne dépend pas *maintenant* de la médiation du Verbe incarné ? »²

Ces mêmes idées ou des idées semblables se trouvent aussi dans son texte : *Le deuxième Concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation*.

« Il n'est pas douteux que la théologie explicite de l'école et de la prédication ne se saisit pas assez de cette question. Si bien qu'on a presque l'impression que la relation à l'homme Jésus ressuscité serait alors une sorte d'activité accessoire dans la gloire divine, venant s'ajouter à la contemplation du Dieu Trinité. Jésus n'est-il pas alors pour nous un simple épisode de l'histoire du salut qui disparaît lorsque par la résurrection, il aboutit auprès de Dieu lui-même, et que nous y aboutissons nous-mêmes par le don de la grâce increé »³.

En effet, la théologie classique affirme que l'âme a une vision immédiate de Dieu. Celle-ci est appelée vision de l'essence. « Depuis la Passion et la mort de notre Seigneur Jésus Christ, les âmes ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision »⁴. Dans la perspective d'une vision de l'essence, la place pour une structure d'incarnation ou une relation personnelle avec le Christ incarné dans l'eschaton est quasiment impossible. L'expression « sans la médiation d'aucune

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 291 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 165.

² K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 253. K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 38.

³ Karl RAHNER, *Warum und wie Können wir die Heiligen Verehren?*, dans Karl RAHNER, *Das zweite Vaticanum Beiträge Zum Konzil und Seiner Interpretation Bearbeitet von Gunther Wassilowsky* (Sämtliche Werke, 21/1), Freiburg, Herder, 2013, p. 480-495 (ici p. 486-487). Traduction française par Joseph HOLFMANN : Karl RAHNER, *Pourquoi et comment pouvons-nous vénérer les saints ?*, dans Karl RAHNER, *Le deuxième Concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation* (Œuvres, 21), Paris, Cerf, 2015, p. 561-579 (ici p. 568).

⁴ BENOÎT XII, *Constitution Benedictus Deus* (DS 1000) dans Gervais DUMEIGE, *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1969, p. 510-511, n. 961-963 (ici p. 511, n. 962). Cité par Louis Francisco LADARIA, *Fin de l'homme et fin des temps*, dans Vittorino GROSSI, Louis Francisco LADARIA, Philippe LÉCRIVAIN et Bernard SESBOÜÉ, *L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne : création, péché originel, justification et grâce, fins dernières. L'éthique chrétienne : des « autorités » au magistère* (Histoire des dogmes, 2), Paris, Desclée De Brouwer, 1995, p. 415-481 (ici p. 469).

créature » semble signifier que l'humanité du Christ n'a aucune importance pour la vision béatifique. En mettant l'accent sur la dimension incarnationnelle de la vie éternelle, Rahner tente d'affronter les difficultés de la déclaration de *Benedictus Deus*.

L'absence de la dimension incarnationnelle de la vie éternelle pourrait nous faire croire que le Fils incarné n'était qu'un simple messenger de Dieu et que l'homme Jésus n'a aucune importance pour la vision béatifique. C'est une position non christologique de l'eschaton. L'affirmation de Karl Rahner à ce sujet est rigoureusement exacte : « Le Christ est le principe herméneutique de toutes les affirmations eschatologiques. Ce qui ne peut pas être compris et lu comme une affirmation christologique, n'est pas non plus une véritable affirmation eschatologique »¹. Ainsi, Rahner souligne avec clarté le nécessaire lien entre la christologie et l'eschatologie.

L'absence d'une théologie de l'incarnation dans les traités des fins dernières donne lieu à quelques interrogations : faudrait-il en déduire qu'une fois que l'humanité de Jésus est entrée dans le Mystère de la Trinité, elle n'a plus d'importance pour notre relation à Dieu ? Rahner lui-même a souligné : « Peut-il, en tant que Fils de l'homme, être dans son éternité autre chose qu'un vestige du passé, désormais inutile et périmé, mis en conserve pour le musée de l'histoire ? »² L'humanité de Jésus a-t-elle encore une importance même là où la réalité infinie du Dieu éternel s'offre directement à la vue et à la jouissance des bienheureux ? La béatitude du Christ glorifié, dans le ciel, dans son humanité, représente-t-elle pour le Christ son bonheur personnel ? En d'autres termes, la vie du Seigneur élevé au ciel, est-elle sa récompense privée pour quelque chose qu'il a fait dans sa vie terrestre et qui n'aurait que des conséquences, lesquelles subsistent par elles-mêmes ? Dans cette perspective, la figure de Jésus Christ ne servirait que pour elle-même et en elle-même, elle ne révélerait plus, et ne serait plus médiation. L'idée même de la vie éternelle implique-t-elle une activité du Verbe incarné ? Comment penser le mystère de l'incarnation qui a joué une place importante dans l'économie du salut, sans que celui-ci occupe une place analogue dans les réalités dernières considérées comme l'accomplissement de notre salut ? La vision béatifique qui sera accordée à l'homme comme achèvement : est-ce une vision intellectuelle, contemplative, qui serait une relation directe de l'homme avec Dieu, dans laquelle la présence du Verbe incarné serait inconfortable ou

¹ Karl RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 489-510 (ici p. 507). Traduction française par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 139-170 (ici p. 166).

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 154.

encombrante ? L'incarnation est-elle un épisode, ou une étape ultime préparatoire, en vue d'une autre étape : la vision totale et définitive de la gloire dans le royaume eschatologique dans lequel son humanité n'a pas sa place ? La médiation est-elle l'opposé de la vision immédiate ? Existe-t-il une authentique médiation à l'immédiateté concernant Dieu ? Y-a-t-il conflit entre la médiation et la vision béatifique ; entre l'humanité du Christ et l'immédiateté ? C'est à ces questions que la présente étude tente de répondre.

2. ÉTAT DE LA QUESTION

De 1978 à 2014, nous avons recensé 186 thèses de doctorat sur l'ensemble des œuvres théologiques de Karl Rahner. Ce qui frappe, c'est le fait que la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu n'a jamais été l'objet d'un article ou d'une thèse. Elle n'a pas été l'objet d'études spécialisées. L'absence de thèses et d'articles consacrés à cette question ne signifie pas qu'elle ait été ignorée par l'intelligence de la foi, mais la position de la théologie sur ce problème est en général discrète et timide. Il ne semble pas y avoir, au sein des études rahnériennes, de véritable discussion sur cette question. Nous n'avons pas rencontré de débat à ce sujet comme il en existe pour d'autres thématiques rahnériennes. Les théologiens qui lui font référence ne font que mentionner la thèse de Rahner sans y consacrer une véritable étude.

En effet, en reprenant la thèse de Karl Rahner, « la médiation s'exerce éternellement par l'humanité du Christ »¹, Evelyne Maurice parle simplement de position originale de Karl Rahner². Vincent Holzer de son côté, dans sa thèse de doctorat : « *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* » affirme que Rahner, « maintient l'indépassable médiation de la chair, de l' "excès" de la chair pour tout rapport absolu »³. Le rapport de l'humanité avec Dieu est indépassable, la figure du divin scelle une Alliance qui n'exige aucune dissolution des pôles, aucune absorption du fini dans le tout de l'Être. Ainsi conclut-il :

« La christologie n'est plus alors une médiation dépassable chez Rahner, elle n'exerce pas uniquement une causalité purement exemplaire. Elle dit l'être-Dieu dans les limites de l'être-homme, elle réalise le concept d'auto-communication, elle est l'événement pléromique. L'humanité de cet homme est l'ouverture durable et éternisée de notre être fini vers le Dieu vivant »⁴.

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 258 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 46.

² Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 76.

³ Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* (Cogitatio fidei, 190), Paris, Cerf, 1995, p. 321.

⁴ V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 321.

Selon Vincent Holzer, non seulement, Hans Urs von Balthazar partage l'intuition rahnérienne sur l'indépassable de la chair du Christ pour notre rapport avec Dieu, mais il a élevé la chair au rang de principe indépassable du rapport esthétique. Et selon l'auteur, le texte rahnérien est comparable à la force des affirmations balthasariennes : « La chair du Verbe est l'excès même de la donation, elle inscrit dans le temps des hommes le rapport inattendu de l'absolu où Dieu dialogue avec l'homme, dans un monde, c'est la chair qui parle à la chair »¹. En effet, en reprenant Adrienne von Speyr, Balthazar affirme : « Je suis la Vérité » ? (Jn 14,16) « Et si cette vérité réside en ceci que le Logos divin exprime Dieu dans la chair humaine de manière adéquate et même, comme on l'a dit, de manière "sur-adéquate" »². La thèse de Rahner affirmant que l'humanité du Christ a une importance éternelle pour la vision béatifique est pleinement partagée par Balthazar. C'est pourquoi tous deux tiennent tant à l'indépassable de la chair du Christ pour la relation à Dieu. Pour Balthazar, « le Christ est, par sa béatitude éternelle, le centre éternellement médiateur, car c'est "par l'Agneau qui est au milieu du trône" que "toute béatitude est donnée". [Nous avons là], l'idée d'une médiation éternelle faite par le Verbe incarné, même dans le ciel »³. Balthazar a souligné explicitement que son « intention est de concrétiser davantage ce que Rahner a indiqué le premier dans son article souvent cité : *La signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu* »⁴. Pour Rahner ainsi que pour Balthazar, malgré la faible attention que ce dernier accorde à l'humanité de Jésus dans sa sotériologie, la médiation par la chair du Christ est indépassable et cette médiation ne se termine pas avec l'Ascension. Même s'il existe beaucoup de divergences entre ces deux auteurs sur d'autres aspects de leur théologie, sur la question de l'indépassable chair du Christ pour tout rapport à Dieu, cet aspect de la christologie confère aux théologies rahnériennes et balthasariennes leur vrai point de convergence.

¹ Hans URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik*, t.1. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, p. 388. Traduction française par Robert GIVORD : Hans URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. 1 : *Apparition* (Théologie, 61), Paris, Aubier, 1965, p. 340. Cité par V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 321.

² Adrienne VON SPEYR, *Achtzehn Psalmen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, p. 49. Cité par Hans URS VON BALTHASAR, *La théologie*, t. 2 : *Vérité de Dieu* (Ouvertures, 14), Namur, Culture et Vérité, 1995, p. 346.

³ Hans URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik*, t. 2. *Fächer der Stile*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 332. Traduction française par Robert GIVORD et Hélène BOURBOULON : Hans URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. 2. *Styles d'Irénée à Dante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p.296.

⁴ Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*, t. 4. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983, p. 351, n. 36. Hans URS VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, t.4. *Le dénouement* (Ouvertures, 9), Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 350, n. 36.

Bernard Sesboüé quant à lui, dans son ouvrage « *Jésus Christ, l'unique médiateur* »¹ se demande si l'achèvement réconciliateur de toutes choses dans le Christ amènera la fin de sa médiation. Il reprend la thèse de Jean Calvin qui soutient qu'au moment où le Christ triomphant remettra la royauté à son Père, sa médiation cessera parce qu'elle n'aura plus sa raison d'être. Selon la même logique de Calvin, l'humanité même du Christ conçue comme un voile, cessera d'exister. « Alors le voile étant retiré, nous verrons à découvert Dieu régnant dans sa majesté : l'humanité du Christ ne sera plus un moyen qui nous arrête dans la vue ultime de Dieu »². Bernard Sesboüé s'oppose à la thèse de Jean Calvin et apporte son appui à celle de Rahner : « l'économie de la gloire gardera la structure de l'économie de la grâce. Celui qui est le médiateur de notre salut reste l'éternel médiateur de notre filiation adoptive »³. Ensuite, il s'approprie la thèse de Karl Rahner, « c'est éternellement en lui et par lui que nous verrons Dieu. C'est la communion avec la sienne qui nous fera entrer dans la communion avec Dieu. Bien loin d'être un obstacle ou un voile, son humanité ressuscitée restera l'éternel chemin »⁴. Dans cette perspective, l'homme-Jésus semble n'être pas uniquement une réalité du passé, une référence à l'histoire qui n'a rien à voir avec l'aujourd'hui et l'éternité.

Teilhard de Chardin reconnaît également que l'incarnation a une efficacité qui ne se limite pas à la durée de la vie de Jésus terrestre.

« Car Noël, qui aurait dû, semble-t-il, inverser nos regards et les concentrer sur le Passé, n'a fait que les reporter plus loin encore. Un instant apparu parmi nous, le Messie ne s'est laissé voir et toucher que pour se perdre, une fois encore, plus lumineux et plus ineffable, dans les profondeurs de l'avenir »⁵.

De ce point de vue, Teilhard est assez proche de Rahner, qui cherche à rendre compte du sens éternel de l'humanité de Jésus pour notre relation à Dieu.

Olegario González de Cardedal, pour sa part, affirme que l'humanité du Fils est intégrée pour toujours dans la vie trinitaire. « Dieu existe seulement en référence à cette humanité du Fils, qui est intégrée dans le mystère trinitaire [...] La validité et la permanence éternelle du Christ qui est Dieu-homme, sont le signe de la validité et la permanence éternelle de l'homme »⁶.

¹ Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (Jésus et Jésus-Christ, 33), Paris, Desclée, 2003.

² Jean CALVIN, *Sur 1 Co 15,27*, dans August THOLUCK (éd.), *Ioannis Calvini In Novum Testamentum Commentarii ad editionem Amstelodamensem*, t. 5, Berolini, Apud Gustavum Eichler, 1834, p. 227, cité par Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (Cogitatio fidei, 80), Paris, Cerf, 1974, p. 299.

³ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, p. 424.

⁴ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, p. 424.

⁵ Pierre Teilhard de CHARDIN, *Le Milieu Divin. Essai de vie intérieure* (Œuvres, 4), Paris, Le Seuil, 1957, p. 197.

⁶ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Sapientia fidei. Serie de Manuales de Teología, 24), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, p. 489.

Luis Ladaria abonde dans le même sens que González de Cardedal. En commentant l'axiome fondamental de Karl Rahner : « La Trinité économique est la Trinité immanente »¹, il affirme que « l'humanité de Jésus est entrée définitivement et de manière irréversible dans la vie trinitaire »². Son humanité est pleinement insérée dans la vie Trinitaire. Plus loin, il soutient la thèse que « l'économie a sa répercussion sur la Trinité immanente. La relation Père-Fils est maintenant une relation avec le Fils incarné »³. Selon Luis Ladaria, une fois que l'incarnation a eu lieu, elle doit porter ses fruits dans la vraie communion entre le Père et le Fils. Certes, Dieu ne grandit pas, mais il ne reste pas indifférent à la réalité de l'incarnation. Toutefois, le théologien espagnol n'a pas dit quelle est l'importance de cette humanité qui est entrée dans la vie trinitaire pour la relation de l'homme avec Dieu.

Ne peut-on pas dire, d'une part, que toutes les réflexions théologiques qui ne montrent pas cette humanité dans la vie trinitaire restent incomplètes ; d'autre part, n'est-il pas juste d'avancer la thèse suivante : l'anthropologie ne peut plus être considérée comme une question secondaire de la théologie, puisque la réalité humaine participe essentiellement à la vie de la Trinité immanente. Dieu assume l'humanité de Jésus comme sa propre réalité ; en elle, il se manifeste et se communique.

Il est vrai que la question de l'humanité du Christ est bien présente dans les réflexions théologiques, et elle y suscite des débats sous une autre forme, mais il est surprenant que, eu égard à l'intérêt que Rahner accorde à la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu, son écho est assez timide dans la théologie dogmatique. Comment expliquer que l'humanité glorieuse du Christ ait eu si peu de place dans les réflexions théologiques sur les fins dernières, au point qu'on a pu la reléguer dans les recoins à peine accueillants d'une note, ou d'un corollaire de quelques lignes ? La théologie peut-elle se dispenser de réfléchir sur la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la vision béatifique ?

Si l'Homme-Jésus était uniquement une réalité du passé, une référence à l'histoire qui n'a rien à voir avec aujourd'hui et demain, cela ne reviendrait-il pas à rompre le lien qui unit notre existence à la sienne ? Dans cette perspective, la plus grande proximité d'un être humain avec Dieu serait-elle l'évanouissement de l'homme ou sa promotion ? Considérer l'humanité du

¹ Karl RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 4 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 103-133 (ici p. 115). Traduction française par Hélène BOURBOULON : Karl RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 105-140 (ici p. 129).

² Luis Francisco LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione* (Saggistica Paoline), Roma, Edizioni Paoline, 2004, p. 73.

³ L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 77.

Christ comme une simple réalité provisoire ne signifierait-il pas que Dieu rendrait l'histoire, la finitude et son œuvre de salut inutile ou superflue dans la réalité dernière ? Si l'homme est un être historique, faut-il en conclure que son être est totalement absorbé dans la rencontre ultime avec l'absolu ?

3. OPPORTUNITÉ ET ORGANISATION DU TRAVAIL

Cette dissertation vise à étudier la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu, soulignée par Karl Rahner dans un texte à caractère spirituel. Le lecteur qui chercherait chez le théologien allemand un exposé systématique sur cette question serait vite déçu. En effet, cette idée apparaît seulement dans quelques textes de Rahner, le plus souvent sous forme de questionnement¹.

Si on ne compte plus le nombre d'articles, d'ouvrages et de thèses publiés sur l'œuvre de Karl Rahner, nous remarquons qu'aucune thèse n'a encore étudié ses écrits à ce propos ni développé la richesse proprement théologique sur la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu. Tout en étant conscient de son extrême complexité, il me semble néanmoins important de me pencher sur ce sujet afin de montrer que la signification éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu est un principe théologique essentiel et incontournable de la christologie. Nous partons de la supposition que le manque d'attention porté à cette question donne une tout autre vision de l'incarnation. En d'autres termes, cette question peut offrir la possibilité d'un nouveau regard sur le mystère de l'incarnation. Dans cette perspective, elle nécessite une étude approfondie, qui nous offre l'opportunité de voir comment Rahner arrive à repenser certains grands thèmes de la théologie en référence au mystère de l'incarnation. La piété chrétienne, la théologie du mystère, la grâce, la création, la vision béatifique, la sotériologie, la liberté humaine et la finitude ont été étudiées, le plus souvent, sans référence au mystère de l'incarnation. Elle nous donne également l'occasion d'apporter la lumière sur des possibles malentendus auxquels peuvent donner lieu

¹ Cf. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 259 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 47-48. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 283, 284, 291; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 153, 154, 165. Karl RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 323-334 (ici p. 326). Traduction française par Hélène BOURBOULON : Karl RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 140-159 (ici p.147-148). Karl RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, dans Karl RAHNER, *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre* (Sämtliche Werke, 18), Freiburg, Herder, 2003, p. 423-457 (ici p. 449). Traduction française par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 9-47 (ici p. 37).

certaines aspects de la théologie rahnérienne.

Notre étude se base pour l'essentiel sur une analyse interne des écrits de Karl Rahner. Quelles sont les œuvres que nous allons retenir ? Le genre théologique privilégié par Rahner est celui des « Écrits », regroupant des contributions occasionnelles et des volumes restreints. Personnellement, nous privilégierons quelques contributions à l'allure systématique. La méthode sera celle d'une analyse critique. Le domaine de l'analyse sera donc anthropologique.

La thèse s'articule en quatre chapitres. Le premier chapitre contient trois sections. Nous étudierons dans la première section, les situations théologiques et pratiques chrétiennes conduisant à la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. Notre attention se porte sur la question de l'humanité de Jésus dans la piété catholique et la théologie protestante allemande. La deuxième section tentera de montrer qu'Ignace de Loyola est l'inspirateur immédiat de Rahner sur la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. Dans la troisième section nous répondrons aux questions qui ont orienté notre recherche à savoir : quelle est l'influence de cette question sur le développement de la christologie de Rahner ? La conception de la christologie rahnérienne n'est-elle pas déterminée par la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus ? Enfin, comment Rahner cherche-t-il à montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle ?

Le second chapitre du travail se concentre sur le concept de mystère afin de déterminer pourquoi une médiation doit s'imposer de manière permanente et irréversible dans la vision béatifique. Dans la théologie de Karl Rahner, le concept de mystère est l'objet d'une interprétation qui diffère de l'interprétation habituelle en théologie. Nous estimons que la question du mystère mérite d'être étudiée dans le cadre de cette recherche afin de mesurer l'enjeu qu'elle comporte pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus.

Ce chapitre est subdivisé en deux grandes sections. Nous étudierons, dans la première, la préparation du concept de mystère dans les œuvres philosophiques de notre auteur. Cette étude s'articulera en trois points. Elle exposera d'abord la question de la métaphysique de l'être chez Rahner, puis sa critique de la thèse du sujet absolu et l'esprit absolu de l'idéalisme allemand, et enfin, elle discutera et évaluera la démarche de Rahner afin de voir si elle impose une conception philosophique du mystère en dehors de la révélation et de la christologie. Dans la deuxième section, nous étudierons la théologie du mystère de Rahner proprement dite, afin de voir dans quelle mesure, la vision béatifique requiert constamment médiation.

Le troisième chapitre tentera de ressaisir les acquis des analyses précédentes en vue de proposer une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. Il s'agit, en nous inspirant des intuitions de Karl Rahner, de montrer que cette question doit s'imposer comme un

principe théologique essentiel et incontournable de la christologie systématique. Dans ce chapitre, nous évaluerons la contribution de Rahner et en particulier, nous ferons une évaluation critique de sa perspective, en soulignant ses limites, c'est-à-dire les aspects qui pourraient susciter perplexité. Nous indiquerons dans quelle mesure il est nécessaire de surmonter ses limites en vue d'un meilleur approfondissement de la question.

Le quatrième et le dernier chapitre du travail se donne pour but de montrer que la conception de la liberté humaine et de la finitude chez Rahner s'enracine dans la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus comme mode d'accès au mystère incompréhensible. Notre objectif consiste à voir dans quel sens la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu peut être une clef de lecture pour une nouvelle compréhension ou une relecture de la liberté humaine et de la finitude.

Ce chapitre est subdivisé en deux sections. La première section se concentre sur la question de la liberté humaine. Notre démarche s'articulera en quatre points. Nous montrerons, dans un premier temps, que la conception de la liberté humaine chez Rahner ne sort pas du cadre de sa conception de l'être comme présence à soi. Dans un second temps, nous montrerons que sa conception de la liberté humaine est liée à une théologie de la création. Ensuite, nous verrons comment cette vision nous permet d'approfondir et de répondre aux questions que se pose l'homme d'aujourd'hui sur la liberté comme auto-détermination du sujet humain. Nous montrerons que celle-ci est une tâche fondamentale qui lui incombe, tout en faisant ressortir qu'une auto-détermination totalement humaine laisse l'humain insatisfait, puisque l'homme ne se suffit pas à lui-même. Nous montrerons que cette manière de concevoir la liberté humaine peut offrir une compréhension renouvelée du concept d'éternité et du salut. Et enfin, nous essayerons de déterminer si oui ou non, à la lumière de la question de la fonction permanente de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu, Rahner arrive à apporter une réponse originale aux problèmes de la liberté humaine.

Dans la deuxième section, nous aborderons la question de la finitude à la lumière de la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu. Nous étudierons comment cette thèse conduit Rahner à une vision positive de la finitude, sans pour autant l'enfermer dans sa propre positivité. En dernier lieu, nous verrons comment la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus peut offrir la possibilité d'aborder la question de la finitude dans un sens plus large que celui d'une situation de limite ou d'une imperfection à dépasser.

CHAPITRE I

SITUATIONS THÉOLOGIQUES ET PRATIQUES CHRÉTIENNES CONDUISANT À LA QUESTION DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS

1. LA QUESTION DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS DANS LA PIÉTÉ CATHOLIQUE

Quelle est la préoccupation de Rahner ? Son principal problème ne se situe pas au niveau des définitions christologiques des Conciles, même si dans sa lecture de Chalcedoine, Rahner critique également la passivité de l'humanité de Jésus qui n'a pas suffisamment réduit le risque du monophysisme, mais au niveau de la piété de l'Église. Rahner vise plutôt les actes religieux du chrétien. La théologie de l'Église a interprété l'incarnation en des termes bien précis. La personne divine du Logos, depuis l'incarnation, existe en deux natures : la nature divine et la nature humaine. Les deux natures sont distinctes mais toujours unies. La formulation du Concile est très précise et l'Église n'a jamais douté de la pleine humanité de Jésus.

Rahner s'inquiète du fait qu'il y a une divergence entre l'affirmation et le vécu de la foi au niveau de la piété chrétienne. Il déplore que le devenir homme de Dieu semble n'avoir aucun impact sur la pratique chrétienne. L'humanité du Christ au-delà de son Ascension est presque oubliée. Jésus, une fois ressuscité, est maintenant chez Dieu, mais qu'il soit vivant en Dieu avec son humanité n'invoque pas grand-chose pour la plupart des chrétiens. Dans son texte, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, Rahner affirme que beaucoup de chrétiens ont une idée mythique de Jésus. Ils ne voient que la divinité¹. Pour certains, Jésus est Dieu revêtu d'humanité. Beaucoup d'auteurs, après le Concile de Chalcedoine, auraient concentré unilatéralement leur attention sur la divinité laissant dans l'ombre son humanité. Ce que Rahner appelle un monophysisme latent². C'est une forme de monophysisme inconsciente, le plus souvent non thématized, mais qui véhicule une image de Jésus Christ si peu humaine. Estime-t-il nécessaire de mettre en relief l'impossibilité d'isoler le Verbe éternel de son humanité. La quasi-totalité de l'œuvre de Karl Rahner s'applique principalement à démontrer l'erreur de certaines tendances théologiques, à savoir l'explication du Verbe par lui-même en dehors de son humanité. Elles ont difficulté à accepter l'intégralité de la nature humaine du Christ. L'humanité de Jésus est comprise comme quelque chose que la divinité utilise. Selon Rahner, il faut que la spiritualité chrétienne montre que « le Verbe, en tant qu'il est Homme-Dieu, soit présent, avec son

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p.320. K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 98.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 274. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.322.

humanité, dans l'acte religieux ; celui-ci (consciemment ou inconsciemment) passant par cette humanité pour aller vers Dieu »¹. La grande lacune de la spiritualité chrétienne, c'est qu'elle n'a pas suffisamment pris en compte la condition humaine de Jésus.

« La nature humaine de Jésus ne saurait être fondamentalement pensée de manière autre qu'il n'en va par ailleurs de par Dieu en ce qui concerne une créature libre, ce qui bien sûr se trouve souvent oublié au sein d'une piété et d'une théologie teintées de monophysisme, en tant que l'humanité de Jésus s'y trouve pensée, de façon chosiste, comme instrument mû par la subjectivité du Logos »².

Selon Rahner, « dans la majorité des actes religieux du chrétien, lorsqu'ils ne méditent pas précisément sur la vie historique de Jésus, le Christ n'apparaît que comme Dieu »³. Notre auteur souligne également l'absence d'une structure d'incarnation qui informe nos actes religieux fondamentaux continuellement médiatisés par le Christ incarné⁴.

Dans la vision du théologien allemand, beaucoup de chrétiens restent toujours aujourd'hui monophysites. Ils confessent la divinité du Christ et accordent très peu d'importance à sa condition humaine. Rahner exprime cette idée de la manière suivante : « une certaine piété chrétienne inconsciemment monophysite qui ne voit l'humanité du Christ que comme livrée du Verbe éternel venu sur notre terre »⁵. La clef de cette confusion doctrinale c'est que les chrétiens ont une idée vague de l'incarnation. Selon Rahner, lorsqu'il est question de l'incarnation de Dieu, le regard théologique et religieux se porte, de nos jours, uniquement sur le fait que Dieu s'est fait homme, une personne de la Trinité s'est incarnée, sans souligner précisément que c'est le Logos qui s'est fait homme. Jésus Christ n'est pas seulement un Dieu qui s'incarne, mais la deuxième personne de la Trinité. Bien des chrétiens jusqu'à aujourd'hui s'adressent à Jésus comme Dieu, Dieu avec nous. La dimension humaine de Jésus n'est alors qu'une sorte de vêtement qu'il endosserait pour un moment, afin de mieux se rendre accessible sous cette apparence humaine. Elle ne serait alors qu'un costume, un ornement que Dieu aurait pris pour visiter la terre. Cette idée est partagée par Walter Kasper. Selon lui, « on ne peut constater le fait que dans la façon de voir habituelle des chrétiens Jésus Christ est plus ou moins considéré comme un Dieu marchant sur terre et chez lequel l'humanité n'est au fond que le déguisement et le décor derrière lequel Dieu lui-même parle et agit »⁶.

³⁰ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 259. K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 47-48.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 274 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 322.

³ K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben?*, p. 13. K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 25.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, K. RAHNER, *Problèmes actuels de christologie*, p. 165.

⁵ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 266, note 6.

⁶ Walter KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1974, p.53. Traduction française par Jean DÉSIGAUX et al. : Walter KASPER, *Jésus le Christ* (Cogitatio fidei, 88), Paris, Cerf, 1976, p. 63.

Rahner cherche à montrer que la relation à l'humanité glorieuse doit être une réalité dans la vie concrète du chrétien et dans la dévotion chrétienne.

« La doctrine thomiste d'une fonction permanente et physique de transmission de la grâce, qui est celle de l'humanité du Christ après la Résurrection et son Ascension est toujours restée tellement indistincte et tellement discutée, qu'il n'en pouvait émaner aucune influence vraiment efficace sur l'existence chrétienne et sa dévotion »¹.

Au début de son article : « *La signification éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme à Dieu* », Rahner n'a pas abordé directement la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu : il cherche, en premier lieu, à mettre en lumière la théologie du culte des Saints et celle du Sacré Cœur dans le but de voir si nos actes religieux font référence au Christ comme Dieu ou comme Logos incarné. Il se demande, d'une part, si la vénération des saints a uniquement comme objectif le caractère exemplaire de leur vie, sans prendre en considération leur existence humaine et leur histoire et d'autre part, si le culte du Sacré Cœur vise le cœur humain de Jésus. À partir de cette double question, Rahner cherche à justifier la relation à l'humanité de Jésus dans la gloire à travers les actes religieux. Il commence par poser une série de questions : l'existence humaine de Jésus doit-elle être engloutie dans un sombre anonymat en Dieu ? Notre relation avec le Christ serait-elle la relation avec le Verbe fait chair ou simplement une relation avec la pure essence de Dieu ? L'humanité de Jésus est-elle pour nous une réalité qui a sa propre actualité et avec laquelle nous recherchons un contact personnel² ? L'auteur s'interroge également sur la personne que le culte veut rejoindre quand il nomme « le cœur du Seigneur ». Prend-il en compte l'humanité de Jésus dans sa réalité ?

2. LE CULTE DES SAINTS

Pour aborder sa réflexion théologique sur l'humanité glorieuse de Jésus, Rahner attire notre attention sur la question de l'existence humaine de la vie des saints dans la gloire. Or, nous dit-il :

« C'est avec étonnement, lorsqu'on jette un coup d'œil sur la dogmatique courante, qu'il faut puiser dans beaucoup d'endroits pour constituer une doctrine au sujet des saints de la sainte Église et du culte dont on les honore. Si, suite à la doctrine de l'adoration du Christ, nous trouvons expressément quelque chose au sujet des saints, c'est presque exclusivement dans le cadre polémique contre l'enseignement des Réformateurs. Il s'agit de défendre la doctrine du Concile de Trente, à savoir qu'il est bon et utile d'honorer les saints et d'avoir recours à eux »³.

¹ K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 326 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale*, p. 147-148.

² Cf. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 251 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 35.

³ Karl RAHNER, *Die Kirche der Heiligen*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 3: *Zur Theologie des*

Selon Rahner, ce que les saints sont pour nous et pour l'Église et le rôle joué par eux dans notre existence chrétienne, au-delà de leur intercession, restent inexprimés, en marge de notre foi. Pour lui, nous n'avons pas le droit de considérer les saints comme accomplissement d'un seul devoir moral surnaturel car leur physionomie les accompagne dans l'éternité. En effet, « ils ne sont pas pure essence abstraite, mais bien le produit authentique, personnel et durable, de leur histoire »¹. Le culte des saints ne doit pas avoir comme unique objectif le caractère exemplaire de leur vie, mais il doit viser également à la considération de leur existence humaine entrée définitivement dans la vie de Dieu.

« Les saints du ciel que nous croyons sauvés en Dieu, nous paraissent retranchés à une distance infinie de nous, en quelque sorte disparus dans l'insaisissable profondeur de Dieu. Ils ont trouvé leur statut d'éternité. Ils peuvent être et sont proches de nous. Mais cette proximité n'est-elle pas alors, à nouveau, seulement la proximité de Dieu lui-même, qui les accueille en son sein, mais les ravit ainsi à nos yeux ? Et cela ne vaut-il pas aussi pour Jésus ? »²

Rahner a repris la thèse de Teilhard de Chardin : le Christ comme l'Omega de l'histoire du monde, présenté comme fin et fondement de toute l'histoire en évolution, et il se demande si cette thèse peut encore avoir quelque chose à faire avec Jésus de Nazareth³ ? Comment pourrions-nous continuer à rendre encore intelligible ce rapport à Jésus sans le réduire à une pure idée ? Pour notre auteur, l'apparition créatrice d'une figure historique ne signifie pas que le passé de cette histoire devient tout simplement inactuel. À travers la théologie du culte des saints, Rahner veut attirer notre attention sur une théologie plus essentielle : celle de l'importance de cette humanité glorieuse pour la connaissance et la relation à Dieu. Trouver la créature dans le Créateur est la phase suprême de notre rapport à Dieu. Étudions maintenant comment Rahner a exprimé cette idée à travers sa théologie du culte du Sacré Cœur.

3. LE CULTE DU SACRÉ CŒUR

Les réflexions de Rahner sur le Sacré Cœur se situent dans la perspective de montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour tout rapport à Dieu. Sa première contribution christologique est une réflexion sur le Cœur transpercé de Jésus. À travers ses réflexions, il a posé la base anthropologique qui conduit à ses réflexions ultérieures sur l'humanité de Jésus⁴. Rahner a écrit de nombreux articles sur le Sacré Cœur. Cela n'est pas surprenant étant donné que la dévotion au Sacré Cœur a été un élément clé de la spiritualité des

geistlichen Lebens, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 111-126 (ici p. 111).

¹ K. RAHNER, *Die Kirche der Heiligen*, p. 120.

² K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 19 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 30.

³ Cf. K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 21 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 32.

⁴ Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 16.

Jésuites pendant plusieurs siècles. La théologie du symbole de Karl Rahner avait pour premier objectif la compréhension de la dévotion du Sacré Cœur. Rahner accorde une place importante au culte du Sacré Cœur. L'année de sa mort, il a écrit un article sur le Sacré Cœur¹, alors que Balthasar l'accuse de n'être pas fidèle à lui-même puisqu'il ne prend plus en compte ses études d'autrefois sur le Cœur de Jésus².

La dévotion au Sacré Cœur a soulevé un certain nombre de questions théologiques. L'une des questions consiste à savoir s'il est légitime d'adorer le cœur humain de Jésus Christ. Cela paraît étrange d'adorer une partie particulière du corps du Christ. Le Pape Pie XII a enseigné que le Cœur du Christ est digne d'adoration parce qu'il est inséparablement uni à la Parole Divine³. Rahner a développé une approche originale sur la théologie du cœur du Christ. En premier lieu, le cœur est pour lui un des mots d'origine symbolique du discours humain. C'est un mot primordial. Rahner souligne que le cœur de Jésus signifie « le centre originel de la réalité humaine du Fils de Dieu »⁴. En fait, Rahner voulait dire que seul un être humain a un cœur. En second lieu, il ne considère pas le cœur uniquement dans sa dimension physique ; le mot cœur désigne l'ensemble de tout l'être humain dans sa réalité spirituelle et corporelle. C'est dans ce contexte que Rahner explique la dévotion au Cœur du Christ. Le cœur corporel du Christ est vraiment un symbole du centre de l'être du Christ. Lorsque nous honorons le Cœur du Christ, nous honorons le centre de sa personne.

Selon Evelyne Maurice, « le mot cœur pour Rahner exprime un double sens : physiologique et spirituel. Le sens spirituel ne doit pas être privilégié au point de faire oublier le sens physiologique »⁵. Ainsi, Rahner a « une conception unitaire du symbole du cœur comme centre de la personne humaine dans l'éventail des aspects physiologiques et spirituels de l'être humain et il maintient cette pluralité sous le signe de son unité »⁶. Selon lui, « Le cœur est toute l'unification de l'homme, son unité, sa profondeur, sa solitude. Le cœur est l'unité totale de l'homme »⁷.

¹ KARL RAHNER, *Herz-Jesu Vererung heute*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 16, Einsiedeln, Benziger, 1984, p. 305-320; K. RAHNER, *Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui*, dans *Vie Consacrée*, 58 (1986), p. 259-272.

² Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966, p. 93. Traduction française par Bernard FRAIGNEAU-JULIEN : Hans URS VON BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, trad., Paris, Beauchesne 1968, p. 86-87.

³ Cf. PIE XII, *Sur le culte et la dévotion au Sacré Cœur de Jésus. Lettre encyclique Haurietis Aquas* (Études religieuses, 716), Bruxelles, La pensée catholique, 1956.

⁴ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 260 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 49.

⁵ E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 23.

⁶ Karl RAHNER, *Cœur. II. Étude théologique*, dans Heinrich FRIES (éd.), *Encyclopédie de la foi* (Cogitatio fidei, 15), t. 1, Paris, Cerf, 1965, p. 194-203 (ici p. 199).

⁷ Karl RAHNER, *Geheimnis des Herzens*, dans *Geist und Leben*, 20 (1947), p. 161-165 (ici p. 163).

Pour Rahner, le cœur de Jésus n'est pas seulement le centre originel de l'existence humaine du Seigneur, mais en tant que tel le centre de médiation sans lequel il n'y a aucun accès à Dieu.

« On peut être chrétien sans avoir jamais entendu en mots humains parler du cœur de Jésus. Mais on ne peut pas être chrétien sans passer durablement, dans le Saint Esprit, par l'Humanité du Christ, et en elle, par elle, par son centre unifiant que nous appelons cœur »¹.

Donc, nous voyons que le cœur est le centre par lequel tous les chrétiens doivent nécessairement passer pour atteindre Dieu. Le contenu réel des actes religieux du chrétien ne doit pas être uniquement une description de la réalité indicible de Dieu. C'est ce cœur humain que doit viser l'acte du religieux. C'est à lui que doivent se rapporter nos actes. Ce cœur est réellement là pour nous et non pas seulement en soi. Nous pouvons conclure que les affirmations de Karl Rahner préparent ses réflexions ultérieures sur le rapport de l'acte religieux du chrétien à la chair glorieuse du Christ. Notre dévotion atteint-elle, à proprement parler, dans son accomplissement réel ce que nous appelons le cœur du Sauveur, se demande Rahner ?

« Ce cœur ne doit pas seulement être célébré à cause de ce qui a été accompli autrefois et dont il était le principe. Il ne doit pas seulement être l'objet d'un culte rétrospectif n'ayant pour objet que le Christ historique, dans sa vie sur terre. Ce cœur qui existe maintenant, tout en n'appartenant plus à ce monde qui nous entoure, et qui paraît comme perdu dans les lointains de Dieu, c'est lui qui doit être vénéré, adoré, aimé. Il doit être réellement vécu dans notre piété. Il ne doit pas être seulement un nom, un rayon du reflet coloré, qui accompagne l'acte fondamental, toujours identique, s'adressant à Dieu, et à lui seul. Est-il évident que nous atteignons ce résultat ? »²

Le cœur est le centre de médiation sans lequel il n'y a pas d'accès à Dieu. Toutes ces considérations sur le cœur ont pour objectif de montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la vision béatifique. Rahner confirme l'importance du cœur comme axe de réflexion grâce auquel on met ensemble deux éléments essentiels, la médiation et l'humanité. Le cœur du Christ révèle ce mystère omniprésent. En effet, le cœur du Christ est plus que l'objet d'un culte indispensable : nul ne peut venir au cœur de Dieu que par le cœur du Christ. Pour toute éternité, le cœur physique du Christ sera le symbole le plus judicieux pour signifier l'amour inépuisable de Dieu pour les hommes.

L'accès au Père se fait à travers le Cœur de Jésus. En d'autres termes, le cœur humain du Christ est le chemin vers le Père. Pour toute éternité, ce cœur sera un symbole éternel et le gage de notre salut. Dans ce cœur, nous pouvons contempler non seulement le symbole, mais aussi la garantie totale de notre salut. C'est la méditation sur le mystère de l'incarnation qui est résumée

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 260 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 49.

² K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 254 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 40.

dans le symbole du Sacré Cœur, le cœur physique de Jésus, considéré dans la totalité de l'humanité du Fils.

L'avantage de la réflexion théologique de Karl Rahner sur le Sacré Cœur est d'établir le statut dogmatique du culte du Sacré Cœur. En effet, jusqu'à présent, il est demeuré comme une dévotion facultative. Dans l'esquisse d'une théologie du Sacré Cœur, nous avons une idée de la métaphysique de la personne dans ses réflexions christologiques. Rahner voit dans la dévotion au Sacré Cœur l'expression du culte divin qui touche la personne de Notre Seigneur dans le centre le plus profond de notre être total, dans l'union du corps et de l'âme¹.

La persistance de Karl Rahner sur l'importance de l'humanité de Jésus pour le rapport à Dieu semble viser également certaines tendances de la christologie protestante allemande qui accordent peu d'importance au Christ historique et concentrent plutôt leur réflexion sur le Christ de la foi. Étudions brièvement le problème de l'humanité de Jésus dans la théologie protestante allemande.

4. L'HUMANITÉ DE JÉSUS ET LA THÉOLOGIE PROTESTANTE ALLEMANDE

Karl Rahner a écrit un article sur les christologies protestantes allemandes². Dans cet article, le théologien souligne, que dans la multitude des christologies protestantes, l'accent est mis sur le Christ de la foi³. Selon lui, « on pourrait définir la christologie d'orientation protestante comme la description scientifique du Christ, tel qu'il est donné aux hommes dans la foi, entendue au sens protestante du terme »⁴. Il ne s'agit pas du Jésus historique, mais du Christ de la foi. Rahner prend acte du fossé qui s'est élargi entre le « Jésus historique » et le « Christ de la foi ». « Le Christ est la Parole définitive et décisive de la révélation de Dieu, dans le Christ, Dieu se révèle lui-même à la foi, dans le Christ la foi possède Dieu lui-même »⁵. La christologie protestante nous présente un Christ de la foi sans lien avec un événement historique. La Parole rencontre l'homme dans la foi sans accorder une importance à l'histoire. Cette théologie

¹ Cf. Karl RAHNER, „Siehe dieses Herz.“ *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 3 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1956, p. 379-390. Karl RAHNER, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 3 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1956, p. 391-415.

² Cf. Karl RAHNER, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, dans Karl RAHNER, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Sämtliche Werke, 4), Freiburg, Herder, 1997, p. 299-312 ; Karl RAHNER, *La christologie protestante allemande actuelle*, dans Karl RAHNER, *L'auditeur de la parole : écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie* : Traduit en français par Olivier RIAUDEL, (Œuvres, 4), Paris, Cerf, 2013, p. 453-470.

³ Cf. K. RAHNER, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, p. 299 ; Karl RAHNER, *La christologie protestante allemande actuelle*, p. 454.

⁴ K. RAHNER, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, p. 299 ; Karl RAHNER, *La christologie protestante allemande actuelle*, p.454.

⁵ K. RAHNER, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, p. 305 ; Karl RAHNER, *La christologie protestante allemande actuelle*, p. 461.

s'attache surtout à la Parole, au Christ de la foi. Il ne s'agit pas du Jésus historique mais du Christ de la foi. L'accent est mis sur l'écoute de la Parole révélée. C'est la rencontre avec un Dieu qui parle. Les événements de la vie de Jésus sont négligés. Selon Rahner, un certain nombre de théologiens protestants allemands présente un concept de foi dans une tension dialectique à deux faces où Dieu reste totalement au-delà. Pour Rahner, « de telles tendances dialectiques constituent la conception centrale de la christologie dans l'école de *Barth* et *Brunner*. Ici aussi la christologie demeure "en haut". Même en Jésus, Dieu est ultimement le totalement au-delà, qui ne se fait jamais réellement et en vérité "chair" »¹.

4.1. La théologie de la Parole

Selon Evelyne Maurice, « Karl Barth proteste contre l'emprisonnement de la Parole de Dieu et il affirme que la christologie doit occuper tout l'espace en théologie. Sa proposition tend à réduire la part de l'humanité dans la personne et l'action du Verbe incarné »². Les prolégomènes de la *Dogmatique* sont intitulés « Doctrine de la Parole de Dieu », car sans la révélation de la Parole de Dieu, aucun accès à Dieu n'est possible à l'homme. Pour Barth, la théologie a un seul objet, la Parole de Dieu. La doctrine barthienne de la révélation est que celle-ci est identique avec la Parole de Dieu.

Heinz Zahrnt dans son livre, *La théologie protestante au XXe siècle* résume le bilan de la pensée protestante à cette époque par l'expression : « Dieu a parlé »³. Barth, soucieux de dégager la théologie de son assimilation à l'anthropologie, marque la « différence qualitative infinie » entre Dieu et l'homme. Barth prône une théologie de la Parole, comme auto révélation par laquelle Dieu se dit. Pour lui, « La révélation, c'est l'incarnation de la Parole de Dieu »⁴. Dieu dans sa Parole est le Révéléateur et la Révélation. Dieu se révèle dans une Parole vivante : Jésus Christ. Selon Heinz Zahrnt :

« Dans la perspective de Barth, Dieu semble ne pas être entré réellement dans l'histoire ; le divin semble toucher le monde comme la tangente touche un cercle, sans vraiment le toucher. D'ailleurs Barth cite volontiers le mot de Calvin : "Finitum non capax infiniti", le fini n'embrasse pas l'infini, le temps ne comprend pas l'éternité »⁵.

¹ K. RAHNER, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, p. 312 ; Karl RAHNER, *La christologie protestante allemande actuelle*, p. 470.

² E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 16.

³ Heinz ZAHRT, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle* (Bibliothèque oecuménique, 5). Traduction française par Arnaud LIEFOOGHE, Paris, Cerf, 1969, p. 11.

⁴ Cf. Karl BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes : Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* (Die Kirchliche Dogmatik, 1,1), Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947, p. 402-403. Traduction française : Karl BARTH, *Dogmatique*, t. 1,2 : *La doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 82

⁵ H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu*, p. 30.

Selon Barth, l'homme n'a pas une véritable capacité d'auto-détermination dans sa relation avec Dieu¹. Tout n'est expliqué chez lui que par l'action de Dieu. L'humanité de Jésus demeure et est toujours soumise à la souveraine liberté de l'action divine, elle n'a pas une autonomie propre dans sa vertu de révélation². La dévalorisation de l'humanité de Jésus se retrouve également dans sa critique de la dévotion catholique au cœur de Jésus.

« Selon une déclaration de Pie VI (1794, *Denz.* n°1563), une *separatio vel praecisio a divinitate* n'est nullement requise de la part de ceux qui font du cœur de Jésus l'objet de leur dévotion [...] En fait, nous ne reprochons pas au catholicisme – et pas davantage à Zinzendorf ou au modernisme protestant – de ne pas faire *cette separatio vel praecisio a divinitate* ; ce que nous lui reprochons, c'est d'escamoter la divinité du Christ en exaltant son humanité. En effet, l'humanité du Verbe divin en Jésus Christ n'existe pas en soi mais uniquement en fonction de la révélation, qui seule lui confère son efficacité : elle ne saurait donc proposée à notre foi et à notre adoration d'une manière abstraite et directe, sinon on a tôt fait d'oublier l'essentiel. En ce sens, la foi néoprotestante en Jésus "héros religieux" et la dévotion catholique "au cœur de Jésus" divinisent la créature. C'est pourquoi elles doivent être rejetées l'une et l'autre. »³

La subordination de l'humanité du Christ s'explique chez Barth du fait que « l'humanité concrète du Christ n'a pas une hypostase proprement humaine, mais elle subsiste uniquement de façon relative à l'hypostase du Logos »⁴. Nous estimons qu'en raison de l'union hypostatique, l'humanité du Christ a une fonction révélatrice. La puissance révélatrice de l'humanité du Christ n'enlève en aucune manière la souveraineté de Dieu dans sa révélation. L'incarnation est un acte libre du mystère absolu.

Selon Paul Molnar, « pour Barth, l'humanité du Christ n'est pas révélatrice de soi en vertu de son union hypostatique, mais seulement lorsque Dieu prend l'initiative de s'en servir dans un acte de révélation »⁵. Nous étudierons plus loin que pour Rahner : « l'humanité du Christ est l'unique expression du Logos lorsqu'il s'exprime *ad extra*. Elle est le symbole réel du Logos. Quand Dieu veut s'exprimer hors de lui-même, c'est l'humanité de Jésus qui apparaît. Ainsi, elle est révélation parfaite et permanente de Dieu »⁶.

Plus tard, l'humanité du Christ est devenue, pour Barth, une question importante pour sa christologie. Il la confesse lui-même devant l'Assemblée de la Société pastorale Suisse.

« Je me serais certainement trouvé dans l'embarras, si l'on m'avait demandé de parler de l'humanité de Dieu aux environs de 1920, l'année où je résistais, dans cette même salle, à mon

¹ Cf. K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 206-209. Traduction française : Karl BARTH, *Dogmatique*, t. 1,1 : *La doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 192-195.

² Cf. K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 344 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,2, p. 28.

³ Cf. K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 178 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,1, p. 126.

⁴ Cf. K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 151 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,1, p. 127.

⁵ Paul D. MOLNAR, *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity. In dialogue with Karl Barth and contemporary theology*, London, T&T Clark International, 2005, p. 146-149 et p. 301.

⁶ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 437 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 28.

fameux maître Adolf von Harnack. Nous aurions soupçonné bien des arrière-pensées sous ce titre. De toute façon, ce sujet ne nous préoccupait pas alors »¹.

Sa conférence sur « l'humanité de Dieu » le conduit vers une position plus nuancée pour penser la rencontre possible entre Dieu et l'homme. Il y a une évolution majeure entre la période dialectique et la période de la *Dogmatique*. Dans sa conférence de 1956 sur l'humanité de Dieu, Barth affirme : « Bien comprise, la divinité de Dieu inclut son humanité, dans la mesure où la divinité du Dieu vivant n'a de signification et de force que dans le contexte de son histoire et de son dialogue avec l'homme et ainsi dans sa relation avec lui »². Ce qui préoccupait Barth, c'était la divinité de Dieu, si bien que Heinz Zahrnt affirme que Barth ne s'occupait que de Dieu « qui est à la fois le sujet et le prédicat de sa théologie »³. Selon Karl Barth, « nous étions frappés de ce qu'il y a d'absolument unique en Dieu, dans sa relation avec l'homme et le monde par l'insurmontable hauteur, la différence devant lesquelles l'homme se trouve placé lorsqu'il prononce le nom de Dieu et que Dieu l'atteint »⁴. Donc, il y a une évolution dans la pensée de Barth sur la question de l'humanité de Jésus. C'est dans ce sens que Benoît Bourguine soutient que « le centre concret de la Révélation est l'humanité historique de Jésus Christ, Barth cherche une définition spécifique chrétienne de Dieu, à partir de l'humanité historique du Christ, qui seule fait voir la divinité du Dieu de l'Évangile. Il s'agit de connaître le divin dans l'humanité »⁵.

Barth est arrivé à la fin de sa vie, passant de la théologie dialectique à l'insistance sur l'humanité de Dieu. Malgré cette évolution, quelques problèmes restent ouverts. Ceux-ci se situent avant tout dans le christocentrisme radical par lequel Barth fonde tout être et tout événement dans l'existence et l'élection éternelles de l'Homme-Dieu. Barth entend donner une réponse à Schleiermacher qui a mis au centre de sa théologie l'expérience humaine. Il substitue l'anthropocentrisme de Schleiermacher par le christocentrisme.

Barth a cherché à conserver la souveraineté de Dieu, mais c'est au détriment de l'homme. Celui-ci est condamné à la passivité totale. La nature humaine n'a aucune autonomie. Le problème de la théologie de Barth est le rôle qu'il attribue à l'humanité de l'homme. Peut-on parler de l'humanité de Dieu sans la pleine considération de l'humanité de l'homme ? Il est vrai que le terme alliance est au centre de la théologie de Barth. Cependant, il n'accorde pas une attention suffisante au partenaire de cette alliance, c'est-à-dire, le monde, la créature. Balthasar

¹ Karl BARTH, *L'humanité de Dieu* (Les cahiers de renouveau, 14), Genève, Labor et Fides, 1956, p. 7.

² K. BARTH, *L'humanité de Dieu*, p. 19.

³ H. ZAHNT, *Aux prises avec Dieu*, p. 44.

⁴ K. BARTH, *L'humanité de Dieu*, p. 6.

⁵ Benoît BOURGINE, *La théologie trinitaire de Karl Barth. Les déplacements du Ier au IVe volume de la Kirchliche Dogmatik*, dans Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (éd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 68-69.

interprète la théologie de Karl Barth comme « le feu de l'absoluité divine dévorant la créature »¹. Pour Barth depuis que la nature de l'homme est corrompue par le péché, la nature humaine est restée cachée en lui, elle est visible seulement en Jésus. La réalité de l'homme, la seule vraie réalité est dans le Christ. L'homme est élu créature en Christ. Barth a été influencé par l'anthropologie pessimiste de Luther. Pour ce dernier, la nature humaine est totalement corrompue et l'homme est totalement réduit à sa relation au péché et au mal. La nature humaine est pour lui totalement corrompue de manière irréversible et demeure pour toujours foncièrement mauvaise. Cette idée est exprimée dans sa boutade : « Sois pécheur et pêche fortement, mais confie-toi et réjouis-toi plus fortement dans le Christ, vainqueur du péché, de la mort et du monde »². Pour Luther, l'homme pécheur ne peut connaître Dieu et échapper à sa colère qu'en Jésus Christ notre médiateur, celui qui est l'objet de notre expérience de foi.

Influencé par l'anthropologie de Luther, l'anthropologie de Barth est donc radicalement christologique. Pour lui, toute la réalité doit être considérée du point de vue de Jésus Christ. Selon Bruno Forte, dans la vision de Barth : « L'homme est dans ce monde comme dans une prison [...] Sa créature est sa chaîne. Son péché est sa faute. Sa mort est son destin. Sa vie est une apparence »³. De l'avis de Barth, c'est seulement en Jésus que la nature humaine est préservée et conservée. On est passé d'une situation d'autonomie à l'hétéronomie. L'homme réel est celui qui coexiste avec le Christ. La vraie réalité de l'homme est seulement en Jésus Christ. L'homme est créature élue en Jésus Christ. Il n'existe que par son élection.

Nous pensons que si le Christ a assumé une nature humaine, il doit assumer l'histoire de cette nature humaine. Ceci manifeste la limite de la pensée barthienne. Il ne considère pas, en elle-même, la réalité de l'existence terrestre que le Christ a assumée. Il y a un christocentrisme chez Barth conduisant à un réductionnisme christologique radical. Certes, tout est en Christ, mais tout a également sa propre consistance. L'homme a son autonomie propre. Ce qui ne veut pas dire exister sans Dieu. Éliminer la valeur de la création ne glorifie pas plus Dieu, mais plutôt diminue son être de Créateur. Parce que Dieu est Créateur, la création a de la valeur. C'est la gloire de Dieu de susciter une créature autonome et libre. Voir tous les êtres contenus en Dieu sans autonomie véritable, c'est vider le fini de sa propre consistance. Certes, la création est le présupposé de l'alliance, un présupposé qui a sa consistance et sa valeur propre. Si Barth a ainsi

Hans URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*. Traduction française par Eric IBORRA, Paris, Cerf, 2008, p. 260.

² *Lettre de Luther à Melancton du 1^{er} août 1521*, dans Ernst Ludwig ENDERS (éd.), *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke. Briefwechsel*, t. 3, Frankfurt am Main, Schriften-Niederlage des Evangelischen Vereins 1889, p. 208. Cité par Charles MERCIER, *Luther et la démocratie*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, 51 (1936), p. 321-347 (ici p. 333, n. 29).

³ Bruno FORTE, *Cristologia del novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia*. Brescia, Queriniana, 1983, p. 18.

raison en considérant que l'homme existe comme réponse à Dieu, cette réponse est un être humain qui a sa propre consistance. Cette consistance de l'homme, même dans son refus de sa relation avec Dieu, nous fait donc comprendre qu'il y a une nature humaine, une essence humaine. Une anthropologie qui néglige dans l'homme cet aspect essentiel pour sa relation au Christ est une anthropologie trop étroite.

Dans la même ligne de Karl Barth, Bultmann, inspiré par une tradition luthérienne, soutient que « ce n'est pas la personnalité de Jésus qui est importante, c'est l'interpellation que Dieu nous adresse à l'occasion de sa venue. Car la foi n'a pas besoin de l'appui de l'histoire, si on applique à cette question l'adage du *fide sola* de la Réforme »¹, nous dit Bernard Sesboué. Pour Bultmann, Jésus n'est plus à la limite qu'un nom de code, d'où le divorce entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi².

« Cet état de choses est plutôt déprimant et accablant pour qui s'intéresserait avant tout à la personnalité de Jésus. Pour notre propos ceci est sans importance, car l'ensemble des pensées qui se trouvent dans la couche la plus ancienne qui est l'objet de notre exposé [...] La tradition nomme Jésus l'auteur de ces pensées ; et il y a de fortes chances qu'il le soit vraiment. Même s'il en était autrement, cela ne changerait en rien ce qui est dit dans la tradition [...] Mais chacun reste libre de mettre le nom de « Jésus » entre guillemets et de considérer ce mot comme une abréviation pour le phénomène qui nous occupe »³.

Une certaine distance s'est alors creusée entre le Christ de la foi et le Christ historique. Pour Bultmann, parler théologiquement de Jésus Christ signifie parler de lui tel qu'il est visible à la foi et uniquement à la foi. Bultmann semble oublier que le Fils de Dieu a assumé l'humanité, la chair. Cela permet de dépasser la dichotomie entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Le Christ de la foi est le Jésus de l'histoire. Le Christ de la foi n'est pas une construction suggestive mais une réalité historique.

Dans la pensée de Bultmann, Jésus est mort et ressuscité quand je crois à sa Parole. L'événement de Jésus est clairement ramené à un événement de parole du côté de la révélation et de la foi existentielle du côté des croyants. Dans cette perspective, « ce n'est plus le Verbe qui s'est fait chair, c'est l'humanité de Jésus qui se réduit à la Parole. Tout est ramené à la foi seule, du coup on n'a plus la même vision de l'incarnation. La personne de l'homme Jésus réduite à sa parole a complètement disparu, est absente ou desséchée »⁴. Les Paroles de Jésus sont valorisées au détriment des événements qu'il a vécus, en particulier sa mort et sa Résurrection. Jésus apparaît alors comme un maître de sagesse ou un prophète ; il faut que son humanité donne le

¹ Bernard SESBOÜÉ, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 94.

² Cf. B. SESBOÜÉ, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, p. 94.

³ Rudolf BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*. Traduction française par Florence FREYSS, Samuel DURAND-GASSELIN et al., Paris, Seuil, 1968, p. 35, 39.

⁴ B. SESBOÜÉ, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, p. 100.

signe de la divinité¹.

Bultmann instaure une discontinuité presque totale entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Déjà en 1953, le théologien allemand luthérien, Martin Kähler, soutient que « Le véritable Christ, c'est le Christ prêché ; mais le Christ prêché, c'est le Christ cru »². Gerhard Ebeling, pour sa part, affirme à propos de Bultmann, « c'est seulement sous le mode de la parole que Dieu peut être rapporté à l'histoire »³. Bultmann ne peut concevoir la révélation que comme un événement de la parole. Il écrit que « Dieu est la négation de l'homme »⁴. Et plus loin, il avance que « l'altérité de Dieu, l'ultramondéanité de Dieu est l'annulation de tout l'homme »⁵. Bultmann se distancie de l'accent porté au Jésus de l'histoire. Il voit la nécessité d'une prédication de la Parole comme puissance ouvrant à la relation entre Dieu et l'homme, non pas Jésus lui-même, mais l'événement de la prédication de Jésus qui interpelle l'homme. Le Christ de la foi est sans commune mesure avec le Jésus de l'histoire. Dans la parole de Dieu proclamée et reçue dans la foi se réalise le salut, précisément par cette parole il atteint l'homme.

Contrairement à la perspective théologique qui met l'accent uniquement sur le Christ de la foi, Pannenberg pense que « la tâche de la christologie est donc de fonder sur l'histoire de Jésus, la vraie connaissance de sa signification, qu'on peut résumer par ces mots : Dieu s'est révélé en cet homme »⁶. Pannenberg est habité par le souci de réconcilier l'histoire et la foi. « Qu'un événement déterminé ait eu lieu ou n'ait pas eu lieu il y a deux mille ans, ce n'est pas la foi qui nous en donne la certitude, mais seulement la recherche historique, dans la mesure où l'on peut arriver à la certitude en pareille matière »⁷. Pannenberg, tout en étant en accord avec Barth sur son affirmation que la révélation de Dieu est en Christ, il ne se satisfait pas de l'idée que celle-ci ne serait accessible que par la foi. Pannenberg, en considérant la Révélation comme histoire, il arrive à considérer la résurrection comme l'approbation par Dieu de la vie de Jésus. C'est dans ce sens qu'il accorde à l'histoire et au tombeau vide une place importante dans ses réflexions théologiques sur la résurrection⁸. Selon Joseph Moingt, Pannenberg est le seul théologien contemporain « qui ait proposé une voie vraiment nouvelle pour concilier la doctrine traditionnelle du Christ vrai Dieu et vrai homme avec les exigences d'une christologie bâtie sur

¹ Cf. B. SESBOÜÉ, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, p. 109.

² Martin KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Theologische Bücherei, 2), München, Kaiser, 1953, p. 44.

³ Gerhard EBELING, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, dans Gerhard EBELING, *Wort und Glaube*, t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, p. 435.

⁴ Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1933, p. 19.

⁵ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, p. 21.

⁶ Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*. Traduction française par Arnaud LIEFOOGHE (Cogitatio fidei, 62), Paris, Cerf, 1999, p. 26.

⁷ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 116.

⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 55-136.

le retour à l'histoire »¹.

Quelle est la position de Rahner à la théologie de la parole ? Selon notre auteur, le Logos, Verbe de Dieu devenu homme, ne révèle pas Dieu seulement par sa Parole. Il tentera de prouver que la parole révélatrice qu'est le Logos, se condense dans l'humanité de Jésus qui parle dès lors plus par son être que par ses paroles. C'est dans ce sens que Rahner va souligner ce qui distingue Jésus d'un prophète dont l'être n'est jamais identique aux paroles qu'il profère.

« Nous ne pouvons saisir la chose ainsi, comme si le Logos devenait homme et que désormais il ne disait quelque chose de Dieu que par le fait qu'il parle, car, à l'instant où nous le concevions de la sorte, ce devenir-homme de Dieu serait superflu. Il faut que l'homme Jésus, comme tel, et non pas d'abord par ses paroles, soit autorévélation de Dieu »².

Rahner cherche à mettre en évidence la connaissance de Dieu à travers son automanifestation dans son humanité, sans pour autant nier la connaissance de Dieu à travers sa Parole. Pour lui, la Révélation est plus condensée dans son humanité que dans sa Parole. La théologie de la Parole tente à souligner la transcendance absolue de Dieu. Le mystère de sa Parole incarnée est devenu visible et tangible. Jésus est mystère ouvert qui fait apparaître la vie même de Dieu. Selon André Dartigues, « une révélation qui est fondamentalement Parole est pour l'oreille, c'est-à-dire destinée à être entendue, tandis que la manifestation est pour l'œil et est destinée à être vue »³. Le Christ est à la fois Parole et manifestation. Ce qui implique la vision. « Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie [...] nous vous l'annonçons. »⁴ C'est Dieu qui se révèle dans l'homme Jésus. En d'autres termes, la figure humaine de Jésus renvoie au mystère du Christ qui est lui-même manifestation du mystère de Dieu.

Bultmann insiste sur la rencontre avec le Christ aujourd'hui, mais la médiation s'exerce par la parole, et l'humanité de Jésus perd sa consistance. Dans cette perspective, Bultmann suit la trace de Jean Calvin qui considère que la médiation du Christ est provisoire.

4.2. L'humanité de Jésus comme réalité provisoire

À cause de sa christologie uniquement fonctionnelle, Jean Calvin ne reconnaît pas l'importance permanente de la médiation de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu. Il a traité la question de savoir si le Christ devient superflu quand vient le Royaume, dans son exégèse de 1Corinthiens 15,28. Il dit qu'à la fin, le Christ remettra le Royaume au Père pour que

¹ Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (Cogitatio fidei, 176), Paris, Cerf, 2010, p. 264.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 215 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 253.

³ André DARTIGUES, *La Révélation. Du sens au salut* (Le christianisme et la foi chrétienne : Manuel de théologie. 2, Versant social et doctrinal de la foi chrétienne, 6), Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 200.

⁴ 1 Jn 1,1-3.

Dieu soit tout en tous¹. Pour Calvin, la souveraineté du Christ incarné est limitée dans le temps. Elle commence avec l'incarnation et prend fin avec la remise eschatologique du Royaume au Père. Dans cette remise ultime, a donc lieu aussi l'abolition de la médiation, et, avec elle, cesse l'humanité assumée en vue de la médiation. Pour Calvin, Dieu n'exercera plus sa puissance et principauté par les mains des anges ou des hommes². L'éternité est donc la fin de toute médiation. Même l'humanité du Christ exerçant la médiation entre le Dieu saint et les hommes pécheurs porte en elle un élément d'obstacle, car elle est pour Calvin un voile sous lequel se cache la divinité. « Alors le voile étant retiré, nous verrons à découvert Dieu régnant dans sa majesté : l'humanité du Christ ne sera plus un moyen qui nous arrête dans la vue ultime de Dieu »³. L'humanité du Christ n'a plus de place dans l'existence sauvée en contact direct avec Dieu.

L'eschatologie de Calvin est spiritualiste. C'est une christologie uniquement fonctionnelle. Une telle christologie rend le Christ superflu dans le Royaume de l'existence sauvée, unie immédiatement à Dieu. En conséquence, son incarnation est abolie quand il remet le Royaume au Père. Calvin dissout l'humanité du Christ dans l'eschaton. Il fait de la médiation du Christ une simple représentation provisoire de la souveraineté qui sera annulée à l'événement de l'eschaton. Dans la vision de Calvin, il est évident qu'après son Ascension dans le ciel, le travail de Jésus est terminé. En d'autres termes, la présence du Christ comme homme est terminée au moment de la Résurrection et l'Ascension. La divinité et l'humanité en Jésus après l'Ascension sont définitivement séparées. Selon Pierre Gisel « l'accent eschatologique que l'on rencontre dans l'ensemble de la théologie de Calvin renvoie à une forte discontinuité : le regard est tourné vers Dieu et sa seule gloire »⁴. Pour Calvin, avec la Résurrection, Jésus a complètement abandonné la chair pour reprendre toute sa majesté à la droite du Père. Donc, l'œuvre du salut se réalise en dehors de la chair du Christ. Voilà pourquoi il rejette l'idée que les chrétiens peuvent chercher le salut dans la dévotion au Corps du Christ. Le Christ est présent durant la Cène en vertu de sa nature divine, en tant qu'esprit, mais non dans sa chair, de telle sorte que le Pain et le Vin ne sont pas le Corps et le Sang du Christ, mais le Christ dans sa divinité. Donc, le Christ dans

¹ Cf. J. CALVIN, *Sur 1 Co 15,24*, dans A. THOLUCK (éd.), *Ioannis Calvini In Novum Testamentum Commentarii*, p. 226. Cité par J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 299.

² Cf. Jean CALVIN, *Commentaire de 1Co 15,24*, dans Jean CALVIN, *Iohannis Calvini Commentarii in priorem Epistolam Pauli ad Corinthios* (Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, 49), Strasbourg, 1546, p. 293-574 (ici p. 547). Traduction française : Jean CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, t. 3 : *Sur les Épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, Paris, Ch. Meyrueis, 1855, p. 492. Cité par Olivier FATIO, *Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin*, dans Jean-Louis LEUBA (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 161-172 (ici p. 172).

³ J. CALVIN, *Sur 1 Co 15,27*, dans A. THOLUCK (éd.), *Ioannis Calvini In Novum Testamentum Commentarii*, p. 227. Cité par J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 299.

⁴ Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin* (Jésus et Jésus Christ, 44), Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 34.

l'Eucharistie est exclusivement spirituel. La nature humaine de Jésus ne participe pas à l'Eucharistie. « Il faut définir la nature de ce royaume afin que nous ne pensions point qu'il consiste en richesses, en pompes et en supériorités de ce monde comme les Juifs s'y sont abusés, mais que nous connaissions que c'est un règne spirituel »¹.

Dans la même ligne, la théologienne Dorothee Sölle radicalise la position de Calvin en considérant que le médiateur dans la gloire est totalement superflu². Elle considère l'humanité de Jésus comme une simple représentation. Représenter quelqu'un signifie donc pour elle, le remplacer pour un temps³. Sölle soutient qu'une représentation n'est pas pensable sans un caractère provisoire et temporel. Seule la représentation eschatologisée et provisoire sauvegarde la dignité de ceux qui lui sont confiés.

Quant à la médiation éternelle de l'humanité du Christ, J. Moltmann rend bien compte de cette question dans *le Dieu crucifié* quand il se demande si le Christ devient superflu à la venue du Royaume de Dieu⁴.

« Le Christ devient-il superflu quand vient le Royaume de Dieu ? La question a une résonance bien spéculative, mais d'elle dépendent des décisions de la plus haute portée. Toute christologie orientée vers l'eschatologie et développée d'une manière fonctionnelle se heurte à la fin à la question de "l'inutilité" du Médiateur. Ses représentations de la médiation et du caractère "vicarial" du Christ dépendent de la position qu'on prend sur cette "question dernière". »⁵

En réponse à cette question, Moltmann s'est contenté de reprendre les positions de Calvin et de Dorothee Sölle, sans prendre position. Ainsi, la question de la médiation éternelle du Christ reste chez Moltmann une question ouverte.

Même si Rahner ne dit pas expressément répondre aux conceptions de certains théologiens protestants allemands qui ne reconnaissent pas la médiation éternelle de l'humanité de Jésus, son insistance sur l'humanité du Christ, qui joue un rôle médiateur aujourd'hui et pour toute l'éternité, peut être considérée comme une réponse aux objections protestantes. Rahner est l'un des théologiens qui a accordé une importance primordiale à l'humanité de Jésus. Sa préoccupation constante pour l'humanité du Christ demeure le fil conducteur essentiel de sa christologie. Et, il semble que c'est Ignace de Loyola le principal inspirateur de Rahner quant à

¹ Jean CALVIN, *Sermons sur le Livre d'Esaië : chapitres 13-29* (Supplementa Calviniana. Sermons inédits, 2), Neukirches-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1961, p. 36. Cité par Wulfert de GREEF, *Calvin, sa conception de la Bible et son exégèse*, dans Martin Ernst HIRZEL et Martin SALLMANN (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la Société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 111-141 (ici p. 137, n. 78).

² Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 157.

³ Cf. Helmuth GOLLWITZER, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes*, München, Christian Kaiser Verlag, 1967, p. 142. Dorothee SÖLLE, *La Représentation. Un essai de théologie après la mort de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 103, 109, 153. Cité par J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 304.

⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 157.

⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 297.

son intérêt pour l'humanité de Jésus. Vérifions cette hypothèse chez le fondateur des Jésuites.

IGNACE DE LOYOLA COMME SOURCE D'INSPIRATION IMMÉDIATE DE RAHNER SUR LA QUESTION DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS

L'étude que nous proposons dans cette nouvelle section consiste essentiellement à montrer que les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola constituent la matrice de la réflexion théologique de Karl Rahner sur la signification éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation à Dieu. Il est un fait évident que Thomas d'Aquin, Heidegger, Maréchal, Rousselot ont eu un impact considérable sur la pensée de Karl Rahner, cependant sa théologie est influencée encore plus profondément par celle de saint Ignace de Loyola et ses *Exercices spirituels*. En effet, le théologien allemand confie à la fin de sa vie que la spiritualité ignatienne a largement inspiré ses réflexions philosophiques et théologiques. On peut le constater notamment dans le discours sur l'expérience immédiate de Dieu constitutive de ses réflexions sur sa théologie transcendante. Karl Rahner affirme : « Ce que je pense, c'est que, par rapport à la philosophie et à la théologie de l'époque qui m'ont influencé, la spiritualité ignatienne a eu quand même une signification et une importance plus grande »¹.

Rahner n'a pas seulement puisé son herméneutique de l'être de la philosophie de Heidegger ; Martin Maier a expliqué qu'elle avait trouvé son fondement ultime, non dans un concept ou un système de pensée, mais plutôt dans l'expérience spirituelle de la « consolation sans cause ». Or, Ignace de Loyola décrit celle-ci comme une expérience personnelle et immédiate de Dieu, sans raison ni cause qui lui soit extérieure. Pour Rahner, si une telle expérience de Dieu est possible, c'est qu'il doit exister en l'homme une capacité, une disposition originaire susceptible d'accueillir l'expérience de Dieu. Celle-ci conduira le théologien allemand à poser la question de Dieu non pas dans l'abstrait au terme d'un raisonnement mais dans l'homme, car l'homme est le lieu où Dieu se donne à connaître².

Rahner interprète la consolation sans cause en termes de théologie de la grâce. Il la voit d'une manière transcendante comme ouverture de l'être humain à Dieu sous l'influence de l'Esprit Saint. Dans la vision de Rahner, l'ouverture n'est pas une caractéristique conceptuelle. Selon lui, l'expérience fondamentale de l'homme de Dieu est une expérience pure et radicale sans objet. « La consolation sans cause constitue pour le théologien allemand une "évidence de

¹ Paul IMHOF et Hubert BIALLOWONS (éd.), *Karl Rahner im Gespräch*, t. 2 : 1978-1982, München, Kösel-Verlag, 1983, p. 257. Cité et traduit par Martin MAIER, *La théologie des Exercices de Karl Rahner*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 79 (1991), p. 535-560 (ici p. 537).

² Cf. M. MAIER, *La théologie des Exercices de Karl Rahner*, p. 535-560.

base” analogue aux principes premiers de la logique et de l’ontologie en matière de connaissance spéculative, qui sont évidents par eux-mêmes et se situent donc par hypothèse au-delà de toute démonstration »¹. Dieu est l’objet du désir humain sous l’influence de la grâce et rien ne peut arrêter son dynamisme.

Rahner explique la consolation sans cause non dans un sens temporel, mais dans le sens d’être sans objet, c’est-à-dire qu’il n’y a aucun objet dans le monde qui constitue le but de la transcendance. Dieu seul en est le but car il est au-delà de tout objet. Pour lui, tout objet catégorial peut devenir l’occasion de retour en soi et d’expérience d’ouverture de l’homme à Dieu. C’est ce que saint Ignace appelait, dans *les Exercices spirituels* : « trouver Dieu en toutes choses ». Dans la consolation sans cause, il n’y a pas de sentiment préalable ou de connaissance de quelque objet par lequel pourrait venir cette consolation par les moyens des actes de l’intelligence et de la volonté². Ignace se fie à la consolation comme la marque du vouloir divin et de son agir. La consolation se réfère à Dieu seul et ne requiert aucune intervention de la puissance humaine. Ainsi, il appartient à Dieu seul de donner à l’âme une consolation sans cause précédente. L’objet de la décision, dans son caractère indubitable et inconditionné, semble apporter avec lui son propre critère d’authenticité³. Ainsi, la décision, ne repose ni sur un objet, ni sur un acte de volonté. L’objet de la décision est réel mais le retraitant ne peut pas le cerner ni le montrer du doigt⁴.

Tel sera l’objet de l’analyse de l’expérience transcendantale de la théologie de Karl Rahner qui conduira à l’affirmation que l’homme est l’événement de l’auto-communication de Dieu. Si cela est vrai pour sa méthode transcendantale, qu’en est-il pour sa christologie ?

Comme nous l’avons dit, l’intérêt de Karl Rahner pour l’humanité de Jésus trouve son intuition fondamentale dans les *Exercices spirituels* de Saint Ignace. Pour une étude efficace de la christologie de Karl Rahner, il s’avère donc nécessaire de ne pas la séparer de la christologie des *Exercices spirituels* du fondateur des Jésuites. Nous pensons que Rahner n’arriverait pas à cette profondeur s’il n’avait pas été influencé par la christologie ignatienne. Les Exercices spirituels de saint Ignace constituent la toile de fond de la christologie rahnérienne.

En quoi les *Exercices spirituels* d’Ignace de Loyola ont-ils marqué Rahner dans sa christologie transcendantale et dans ses réflexions sur la signification éternelle de l’humanité de Jésus dans notre relation avec Dieu ? Quelle influence Ignace a-t-il pu laisser de manière

¹ Bernard SESBOÜÉ, *Karl Rahner* (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2001, p. 47-48.

² Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 330.

³ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 175.

⁴ Cf. Adrien Demoustier nomme temps de l’élection « une intuition motrice, une certitude initiale ». Voir : Adrien DEMOUSTIER, *Les Temps d’élection dans les Exercices Spirituels*, dans *Christus* 44 (1997), p. 102-108 (ici p. 105 et 108).

perceptible dans la pensée de Karl Rahner sur l'humanité de Jésus ? Pour répondre à ces questions, nous allons explorer la christologie des *Exercices spirituels*. Mettons-nous donc à l'écoute du texte des *Exercices*.

5. L'OBJECTIF DES EXERCICES SPIRITUELS

Les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola figurent au cœur d'un livret écrit en plein XVI^{ème} siècle. Ils sont construits autour de l'idée que Dieu est « *Semper Major* » : Dieu est toujours plus grand. Selon Philippe Lécrivain, pour Ignace de Loyola :

« Quand Dieu s'insinue [dans le cœur de l'homme], ce n'est pas pour combler un vide mais pour lui révéler une plénitude qu'il ne soupçonnait pas. [...] Dieu ne lui apparaît pas comme nécessaire à son bonheur mais comme un surcroît de gratuité. [...] C'est dans ce [plus, dans ce] *magis* que Dieu se manifeste au cœur de l'homme et qu'il se révèle comme cet au-delà de tout, ce *semper major*, creusant en lui la force illimitée du désir. »¹

« Dieu est toujours plus grand » est une expression très chère à Karl Rahner. Cette expression est la base de son affirmation que Dieu est mystère incompréhensible permanent. D'ailleurs, Rahner a publié un commentaire sur les *Exercices spirituels* de Saint Ignace intitulé « *Le Dieu plus grand* »². Cette publication n'est pas sans importance pour notre recherche. Si Dieu est toujours plus grand, cela signifie que notre expérience immédiate de Dieu requiert constamment médiation et, si cela est vrai sur la base de la création, c'est encore plus vrai sur le plan surnaturel. Or, la plus grande de toutes les médiations est bien l'incarnation. C'est la raison pour laquelle notre accès à Dieu passe nécessairement par l'humanité de Jésus de manière permanente.

Bien que les *Exercices* soient souvent destinés aux gens en général, en les écrivant Ignace poursuivait un but bien précis : il les voulait comme chemin pédagogique menant à l'expérience de Dieu. Il désirait aider une personne à découvrir où Dieu agissait dans sa vie.

Les *Exercices spirituels* sont divisés en quatre semaines. Celles-ci n'ayant pas nécessairement un sens temporel. Dans la première semaine, en regardant le plan de Dieu pour sa création, les retraitants sont invités à une démarche de conversion dans le concret de leur vie. Dans cet esprit, ils cheminent en commençant par l'acceptation de leur nature humaine en tant que créés et terminent par la décision de se convertir³. Donc, le but des *Exercices spirituels*

¹ Philippe LÉCRIVAIN, *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un chemin de liberté*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, Le Supplément*, 234 (juin 2005), p. 71-86 (ici p. 72-73).

² Karl RAHNER, *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers* (Sämtliche Werke, 13), Freiburg, Herder, 2006, p. 37-265. Traduction française par Henri ROCHAIS : Karl RAHNER, *Le Dieu plus grand. Méditations sur les Exercices de saint Ignace* (Christus, 30), Paris, Desclée de Brouwer, 1971.

³ Cf. Ntima NKANZA, *L'expérience de Dieu. Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola à la lumière de la phénoménologie de Richard Schaeffler* (Donner raison, 10), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 276.

consiste à s'attacher concrètement à la personne de Jésus tout en gardant sa propre personnalité. Les retraitants sont alors prêts à entrer dans la deuxième semaine où ils s'attachent à suivre le Christ.

C'est au cours de la deuxième semaine que les retraitants cherchent à trouver le lieu où Dieu les appelle. De cette découverte s'ensuit le choix d'un état de vie. Lors de cette seconde étape, la vie des retraitants est fortement inspirée par celle du Christ : ils s'exercent à une rencontre personnelle avec Lui et sont invités à contempler le mystère de l'incarnation. Les retraitants cherchent à trouver la volonté de Dieu en prenant la vie du Christ comme modèle de vie chrétienne et source des valeurs qu'ils souhaitent vivre. La seconde semaine fait contempler Jésus Christ dans sa vie cachée et dans sa vie publique. La matière principale de la contemplation est le mystère de la vie du Christ Notre Seigneur. Ainsi donc, la seconde semaine est un exercice centré sur le Christ : la contemplation de la vie du Christ.

Pendant la troisième et la quatrième semaine, les retraitants prient la passion et la Résurrection du Christ. La quatrième semaine est consacrée à la contemplation de la Résurrection jusqu'à l'Ascension. Au cours de ces semaines, ils demandent à Dieu la grâce de l'illumination afin de savoir si, effectivement, leur choix est conforme à sa volonté.

6. LA CHRISTOLOGIE DES EXERCICES SPIRITUELS

6.1. La Compagnie de Jésus

À l'époque de saint Ignace, les principaux titres utilisés pour parler de Jésus Christ étaient : le Christ, le Messie, le Seigneur et Dieu. En effet, au XVI^{ème} siècle, le terme Christ était plus courant surtout chez les protestants. « Ils ont à tout propos à la bouche : le Christ, le Seigneur. »¹ Le terme « Jésus » était presque absent dans la littérature théologique de l'époque. Or, contrairement aux habitudes de son époque, Ignace de Loyola, nomme sa Congrégation : *Compagnie de Jésus*. En faisant ce choix, Ignace veut sans nul doute se ranger parmi ceux qui reconnaissent l'importance de l'humanité de Jésus.

Le nom qu'Ignace a donné à la société des Jésuites n'est pas anodin : c'est, en effet, tout un programme. On y apprend à devenir des *compagnons de Jésus*. Ainsi, Ignace de Loyola veut que chaque Jésuite noue une relation vivante avec la personne concrète de Jésus de Nazareth.

Les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola nous mettent personnellement en contact avec les mystères de la personne de Jésus. Cette solide spiritualité permet d'éviter un

¹ Philippe DENIS, *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des Réformes. (1500-1565)* (Jésus depuis Jésus), Paris, Cerf, 1987, p. 9.

spiritualisme excessif ou démesuré d'une part, et un attachement exagéré aux réalités terrestres d'autre part. Ainsi, la vie de Jésus prend une signification théologique.

Nous voyons déjà que, de saint Ignace de Loyola, Rahner a reçu une profonde dévotion à Jésus. Dans l'itinéraire d'Ignace, la dévotion à l'humanité de Jésus a joué un rôle essentiel. Jésus est Dieu fait homme : c'est donc par la médiation de son humanité que passe la relation avec Dieu.

6.2 La contemplation de l'incarnation

À une époque où l'on parlait de contemplation sans forme créée ni sensible, Ignace invite à contempler l'incarnation. En effet, cette contemplation occupe une place prépondérante dans les *Exercices Spirituels*. Trois des quatre semaines de méditations qui constituent les *Exercices* sont consacrées à la contemplation des mystères de la vie de Jésus : enfance, ministère public, passion et Résurrection. Sa notion de contemplation n'est pas un refuge en un Dieu extérieur et lointain, elle est une relation avec Celui qui ne cesse d'agir dans l'histoire. Pour saint Ignace, la dévotion à l'humanité de Jésus a joué un rôle essentiel dans la contemplation. Cette dévotion à l'humanité de Jésus ne doit pas être dépassée car c'est par la médiation de son humanité que s'établit la relation à Dieu.

Le premier exercice de la deuxième semaine consiste dans la contemplation de l'incarnation. Il s'agit du moment de la conception de Jésus. Ainsi Ignace fixe les points de la méditation sur l'Annonciation, indispensable, selon lui, lorsque l'on parle de l'incarnation. En effet, il invite les retraitants à méditer le mystère fondamental de l'incarnation de Dieu. Il le fait à partir de l'annonce de sa venue parmi nous dans le mystère de l'Annonciation à Marie. Pour Rahner :

« Si l'on essaie de détacher du récit de l'Annonciation la vérité de l'incarnation du Logos, on tombe fatalement dans le danger d'exténuer cette vérité, qui est essentiellement communication, pour en faire une spéculation abstraite purement métaphysique. Il serait faux de s'imaginer l'incarnation du Logos comme si Dieu avait hypostatiquement assumé une réalité humaine préexistante ; mais il serait également erroné d'admettre que Dieu ait créé une capacité humaine de percevoir son "verbe" quasi détaché de l'humanité concrète comme la forme même de son entrée à lui dans la condition de créature, et ne soit parvenu à contracter avec la race humaine qu'un rapport pour ainsi dire abstrait »¹.

Ignace invite les retraitants à se confronter à l'expérience concrète de la vie de Jésus. On ne peut garder à la méditation sur l'incarnation de Dieu son caractère existentiel que si l'on tient compte de l'unité de l'incarnation et de l'Annonciation². Le livret des *Exercices* mentionne que

¹ K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 132 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 81-82.

² Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 111-117.

l'incarnation forme avec la Nativité un ensemble cohérent que l'on doit méditer le premier jour. Santiago Azurbiade parle à ce sujet de « l'unité d'un paradigme de contemplation »¹. Il propose même de lire l'incarnation et la Nativité dans une perspective patristique, qui considère l'incarnation comme une descente², dans laquelle Ignace attire notre attention sur l'humanité de Jésus dès sa conception. À l'époque, cet aspect de la christologie n'est pas encore mis en lumière par les théologiens.

Quels sont les traits du visage du Christ qui ressortent le mieux des contemplations proposées par Ignace en seconde semaine ? La première étape dans la deuxième semaine est la contemplation du mystère de l'incarnation. Pendant huit jours, du cinquième au douzième jour, les *Exercices spirituels* nous font donc entrer dans la contemplation des mystères de la vie publique du Christ³. Pendant cette période, Ignace nous fait contempler la vie du Christ et nous met en contact avec Jésus homme, le seul médiateur. Celui-ci n'est pas une figure abstraite : « c'est le Christ qui prêche dans les synagogues et qui parcourt les villes et les bourgades⁴ ».

Pour contempler le Verbe fait chair, comme en première semaine, il sollicite l'exercice de toutes les facultés de l'homme : mémoire, intelligence, volonté, facultés sensibles et corporelles. Dans cette perspective, chez Rahner, la dimension du sensible, comme lieu d'une possible révélation divine, a sa source dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola.

Pour Ignace, la contemplation est un don de Dieu. Autrement dit, l'acte de la contemplation s'origine en Dieu, il a pour objet premier la personne du Christ telle qu'elle se donne à connaître dans une histoire : « me remettre en mémoire l'histoire de la chose que j'ai à contempler »⁵. Pour Ignace : « l'objet immédiat de la contemplation, c'est une réalité à laquelle par ailleurs je n'ai accès que par l'histoire en laquelle elle se livre à moi mais qui ne se donne à connaître que dans une histoire, celle du Seigneur qui pour moi s'est fait homme »⁶.

La contemplation devient, dès lors, contemplation des mystères de la vie du Christ. En imaginant le Christ notre Seigneur en croix, les retraitants se rendent présents à Celui qui les habite et qui se donne à eux en son humanité. Donc, la contemplation a besoin de médiation. « Celui qui prie goûte et sent dans l'humanité du Christ l'infinie suavité et douceur de la divinité. »⁷ La clef de l'itinéraire spirituel de saint Ignace, c'est Jésus. Donc, les retraitants sont invités à contempler la vie de quelqu'un qui s'est fait homme pour nous. D'ailleurs, dans la

¹ Santiago ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis* (Manresa, 1), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991, p. 243 cité par N. NKANZA, *L'expérience de Dieu*, p. 281.

² Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, p. 244-246.

³ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 159.

⁴ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 91.

⁵ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 120.

⁶ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 104.

⁷ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 124.

deuxième et la troisième semaine des *Exercices Spirituels*, les détails sur l'humanité de Jésus abondent. Pour Ignace, la piété doit se référer à l'incarnation. Les retraitants sont invités à considérer le Seigneur comme un Homme-Dieu.

Pour la connaissance de Dieu, la contemplation du Christ apparaît alors véritablement indispensable. Le Christ des *Exercices Spirituels* est le Jésus dont on contemple la vie entière jusqu'à l'Ascension. C'est toujours la contemplation de l'éternel Seigneur de toutes choses, du Christ notre Seigneur, mais lequel est rendu visible¹. La Vulgate est encore plus explicite, elle donne le Christ comme exemple de « réalité matérielle à contempler². Le Christ est désigné comme le Verbe incarné ou « le Seigneur pour moi qui s'est fait homme »³.

Le but des *Exercices* est donc de s'attacher à la personne de Jésus tout en gardant sa personnalité propre : telle sera l'expérience fondatrice de la *Compagnie de Jésus*. Dans les *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola a montré que c'est en contemplant le mystère de l'incarnation que nous pouvons approcher le mystère de Dieu. Ainsi, durant la deuxième semaine, Ignace invite les retraitants à contempler cette vie du Christ.

Or, une contemplation suppose qu'il y a quelque chose à regarder : la création et l'incarnation. Pour Ignace, la contemplation humaine rend compte de la vérité spirituelle. C'est une invitation à ne pas se réfugier dans le spirituel face à un monde qui fait peur et qui est mauvais. Dans ce risque de repli, la seule chose qui peut nous sauver est la relation à Dieu. En effet, si Le Verbe s'est fait chair, notre regard sur le monde doit changer. À une époque où l'on a tendance à bien distinguer les choses, Ignace, lui, ne sépare pas le spirituel et le profane. Chez Ignace, l'être humain est le lieu de la rencontre de Dieu.

Dans les *Exercices spirituels*, contempler le Père de toute éternité, c'est contempler le Fils incarné. Si les *Exercices* parlent des trois Personnes, Ignace limite la contemplation à l'incarnation. Mais cette contemplation proposée par les *Exercices* n'a rien de platonicien. Elle se réfère à l'histoire. Dès le premier préambule, le texte dit : amener l'histoire de la chose que j'ai à contempler⁴. On peut donc avancer que le principe de l'incarnation engage Ignace à se tourner vers la scène de l'histoire. La contemplation de l'incarnation dans les *Exercices* est présentée comme le fruit d'une décision trinitaire. Cette invitation à repenser la contemplation devient une relation avec Celui qui ne cesse d'agir dans l'histoire. Dans l'ensemble des *Exercices spirituels*, sauf pour la décision précisément de l'incarnation, Ignace n'a pas parlé de contemplation de Dieu lui-même. Les mystères sont essentiellement christocentriques, présentant

¹ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 47.

² Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 120.

³ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 109.

⁴ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 102.

le Christ incarné comme seul objet à contempler.

7. L'INCARNATION ET LA CRÉATION DANS LES EXERCICES SPIRITUELS

Chez Ignace, les *Exercices Spirituels* font de la création le lieu de la connaissance du Dieu trinitaire. « Trouver Dieu en toutes choses », est inhabituel à l'époque où la littérature spirituelle prône le mépris du monde. En effet, pour trouver Dieu, on devait fuir le monde et se retirer dans le silence et la solitude. Or, Ignace de Loyola enseigne que nous pouvons trouver Dieu en toutes choses. Hugo Rahner affirme qu'Ignace compare le monde visible à une lettre qui appelle une lecture spirituelle¹. L'importance de la thématique de la création et la place accordée à l'humanité du Christ interdisent à Ignace de fuir ou de mépriser le monde. « Dans l'ultime contemplation pour parvenir à l'amour, Ignace invite à regarder comment Dieu habite dans les créatures, comment il travaille et œuvre pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre »². Parmi les diverses manières de désigner Dieu, Ignace utilise différentes expressions : Créateur, Seigneur, Auteur de toutes choses³. « Regarder comment Dieu habite dans les créatures »⁴. Dans le principe et le fondement, l'être humain apparaît comme un système décentralisé, qui n'a pas sa raison d'être en lui-même, mais est orienté vers le but pour lequel il a été créé. Il reste tourné vers son Créateur qui n'est pas seulement sa fin mais également le principe qui opère dans la créature en se communiquant à lui directement. Cette orientation fondamentale confère à l'existence humaine un caractère dynamique. Ainsi, le monde est intrinsèquement bon car en lui opère incessamment le Créateur⁵.

Chez Ignace de Loyola, la connaissance contemplative se caractérise par la relation à la création. Donner toute son ampleur à cette relation et la faire vivre au maximum, c'est être uni au Créateur comme Créateur. Si Dieu est le Créateur, on ne peut être uni à lui qu'en s'offrant entièrement à cette relation de création. Pour Ignace, la connaissance contemplative nous aide à découvrir comment Dieu habite dans les créatures. D'où l'espace ouvert n'est pas le seul lieu de Dieu, il est aussi le lieu de la rencontre, le lieu de la relation. Il est donc vrai qu'Ignace nous fait recourir à la création comme lieu privilégié pour connaître Dieu. La relation avec la création est, en effet, plus christocentrique que théologique.

Nous pouvons dire que, pour saint Ignace, toute la création reflète et exprime la condition de la vision béatifique. Les méditations de ce qui est visible, rencontrées les deuxième, troisième,

¹ Cf. Hugo RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, Herder, 1964, p. 226-234.

² IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 235-237.

³ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 316.

⁴ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 235.

⁵ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 236.

et quatrième semaines¹, appellent le retraitant à contempler les choses corporelles dont il imagine préalablement le lieu matériel². Ainsi, nous pouvons dire que chez Ignace, les choses créées ont valeur de moyens pour arriver à Dieu.

« Le Dieu proposé à la contemplation des retraitants n'est pas *vu*, à proprement parler, mais plutôt rencontré à travers le regard contemplatif porté sur tout le créé. Le Christ, lui, est largement présenté sous l'angle de sa visibilité »³. La Passion et la Résurrection qui s'offrent à la contemplation en troisième et quatrième semaines, s'inscrivent dans cette ligne tracée par l'oraison sur l'incarnation.

« Trouver Dieu en toutes choses » : cette expression, Ignace et ses compagnons semblent la préférer à « connaître Dieu »⁴. Nous verrons, plus loin que la question de Karl Rahner ne sera pas « comment connaître Dieu » ? Mais « comment faire une expérience de Dieu » ? Pour Ignace, « Dieu peut être effectivement trouvé en toutes choses ». Cette affirmation s'harmonise avec l'affirmation qu'il est Créateur et Seigneur. Ainsi, Dieu se donne à connaître comme Créateur. La voie qu'Ignace emprunte, celle de la création entendue comme fruit de l'acte créateur et sans que le Créateur éclipse la créature, n'est-elle pas un authentique chemin pour connaître Dieu ? Aborder la connaissance de Dieu par le biais de la création, c'est, de fait, axer cette connaissance sur l'économie du salut plus que sur l'immanence⁵. Donc la connaissance de Dieu, dans la vision de saint Ignace, est une connaissance *a posteriori*.

Le choix de la création comme lieu de la connaissance de Dieu nous permet d'affirmer que c'est une connaissance de Dieu qui peut être véritablement humaine. La création situe la connaissance de Dieu comme une possibilité offerte à l'homme, en son monde propre, car elle introduit dans le rapport entre l'homme et Dieu la possibilité d'un monde réel. Elle permet que la connaissance de Dieu ne se fasse pas en s'évadant du monde. Si Dieu est le Principe à jamais du monde, il n'empêche qu'il ne peut y avoir de connaissance humaine.

Aussi, quand Ignace parle de consolation, il veut signifier par là un état où l'âme se sent complètement enflammée par l'amour de son Créateur et Seigneur, au point qu'elle ne peut plus assumer les créatures sur terre pour elles-mêmes⁶. Mais il ne s'agit pas pour autant de rejet du monde ou des créatures. Au contraire, nous devons les aimer dans leur contexte approprié. Elles existent en tant que médiateurs dans la remise de notre vie à Dieu. Il convient de laisser le

¹ Cf. Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola : le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle* (Contextes), Paris, Vrin, 1992.

² Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 47.

³ Sylvie ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola* (Cogitatio fidei, 204), Paris, Cerf, 1997, p. 353.

⁴ S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 375.

⁵ Cf. S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 468.

⁶ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 316.

Créateur agir immédiatement avec la créature et la création avec son Créateur et Seigneur¹. Le mystère de l'incarnation que nous contemplons n'abolit pas moins la distance nécessaire existant entre le Créateur et la créature. L'importance de la thématique de la création et la place accordée à l'humanité du Christ interdisent à Ignace de fuir ou de mépriser le monde. Dans les *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola insiste sur le fait que c'est en contemplant le mystère de l'incarnation que nous pouvons approcher le mystère de Dieu.

Pour Ignace de Loyola, « Dieu habite et travaille en toute chose et en chacun »². À partir de cette affirmation, Rahner distingue le niveau catégorial des figures profanes et religieuses de notre histoire et l'ordre transcendantal de la relation à Dieu. La transcendance et le catégorial permettent d'éclairer le caractère médiat ou immédiat de la transcendance. En effet, l'immédiateté à laquelle l'homme se réfère ne correspond pas à une vision directe de Dieu. L'expérience de Dieu est médiatisée par une réalité historique. Ignace a présenté cette vision, étudiant comment l'homme peut faire une expérience immédiate de Dieu, non pas dans la fuite du monde, mais en trouvant Dieu dans le monde. Tout au long de ses écrits, Rahner a cherché à maintenir cette dialectique. Pour Ignace, le Christ est médiateur entre Dieu et la création, la voie pour atteindre Dieu. Ignace contemple le Christ historique : c'est dans cette existence humaine que Dieu nous parle et qu'il nous faut le trouver.

Ce Dieu qu'Ignace a découvert à travers Jésus est un Dieu tourné vers le monde. Aussi invite-t-il les retraitants à contempler le rapport de Dieu à la créature. Le Dieu contemplé est simultanément Créateur et Sauveur. Pour saint Ignace, le principe et le fondement de la démarche des *Exercices* comme toute spiritualité, sont la condition radicale de créature en sorte que « l'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur »³ : il faut donc conclure que lorsque ces attitudes prennent pour terme le Christ Seigneur, c'est en vertu de son titre de Créateur⁴.

Contrairement à ceux qui pensent que la totalité du don de soi de Dieu implique un contact sans médiation, selon cette vision, toute médiation par une créature finie mettrait un voile entre l'engagement total de la liberté et le rapport à Dieu. Cependant, pour Ignace, le Créateur peut se rendre immédiatement présent à la créature en suscitant en elle la connaissance et l'amour. En effet, lorsque Dieu, par grâce, concède une union de connaissance et d'amour, loin de créer un espace nouveau, il manifeste en fait qu'Il était déjà là, le Créateur. Non pas que la nouvelle union

¹ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 15.

² IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 235, 236.

³ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 23.

⁴ Cf. Charles André BERNARD, *L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience mystique ignatienne*, dans *Gregorianum*, 72, 2 (1991), p. 223-246.

soit un simple dévoilement de la Présence, mais elle s'appuie sur une présence ontologique au principe de son être¹.

Donc, nous pouvons déduire que la conception platonicienne dualiste est absente de la spiritualité ignacienne qui reste fondamentalement une spiritualité inscrite dans le temps de l'histoire humaine, où Dieu se révèle à travers le Fils, l'Esprit Saint et la création. En conséquence, l'oraison des *Exercices Spirituels* se porte sur des faits concrets et non sur des réalités abstraites. Les sens imaginaires ne sont donc pas des facultés indépendantes ayant pour fonction de saisir des idées suprasensibles, mais des sens à exercer pour trouver Dieu en toutes choses. L'application des sens conçue par Ignace comme un tout, corps et âme, serait ainsi ce pont lancé entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sensible et le spirituel, entre le Logos divin et l'humanité tangible, entre la connaissance et la volonté. Ainsi, prenant appui sur les choses visibles pour s'élever vers les invisibles, l'expérience sensible participe à la contemplation.

8. L'ÊTRE HUMAIN COMME LIEU DE DIEU DANS LES EXERCICES SPIRITUELS

La voie de la création valorise le monde de l'homme comme lieu indispensable de connaissance, ce qui n'est pas pour autant une construction de ce monde puisqu'il le fonde. En ouverture aux *Exercices*, Ignace ne tourne pas d'abord ses regards vers Dieu mais vers l'homme². Créé par Dieu, l'homme est, par conséquent, un être essentiellement en dialogue avec Dieu. Il est créé pour louer, révéler et servir Dieu, notre Seigneur, et par là sauver son âme, nous dit Ignace³. Cette phrase ouvre le livret des *Exercices* et constitue leur principe et leur fondement. Le fait que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu le rend capable d'être le temple de Dieu.

Les créatures deviennent théophaniques, révélatrices de Dieu : telle est la fin pour laquelle elles ont été créées. Cependant, parmi les créatures, la première place revient à l'être humain car « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu »⁴. L'homme est le miroir de Dieu. Aussi, voir Dieu dans sa propre ressemblance signifie voir le lieu de Dieu⁵. C'est une connaissance de Dieu à partir de son image. « Qui me voit, voit le Père »⁶. En lui, est visiblement contemplé le Dieu invisible : il est le prototype de toutes les autres images. Étant créé à l'image du Christ, l'homme nous introduit à la théologie et à la christologie.

¹ Cf. C. A. BERNARD, *L'illumination de l'intelligence*, p. 223-246.

² Cf. Tomás SPIDLÍK, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale* (Au singulier, 13), Bruxelles, Lessius, 2006, p. 20.

³ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 23.

⁴ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 235.

⁵ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 24.

⁶ Jn 14,9.

Le principe et le fondement des *Exercices* rappellent à l'homme sa situation de créature. Dès que l'homme est rétabli dans le désir de vivre selon la logique de créature, il s'attache à contempler l'humanité du Christ, chemin pour se laisser transformer et pour vivre sa propre humanité en tant que créature. Ignace comprend intérieurement la manière dont le Christ donne Dieu par son humanité.

9. LES EXERCICES SPIRITUELS ET LA CONNAISSANCE DE DIEU

En ce qui concerne la connaissance de Dieu par les *Exercices spirituels*, Ignace est très persuasif quand il parle de « connaître Dieu », mais il n'hésite pas à faire découvrir au retraitant le désir de connaître davantage le Verbe incarné¹. Comment le fondateur des Jésuites définit-il la fonction de médiateur en ce qui concerne la possibilité de connaître Dieu ? Et de quelle manière cette connaissance s'effectue-t-elle chez Ignace de Loyola ? La perspective de connaissance dans les *Exercices spirituels* est fortement liée au Christ incarné. En effet, dès la deuxième semaine, il propose au retraitant de demander la grâce de la connaissance intérieure du Seigneur qui pour lui s'est fait homme, afin qu'il l'aime et le suive davantage². Tout au long du parcours, le Christ est présent comme modèle. Selon Sylvie Robert, l'ancienne version latine n'hésite pas à préférer le terme de « miroir » à celui de « modèle et règle »³. Le Christ incarné est donc le miroir de la connaissance de Dieu.

Selon le même auteur, Ignace privilégie l'expression « rapport pour connaître Dieu » au lieu de « penser pour connaître Dieu »⁴. Donc, la connaissance de Dieu des *Exercices spirituels* est une connaissance de relation. C'est la raison pour laquelle Karl Rahner va parler du rôle de l'humanité de Jésus dans notre rapport à Dieu et notre connaissance de Dieu. C'est une connaissance de relation. En quoi ce rapport à Dieu mérite-t-il le nom de connaissance ? Privilégier le rapport sur l'idée n'empêche pas une authentique connaissance⁵. Il semble donc que, pour Ignace de Loyola et pour Karl Rahner, toute connaissance est nécessairement un rapport. Aussi comprend-t-on l'insistance ignacienne sur le rapport qui n'éloigne pas nécessairement de la connaissance. Il paraît même être assez en harmonie avec le refus de faire de Dieu un objet.

Pour Ignace de Loyola, « penser Dieu » semble ne pas nous permettre de le connaître dans l'historicité d'une existence humaine. Ainsi, « penser Dieu » ne suffit pas à le connaître et, pour

¹ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 130, 104.

² IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 104.

³ S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 351. Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 344.

⁴ S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 484.

⁵ Cf. S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 487.

certain, penser n'assure pas de soi une connaissance. Pour être pleinement connue comme telle, l'altérité de Dieu requiert une rencontre car la connaissance comme principe par la seule pensée est insuffisante. Selon Sylvie Robert, le rapport du Dieu chrétien à l'histoire met la pensée en difficulté¹. Dans cette perspective, Ignace de Loyola anticipe la métaphysique de l'être de Heidegger et celle de Karl Rahner. En effet, en reprenant Heidegger dans *l'Être et le Temps*, Rahner affirme que la tradition philosophique se déroule sous le signe du logos de Platon à Hegel. Depuis toujours, l'être a été considéré comme ce qui se rapporte à la pensée, au logos, à la rationalité. Il faut situer la question « qu'est-ce que l'homme ? » en la rapportant à la question de l'être en général. En tant qu'ayant des rapports avec l'être, Heidegger parle de cette question ontologique fondamentale, en la qualifiant d'analytique de l'homme, c'est-à-dire l'analyse existentielle de cet homme concret, de cet Existant, de ce Présent². Nous pouvons l'appeler une nouvelle forme de logos qui n'est certes pas irrationnel mais un nouveau type de rationalité, plus ample, qui passe du langage formel à l'existence. C'est une expérience qui lui a permis de changer les formes du discours. Donc, ce langage plus élevé est l'expérience. Or, le couple langage-expérience acquiert une grande importance chez Rahner.

En effet, dans les *Exercices spirituels*, l'expérience joue un rôle important dans la connaissance de Dieu car elle se fait communion vitale. La contemplation est vision immédiate. C'est une connaissance par union et non par notion³. Trouver Dieu : telle est bien l'expérience qu'Ignace propose. Cette expression est très proche de la connaissance de Dieu. Le Créateur se communique à l'âme fidèle ; cela confirme l'objectif contemplatif des *Exercices spirituels*. Ainsi, l'immédiateté et la communication relèvent de l'union dans la contemplation. La question de l'union est un des traits caractéristiques de la contemplation. La connaissance de Dieu advient chez le retraitant grâce à la contemplation du Christ.

Dans le message qu'Ignace de Loyola veut adresser aux Jésuites d'aujourd'hui, Karl Rahner affirme : « J'ai fait l'expérience de Dieu, l'innommable et l'insondable, Dieu silencieux et pourtant proche, Dieu qui se donne dans sa trinité. J'ai expérimenté Dieu au-delà de toute image et de toute représentation. J'ai expérimenté Dieu qui ne doit d'aucune façon être confondu avec quoi que ce soit d'autre quand il se fait proche »⁴.

L'immédiateté de Dieu, tel est le but de cette expérience contemplative. La théologie de Karl Rahner commence d'ailleurs avec l'expérience de Dieu. Cet aspect de sa théologie est une

¹ Cf. S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 505.

² Cf. Karl RAHNER, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 30, 2 (1940), p. 152-171 (ici p. 157).

³ Cf. S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 376.

⁴ Karl RAHNER, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, Paris, Le Centurion, 1979, p. 11.

marque de la spiritualité ignatienne. Une telle expérience est liée à une rencontre immédiate avec Jésus. Les deux réalités se conditionnent l'une l'autre, à savoir l'expérience immédiate de Dieu et la rencontre avec Jésus. Rahner a écrit un article sur « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola »¹. L'idée de cet article, semble-t-il, c'est la conviction ignatienne partagée par Karl Rahner que l'être humain est sujet d'une expérience immédiate (sans objet) de Dieu. « Sentir une connaissance intérieure »². Une connaissance qui n'est pas de l'ordre d'un savoir sur Dieu mais bien une expérience de Dieu. L'expérience de la présence est immédiate et irréductible à toute forme de raisonnement, même s'il est possible de raisonner a posteriori sur et à partir d'une telle expérience. Dans ce sens, connaissance signifie révélation ; objet, qui se donne et non découverte.

La certitude de Rahner de faire une expérience de Dieu au plus profond de lui-même en cette région mystérieuse qui échappe à toute catégorie est une expérience, déjà attestée et thématifiée chez Ignace de Loyola, à propos de laquelle il parle de « connaissance existentielle » nous dit, Bernard Sesboué³. Il s'agit d'une connaissance qui ne se ramène pas seulement à des principes fondamentaux, qui ne se déduit pas de manière formelle, mais qui se vit. C'est une connaissance éprouvée, reçue, expérimentée, comme un don et qui se situe au plus profond de l'homme.

Pour Rahner, les éléments de cette expérience ne sont pas simplement pesés au regard de la raison, mais à celui de la motion intérieure, c'est-à-dire les différents mouvements qui mettent l'intéressé soit dans la paix et la joie, soit dans la tristesse et dans le tourment. C'est une connaissance de présence. Elle a son sommet dans ce que Saint Ignace appelle la consolation sans cause.

10. LES EXERCICES SPIRITUELS ET LES FINS DERNIÈRES

Dans les *Exercices spirituels*, Ignace est assez discret sur les fins dernières. Mais cela ne signifie aucunement qu'il ne s'en préoccupe pas. Cette discrétion est, en réalité, étroitement liée à la concentration du regard sur le Christ, pour reprendre Sylvie Robert. La discrétion ignatienne sur les fins dernières n'est-elle pas en définitive une mise en valeur de la théologie de l'eschatologie en la réorientant vers le Christ ? Ainsi, Ignace veut mettre en lumière une nouvelle

¹ Karl RAHNER, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, dans Karl RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche* (Quaestiones disputatae, 5), Freiburg, Herder, 1958, p. 74-148. Traduction française par Henri ROCHAIS : Karl RAHNER, *La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola*, dans Karl RAHNER, *Eléments dynamiques dans l'Eglise* (Quaestiones disputatae, 1) Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, p. 75-133.

² IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 63.

³ Cf. B. SESBOÜÉ, *Karl Rahner*, p. 42.

manière d'envisager l'eschatologie.

Dans les *Exercices*, Ignace cherche à établir des rapports entre la vie terrestre et l'au-delà. La thématique de l'au-delà, est déjà présente dans la première semaine des *Exercices*. Dans la relation entre la vie terrestre et l'au-delà, la médiation du Verbe incarné joue un rôle décisif. Comme les chrétiens se préoccupent en général de leur salut au lieu même de la préoccupation du salut, Ignace de Loyola les invite à la contemplation de Jésus. L'Église, elle aussi, dans sa liturgie a généralement mis plus en relief l'acte de la rédemption de Jésus Christ, plutôt que la profession de foi dans sa personne. Dans les *Exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola, le Christ est adoré pour lui-même et non pas seulement pour le salut qu'il accorde. Il lance ainsi une invitation à concentrer les louanges sur la personne de Jésus et pas seulement sur son enseignement.

Pour Ignace de Loyola, le sort ultime de l'homme se joue dans la contemplation de l'incarnation¹. Le Fils incarné remplace les imaginations sur l'au-delà et s'offre en vis-à-vis. L'éternel Seigneur de toutes choses qui s'offre au seuil des trois semaines de contemplation du Christ est une figure eschatologique. « L'Eternel Seigneur est le Verbe incarné, et l'on passe un long moment à contempler son enfance ». « L'Eternel Seigneur de toutes choses » est également sensible dans la manière même dont le Christ est proposé aux regards. En effet, les *Exercices* mettent en scène un Christ très relationnel². Le Christ est le sort ultime de l'homme qui se joue dans la contemplation de l'incarnation. Pour Ignace de Loyola, « le Christ demeurera toujours la voie pour atteindre le Tout divin et lui-même ne sera jamais considéré indépendamment de cette relation à la Trinité qui lui confère sa Majesté³ ». Il s'agit de tourner son regard vers le Christ incarné et c'est le Visage du Christ incarné qui est le sort ultime de l'homme. De ce point de vue, Ignace est assez proche de Rahner, qui cherche à rendre compte du sens éternel de l'humanité de Jésus pour notre relation à Dieu. Étudions maintenant l'influence de cette question sur la christologie de Karl Rahner. La conception de la christologie rahnérienne n'est-elle pas déterminée par la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus ? Enfin, comment Rahner cherche-t-il à montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle ?

¹ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 102.

² Cf. S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu*, p. 353.

³ Gilles CUSSON, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Paris-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1968, p. 31. Cité par Joseph THOMAS, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, (Jésus et Jésus-Christ, 15) Paris, Desclée, 1981, p. 101.

L'INFLUENCE DE LA QUESTION DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS SUR LA CHRISTOLOGIE DE KARL RAHNER

Le but de cette section est double. D'une part, montrer que la conception de la christologie rahnérienne est déterminée par la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. D'autre part, répondre à la question suivante : comment Rahner cherche-t-il à montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle ?

Pour prendre toute la mesure de notre problème, il est donc nécessaire d'examiner quelques-unes de ses thèses christologiques. Cela nous amènera à considérer les grandes lignes, le sens et la portée de l'événement historique qu'est l'incarnation. Nous ne prétendons pas présenter tous les aspects de sa christologie. Notre démarche est beaucoup plus limitée. Il serait hors de propos dans ces quelques pages de tenter une exposition de toute la christologie de Karl Rahner. Nous aborderons les problèmes en rapport à notre thèse. Ce que nous visions à présent, c'est voir comment la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus a influencé la christologie rahnérienne.

11. PROBLÈMES THÉOLOGIQUES DE KARL RAHNER SUR LA PRÉSENTATION DU DOGME DE L'INCARNATION

11.1 Difficultés de la christologie de Chalcédoine

Quelle est le problème fondamental de Rahner quant à la présentation du dogme de l'incarnation ? Dans tous ses écrits théologiques sur l'incarnation, Rahner se demande : Comment présenter la foi en l'Homme-Dieu pour que l'affirmation « Jésus est le Fils de Dieu fait homme » n'apparaisse pas comme une proposition mythologique¹ ? Parler d'un Dieu qui descend du ciel et qui prend la forme d'un homme paraît mythique pour l'homme d'aujourd'hui. Jésus est perçu comme l'intervention miraculeuse de Dieu dans les affaires des hommes, différent de nous par son pouvoir de faire des miracles, par son omniscience, sa vision béatifique et son essence divine. Selon Rahner, le cœur du problème vient d'une part du débat pour comprendre l'unité du Christ dans le langage de Chalcédoine. Comment comprendre l'unité de deux natures en Jésus, d'une manière qu'on puisse laisser l'espace pour une pleine humanité de

¹ Karl RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 309-322 (ici p. 320). Traduction française par Gaëtan DAOUST : Karl RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 81-101 (ici p. 98).

Jésus, nécessaire pour son rôle de médiateur¹ ?

Dans son article, *Probleme der Christologie von heute*², le théologien y posait un certain nombre de questions à la christologie de Chalcédoine. Disons au préalable que Rahner ne rejette pas Chalcédoine, au contraire, il lui a réservé un accueil favorable. Chalcédoine reste pour lui un point de référence et un point de départ légitime. « Nous reviendrons toujours sur cette formule parce que, quand il faudra dire brièvement ce que nous rencontrons à l'ineffable connaissance de notre salut, c'est toujours à l'humble et sobre clarté de la définition de Chalcédoine que nous aboutirons »³. Cependant, il estime que la définition du Concile selon laquelle le Christ est une personne divine en deux natures, ne signifie pas que la christologie est achevée d'emblée pour tous les temps. Elle reste ouverte à tout effort d'une meilleure intelligibilité. Certains théologiens voient dans cette contribution de Rahner le point de départ du renouveau de la christologie. Walter Kasper décrit cet article comme la « première vague d'une nouvelle réflexion christologique »⁴. Bernard Sesboüé, quant à lui, y voit le début d'une nouvelle attitude critique chez les auteurs catholiques⁵.

Dans cet article, Rahner abordait les conditions anthropologiques de la crédibilité du Christ, l'importance d'une théologie des mystères de la vie de Jésus, la sotériologie et l'unicité de sa personne. Il avait le courage d'ouvrir à nouveau certains points sensibles de la christologie. Pour Rahner, la formule de Chalcédoine n'est pas un terme mais elle est également un commencement pour la réflexion théologique. Elle n'épuise pas toutes les possibilités pour définir l'identité du Christ. Il voit la nécessité pour tout théologien, de ne pas seulement se contenter d'accepter les définitions anciennes ; il faut rechercher, en permanence, des formulations nouvelles, susceptibles d'expliquer, aujourd'hui, un mystère que toute formulation ne peut représenter qu'imparfaitement. Rahner n'entend pas réduire l'importance des théologiens antérieurs. Il est convaincu qu'il a beaucoup appris d'eux. Sans eux, les tâches de la génération actuelle ne pourraient être ni saisies ni menées à bien. Le théologien jésuite ne veut pas dire qu'ils ne sont

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 266 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 124.

² Cf. Cet article est une contribution de Karl RAHNER à l'occasion du 1500^e anniversaire du Concile de Chalcédoine, paru sous le titre : *Chalkedon – Ende oder Anfang ?* dans Alois GRILLMEIER et Heinrich BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Würzburg, Echter, 1954, p. 3-49, repris dans : *Probleme der Christologie von heute*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 261-301. Traduit en français par Michel RONDET : Karl RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 113-181.

³ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 262 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 117.

⁴ Walter KASPER, *Jesus der Christus*, p. 16 ; Walter KASPER, *Jésus le Christ*, p. 16.

⁵ Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *Recherches de science religieuse*, 65, 1 (1977), p. 45-80 (ici p. 46).

plus vrais, car ils sont toujours aussi vrais qu'ils l'ont été. « L'ancienne christologie demeure notre christologie, mais nous avons le droit et le devoir de la repenser toujours à nouveau et de nous l'approprier réellement »¹.

Dans son ouvrage, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, Vincent Holzer affirme que « dans le paysage de la théologie contemporaine, Rahner a dessiné une manière neuve de penser l'objet de la théologie, même si l'élément de tradition reste déterminant dans le tracé de ce nouveau chemin »². C'est la loi même de toute théologie vivante, elle est toujours faite de continuité et de ruptures. Dans la même ligne, Evelyne Maurice soutient que « toutes les forces de Rahner furent consacrées à comprendre sans détruire, à faire progresser la science théologique sans renier le passé. Il nous appelle à continuer la recherche dans cet esprit audacieux et fidèle. Il offre à la démarche christologique un modèle de créativité et de fidélité »³. Une définition dogmatique est toujours pour le théologien une fin, un résultat, une victoire ; cependant toute définition dogmatique est à la fois un point de départ, le début d'une connaissance plus profonde de la vérité. Rahner l'explique de la façon suivante :

« La terminologie la plus claire et la plus explicite, la formule la plus sainte, l'expression la plus classique de la réflexion séculaire de l'Église priante, pensante et combattante, sur les Mystères de Dieu, vivent précisément de ce qu'elles sont un commencement et non pas une fin, un moyen et non pas un but. Elles sont une vérité qui libère pour la vérité toujours plus haute »⁴.

Rahner fait une analyse à la fois accueillante et critique de Chalcédoine. Le souci de mettre en valeur l'humanité de Jésus, l'amène à souligner les limites du Concile de Chalcédoine. Selon lui, tout en étant véritable, la formule d'une seule personne en deux natures élaborée par le Concile est incomplète. La raison, c'est que la formulation de l'union hypostatique ne permet pas une réelle prise en compte de l'histoire de Jésus. En interprétant le concept de l'union hypostatique, Rahner entend éviter deux écueils : l'un ne retient en Jésus que l'humanité, et l'autre voit en lui un Dieu marchant sur terre, sans prendre en compte la consistance propre de son humanité. Dans cette perspective, l'homme serait alors en relation immédiate avec Dieu lui-même, sans la médiation du Verbe incarné.

Selon Rahner, Chalcédoine oublie que Jésus n'a pas pris une nature humaine en général, mais une existence individuelle assumant une histoire, une place unique dans l'histoire du salut⁵. Dans la logique de Chalcédoine, tout semble joué dès le moment de l'incarnation et l'histoire de

¹ K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 53-54 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 63.

² V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 13.

³ E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 248.

⁴ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 261 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 115-116.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 275 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 139.

la vie de Jésus n'apparaît que comme un complément extrinsèque. La christologie est interprétée en pure référence à l'origine et sans aucune référence à la fin. Walter Kasper abonde d'une certaine manière dans le même sens.

« Si l'on admet en effet que la personne humano-divine de Jésus est constituée une fois pour toutes par l'incarnation, alors la vie et le destin de Jésus, et surtout la croix et la Résurrection, n'ont plus aucune signification constitutive. La mort de Jésus n'est plus alors que l'achèvement de l'incarnation ; la Résurrection n'est plus que la confirmation de la nature divine. Le témoignage global de la Bible est ainsi mutilé. »¹

Le Logos en devenant homme a une histoire humaine. Et il fallait montrer que les événements historiques de la vie de Jésus, c'est-à-dire les actes de sa liberté humaine sont permanents, définitifs et irréversibles. Rahner questionne la pertinence de la formule de Chalcédoine. Son langage conceptuel rend-il compte de l'autonomie du Christ face à Dieu ? « La formulation respecte-t-elle suffisamment le rôle médiateur du Christ en lui attribuant une nature humaine privée d'autonomie ? »²

Les questionnements de Rahner ne concernent pas seulement la formulation conceptuelle du dogme, mais aussi son implication pratique. « L'affirmation de l'existence dans le Christ d'une nature humaine suffit-elle, en pratique, à sauvegarder l'autonomie qu'implique son rôle de médiateur ? »³ Autrement dit, comment concevoir l'union hypostatique de manière à rendre plausible la liberté nécessaire de l'homme Jésus ? Le théologien se demande également comment comprendre l'unité de deux natures en la personne du Christ, d'une manière qu'on puisse laisser l'espace pour une pleine humanité de Jésus ? La simple répétition de la formule traditionnelle de Chalcédoine, Jésus est une personne en deux natures, divine et humaine, peut conduire implicitement au monophysisme. Dire que Jésus est Dieu, sans nuance, ni explication, peut conduire à l'hérésie du monophysisme⁴. Dans la thèse de deux natures du Christ, la nature humaine est comprise souvent en un sens habituel de pur instrument. Cette formule risque de ne pas en dire assez à propos de la pleine humanité du Christ. Elle peut simplement communiquer un docétisme, la position selon laquelle le Fils de Dieu n'a que l'apparence d'un être humain durant sa vie terrestre. Nous voyons clairement que c'est le souci de l'humanité de Jésus qui conduit Rahner à questionner la christologie de Chalcedoine.

Rahner dénonce également une divergence de fond entre le contenu théologique concernant le concept « personne » et celui de la pensée moderne. Bien que la formule de

¹ W. KASPER, *Jesus der Christus*, p. 44 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 51.

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 266 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 124-125.

³ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 268 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 127.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 42-43 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 53.

Chalcédoine « une personne en deux natures » n'implique pas nécessairement ce type de monothélisme, mais l'acception du mot personne, dans son sens actuel court le risque de l'orienter en ce sens¹. Celui qui consiste à fausser les affirmations christologiques en un sens monophysite ou monothélite, en pensant qu'il y a dans le Christ un seul centre d'activité qui est le divin. Ce qui donnerait l'impression d'un Dieu qui agit sous couvert d'une forme humaine. Pour Rahner, le monothélisme n'est jamais loin du monophysisme conduisant à une christologie dans laquelle l'humanité de Jésus joue un rôle purement passif dans l'œuvre du salut. Une conception passive de l'humanité du Christ minerait la foi dans le Christ comme la Parole pleinement incarnée, donc médiateur de salut et de la grâce. La formule de base de toute la christologie est « une personne, deux natures ». Peut-on, en effet, de cette formule, déduire ce rapport original de la réalité humaine de Jésus à Dieu que l'on peut saisir dans l'Écriture et qui est indispensable à la compréhension de la fonction médiatrice du Christ ? Peut-on, oui ou non, retrouver ce rapport implicitement présent dans la formule² ?

Selon Rahner, quand on distingue nettement entre nature et personne, il y a risque de comprendre la nature comme pure apparence, ce qui empêche que le Christ est un homme authentique. De ce fait, la nature humaine est soumise à la personne divine. Dans cette perspective, la rédemption devient alors l'action de Dieu seul sur nous et le rédempteur messianique disparaît. De plus, Rahner se demande : « qu'a retenu la christologie classique de tous les textes scripturaires sur la conscience humaine de Jésus ? Rapport de la conscience humaine au Logos dans l'union hypostatique. Possibilité d'une christologie existentielle venant compléter la christologie ontique »³. Rahner estime que dans le Christ, le Logos n'est pas seulement devenu homme d'une manière statique, il a aussi assumé une histoire humaine. Mais cette histoire, dans son passé, comme dans son avenir, est une partie d'une histoire totale du monde et de l'homme, plus encore, elle en est la plénitude et la fin⁴. Ensuite, il attire notre attention sur la question du devenir homme du Christ. Le Christ est homme, mais que signifie cette affirmation ? Ne convient-il pas de le définir à partir du Christ⁵ ?

¹ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 269 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 129.

² Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 269 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 128.

³ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 276 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 140.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 275 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 139.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 274 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 137.

Comment l'ensemble complexe du dogme christologique peut-il être formulé de manière à permettre que la deuxième personne de la Trinité soit un médiateur messianique et donc aussi un vrai homme ? Médiateur non seulement en vertu de l'union ontologique des deux natures, mais également par son activité humaine dirigée vers Dieu, comme un homme qui obéit à la volonté du Père et ne peut pas être conçu simplement comme la volonté de Dieu dans et à travers une nature humaine, considérée comme pur instrument. Dans une telle perspective, l'humanité de Jésus serait perçue comme quelque chose mis en place pour montrer que la divinité est présente dans le monde et ne concerne que celle-ci. Une telle conception ne ferait de l'incarnation qu'une simple visitation de Dieu dans une chair humaine. Dans cette perspective, il est difficile de soutenir la thèse que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu.

11.2. Problème de la relation du Christ avec la création

Rahner ne voit pas seulement ce problème au niveau de la christologie, mais aussi au niveau de la doctrine de la création et de la relation de Dieu avec le monde. Dans son article, *Probleme der Christologie von heute*, Rahner aborde le problème de la dimension christologique de la création de manière systématique pour la première fois. C'est le mérite indiscutable de Karl Rahner d'avoir mis en lumière la dimension christologique de la création. La christologie classique ne considère pas assez la place de l'incarnation dans le dessein de Dieu et ne parle pas du rapport du Christ à la création. « La christologie classique souligne-t-elle assez la place de l'incarnation dans le dessein de Dieu ? Une théologie de la création pourrait-elle fournir des concepts utiles à la christologie ? »¹ De plus, il souligne que « la réflexion christologique rejaillit sur notre conception commune des rapports entre le Créateur et la créature, et fait apparaître la christologie comme perfection spécifique, évidemment unique, de ce rapport »².

Si la thèse que le Christ est le médiateur définitif et permanent entre Dieu et l'homme dans son humanité et non pas au-delà de cette humanité est envisageable, cela impliquerait de repenser la christologie dans l'ambiance d'une théologie de la création au-delà des catégories de la théologie classique. Rahner reproche à la dogmatique classique une tendance à l'extrinsécisme. Penser le mystère du Christ ne signifie pas seulement penser un rapport entre une nature divine et une nature humaine, juxtaposées et successivement unies dans le Verbe incarné. Il faut penser plutôt la relation originaire de Dieu avec la création non pas dans une

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 272 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 134.

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 272 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 134.

logique que cette dernière n'est rien en elle-même en face de Dieu, mais une création qui a quelque chose en propre à partir de la communication de Dieu à une réalité autre que lui-même. Une réalité qui est autre que lui a plus de consistance quand elle se trouve dans une plus grande proximité avec lui. Jésus Christ en tant que médiateur le réalise de manière unique et indépassable parce qu'il est l'origine. En lui, Dieu se donne dans l'autre que lui-même. Ainsi, cet autre est vraiment l'histoire de Dieu, la réalisation historique de son auto-communication. C'est une christologie de la présence insurpassable du divin en Jésus, ou une christologie de la pleine révélation dans l'homme de Nazareth.

Comment Rahner tente-t-il de répondre à ces questions ? Telle sera notre démarche dans les lignes qui vont suivre.

12. LES RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES DE KARL RAHNER SUR L'HUMANITÉ DE JÉSUS

Quel est l'enjeu de cette démarche par rapport à notre sujet ? La vision béatifique définit le salut chrétien comme accès à Dieu et que l'un des problèmes de la théologie de Karl Rahner est de déterminer comment un tel accès est possible. Selon le théologien allemand, il n'y a pas d'accès direct à Dieu. Celui-ci renvoie vers un autre que lui, vers une réalité finie comme objet de la visée directe¹. Rahner comprend alors que c'est l'humanité de Jésus, une réalité finie, qui est l'objet direct de la vision béatifique, puisque Dieu est Mystère sacré et incompréhensible permanent pour la créature. Cela, nous aurons l'occasion de l'étudier en profondeur dans la deuxième chapitre de notre recherche. Disons par anticipation que si Dieu est mystère incompréhensible permanent, s'il est toujours plus grand, cela signifie que la vision béatifique requiert constamment une médiation. Jésus est l'unique médiateur ; s'il en est ainsi, sa médiation ne pourra jamais être considérée comme une étape à franchir. La vision immédiate fera toujours appel au Christ incarné. Le regard sera toujours porté vers l'humanité de Jésus, parce que l'incarnation, c'est la présence du saint mystère dans l'humanité de Jésus. « En Jésus Christ, est apparu visiblement que ce mystère absolu et permanent peut être donné non seulement sous le mode de l'éloignement et du renvoi, mais aussi sous celui de la proximité absolue par la divine communication de soi »². Pour que cela soit possible, il est nécessaire de soutenir la thèse que l'humanité de Jésus est l'expression de Dieu hors de lui-même, de telle sorte que « la vision ne

¹ Cf. Karl RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 101-135 (ici p. 117). Traduction française par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *Le concept du mystère dans la théologie catholique*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 54-103 (ici p. 76).

² K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 135 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 102.

dévoilerait pas tout à coup Dieu sous des modes qui étaient jusqu'à présent totalement inconnus, ni que ce Dieu vu tiendrait cachées en lui des réalités et des vérités distinctes de lui qu'il laisserait, même alors, absolument cachées et voilées »¹. Ainsi, à côté du mode de l'éloignement et du renvoi, c'est la réalité de Dieu qui se trouve dans le mode du renvoi. C'est ce que nous cherchons à montrer. Rahner soutient que « Dieu se transporte lui-même dans l'autre que soi, se donne à l'autre en devenant l'autre »² dans le but d'une proximité radicale. Notre auteur ne s'est pas contenté de dire que Dieu se donne dans l'autre, il affirme qu'il est devenu l'autre. Dans une telle perspective, l'humanité de Jésus est la réalité propre de Dieu, c'est la vie humaine de Dieu. « Aussi longtemps que cette médiation finie de l'auto-diction divine ne présente pas, de façon stricte et au sens propre, une réalité de Dieu lui-même, elle est toujours et encore en principe provisoire, dépassable et pourrait être remplacée par une nouvelle instauration d'une réalité finie. »³ Cet aspect sera étudié dans le troisième chapitre de notre étude.

L'objectif du théologien allemand consiste à montrer que la communication divine ne pourrait pas permettre aux êtres humains de jouir de la vision béatifique si l'humanité de Jésus n'était pas expression de Dieu. Si en effet, selon la vision de Karl Rahner, la nature humaine était quelque chose pour ainsi dire d'étranger à la seconde personne de la Trinité, si la nature humaine du Christ était créée selon un plan qui n'a rien à voir avec le Logos, alors on pourrait affirmer que le Logos agit à travers cette nature humaine sans que celle-ci, en tant que telle, révèle quelque chose de spécifique du Logos, et en fin de compte cette humanité ne pourrait rien dire sur les deux autres Personnes de la Trinité⁴. Dans cette perspective, nous ne pourrions pas dire, qu'en Jésus, il y a une réalité trinitaire et que, qui a vu le Christ a vu le Père. Rahner veut montrer comment la deuxième Personne de la Trinité a assumé la nature humaine. Il cherche à comprendre cette assumption afin d'éviter le risque de la considérer comme un événement extérieur seulement. S'il en était ainsi, Jésus perdrait alors sa spécificité. Son humanité serait un costume, un ornement que Dieu aurait pris pour visiter la terre. Rahner veut éviter que l'humanité soit un instrument ou un élément accidentel de la divinité. Étudions maintenant comment cela se développe chez notre auteur.

Dans son texte, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, Rahner affirme que beaucoup de chrétiens ont une idée mythique de Jésus. Ils ne voient que la divinité⁵. Pour certains, Jésus est Dieu revêtu d'humanité. Rahner définit l'humanité du Christ comme l'humanité du Verbe. À

¹ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 127 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 90-91.

² K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 131 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 96-97.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 195 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 230.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 31.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 320 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 98.

travers cette humanité, nous pouvons voir Dieu. Son texte d'appui est Jean 14,9 : « Qui me voit, voit le Père et qui ne voit pas le Dieu fait homme, ne voit pas Dieu non plus »¹. Son idée clé : Jésus est l'auto-expression de Dieu. Le Fils est le Logos éternel du Père. Rahner reconnaît une relation intrinsèque dans la Trinité. Quand il veut parler du Fils, rarement il dit Fils, il préfère parler du Logos. Pour lui, l'affirmation johannique, de Jésus comme Verbe de Dieu indique que le Fils existe dans le sein du Père comme Parole éternelle. Le Logos est par définition l'exprimable, c'est en ce sens que nous pouvons dire qu'il est la Parole du Père. « L'expression immanente de Dieu dans sa plénitude éternelle est la condition de son expression à l'extérieur de lui-même. »² Quand Dieu s'exprime lui-même en dehors de la vie trinitaire, nous avons le surgissement de Jésus de Nazareth.

Rahner établit une distinction entre la plus grande et la plus petite expression de Dieu. L'incarnation est sa plus grande expression, tandis que la création en est la plus petite³. La différence entre les deux modes d'auto-expression, c'est que Jésus est l'auto-expression parfaite de Dieu, tandis que nous sommes ses créatures. En ce sens la christologie de Karl Rahner n'est pas seulement une christologie d'en bas, mais également une christologie d'en haut. L'incarnation comme la plus grande expression et la création comme petite expression sont deux axes importants qui nous permettent de répondre aux questions mentionnées plus haut à savoir : quelle est l'influence de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus sur la christologie de Karl Rahner ? Et comment arrive-t-il à montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle ? Nous étudierons plus loin la plus petite expression dans la dimension christologique de la création. Pour l'instant, notre attention se portera sur la plus grande expression.

13. L'INCARNATION COMME LA PLUS GRANDE EXPRESSION DE DIEU

Selon Rahner, dans l'économie du salut, Dieu se donne à l'homme tel qu'il est en lui-même. C'est une auto-communication de Dieu (*Selbstmitteilung*⁴). C'est le Mystère qui se donne dans une proximité absolue. Voyons maintenant comment Rahner a montré que l'humanité du Christ, dans sa réalité concrète, ne peut avoir une importance théologique que si elle est comme telle, et pas seulement en tant que formellement unie *a posteriori* au Logos,

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 258 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 45.

² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 94.

³ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 116 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 139.

l'expression de Dieu hors de lui-même. Pour montrer que « l'humanité de Jésus n'est pas un habit du Logos, un déguisement de Dieu, comme un simple signal dont il se sert, de telle sorte que seul ce qui est divulgué par ce signal dise quelque chose du Logos »¹, Rahner a développé de manière créative une théorie : la théologie du symbole. L'humanité de Jésus comme expression de Dieu peut mieux être comprise à la lumière de sa théologie du symbole. Celle-ci est en mesure d'apporter une réponse à la question de l'influence de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus sur sa christologie et comment, il compte montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle. Examinons en quoi consiste la théologie du symbole de Karl Rahner ?

13.1. La théologie du symbole

La théologie du symbole est l'une des grandes richesses de la pensée de Karl Rahner. Quelle est la signification du symbole chez notre auteur ? Comment devons-nous le comprendre dans un contexte théologique ? Pour comprendre ce qu'il entend par symbole, nous devons avant tout avoir en tête le fait que Karl Rahner établit une distinction entre signe ou symbole de représentation (*Vertretungssymbole*) et le symbole réel (*Realsymbole*)². Chez le théologien, la relation entre le signe et le signifié est accidentelle. Le signe est « une réalité qui renvoie à une autre et, ce faisant, la montre. Cette fonction peut tenir à la nature même du signe ou n'être qu'une disposition conventionnelle ; [...] le signe annonce une réalité absente ou la rend présente, la révèle et la cache à la fois »³. Le signe reste étranger à la réalité à laquelle il renvoie. Il rappelle un événement qui est absent. Par exemple, le rouge qui interdit le passage est totalement étranger à cette interdiction et ne lui est lié que par convention. On pourrait choisir une autre couleur à la place du rouge. Par contre la relation entre le symbole et le symbolisé est intrinsèque.

Rahner construit sa théologie du symbole à partir de sa définition de l'être. L'être est luminosité pour le théologien. « L'être est lumineux en lui-même. L'être des étants est de lui-même luminosité »⁴. Rahner démontre clairement que l'être s'exprime déjà en lui-même. « C'est seulement si l'être de l'étant est d'emblée logos que le Logos incarné peut dire en paroles ce qui

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 31.

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 426 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 14.

³ Karl RAHNER, *Signe*, dans Karl RAHNER et Herbert VORGRIMMER, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 450.

⁴ Karl RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (Neu bearbeitet von Johann Baptist METZ) (Sämtliche Werke, 4), München, Kösel, 1963, p. 57. Traduction française par Olivier RIAUDEL et Yves TROCHERIS : Karl RAHNER, *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie* (Œuvres, 4), Paris, Cerf, 2013, p. 145.

est caché dans les profondeurs de la divinité »¹. C'est pour cela que chez Rahner, le Logos est par définition l'exprimable, au point de pouvoir trouver son expression jusque dans une réalité qui n'est pas Dieu ; c'est en cela qu'il est la Parole.

Rahner développe la métaphysique autour du symbole réel pour montrer que l'être n'est pas une réalité inerte ou une substance statique, il est plutôt dynamique. Il définit l'être comme être auprès-de-soi (*Sein ist Beisichsein*²). L'être loin d'être hors de soi, est en contact intime et immédiat avec lui-même. L'être est présent à lui-même que Rahner identifie dans sa métaphysique comme réalisation de soi intrinsèque. L'être est un sujet d'auto-détermination et est symbolique par nature, car il s'exprime nécessairement en lui-même afin d'atteindre sa propre nature³. Il doit s'exprimer dans une réalité autre que lui-même pour se manifester. C'est ce qui explique que nous devons partir du symbole réel et non pas d'un symbole extérieur. Ce qui est extérieur est arbitraire et conventionnel. La théologie du symbole de Karl Rahner a pour objectif de montrer que c'est la réalité de l'être qui se manifeste à l'extérieur de lui-même. Cela signifie que la réalité d'une chose ne s'arrête pas à sa surface. La chose réelle peut exister vraiment dans l'extension de son être hors de lui-même. En d'autres termes, le vrai symbole est essentiellement lié à la réalité qu'il symbolise et participe à cette réalité qui est autre. Le symbole a une existence réelle, qui fait partie de la réalité qu'il manifeste, qui est l'œuvre même de cette réalité. Le symbole est autorévélation d'un être dans un autre qui est constitutif de son essence. Cela signifie que pour s'exprimer, un être produit un autre, cet autre n'est pas extrinsèque à lui, l'autre existe plutôt comme auto-expression de cet être. Dans le symbole réel, c'est la réalité symbolisée elle-même qui s'affirme dans une réalité à la fois différente et conjointe, et donc, en même temps, s'y exprime.

« Le symbole ne signifie pas quelque chose qui est séparé du symbolisé (ou distinct du symbolisé et uni réellement ou mentalement au symbolisé par mode de simple addition), qui indique celui-ci, donc est vide de lui, mais la réalité qui, étant un élément intrinsèque de ce symbolisé, posé par lui, révèle ce symbolisé, le manifeste et, étant la présence concrète du symbolisé lui-même, est remplie de lui »⁴.

Nous voyons dans cette affirmation que, dans un symbole réel, la réalité de ce qui est symbolisé est vraiment présente et s'exprime. Le meilleur exemple de notre expérience du symbole réel est notre corps. Le corps est l'expression de nous-mêmes. Nous n'avons pas d'autre expression de nous-mêmes que notre corps. Si nous devons le comprendre dans un sens plus large, nous pouvons dire qu'à travers nos langages, nos gestes, nos écrits, l'art, nous nous

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 81; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 143.

² Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 67 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 123.

³ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 426 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 13.

⁴ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 456 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 46.

exprimons. Si nos gestes et nos langages n'étaient pas nos expressions, il serait impossible de communiquer avec une autre personne et vice versa. Nous pouvons ajouter que le corps physique est le symbole réel de l'âme humaine, parce l'âme humaine ne peut avoir aucune autre expression d'elle-même que le corps. Le corps et l'âme sont vraiment un, mais dans l'unité différenciée de symbole et de symbolisé. Ainsi, le corps n'est rien d'autre que l'actualité de l'âme elle-même dans l'autre, son expression, son symbole réel.

Rahner applique cette compréhension du symbole à la Trinité et à la christologie. Autrement dit, il formule sa théologie du symbole à la lumière du dogme trinitaire et plus particulièrement dans le contexte d'une théologie du Logos qui est la théologie suprême du symbole. Voyons d'abord comment Rahner applique sa théorie du symbole au mystère de la Trinité.

13.2. Le symbole réel et le mystère de la Trinité

Pour le théologien, le Père exprime la Parole de toute éternité. Le Père et la Parole sont différents, mais la Parole fait partie de l'essence de la divinité. « Le Logos est la Parole du Père, son image parfaite, son auto-expression. Le Logos est le véritable symbole du Père. »¹ Autrement, le Logos comme image du Père dans la vie intra trinitaire n'aurait aucun caractère spécial de symbole pour le monde. Le Père est lui-même quand il pose en face de lui l'image qui lui est consubstantielle et en même temps, il lui est distinct. Le symbole immanent est distinct de la réalité symbolisée.

Le Logos, selon le point de vue de Rahner, est ce qui vient lorsque le Père veut s'exprimer afin d'être présent à lui-même dans la connaissance. Rahner considère d'ailleurs que Dieu s'auto-communique ad extra par le processus qui constitue son être en lui-même. L'auto-expression immanente de Dieu dans sa plénitude éternelle est la condition de son auto-expression en dehors de lui-même². Cela entre dans la perspective de Rahner de montrer que Dieu se communique afin de rendre possible la vision béatifique. Ainsi, le but de l'auto-communication est la vision béatifique. Si le Père ne peut se connaître sans être ontologiquement uni au Logos, il semble qu'il soit peu probable que les humains puissent accomplir un tel exploit en l'absence de ce symbole. Rahner cherche à montrer que l'auto-communication ad extra a pour fondement ontologique le nécessaire acte de Dieu ad intra. Il pose la distinction intra-trinitaire, la communication d'amour entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Ceci entre dans une perspective de

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 436 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 27.

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 94.

mise en lumière de la liberté de Dieu ad extra. Il y a une distinction réelle en Dieu et c'est par cette distinction qu'il est un être capable de se communiquer librement ad extra.

L'automanifestation de Dieu dans l'œuvre du salut appartient à son être immanent. C'est un point fondamental pour l'intelligence de l'incarnation. Le Dieu sans principe, le Père, possède de toute éternité la possibilité d'auto-expression historique, la possibilité de s'insérer dans le centre le plus intime de la créature. Cela nous permet d'affirmer que le Dieu du christianisme n'est pas un Dieu sans possibilité. Dans cette perspective, la communication de Dieu à l'homme doit prendre en considération la structure de la Trinité.

La théologie du symbole de Karl Rahner a pour objectif de mettre en lumière la dimension métaphysique de la médiation. Celle-ci est comprise par notre auteur de manière profonde et non comme un instrument. La médiation n'est pas une forme secondaire et arbitraire de la révélation, elle est absolument nécessaire pour la relation au Père et fait partie du mystère même de Dieu. Sa vie intérieure même est médiation et communion. Le Père est Père parce qu'il possède la vie divine dans la communion au Fils et avec l'Esprit Saint. La différence entre Jésus et le Père n'est en rien accidentelle, ce n'est pas un degré inférieur de l'être, si bien que la Révélation par la médiation du Fils n'est ni arbitraire ni contingente. L'autorévélation de Dieu nécessite cette modalité médiatrice, car elle fait partie de l'être éternel de Dieu. Le Fils est le symbole réel du Père. La symbolique du Logos émerge surtout dans sa condition du Logos incarné. Voyons maintenant, l'application du symbole au niveau de la christologie.

13.3. Le symbole réel et la christologie

Cette relation à l'intérieur de la Trinité est extériorisée ou exprimée à l'extérieur. C'est seulement dans l'incarnation que la Parole s'exprime à travers l'humanité de Jésus qui devient ainsi le symbole réel de Dieu dans le monde. Sinon, il n'y aurait pas moyen de savoir ce que Dieu est pour nous et ce qu'il est en lui-même comme Trinité. Ce qu'il est en lui-même, c'est exactement ce qu'il est pour nous. Il y a altérité réelle entre l'humanité et la personne de la Parole, mais il y a également une identité réelle. Nous pouvons dire que le Verbe fait chair exprime la réalité la plus profonde de l'incarnation. Si le Logos apparaît comme tel dans la révélation, cela signifie que la nature humaine est le symbole constitutif du Logos lui-même. Rahner est ferme sur cette question. Le Logos immanent et le Logos économique est le même. Il parle pour cela de correspondance entre la Trinité immanente et la Trinité économique¹. Si la

¹ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, p. 115 ; K. RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, p. 129.

trinité immanente ne correspond pas à la révélation économique, aucun salut dans l'histoire ne serait possible. L'homme serait irrévocablement condamné à l'horizon de l'humain.

Le Verbe nous fait voir l'identité et la distinction en Dieu. Le Verbe appartient à celui qui parle mais est différent de celui qui le prononce. Le lien entre l'humanité et le Verbe de Dieu, doit dépasser le rapport extrinsèque de fonctionnalité. Ce sont deux moments, bien que dans leur essence, ils demeurent un acte identique, un acte qui vient à partir du mouvement primordial d'une donation de Dieu. Le Père est le principe de l'être en tant qu'il donne pour reprendre Walter Kasper. L'être qui existe en tant qu'il donne est un être ouvert. Ainsi, le Père est la capacité infinie d'auto-donation.

La théologie du symbole de Rahner démontre clairement que l'humanité du Logos est l'existence de Dieu. Elle manifeste l'être de Dieu et est l'autre de Dieu. Elle ne peut être l'autre de Dieu que dans la mesure où elle provient de l'acte par lequel Dieu s'exprime lui-même en son intériorité. Dieu se dit lui-même lorsqu'il s'extériorise. Ainsi, la logique qui pose l'homme dans l'existence est une logique trinitaire. Cela nous fait découvrir la distinction entre le Père et le Fils. Les distinctions divines dans la Trinité ont eu lieu dans l'économie parce que Dieu qui est sans origine s'exprime en lui-même. L'auto-expression de Dieu dans l'incarnation est la révélation de l'auto-expression immanente de Dieu dans sa plénitude éternelle. En d'autres termes, l'incarnation est la révélation de la nature profonde de Dieu. Ce qui se passe éternellement dans la Trinité est exprimé vers l'extérieur dans l'incarnation de l'expression extérieure de sa Parole immanente. Le Logos de Dieu est le même que le Logos avec nous. Autrement dit, le rôle du Logos dans l'histoire du salut comme la Parole de Dieu et l'expression découle et révèle sa réalité éternelle comme expression intérieure de la Trinité. Le symbole permet à une réalité d'être présente dans un autre endroit. Le symbole réel contient et communique l'essence même de l'être de Dieu. La présence de Dieu est donc réelle et définitive dans l'humanité de Jésus.

Deux questions importantes se posent à nous à ce propos, elles se révèlent décisives pour notre évaluation de la théologie du symbole de Karl Rahner. Le fait que l'être est nécessairement symbolique, est-ce que cela signifie que l'incarnation et la création sont la continuation nécessaire de cette expression originaire interne à l'être de Dieu ? Est-ce que l'expression de l'être en soi est nécessairement une prolongation hors de lui-même qui ne tient pas compte d'une décision libre de la part de l'être absolu ? Rahner a pris le soin de souligner que « Dieu est le pur être dans lequel est réalité absolument tout ce que signifie le concept d'être »¹. Le pur être est

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 79 et 81 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 141 et 143.

libre et n'est donc pas *a priori* et nécessairement présent à l'être fini¹. Rahner n'a jamais dit que l'être qui est nécessairement symbolique, qui se manifeste ad intra, doit se manifester ad extra. Nous avons déjà souligné chez Rahner que « l'expression immanente de Dieu dans sa plénitude éternelle est la condition de son expression à l'extérieur de lui-même »². Dans l'économie, c'est librement qu'il a assumé une nature humaine. La possibilité de cette auto-communication de Dieu est la prérogative absolue de Dieu³. Nous venons de souligner que Rahner définit l'être comme « être est être auprès de soi »⁴. L'être est un sujet d'auto-détermination. Seul Dieu est être auprès de soi le plus élevé de manière absolue. L'être d'un humain provient d'un acte créateur du Dieu libre. Ainsi, le fait que tous les êtres symboliques doivent s'exprimer ne signifie pas que la création et l'incarnation soient la continuation nécessaire de cette expression originaire ou interne au sein de Dieu. Affirmer que Dieu est complet en lui-même avant la création, c'est affirmer qu'il crée dans sa liberté et donc son être n'est pas en quelque sorte constitué par son acte de création, ni reconnaître que la création est une extension de lui-même. La théologie du symbole est fondée sur le fait que, de toute éternité Dieu, qui est infiniment auto-suffisant, a décidé de se révéler et de partager sa réalité avec le monde qu'il compte convoquer en son être. On peut avoir accès au symbolisé uniquement à travers le symbole, puisque Jésus est le symbole de la Parole de Dieu. Nous ne pouvons avoir accès à Dieu que par Lui.

La théologie du symbole de Karl Rahner cherche à montrer que l'humanité du Christ n'est pas un instrument du Logos. Considérer l'humanité de Jésus comme instrument court le risque de la considérer comme quelque chose d'extrinsèque ou d'accidentel. Jésus est le symbole réel du Père. Il y a un lien intrinsèque entre ces deux réalités. Le Logos s'exprime à travers l'humanité. C'est en cela qu'elle est le symbole réel de Dieu, son expression ou sa visibilité. Jésus n'est pas un serviteur de Dieu, il est le Fils et le Verbe. Si Jésus est reconnu comme le Verbe ou comme expression parfaite et le miroir de la gloire du Père, c'est qu'il existe en Dieu non seulement une unité absolue mais une différence, qui permet à Dieu de se communiquer lui-même en venant assumer une réalité humaine. Dieu dans son mystère a un Logos, c'est-à-dire la possibilité d'un don de lui-même dans l'histoire, tel qu'il est en lui-même.

La théologie du Logos est véritablement une théologie symbolique, et même la plus haute. Le symbole le plus élevé est le Logos. Celui-ci est la Parole du Père, son image parfaite, son

¹ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 169 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 273.

² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 94.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 121 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 145.

⁴ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 67 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 123.

expression de lui-même¹. Le Logos est le symbole du Père, son symbole immanent et pourtant il est différent du symbolisé. Il est posé par le symbolisé lui-même et s'exprime en lui. A travers la théologie du symbole, Rahner cherche à justifier l'affirmation de saint Jean : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn, 14,9) et en même temps, il cherche le point de jonction entre la christologie et la théologie trinitaire. Entre le Fils dans la vie éternelle de Dieu et le Fils dans la vie terrestre de Jésus, il y a une correspondance étroite. L'humanité du Logos n'est pas une réalité étrangère à lui, accidentellement assumée du dehors, et dans son essence interne, n'ayant rien à faire avec lui. Ainsi, cette humanité n'apparaît pas comme un signe arbitraire². Pour notre auteur, l'humanité assumée par le Logos n'était pas un simple moyen de manifestation du Logos, elle est cette manifestation même. Si elle n'était pas cette manifestation, elle ne dirait quelque chose que d'elle-même.

« L'humanité du Christ est réellement l'apparition du Logos lui-même, son symbole réel, dans le sens le plus éminent, et non seulement ce qui lui est en soi étranger, ce qui n'est assumé que comme un instrument et du dehors, pour se faire connaître, de telle sorte que cet instrument ne montre réellement rien de celui qui l'emploie »³.

Rahner utilise sa théologie du symbole afin d'expliquer comment le Logos est capable d'exprimer Dieu à l'extérieur, d'une manière telle que l'humanité de Jésus doit être considérée comme l'humanité du Logos. L'humanité de Jésus ne peut pas être considérée comme un instrument à travers lequel Dieu se révèle, c'est plutôt le Logos qui s'exprime dans cette réalité humaine. Son humanité n'est pas quelque chose ou un simple signal dont il se sert. L'humanité de l'Homme-Dieu, parce qu'elle est l'humanité du Logos, est le symbole le plus adéquat de Dieu dans l'ordre de la création. L'humanité du Christ est réellement l'apparition du Logos lui-même, son symbole réel⁴.

Le Père ne peut révéler le Logos pour les êtres humains que par la communication ontologique de l'être divin, avec lequel le Logos est objectivement identique. Le Verbe incarné est le symbole réel absolu de Dieu dans le monde. Il n'est pas seulement la présence et la révélation de ce que Dieu est en lui-même. Il est l'expression de ce que Dieu a voulu être dans le monde.

« Il n'est pas seulement la présence et la révélation dans le monde de ce qu'est Dieu en lui-même, mais aussi l'être-là expressif (ausdrückende Da-sein) de ce que (ou mieux Celui) Dieu, dans sa

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 436 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 27.

² K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 438 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 29.

³ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 30-31.

⁴ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 31.

libre grâce voulait être en face du monde et cette attitude de Dieu, une fois exprimée, reste son attitude définitive et insurpassable »¹.

C'est la manière de Dieu de s'exprimer. Cette attitude, une fois manifestée, ne pourra jamais être renversée. Elle reste et demeure définitive, insurpassable et irréversible. « L'incarnation est l'auto-communication divine réalisée historiquement, donc de manière irréversible »². Ce chemin de la connaissance de Dieu reste pour nous valable, non seulement sur la terre, durant notre pèlerinage, mais ce chemin est notre chemin pour toute l'éternité. Dans cette perspective, l'objectif de la théologie du symbole de Karl Rahner appliquée à la christologie consiste à mettre en lumière la fonction permanente de l'humanité de Jésus comme mode d'accès à Dieu. La Parole s'exprime à travers son humanité. Nous n'avons accès à la Parole qu'à travers son humanité. Donc, nous devons toujours contempler cette humanité pour avoir accès à Dieu. Ainsi, Dieu se manifeste dans l'histoire à travers l'homme-Jésus. En le voyant dans son humanité, nous voyons le Logos éternel dans l'histoire.

Bien que Rahner parle d'une fonction expressivité du symbole, celui-ci n'est pas seulement défini par sa fonction. C'est un symbole réel en lui-même et pour lui-même avant qu'il soit disponible pour les autres. Le premier est la condition de possibilité de ce dernier. Le symbole n'a pas une fonction occasionnelle. L'humanité du Christ, non seulement participe essentiellement à la vie de la Trinité immanente, mais a la capacité de rendre présente la divinité. Le symbole rend présent ce qui est révélé. L'homme Jésus est plein de ce qui est symbolisé. L'humanité de Jésus permet à Dieu d'être présent à ce qu'il n'est pas. Dieu est lui-même et sans réserve dans l'expression symbolique.

Si Dieu ne s'exprime qu'à travers le Logos qui est son symbole réel, la structure relationnelle de Dieu doit demeurer inchangée, sinon la communication divine ne pourrait pas permettre aux êtres humains de jouir de la vision béatifique. Par conséquent, Rahner avait raison, une communication divine qui confère une vision béatifique ne modifie pas la structure relationnelle de Dieu. L'ontologie de l'auto-communication de Dieu à sa créature est par définition une communication dans un souci de connaissance immédiate. Pour Rahner, Dieu existe depuis toujours dans l'auto-communication du Fils. Le Fils est le principe intrinsèque de la Révélation, de la communication de Dieu. L'auto-diction immanente de Dieu qui est justement le Logos éternel fonde l'auto-diction économique qui s'appelle incarnation. Le mode d'auto-communication de Dieu par le Fils ne pourrait pas être échangé. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas une relation réciproque entre le Père et le Fils. Les relations ne peuvent pas être inter-

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 437 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 29.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 188 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 222.

changées mais elles sont réciproques. Si le Père est l'unique qui produit, à un autre niveau, il y a une réponse du Fils. Le Fils est le principe radical de la capacité de Dieu de sortir de lui-même. Le Fils a la capacité d'assumer ce qui n'est pas lui. Il s'incarne et participe à la création. Dieu se communique lui-même, mais cette communication est la distinction et l'unité. L'auto-communication montre la distinction. Dieu le Père n'est pas une Personne absolue. Le Père est le principe de la divinité mais toujours relatif, jamais comme Personne absolue. Dans la théologie du symbole, il y a unité et diversité. Le Père s'exprime dans le Fils, qui est expression parfaite du Père. Ensuite, le Fils s'exprime dans le monde par son humanité, la relation entre le Fils et son humanité est la relation entre symbole et symbolisé. Ainsi, le Fils est le mode de communication de Dieu. Dans cette perspective, l'incarnation est la condition propre du Verbe.

14. LE RÔLE EXCLUSIF DU LOGOS COMME EXPRESSION DE DIEU HORS DE LUI-MÊME

Est-ce que les trois personnes pourraient s'incarner ? Nous pensons, à la lumière de la théologie du symbole de Karl Rahner, qu'il est préférable de voir la cohérence interne dans le contexte du salut et du fait de la révélation. La cohérence profonde de Dieu avec lui-même répond à son être. Dieu agit de manière qui correspond à ce qu'il est en lui-même. En Dieu, il y a une liberté qui correspond à ce qu'il est en son être. L'auto-communication de Dieu n'est pas quelque chose de capricieux, elle correspond à ce qu'il est en lui-même. Dieu peut faire tout en cohérence avec sa nature, qui est égale avec sa toute puissance. L'incarnation revient à la deuxième personne de la Trinité pour le motif qui correspond à ses propriétés personnelles et au rôle qu'il joue dans l'histoire du salut. Au nom de ces principes, Rahner exclut la possibilité de l'incarnation du Père et du Saint Esprit. « Seul le Logos, en vertu de son rapport immanent aux trois personnes divines, est celui qui est capable d'assurer hypostatiquement une réalité créée et ainsi d'être le révélateur essentiel et irremplaçable du Père. »¹ La nature humaine s'inscrit dans l'hypostase du Fils et n'a pas d'existence en dehors de lui, parce qu'elle existe grâce à lui. Selon John McDermott, Rahner en affirmant que seul le Verbe pouvait s'incarner, ruine le concept théologique traditionnel de personne. Les personnes trinitaires ne seraient plus appelées « personnes » au même titre si elles ne peuvent plus être le support de l'unité des deux natures du Christ, c'est-à-dire si elles ne peuvent plus être le sujet de l'incarnation². Nous pensons que chaque personne de la Trinité a sa manière propre d'être personne. Selon Rahner, le concept de personne ne peut pas s'appliquer à Dieu de façon univoque. Cette affirmation de Rahner a été

¹ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 134 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p.101.

² Cf. John MCDERMOTT, *The Christologies of Karl Rahner I*, dans *Gregorianum*, 67 (1986), p. 87-123, (ici p. 105).

bien accueillie par certains théologiens. Selon Heribert Mühlen, « Les Personnes divines en tant que personnes n'ont rien en commun »¹. La thèse de Rahner est également partagée par Hans Urs von Balthasar :

« N'oublions pas d'ailleurs qu'en Dieu, il ne saurait y avoir de concept générique, sous lequel tomberait une notion unique de personne, et que l'utilisation du nombre "trois", en ce qui le concerne, n'a rien à voir avec une quelconque identité quantitativement dénombrable : ici le nombre signifie une plénitude revenant à l'Être éternel et unique de Dieu dans sa "transcendance" »².

Rahner ne part pas d'une notion générale et abstraite des hypostases divines. Son point de départ est la figure concrète de l'incarnation. La sainte Écriture atteste que c'est le Verbe qui s'est fait chair. Nous pensons qu'il est tout à fait juste que Rahner affirme que seul le Verbe divin a pu s'incarner en raison de son caractère de Verbe. Ce n'est pas seulement une personne de la Trinité qui s'est faite homme, mais le Logos, la Parole s'est faite homme. C'est sur cette base qu'il rejette la proposition traditionnelle que chaque personne divine peut entrer en union hypostatique. Le Père est par définition l'origine et l'invisible, et son Fils est par définition le symbole ou la Parole du Père.

L'objectif du théologien consiste à penser le concept d'hypostase dans le cadre de la théologie trinitaire, et non comme un concept général, mais comme « ce par quoi chacune des trois Personnes est distincte d'une façon chaque fois unique des deux autres »³. Ainsi, les affirmations de Rahner sont des explications *a posteriori* de ce qui est donné dans la Révélation. En effet, il n'y a pas de métaphysique abstraite chez Rahner. C'est à la christologie qu'il se réfère pour accéder à la connaissance du Dieu trinitaire.

Si chaque personne divine pouvait s'incarner, le Logos comme image du Père dans la vie intra trinitaire n'aurait aucun caractère spécial de symbole pour le monde. Rahner cherche à mettre en lumière le rôle exclusif du Logos dans l'expression de Dieu à l'intérieur et à l'extérieur de lui-même. C'est la Parole qui s'est faite homme. Sur ce fond, il y a son idée que la Trinité immanente correspond à celle de l'économie. La notion du Logos comme symbole du Père permet à Rahner d'arriver à son axiome fondamental. La Trinité économique est la Trinité immanente. L'identification de la Trinité immanente à la Trinité économique suppose que les relations des trois personnes divines dans la grâce avec l'homme ne sont pas simplement appropriées, mais que chaque personne divine a dans la grâce avec l'homme une relation qui lui

¹ Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster, Aschendorff, 1967, p. 106.

² Hans URS VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985, p. 137. Traduction française par Beatrice DÉCHELOTTE et Camille DUMONT : Hans URS VON BALTHASAR, *La théologie*, t. 2 : *Vérité de Dieu* (Ouvertures, 14), Namur, Culture et Vérité, 1995, p. 161.

³ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 134 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 101.

est propre, quoique chacune de ces relations suppose et implique les autres¹. La révélation du Père sans le Logos et son incarnation serait une expression sans parole². Rahner insiste sur le fait que le Logos est distinct, non simplement en terme de sa relation intérieure au Père, mais parce que seul le Logos est devenu chair. « Si Dieu s'exprime lui-même, en ce qu'il est en lui-même dans le vide, cette expression est alors l'expression de ce Verbe immanent, et non une expression quelconque pouvant échoir aussi bien à une autre personne divine. »³ Dans l'hypothèse de l'incarnation du Père ou du Saint Esprit, l'économie du salut ne nous dirait rien sur la Trinité en elle-même. Cela produirait une dissociation entre les processions et les missions, qui romprait les relations entre les unes et les autres⁴. Ainsi, la Parole seule peut commencer une histoire humaine. Dans la même ligne, Juan Alfaro affirme que la question hypothétique de la possibilité de l'incarnation des deux autres personnes de la Trinité est illégitime⁵.

L'incarnation du Logos doit nous mener à voir plus que la simple affirmation qu'une personne divine s'est incarnée. Il faut donc considérer la question théologique de savoir pourquoi lui s'est fait homme et non pas le Père ou le Saint Esprit ? Nous pouvons poser d'autres questions théologiques logiquement légitimes, comme par exemple pourquoi c'est le Logos ? Cela nous aide à comprendre que le Père, le fondement originare incompréhensible, a vraiment un Logos, que Dieu a la capacité d'exprimer sa propre vérité et de se communiquer. L'incarnation du Père et du Saint Esprit aurait entraîné des modifications relationnelles au sein de Dieu et ces relations ne sont pas interchangeables. C'est le Père sans origine qui génère. Le Père est par définition sans origine, essentiellement invisible et il se montre uniquement par sa Parole. Pannenberg observe que « les relations entre le Père, le Fils et l'Esprit sont pensées uniquement en terme de relation d'origine. Avec cette conceptualité, il est impossible ne rendent pas compte de la réciprocité des relations entre le Père, le Fils et l'Esprit »⁶. Il pense que les relations entre les personnes peuvent être décrites grâce à d'autres concepts que ceux de procession, de génération et de spiration. Il préfère la catégorie de l'autodistinction réciproque selon laquelle chacune des personnes fait place aux autres ; elles se conditionnent mutuellement

¹ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 133 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 100.

² Cf. Karl RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ugrund der Heilsgeschichte. 1. Abschnitt: Methode und Struktur des Traktats „De Deo Trino“*, dans Johannes FEINER et Magnus LÖHRER (éd.), *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Mysterium Salutis. Grundris Heilsgeschichtlicher Dogmatik, 2), Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 317-401 (ici p. 333).

³ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 1, art. 43, ad 1.

⁵ Cf. Juan ALFARO, *Encarnación y revelación*, dans Juan ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, p. 65-88 (ici p. 75).

⁶ Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, p. 347. Traduction française par Olivier RIAUDEL : Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* (Cogitatio fidei, 268), Paris, Cerf, 2008, p. 415.

dans une authentique réciprocité des relations¹. La question est donc de savoir s'il est nécessaire, pour affirmer la référence mutuelle, d'abandonner l'idée des relations d'origine ou de lui apporter un complément. Rahner cherche à conserver la particularité de la personne du Père. Il insiste sur la position éminente du Père en tant que principe de la Trinité. La réciprocité des relations est compatible avec la primauté du Père. Il est important de conserver la thèse que le Père est l'unique source de la divinité. Il l'est en tant qu'il est en relation avec le Fils et le Saint Esprit.

La Parole est à la fois révélation immanente et révélation économique. Si n'importe quelle personne pouvait s'incarner, alors le Logos, par son caractère intra-divin d'image à l'égard du Père, n'aurait pour le monde aucun caractère symbolique. Le Père pourrait lui-même se manifester et apparaître en passant à côté du Fils². Le Logos devenu homme est le symbole absolu de Dieu dans le monde. Le Logos est devenu chair, cela nous indique quelque chose au sujet du Logos et de sa relation avec l'histoire. Ce que Rahner veut montrer par-dessus tout, c'est que la Parole est plus qu'une composante de la vie intérieure de la Trinité. Toute relation de Dieu avec l'histoire se fait toujours au moyen du Verbe incarné, puisque quand Dieu veut s'exprimer hors de lui-même, il le fait par l'humanité de Jésus.

Qu'en serait-il si chacune des trois personnes de l'unique divinité avait pu devenir homme, si seulement elle l'avait voulu ? Dans cette hypothèse, l'expression « Parole de Dieu » ne signifierait rien d'autre que n'importe quel sujet divin³. Dieu se manifeste à l'homme selon la manière qui est conforme à sa vie intra-divine. Le Verbe s'est fait chair, ce n'est pas quelque chose qui est dérivé à partir d'un concept abstrait de Dieu et possédé à l'avance. C'est une vérité et une réalité, un fait historique qu'on ne peut pas nier. Si chaque Personne divine pouvait s'incarner, nous ne saurions rien du Fils comme tel à partir de l'incarnation. Et en fin de compte, nous ne connaîtrions jamais rien de la Trinité. Le Père est visible dans et par le Fils, car toute la réalité du Fils ne consiste qu'à être Parole du Père au monde, non pas comme une simple fonction *ad extra*, mais comme parole transmettant Dieu tel qu'il est en lui-même. C'est ici que se lève pour nous le voile sur le mystère intime de la Trinité. « Si chaque personne divine pouvait s'incarner, l'événement de Jésus Christ ne nous révélerait rien du Logos en tant que tel. L'incarnation signifierait concrètement pour nous uniquement l'expérience de la personnalité de

¹ Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. 1, p. 347 ; W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, p. 415.

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 437 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 28.

³ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 310 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 83.

Dieu en général, et non pas l'expérience d'une personne singulière. »¹ La raison pour laquelle Rahner rejette cette hypothèse, c'est qu'une telle possibilité partirait d'une fausse prémisse, c'est-à-dire que le concept hypostase en Dieu, serait un terme univoque². En dernière analyse, la thèse qui présenterait que chaque personne de la Trinité peut s'incarner signifierait qu'il n'y a aucun lien entre la mission et la vie intradivine. Il y a une réalité de l'économie du salut, qui n'est pas seulement appropriée à une personne divine déterminée, mais qui lui est rigoureusement propre. C'est parce qu'il y a la Trinité qu'il y a la possibilité de l'incarnation, car dans le cadre d'un monothéisme strict sans distinction d'hypostases, l'incarnation divine est impossible.

Du fait que le Fils s'est incarné, on peut déduire quelque chose de la Trinité immanente. Nous ne devons pas créer des difficultés en séparant l'incarnation de la condition propre du Fils. Dieu s'est manifesté lui-même de telle sorte que ce qui nous apparaît est Dieu en personne et nous l'appelons Fils. Dieu a une Parole, un Fils, nous le savons seulement à travers la révélation.

Les affirmations de Karl Rahner sur cette question sont correctes. Si Jésus se manifeste comme Fils, cela signifie que cela correspond à sa filiation dans la Trinité immanente. En Dieu, il y a la possibilité de sortir de soi, et cela se manifeste en Jésus. C'est à partir de Jésus que nous savons qu'il existe un Fils et que, en Dieu, il y a ce principe qui permet cette communication radicale vers l'extérieur, que nous appelons incarnation. Cette Parole est une vraie auto-communication de Dieu, il se manifeste comme il est. Rahner veut éviter toute séparation entre la christologie et la doctrine de la Trinité. Si Dieu se manifeste ainsi, nous devons penser qu'il y a correspondance entre ce que Dieu est en lui-même et ce qu'il révèle. Nous ne connaissons pas un concept abstrait de l'incarnation.

Il est évident que les appropriations nous permettent de dire quelque chose sur ce que sont les personnes dans la Trinité immanente à travers ce qu'elles ont fait dans la Trinité économique. Si, dans la Trinité économique, les personnes ont montré leur particularité, cela peut nous aider à avoir une réflexion sur l'être de Dieu. C'est seulement à partir de la révélation advenue en Jésus Christ que nous avons accès à la connaissance de Dieu Un et Trine. L'économie est donc l'unique voie pour la connaissance de la théologie.

Les personnes agissent dans l'unité de l'action. La Trinité est toujours une, mais seul le Fils est incarné, lui seul a assumé la nature humaine. Cela ne signifie pas que les autres personnes ne participent pas à cet acte. Les trois personnes s'engagent dans cette œuvre comme Père, Fils et Esprit, selon leurs propriétés personnelles.

¹ K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, p. 332.

² Cf. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, p. 333.

Dans l'incarnation, Dieu n'agit pas selon sa puissance, mais il agit de manière qui est conforme à sa nature. L'incarnation n'est pas un acte arbitraire de Dieu. La toute-puissance de Dieu ne signifie pas que Dieu peut tout faire, mais elle signifie : l'unique Dieu se communique, il le fait d'une manière conforme à sa vie intra-divine. L'action immanente de Dieu fonde son action dans le monde. Il n'y a pas de rupture entre l'être intime de Dieu et son agir dans le monde. Chaque personne divine intervient dans l'œuvre de la création selon sa propriété personnelle distincte. L'auto-expression divine dans la chair dépend de la particularité de la seconde personne de la Trinité, de la position du Logos dans la Trinité immanente. Donc, le Christ est la source de l'auto-communication de Dieu à l'homme.

De plus, nous pouvons affirmer que Dieu est Un et Trine parce que les personnes se manifestent dans leur distinction dans l'économie. Dans la Tradition, on insiste beaucoup plus sur l'action unitaire de Dieu à travers son action ad extra. Chaque personne agit dans cette action commune selon sa propriété personnelle. L'incarnation est un cas de cette distinction. Seul le Fils a assumé la nature humaine. Dans l'incarnation, Dieu se révèle comme il est en lui-même. Seulement à partir de l'économie, il y a possibilité de réfléchir sur la vie de Dieu en elle-même. Il ne faut pas partir d'une question hypothétique pour arriver au fait. Il y a toujours ce danger en théologie de faire une spéculation éloignée du fait positif. Le Nouveau Testament ne parle pas de l'incarnation. Il dit que le Verbe s'est fait chair. La théologie de Dieu comme Un et Trine se base exclusivement sur l'économie du salut. Il n'y a pas une expérience chrétienne de Dieu qui ne soit pas trinitaire. Nous connaissons la structure trinitaire non en vertu d'un préconcept de Dieu, mais parce que Jésus nous le révèle ainsi, en se présentant comme Fils du Père et nous promettant le don du Saint Esprit. Ainsi, la dimension de l'intelligence intra-trinitaire est propre au Fils. Dieu, en effet, doit se révéler comme il est en lui-même sinon la révélation serait absolument cachée. Chaque personne a une manière propre d'être hypostase. Jésus nous révèle une différence non seulement ad extra, mais également à l'intérieur de la vie trinitaire.

Nous pouvons arriver à l'affirmation que Dieu est Un et Trine car les personnes divines se manifestent dans leur distinction dans l'Économie du salut. Le Dieu que le Christ nous révèle est le Dieu Un et en même temps le Dieu Trine. L'unité est la source de la diversité et en même temps, rassemble la diversité dans l'unité. En ce sens, Rahner n'est pas nestorien car l'unité existe à l'intérieur de la diversité. Il n'est pas non plus monophysite car il y a une humanité créée et autonome qui est toujours différente de l'unité. Étudions maintenant comment Rahner arrive à exprimer cette autonomie du Fils incarné afin qu'il ne soit pas simplement un instrument manipulé par la divinité. La relation spécifique de l'humanité de Jésus à Dieu est indispensable pour la compréhension de la fonction médiatrice permanente. Si l'incarnation n'était qu'un

simple agir divin à travers une humanité qui ne lui servirait que comme instrument pour signaler sa présence dans le monde, une telle humanité ne serait plus nécessaire dans la vision. C'est pour cela que le Christ doit être un vrai homme, doté de liberté humaine.

15. LA LIBERTÉ HUMAINE DE JÉSUS FACE À LA DIVINITÉ

L'humanité du Christ est-elle une simple expression de Dieu ? Une personne humaine ne doit-elle pas exercer sa propre responsabilité face à Dieu ? Est-ce que Rahner reconnaît pleinement cet aspect dans ses réflexions sur l'humanité de Jésus ? C'est ce que nous allons étudier en tentant de répondre à ces questions.

La christologie de Karl Rahner, fondée sur la définition de la foi de Chalcédoine, selon laquelle Jésus est une personne divine en deux natures, cherche à comprendre en profondeur comment Jésus peut être pleinement uni à Dieu, et en même temps, être une créature distincte de Lui, possédant l'autonomie caractéristique de toute personne humaine. Chez le théologien allemand, l'autonomie humaine du Christ est nécessaire pour l'exercice de son rôle éternel de Médiateur. Ce que Rahner veut par-dessus tout, c'est montrer que Jésus peut disposer de lui-même, comme tout homme a le pouvoir de disposer de soi, tout en étant uni à Dieu. La disposition de soi ne peut en aucun cas s'affirmer ou croître au détriment de la disposition de Dieu puisque, chez notre auteur, ces deux dispositions croissent en une même proportion et non dans une proportion inverse. Elles ne sont purement et simplement que deux aspects d'une seule et même réalité¹. Une telle disposition de soi est importante pour que le Verbe incarné ne soit pas un acteur purement passif dans la réalisation du salut et plus particulièrement pour son importance éternelle pour la relation de l'homme à Dieu. Un être humain en Dieu sans autonomie véritable, c'est vider la réalité qui n'est pas Dieu de sa consistance. Comment Rahner conçoit-il l'autonomie du Christ tout en étant une personne divine ?

Nous avons souligné au sujet des difficultés de Rahner à propos de la christologie de Chalcédoine que le dogme christologique devrait être formulé de manière à montrer avec évidence que le Seigneur est le médiateur messianique. Pour cela, il fallait montrer, d'une part, que le Christ est un vrai homme qui obéit totalement à Dieu et que, d'autre part, cette médiation ne se réalise pas seulement dans l'union des deux natures, mais dans l'activité humaine de Jésus librement orientée vers Dieu. La vérité de l'humanité de Jésus dans sa libre situation et sa relation au Père sont deux préoccupations fondamentales de Karl Rahner dans ce contexte. Pour atteindre un tel objectif, il est donc nécessaire de clarifier que la liberté humaine de Jésus est

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 80 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 96.

réelle, également devant la personne divine qui pose cette liberté. On ne peut pas rendre compte d'un Christ médiateur éternel entre Dieu et les hommes, sans considérer l'autonomie et l'originalité de l'homme Jésus par rapport à Dieu. L'union hypostatique doit inclure sa subjectivité humaine, sa liberté.

« Le Christ est le médiateur entre Dieu et les hommes, cela suppose, contre le monothélisme, l'originalité véritable de l'homme Jésus en face de Dieu et qu'on ne fasse pas du Christ une simple apparition de Dieu et de lui seul, une apparition qui n'aurait aucune valeur propre en face du Dieu qui apparaît. Un tel médiateur ne serait pas médiateur »¹.

Nous voyons dans cette affirmation que le médiateur pour Rahner, ce n'est pas le Verbe, mais le Verbe fait chair. Pour soutenir une telle idée, le théologien se demande si l'existence d'une humanité authentique dans le Christ permet de sauvegarder à la fois le déroulement réel de son existence, la possibilité d'une véritable médiation et, si l'on veut, d'un véritable messianisme². Car on peut déduire d'une telle perspective médiatrice un seul élément ultime. De plus, pour le théologien allemand, le concept abstrait d'une personne qui possède deux natures n'est pas suffisant pour déduire la particularité de la liberté humaine du Christ devant Dieu, qui le caractérise comme homme et comme médiateur. La préoccupation des philosophes modernes avec le sujet humain comme sujet libre et son action consciente, a soulevé un problème pour Rahner concernant le Christ comme médiateur dont la solution ne peut pas être trouvée par une simple répétition traditionnelle de la formule « une personne en deux natures ».

« Le terme personne, en vertu de son usage moderne, entraîne avec lui le danger permanent d'une méprise monophysite ou monothélite concernant les énoncés christologiques, parce qu'alors l'on ne pense plus qu'à un centre de l'agir, savoir divin. L'on perdrait alors de vue que l'homme Jésus, dans sa réalité humaine, se tient face à Dieu, doté d'un centre actif, existentiel relevant de la créature »³.

Nous avons déjà souligné que Rahner démontre que si on s'en tient absolument au langage de Chalcédoine, il serait difficile de rendre compte de l'autonomie du Christ face à Dieu. Comment peut-on concevoir l'union hypostatique de manière à rendre possible la liberté nécessaire de l'homme Jésus, sans mettre une séparation entre l'action divine et l'action humaine ?

Pour le théologien, la formule de Chalcédoine ne laisse pas de place à la nature humaine de telle manière qu'elle permette au Christ de remplir la fonction d'un médiateur humain. Pour remplir cette fonction, le Christ doit être un homme authentique, conscient à la fois de l'union de

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 266 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 124-125.

² Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 268 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 127-128.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 278 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 327-328.

son humanité avec le Logos et de son statut de créature. Dans les profondeurs de sa liberté humaine, il doit être capable de poser des actes d'adoration et d'obéissance qui expriment l'attitude parfaite de la liberté du sujet humain envers Dieu et envers le monde. C'est la raison pour laquelle, Rahner soutient que « Jésus avait une conscience de soi humaine que l'on ne saurait identifier selon la manière monophysite à la conscience du Logos de Dieu, par laquelle la réalité humaine de Jésus serait alors gouvernée en fin de compte de façon passive, telle une livrée prête-voix du sujet divin seul actif »¹. Cette conscience de soi humaine de Jésus est en dépendance de création à l'égard de Dieu, mais également libre : comme toute autre conscience humaine.

Comment est-il possible que le centre spirituel humain du Christ possède une parfaite autonomie par laquelle le Christ est un être humain le plus parfait, un être humain libre vis-à-vis du Logos en tant que médiateur de l'homme devant Dieu et appartient toujours au Logos comme un élément de l'union hypostatique ? Comment Rahner répond-il à cette question ?

Pour répondre à cette exigence, Karl Rahner a formulé, en premier lieu, un principe qui a exercé une grande influence sur la christologie en général et sur la doctrine de la création. Seul Dieu, comme Créateur, peut constituer ce qui est différent de lui. Seul Lui a la capacité de constituer pour lui-même, un être qui, d'une part qui est totalement dépendant de lui, et d'autre part, peut posséder une autonomie réelle, une réalité et une vérité devant Dieu qui le constitue. Rahner formule ce principe ainsi :

« De Dieu seul on peut penser qu'il puisse constituer lui-même ce qui le différencie de lui-même. C'est un attribut de sa divinité comme telle et de son propre pouvoir créateur que de pouvoir ainsi, par lui-même et par son activité propre, réaliser quelque chose qui, d'une part soit radicalement dépendant, et cependant jouisse, même à son égard, de véritable autonomie, réalité et vérité. Dieu seul peut réaliser quelque chose qui garde encore une valeur en face de lui. C'est là que réside le mystère de la création active qui ne peut être attribuée qu'à Dieu seul »².

Rahner cherche à résoudre la question de la liberté humaine du Christ, qui le caractérise comme homme et comme médiateur dans le cadre du rapport Créateur-créature. Par son pouvoir créateur, Dieu peut réaliser quelque chose qui soit radicalement dépendant et vraiment autonome. « Il faut en effet, penser la relation humaine de telle sorte qu'ici autonomie et proximité radicale atteignent également leur maximum de grandeur. Grandeur qui n'est

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 239 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 281.

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 271 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 132-133.

qualitativement comparable à aucune autre puisqu'elle est précisément le sommet des relations Créateur-créature. »¹

La relation de la personne du Logos à sa nature humaine se conçoit d'une manière autonome et la proximité atteint son grade suprême, cela reste vrai de la relation créature-Créateur. La dépendance ou l'unité radicale de l'homme avec Dieu, n'amoindrit pas l'autonomie du Christ, mais l'augmente et la radicalise. Car plus on est proche de Dieu, plus on est homme, y compris dans l'ordre de la liberté humaine. En conclusion, l'être divin se manifeste en Christ d'une manière telle que l'être humain trouve la possibilité de vivre une authentique existence humaine. Pour le théologien, plus l'unité avec Dieu est grande, plus grande est aussi la consistance de l'homme.

La destinée humaine du Christ est la révélation absolue et pure de Dieu, parce qu'elle est la plus pure et la plus radicale révélation de Dieu, elle est aussi celle qui, devant Dieu, est la plus libre et la plus vivante. « Allant du monde à Dieu, elle est médiatrice parce qu'elle unit en elle Dieu même et la créature en son maximum d'être créé et de liberté. »² Nous avons déjà souligné que Rahner définit l'humanité de Jésus comme l'existence de Dieu hors de lui-même³. C'est l'existence de Dieu dans l'autre. Elle n'est pas un ornement et un habit de Dieu. Cette existence de Dieu hors de lui-même explique ainsi l'autonomie du Christ. Dieu crée en s'extériorisant. Il crée la réalité humaine en l'assumant comme sienne en se livrant au non-divin. Ainsi donc, l'homme Jésus peut avoir une histoire propre. Dans cette perspective, Jésus n'apparaît pas comme un visiteur divin. Une telle conception nous fait penser que cette humanité ne peut rien faire d'elle-même. Alors toute la décision de foi se reposerait sur la seule action divine.

Comment donc se conjuguent action divine et action humaine ? L'action de Dieu et celle de l'homme ne sauraient être comprises comme juxtaposées. Ainsi, Jésus a eu un rapport à Dieu qui était authentiquement un rapport de créature. « L'histoire de Jésus n'est pas seulement le matériau par lequel un "je" divin se rend perceptible comme Dieu, à la manière d'une marionnette dont les mouvements sont commandés par celui qui la manie. »⁴ La vérité de Dieu et celle de Jésus homme ne sont pas en lui deux vérités séparées, mais une seule et même vérité filiale qui assume la différence entre l'homme et Dieu. Le rapprochement au Créateur fonde et n'élimine pas l'autonomie de la créature. Dépendance et liberté ne sont pas incompatibles. Les deux se combinent parfaitement.

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 272 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 133.

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 272 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 134.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 216. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254.

⁴ K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 45 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 55.

Le médiateur doit poser un acte libre en obéissant au Père et ne peut pas être réduit à un instrument avec lequel Dieu travaille. Pour mieux exprimer le mystère du médiateur messianique, Rahner propose de reprendre les catégories de la création, comprises comme mettre l'autre dans son altérité par un acte fondateur. La création est mise dans sa propre altérité et Dieu seul peut le faire. Lui seul est capable de mettre quelque chose comme autre en face de lui. Jésus jouit d'une pleine autonomie, car tout en étant toujours en conformité avec la volonté divine, la nature humaine se détermine elle-même.

« Ce que le Logos fait dans sa condition de créature, il ne le fait pas moins librement. Car plus une créature est proche de Dieu, plus elle est autonome, maîtresse d'elle-même et libre. Le Logos fait homme peut donc réellement sonder toutes les dimensions les plus originellement personnelles. »¹

L'achèvement et l'autonomie la plus grande de l'homme sont la conséquence de cette immédiateté absolue par rapport à Dieu et en provenance de Dieu². Le Logos se réalise humainement comme Fils de Dieu, en vivant humainement la relation qui l'unit au Père. Ainsi, l'union hypostatique ne consiste pas seulement du fait que la nature humaine existe dans le Logos, c'est le Logos qui est devenu homme et qui vit une vie humaine. Tout en demeurant dans son infinie plénitude, Dieu se dessaisit de lui-même, l'autre prend consistance comme sa propre réalité à lui, en ce qu'il possède comme sien. Parce qu'il veut vraiment posséder l'autre comme son bien propre, il l'établit dans sa réalité authentique³. Dieu sort de lui-même, en personne, comme la plénitude qui se donne⁴.

L'axiome qui règle toute relation entre Dieu et la créature, et selon lequel, dans cette créature, la proximité et l'éloignement, la dépendance et l'autonomie ne croissent pas en proportion inverse, mais dans la même mesure⁵, a une conséquence christologique fondamentale. Il a le mérite de donner à l'humanité du Christ toute sa consistance. À cause de sa totale assumption, le Christ est homme de la façon la plus radicale, et son humanité est la plus autonome, la plus libre. Ce qui signifie pour le théologien allemand que « l'humanité du Christ n'est pas la forme sous laquelle Dieu apparaît au sens où elle serait l'apparence d'une vraie fumée qui n'aurait aucune consistance propre par rapport à celui qui apparaît »⁶. Rahner considère comme hérésie toute représentation de l'incarnation dans laquelle l'humanité de Jésus

¹ K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 216 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 162.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

³ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 317-318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 94.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 317 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 94.

⁵ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 320 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 97.

⁶ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 320 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 97.

ne serait que le vêtement de Dieu, dont Dieu se servirait pour signaler sa présence manifestée dans le Verbe. Il cherche à valoriser l'humanité de Jésus de Nazareth, prenant tout son sens en elle-même, plus que sa judéité, ou sa situation de victime de l'injustice humaine. Il a développé une conception positive de l'être humain. L'humanité de Jésus était trop perçue dans sa dimension de faiblesse.

Nous voyons que, chez Rahner, la dépendance ou l'unité radicale de l'homme avec Dieu n'amointrit pas l'authenticité de l'homme mais l'augmente et la radicalise. Car, plus on est proche de Dieu, plus on est homme, y compris dans l'ordre de la liberté humaine. Il ne s'agit pas d'opposer revendication d'autonomie et affirmation de dépendance, mais de percevoir comment une liberté authentique suppose un certain mode de relation entre les partenaires. En ce sens, Karl Rahner apporte une contribution originale et importante au concept d'autonomie et de dépendance. Celui-ci pour Rahner indique une proximité de l'humain à Dieu qui prépare la proximité radicale et unique qu'on nomme habituellement union hypostatique. L'homme dépend de Dieu duquel il tient paradoxalement son autonomie. La nature humaine assumée n'est pas aliénée, mais élevée à une dignité sublime, elle n'est pas éliminée ou déposée avec l'événement de la Résurrection, mais atteint son accomplissement. Pour Rahner, la plus grande proximité à Dieu signifie la croissance de la création. Plus de grâce, plus de créature, plus de liberté. S'il nous donne notre être, il ne peut pas l'éliminer. La christologie vérifie cet axiome, puisque le Christ réalise son plus haut niveau d'autonomie étant plus proche de Dieu. L'incarnation est le plus haut niveau de cette proximité. Déjà saint Thomas l'avait dit dans sa *Somme théologique*. « Il est toujours plus digne pour quelqu'un d'exister dans un autre plus digne. »¹ Ainsi, la dignité la plus élevée de la nature humaine existe dans la personne divine. En lui, la nature humaine est plus digne qu'en nous. L'autonomie ne signifie pas exister sans Dieu. La liberté humaine est pleinement réalisée en Jésus Christ et est telle parce qu'il a pleinement accepté le désir de Dieu. Le Christ est plus proche du Créateur, sa réalité créée est particulière. C'est le sens de l'union hypostatique.

En quel sens peut-on et doit-on parler d'une véritable unité entre les deux grandeurs, bien qu'elles ne soient pas identiques ? Quel type d'union a lieu dans l'événement de l'incarnation ? On ne traite pas d'une union substantielle, c'est-à-dire selon la nature. Cela pourrait signifier que le Christ ne serait ni Dieu ni homme, ce serait une confusion de nature. L'union n'est pas non plus accidentelle, cela signifierait que le Christ ne serait pas vraiment homme. La catégorie de la théologie classique est l'union selon l'hypostase pour exprimer la modalité unique de l'union qui

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 3, art. 2.

a eu lieu dans l'incarnation du Fils de Dieu. Seule la distinction entre la nature et l'hypostase permet cette précision.

Nous arrivons au deuxième principe de Rahner sur la vraie liberté humaine du Christ. Sans vouloir remettre en question le concept d'union hypostatique, Rahner considère que ce concept n'est pas en lui-même éclairant. Il estime que le centre-même de l'unité, c'est-à-dire la personne du Logos, demeure exprimé de façon très formelle et indéfinie. Ce centre d'unité, on peut l'appeler l'hypostase du Logos, ou la personne. Mais il pense que si l'on prend le mot hypostase pour désigner le porteur de la réalité divine et de la réalité humaine, alors la qualité de porteur ou de possesseur que présente l'hypostase reste formelle et abstraite.

Rahner invente un concept d'unité. L'unité qu'il propose doit être comprise comme une unité unissante (*einende Einheit*) qu'il ne faut pas confondre avec une unité unie (*geeinte Einheit*¹). Cette unité unissante unit dans la mesure où elle fait exister. Une unité qui fait exister et, par là, a une richesse de contenu qui fait de l'humain « un moment intérieur de l'unité dans lequel unité et différence se conditionnent et se renforcent sans se faire concurrence »². C'est un concept d'unité qui donne tout son poids à l'humanité du Christ.

L'union hypostatique n'affirme en réalité aucune identité, mais une unité. Jésus n'est pas en son humanité, purement et simplement identique à Dieu, mais il est un avec Dieu sur le mode d'une union hypostatique. Cette unité exprime en même temps la différence de la réalité humaine et de la réalité divine. Rahner cherche à mettre en évidence le type d'unité exprimé par cette union. Il veut mettre en lumière la particularité de chacune des deux natures dans son originalité propre. Comment l'unité entre la réalité humaine et la réalité divine peut-elle être pensée, étant donné qu'elle ne peut pas supprimer la différence entre les deux ?

Pour Rahner, ceci n'est possible que si l'unité entre les deux natures est exprimée comme une unité « unissante », par opposition à une unité unie, c'est-à-dire une unité qui fait exister et, par là, a une richesse de contenu, faisant de l'humain un moment intérieur de l'unité dans lequel unité et différence se conditionnent, se renforcent sans se faire concurrence. Une telle unité n'est pas postérieure à la différence, mais au contraire, elle la constitue. L'unité n'élimine pas la différence des deux natures. La formule, l'unité du Christ en deux natures montre que Dieu peut assumer dans sa vie la réalité de l'homme sans détruire la différence qui le sépare de l'homme.

Ainsi, « l'humanité concrète du Christ ne peut être en elle-même pensée distincte du Logos que dans la mesure où elle lui est unie. C'est l'unité avec le Logos qui la constitue dans sa

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 286 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 158.

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 287 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 159.

différence avec lui, c'est-à-dire précisément comme nature humaine »¹. En somme, pour le théologien, Jésus est plus libre parce qu'il est plus proche. L'intuition rahnérienne est pleinement partagée par Pannenberg. « On peut donner son adhésion aux idées de Rahner en ce sens que création signifie un fait posé dans la libre distinction par rapport à Dieu, la création restant cependant radicalement dépendante de Dieu et ainsi unie à lui »².

Rahner pense que le non-mélange permet d'affirmer l'intégralité non réduite de la nature humaine. Il prône ainsi une authentique dimension subjective de l'homme Jésus, même face à Dieu. La nature humaine de Jésus est une réalité créée, consciente, libre à laquelle on reconnaît une dimension subjective de créature, distincte de la dimension subjective du Logos, et se tenant librement face à Dieu au niveau de créature. C'est pour cela que, pour notre auteur, considérer l'humanité de Jésus comme un instrument, ferait de Jésus un Dieu agissant dans une forme humaine, alors il ne serait pas cet homme véritable, dans l'authenticité de sa liberté humaine. L'activité de Jésus n'est pas uniquement un pur agir divin dans et à travers une nature humaine, purement instrumentale, qui, en face du Logos, resterait ontologiquement et moralement passive. En lui enlevant ce qui fait le propre de sa responsabilité humaine, ce ne serait plus par un acte authentiquement humain que Jésus nous aurait sauvés. Ce que Bernard Sesboué appelle : « un monophysisme doctrinal, c'est-à-dire, qui attribue tout à l'action de Dieu et rend inutile ou impossible une action réelle de l'homme. Dans l'ordre pratique, il peut tout d'abord être démobilisateur vis-à-vis de toute entreprise temporelle »³.

Le Christ est celui qui apporte l'irréversible de l'histoire de la liberté. Avec lui, l'auto-communication de Dieu a réussi⁴. « Il est un moment historique de l'agir salvifique de Dieu dans le monde. Il est lui-même une part de cette histoire du cosmos. Il ne saurait être simplement Dieu qui agit dans le monde »⁵. « Il est aussi un homme qui, dans sa subjectivité spirituelle, humaine et finie, est tout aussi bien que nous, le destinataire de cette auto-communication de Dieu. »⁶ Il possède tout ce qui relève de l'homme et même une subjectivité finie⁷. Il participe à l'histoire de ce cosmos. C'est dans ce sens que Rahner considère que l'incarnation comme la condition de possibilité de la création. Étudions maintenant cette thèse dans la dimension christologique de la création.

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 286 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 157.

² Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 451.

³ Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine* (Jésus et Jésus Christ, 17), Paris, Desclée, 2000, p. 167.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 188 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 222.

⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 189 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 223.

⁶ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 189 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 223.

⁷ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 189 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 224.

16. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ ONTOLOGIQUE DE LA CRÉATION

Nous avons déjà vu chez Rahner que l'incarnation est la plus grande expression de Dieu ; étudions maintenant la création considérée par le théologien comme sa plus petite expression. L'objectif de cette démarche ici consiste à montrer l'influence de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus dans sa conception de sa christologie et de son anthropologie.

Selon le théologien, quand Dieu se disant lui-même, s'extériorise, c'est alors précisément qu'apparaît ce que nous appelons l'humanité du Logos¹. Rahner cherche à montrer que le Christ n'est pas un complément final, l'événement final d'un processus. Il tente de mettre en lumière la vision unitaire du plan de Dieu. L'incarnation et la création sont entrées ensemble dans le plan de l'auto-communication de Dieu. L'acte de la création est entièrement lié au plan divin de l'auto-communication de Dieu dans le monde. Rahner dit qu'il est concevable de ne pas penser deux économies du salut, une créatrice, l'autre rédemptrice qui donnait l'impression qu'elles sont parallèles dans l'histoire. L'humanité de Jésus et la nôtre ne sont pas deux initiatives, ou deux actions séparées de Dieu à l'extérieur, qui seraient juxtaposées de façon disparate, deux actions procédant de deux initiatives séparées de Dieu.² Ce sont, pour Rahner, deux moments et deux phases d'un même processus d'auto-extériorisation et d'auto-expression de Dieu, un seul processus intérieurement différencié. L'humanité de Jésus et la nôtre sont deux phases différentes d'une même unité. Ces deux phases ne sont possibles et connaissables qu'ensemble. C'est pour cela que l'anthropologie et l'eschatologie chrétienne sont finalement la christologie dans l'unité des phases différentes du commencement, du présent et de la fin. Pourtant les phases, selon lui, ne sont possibles et connaissables qu'ensemble³.

Selon Rahner, si en parlant de création, nous mettons sous ce mot tout ce qui existe en dehors de la vie intime de Dieu, alors l'expression que Dieu a donnée de lui-même, par l'incarnation de son propre Verbe, dans une réalité distincte de sa propre essence, est bien l'acte suprême de la création divine. On doit dire en conséquence que tout le reste au monde, dans ce monde un et hiérarchiquement ordonné, n'existe que pour une telle démarche. L'incarnation est l'acte suprême de Dieu. Et c'est pour cet acte que Dieu a voulu tout le reste⁴. Pour Rahner, Dieu

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 31.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 190 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 225.

³ Cf. K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 500 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 157.

⁴ Cf. Karl RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, dans Karl RAHNER, *De Gratia Christi Schriften zur Gnadenlehre* (Sämtliche Werke, 5/1), Freiburg, Herder, 2015, p. 169-193 (ici p. 177). Traduction française par Charles MÜLLER : Karl RAHNER, *La rédemption au cœur du monde*, dans Karl RAHNER, *Mission et*

n'a pas créé deux réalités qui devraient s'unir postérieurement. Il constitue l'ensemble de tout ce qui n'est pas lui à partir d'une intention originelle suprême. Cet ensemble possède une unité fondée sur la décision absolue de Dieu de s'anéantir en faisant de son propre Verbe une créature. Une telle conception ne nie en aucune manière que Dieu aurait pu également créer l'homme sans la possibilité de l'incarnation¹. Ainsi, la raison du monde apparaît en Jésus de Nazareth. Il est le fondement de notre existence et de notre relation avec Dieu. L'histoire du salut se présente comme une histoire unique. Rahner refuse de dissocier le plan de la création et celui du salut. Le Christ n'est pas une intégration postérieure.

Il insère l'incarnation et la création dans la même perspective d'auto-communication de Dieu. La révélation faite en Jésus Christ par son incarnation s'inscrit dans une auto-communication originaire de Dieu à l'homme. L'homme vient à expression lorsque le Logos sort des profondeurs de la divinité et consent à s'exprimer. Autrement dit, l'humanité commence quand Dieu se fait connaître. L'incarnation apparaît ainsi comme le moment fondamental, le point clé du sortir de soi que Dieu a commencé depuis la création. Dieu qui est le créateur de toutes choses peut le faire dans la révélation et donc par son auto-communication personnelle. La révélation est son auto-communication, c'est parce que, pour Rahner, l'acte libre de Dieu est son auto-expression. Cette auto-communication a pour conséquence qu'il médiatise Dieu de manière unique : il est l'expression de Dieu en son humanité. Ainsi, la dimension de médiation relève de son humanité.

L'incarnation est la condition de possibilité de la création. Cet aspect est difficile à saisir chez Rahner, il semblerait que Dieu ait besoin de la création pour s'exprimer en elle. Rahner n'en reste pas là. Nous avons déjà étudié dans la théologie du symbole que Dieu s'exprime dans la Trinité immanente. La plus grande expression est la condition de possibilité de la plus petite expression. L'humanité de Jésus n'est pas seulement pour Rahner, l'action maximum créatrice de Dieu, mais le fondement de tout ce qui existe. Nous avons déjà souligné chez notre auteur que le Fils est le principe divin par lequel Dieu sort de lui-même. En vertu de ce principe, toute manifestation de Dieu aux hommes doit être considérée à la lumière de l'incarnation. L'auto-diction immanente de Dieu qui est justement le Logos éternel fonde l'auto-diction économique qui s'appelle incarnation. C'est ce qui a permis à Rahner d'arriver à l'axiome fondamental qui a soulevé un grand débat dans les réflexions théologiques : « La Trinité immanente qui se

grâce, t. 1 : *Vingtième siècle, siècle de la grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps* (Siècle et catholicisme), Tours, Mame, 1962, p. 59-110 (ici p. 76).

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 191 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 225.

manifeste librement dans l'économie du salut est la Trinité économique et vice-versa »¹. Comment comprendre le verbe « est » sans tomber dans un hégélianisme ? En effet pour Hegel, l'histoire du monde est l'histoire de Dieu. Selon Rahner, le verbe « est » n'est pas une tautologie, mais la libre décision de s'auto-communiquer ; c'est un acte gratuit. Cet axiome de la théologie trinitaire de Karl Rahner a été soumis à des critiques diverses, alors que son intention de base est l'anti-modalisme, en ce qu'elle affirme que les distinctions rencontrées dans l'économie du salut sont des vraies distinctions de Dieu dans son être. Pour Rahner, la négation fondamentale de l'identité entre la Trinité économique et la Trinité immanente signifie que la nature humaine du Logos est simplement une réalité assumée de l'extérieur. Rahner soutient que l'humanité du Logos est ce qui arrive quand Dieu veut s'exprimer dans le non-divin. Ce qui signifie que le Mystère de l'incarnation ne s'explique pas à partir d'une nature humaine déjà connue, au contraire, c'est la nature humaine qui est expliquée à partir de l'incarnation, c'est-à-dire à partir de l'humanité de Jésus. Ainsi, la nature humaine, dès l'origine comme nous l'avons déjà souligné, est le symbole réel constitutif du Logos.

L'homme est possible parce que la manifestation du Logos est possible. La création existe, parce qu'il y a la possibilité de l'incarnation de la seconde personne de la Trinité. Si le Logos économique est le Logos immanent, nous pouvons dire qu'en dernière analyse, l'homme est possible, parce que l'unique Dieu Trine en tant que Trine a la possibilité, par son auto-communication d'avoir un rapport unique avec la création, et cette relation est possible avec la création en tant que, dans la Trinité, chaque personne a sa manière propre². Le mérite de Rahner est d'avoir mis en valeur la dimension trinitaire de Dieu dans la théologie de la création. Si Dieu n'était pas trinitaire en lui-même, il ne pourrait tout simplement pas se révéler. La capacité de Dieu de créer quelque chose d'autre que lui-même provient de sa capacité de se communiquer à d'autres que Lui. La capacité de Dieu de se communiquer, de s'exprimer à l'intérieur de lui-même fonde sa capacité de s'exprimer à l'extérieur de lui-même.

« Dans la doctrine de la création, c'est à peine si, aujourd'hui (à la différence de la grande théologie ancienne, par exemple chez Bonaventure) on peut trouver un mot sur la Trinité. On croit que ce silence est tout à fait légitime parce que les œuvres divines "ad extra" sont tellement faites en commun que le monde, en tant que création, ne peut au fond présenter en lui-même aucune vérité signe de la vie trinitaire intra-divine. »³

¹ K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, p. 115 ; K. RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, p. 129.

² Cf. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, p. 332.

³ K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, p. 108 ; K. RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, p. 112-113.

Rahner cherche à mettre en lumière la valeur du principe trinitaire de la création. La possibilité du plus grand fonde la possibilité du plus petit. Pour cette raison, il semble qu'il n'est pas possible d'identifier directement le Dieu Un au Père. Le Père, principe de la divinité, se trouve en relation avec le Fils et l'Esprit Saint. C'est en tant qu'ils sont en relation entre eux, qu'ils sont principe de la création. Le Père, comme principe, est toujours un principe en relation. La médiation créatrice de Jésus Christ dépend du caractère entièrement filial et trinitaire de la divinité et ne s'exerce que dans le domaine des relations trinitaires qui le constituent comme Fils. Le Dieu qui crée n'est pas seulement Un, mais Trine. Jésus Christ n'est pas seulement un Dieu qui s'incarne, mais la deuxième personne de la Trinité. L'acte de la création se pose à l'intérieur de la même communication intra-divine et de son dynamisme éternel, comme un acte qui porte l'empreinte des processions divines. C'est uniquement la conception trinitaire de Dieu qui garantit la liberté et la gratuité de l'acte créateur.

La lecture trinitaire de l'acte de la création illumine aussi l'être de la créature en tant que tel. Dans la vision de Rahner, l'altérité intra-divine, à savoir le Fils, est le fondement et la condition pour la possibilité de la création. C'est seulement dans le Fils à travers l'union hypostatique que le Père peut s'exprimer en ce qui est radicalement différent de lui. Pour cela, Rahner fait appel au concept de dépouillement. Si le Logos devient homme, dit très bien Rahner, « son humanité n'est pas un donné préalable ; elle est ce qui devient. Si Dieu se dépouille, c'est précisément qu'il se donne lui-même. Cette nature est chez lui comme l'expression de ce qu'il est personnellement, ce qui n'est pas le cas chez nous, voilà ce qui creuse un abîme de différence »¹.

La possibilité de la création a son fondement dans le fait que Dieu se dit lui-même en lui-même et pour lui-même, et pose aussi en Dieu-même la distinction d'origine des Personnes divines².

« Et quand Dieu s'exprime lui-même comme tel dans le vide, il profère sa Parole immanente et non une parole quelconque qui pourrait aussi bien convenir à une Personne divine. Dieu se dessaisit de lui-même, quand il se révèle comme l'Amour. Autrement son humanité serait la livrée, le camouflage de Dieu, un signal qui indiquerait bien l'existence d'un être, mais ne dévoilerait rien de ce qu'il est. »³

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

³ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

L'homme surgit à partir de ce dépouillement. C'est lorsque Dieu veut être non-Dieu que surgit l'homme¹. Par cette affirmation, Rahner cherche à souligner la relation interne entre Dieu et l'homme. Il veut réagir contre certaine pensée qui sépare totalement l'homme de Dieu, à côté duquel, il n'est rien².

C'est à partir du dépouillement que Rahner a développé le concept d'auto-communication. Ce dépouillement, pour Rahner, n'est pas un processus naturel de Dieu. Il s'est dépouillé volontairement et consciemment, sans contrainte extérieure. Ainsi, l'humanité commence avec l'acte révélateur de Dieu. Il faut souligner également que ce dépouillement ne signifie pas que Dieu a cessé d'être lui-même. Il n'a pas sacrifié son identité personnelle. Dieu se dit lui-même lorsqu'il s'extériorise, et s'exprime lui-même en se dépouillant ; ce mouvement constitue l'humanité du Logos. Et lorsque le Verbe de Dieu s'exprime lui-même ad extra, ce qui surgit, c'est la nature humaine de Jésus. Autrement dit, l'effet créé de l'auto-communication est l'humanité de Jésus. C'est le dépouillement de Dieu qui s'exprime et constitue l'humanité de Jésus. Ce sont deux mouvements qui se conjuguent, dépouillement et expression de Dieu hors de lui-même. Dieu se dessaisit de lui-même et s'exprime dans ce qui est différent de Lui. On comprend bien pourquoi c'est le Logos qui est devenu homme. « L'expression immanente de Dieu dans sa plénitude éternelle est la condition de l'expression de lui-même à l'extérieur de lui-même »³. En ce sens, il y a communauté de nature entre le Logos et nous. S'il n'avait pas ce mouvement de dépouillement, on ne saurait parler de communauté de nature entre le Logos et nous. Dans cette perspective, nous voyons que l'humanité n'apparaît pas comme une donnée préalable et en même temps, qu'elle n'est pas un vêtement que le Verbe a pris de l'extérieur. L'humanité du Logos n'existe pas auparavant. Elle est réelle dans la mesure où le Logos se dépouille. Sinon, cette humanité serait un déguisement du Logos.

La nature humaine est ce qui naît lorsque Dieu lui-même s'extériorise, ou plus précisément, quand le Fils exprime le Père dans ce qui n'est pas Dieu. Quand Dieu veut se donner gracieusement lui-même à un autre, l'humanité se met en place comme véritable symbole du Logos. La nature humaine de Jésus n'est pas une réalité qu'il aurait prise quelque part. C'est exactement ce qui arrive lorsque le Logos de Dieu s'exprime à l'extérieur. Avec le concept de dépouillement, Rahner veut éviter l'erreur que Dieu a besoin du monde pour être Dieu. Il veut comprendre ce dépouillement comme un acte de la pleine liberté de la part de Dieu.

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 216 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254.

² Cf. Gustav SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Gesammelte Werke, 4), Düsseldorf, Patmos, 1987, p. 408.

³ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 94.

L'incarnation et la création sont l'acte de la pleine liberté de Dieu. Le concept de dépouillement nous fait découvrir une compréhension nouvelle de Dieu. L'homme a été créé dans la volonté divine de se communiquer. L'unité entre l'origine et l'histoire présuppose qu'il existe une offre d'auto-communication. Donc, la vérité est avant tout l'action dans laquelle Dieu se présente lui-même à d'autres. Le Père est la source de la médiation en lui-même, le Fils est la vérité auto-exprimée. Ainsi, l'homme est un événement de soi de Dieu. Cela nous permet en quelque sorte de déduire quelque chose de l'intimité de Dieu. Dans cette perspective, l'incarnation n'apparaît pas comme une chose imposée de l'extérieur. Le Christ n'est pas conçu comme un complément accidentel à l'homme.

Rahner se demande s'il était possible que l'homme puisse exister sans l'incarnation. Celle-ci est pour lui un acte libre de Dieu. Mais, se demande-t-il, l'homme pourrait-il exister sans la possibilité de l'incarnation ? La réponse de Rahner est négative. Selon lui, sans la possibilité de l'incarnation, il n'y aurait pas la possibilité de la création. La possibilité du plus grand fonde la possibilité du plus petit. Le plus petit peut exister sans le plus grand, non sans sa possibilité¹. L'humanité de Jésus est l'expression maximum de Dieu. Cette expression est la condition de possibilité de la plus petite expression de Dieu. En d'autres termes, l'incarnation est la condition de possibilité de la création. La possibilité de s'exprimer dans l'autre fonde la possibilité de la création de l'homme. « La possibilité de l'existence des hommes se fonde dans la possibilité plus grande, plus englobante, plus radicale de ce que Dieu s'énonce dans le Logos qui devient créature. »² Dieu crée le monde avec l'intention de s'exprimer parfaitement en lui-même. Rahner met ensemble la doctrine de la création et celle de l'incarnation. Le premier Adam existe pour le second. Donc, le but de la création est l'incarnation. Son humanité est son auto-expression dans le monde. Dieu se manifeste dans l'histoire à travers l'humanité de Jésus. Si nous voulons voir Dieu, il est important de regarder l'humanité de Jésus.

Pour Rahner, l'homme est ce qui surgit lorsque l'auto-diction de Dieu, sa Parole immanente, se projette par amour dans et en direction de ce qui n'est pas Dieu³. L'homme-Jésus est fondé dans la possibilité de l'auto-diction de Dieu dans l'histoire. Le Verbe est l'exprimable, au point de pouvoir émettre son expression jusque dans une réalité qui n'est pas Dieu. L'expression de Dieu dans une réalité qui n'est pas Dieu est une démarche libre du Père.

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 215 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 253.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 215 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 253.

16.1. Fondement biblique de la dimension christologique de la création

La doctrine paulinienne des deux Adam est le principe christologique que notre auteur utilise pour nous éclairer sur la solidarité du Christ avec nous : relation unique avec son Père et relation avec l'homme en général. Le Christ, qui est le second et le dernier Adam, ne peut être compris sans tenir compte du premier Adam, c'est-à-dire de notre condition humaine. Le Père a toujours voulu son Logos comme une créature et c'est à partir de là qu'il a conçu l'ensemble de tout ce qui existe¹. Pour Rahner, Dieu aurait pu créer aussi un autre monde. Mais le monde tel qu'il est, il l'a créé en fait pour le Christ. Quand nous lisons l'Épître aux Colossiens et d'autres passages de saint Paul, il nous est, tout compte fait, impossible de poser une distinction réelle entre le Logos, purement immanent à la Trinité, et le Logos fait homme dans la liberté aimante de Dieu. Dieu n'existe pour nous, d'une manière concrète, que dans le Logos fait homme.

Pour saint Paul, le Christ est bien la raison dernière de la création. « Tout a été créé par lui et pour lui. Il nous a choisis en Lui dès avant la fondation du monde, il nous a prédestinés à être pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. »² Il est remarquable que l'exposé de ce dessein originel de Dieu place le Christ au centre de notre élection, indépendamment du péché. Quand il s'incarne à un moment du temps, le Verbe prend dans l'histoire une existence actuelle qu'il n'avait pas auparavant ; il ne vient pas à elle comme à une terre étrangère, puisqu'elle lui est destinée et qu'il la conduit à Lui depuis toujours. Il est maintenant devenu ce qu'il devait être de toute éternité.

La création n'est pas seulement une création dans le Christ, mais aussi une création pour le Christ. Tout l'univers a sa consistance et se tient en lui (Col 1,15-17). L'action créatrice originaire est pour lui (Col 1,16). Paul nous dit, dans sa lettre aux Romains, qu'Adam est la figure de celui qui doit venir (Rm 5,14). Le Fils s'est donc impliqué dans la création. Celle-ci est contenue dans le Fils, « Premier-né de toute créature » (Col 1,15). L'humanité est voulue dans le Fils dès avant la fondation du monde (Ep 1,4). Ceci n'est pas un accident mais relève du dessein de Dieu, qui « détermine d'avance que nous serons pour lui des Fils adoptifs » dans le Fils (Ep 1,5). Il est la raison d'être du monde « dès avant sa création ». Dans l'histoire, rien ne peut lui être soustrait. Une telle idée se retrouve dans le prologue de l'Évangile de Jean. « Au commencement Dieu crée le ciel et la terre » (Gn 1,1). Au commencement, il y avait le Logos (Jn 1,1), ce verset met l'accent sur la condition de toute création possible. Le principe qui fonde la création est indissociable du Logos. Le développement de la réflexion paulinienne conduit à découvrir que celui qui réconcilie tout est celui en qui tout est créé.

¹ Cf. K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 66 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 38.

² Col 1,15-16.

La question relative aux affirmations de saint Paul et de saint Jean est la suivante : s'agit-il du Verbe préexistant ou du Verbe incarné ? « On ne peut se débarrasser de tels propos en disant qu'il s'agit ici du Verbe préexistant. Ce serait évacuer, dès qu'il nous gêne, le mystère de l'incarnation et gommer le témoignage de l'Écriture qui ne connaît d'abord le Verbe qu'incarné », nous dit Martelet¹. « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie [...] nous vous l'annonçons » écrit Saint Jean (1 Jn 1,1). Le Verbe est donc ici le Christ. La création de l'homme est à l'image du Verbe préexistant mais aussi du Verbe incarné. « Un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout (vient à l'existence), par qui nous sommes » (1 Cor 8,6). Ici la référence à l'incarnation est évidente. Si notre humanité n'est en rien de la raison du Verbe, car la raison du Verbe est inconditionnée, puisqu'elle fait partie de la nécessité même de Dieu, nous sommes vraiment la raison du Christ². Depuis toujours l'homme est interpellé par Dieu en Christ. Les interprétations des textes de saint Paul (Rm 5,14 et 1 Cor 15,22.45) sont différentes, mais ce qui est important, c'est que l'homme peut se comprendre à la lumière du Verbe en qui tout a été créé et, en lui, il est appelé à participer à la plénitude et chemine vers lui. Ce n'est pas seulement le Verbe mais le Verbe incarné. Le Nouveau Testament ne connaît que l'économie du salut. Il nous révèle Dieu, en tant que Dieu et homme et non pas uniquement en tant que Dieu.

Pour parler de l'homme nous devons tenir compte d'un Christ qui n'est pas un Sauveur hypothétique, mais un Sauveur concret raconté dans les évangiles, mort et ressuscité. Le Christ concret que nous avons connu n'est pas le Logos mais le Logos incarné. « Pour saint Paul, le Christ est 'Tête' animant toute la création, non en tant que Logos divin, mais en tant qu'incarné. »³ Donc, la vocation initiale est déjà christologique. Tout est donc, par la volonté du Père, créé en Christ et pour le Christ. Or le Christ n'est pas seulement le Verbe, il est le Verbe incarné. C'est donc le Christ en tant que Verbe incarné, qui est au centre, non seulement du plan du salut, mais également de celui de la création, puisque « toutes choses ont été créées par lui et pour lui » (Col 1,16). Ainsi, dans le premier homme est déjà préfiguré le Christ. La première création et la seconde création ont leur origine dans le Christ et marchent vers lui. La grâce du premier moment n'est autre qu'un début de la grâce du Christ, qui trouve son sommet dans le mystère de l'incarnation.

¹ Cf. Gustave MARTELET, *Sur le motif de l'incarnation*, dans Humbert BOUËSSÉ, Karl RAHNER et al., *Problèmes actuels de christologie* (Textes et études théologiques), Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 35-80 (ici p. 40).

² Cf. G. MARTELET, *Sur le motif de l'incarnation*, p. 35-80.

³ H. U. VON BALTHASAR, *La théologie*, t. 2 : *Vérité de Dieu*, p. 341.

Rahner met en relief que la première création et la seconde ont leur origine en Christ et marchent vers lui. Selon lui, hypothétiquement, on pourrait admettre un monde dans lequel il ne viendrait pas à nous ; mais, dans le monde tel qu'il est concrètement, ce qu'on trouve seulement, c'est le Dieu fait homme¹. L'ordre effectif de la création est fondé, même en tant que création naturelle, sur le Christ et repose sur lui, de sorte que ce monde même dans sa réalité naturelle, serait en fait toujours et partout chrétien. Pour le théologien allemand, le premier vouloir éternel de Dieu, celui qui est le plus originel et qui embrasse tout, est de se dire lui-même. « Le Logos de Dieu devient existant dans le vide de l'extra-divin, et dans ce vouloir, Dieu veut l'humanité du Christ et le milieu de cette humanité : la création »². Pour Rahner, « la succession temporelle d'Adam et du Christ ne joue ici aucun rôle. La grâce d'Adam même avant la faute est une grâce du Christ incarné. Il est évident qu'Adam, lui aussi, a péché en tant que chrétien »³.

16.2. L'incarnation et la rédemption

Saint Thomas D'Aquin au début de la III^e partie de sa *Somme Théologique* présente la christologie comme la clé de la sotériologie. Pour souligner la liberté totale de l'incarnation, il considère l'incarnation comme une nécessité convenante. Il présente donc la relation de l'homme au Christ non pas dans une perspective protologique mais seulement salvifique.

« Étant donné que dans la Sainte Écriture le motif de l'incarnation est toujours pris du péché du premier homme, il est plus convenant de dire que l'œuvre de l'incarnation a été ordonnée par Dieu comme remède au péché, de sorte que, sans le péché, il n'y aurait pas non plus d'incarnation. Toutefois, la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, et même sans le péché, Dieu aurait pu s'incarner »⁴.

La priorité sotériologique devient donc priorité ontologique. Ainsi, chez saint Thomas, c'est l'ordre du salut qui détermine la réalité des choses. Nous pensons que chronologiquement le premier Adam vient avant, mais non pas ontologiquement, car sa détermination ultime vient du Christ.

Pour Rahner, nous sommes déterminés depuis toujours comme appartenant au Christ. Le péché n'entre pas d'une manière déterminante comme motif de l'incarnation, même si c'est l'incarnation qui nous libère du péché. Le Christ n'est pas une détermination extrinsèque. Dans la vision de Rahner, le Christ ne représente pas une action de Dieu au-delà du don de la création.

¹ Cf. K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 127 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 74.

² Karl RAHNER, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, dans Karl RAHNER, dans RAHNER Karl, *De Gratia Christi: Schriften zur Gnadenlehre* (Sämtliche Werke, 5/1), Freiburg, Herder, 2015, p. 133-159 (ici p. 155). Traduction française par Hélène BOURBOULON : Karl RAHNER, *Questions de la théologie de controverse au sujet de la justification*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 201-239 (ici p. 233).

³ K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 66 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 38.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 3, art. 1, ad 3.

Il n'est pas seulement un don supplémentaire. Il considère l'incarnation comme le commencement et le sommet du plan divin de la création, et non pas d'abord comme l'acte d'une simple restauration de l'ordre divin du monde troublé par la faute de l'humanité, ordre qui lui-même aurait de soi été conçu par Dieu sans l'incarnation. Rahner offre une approche originale sur cette question.

Ce n'est pas l'action du Christ qui produit la volonté divine du pardon. La rédemption est, pour le théologien allemand, une assomption ontologique et non simplement une transaction éthique ou juridique de la faute. La mort sur la croix ne cause pas un changement en Dieu. Dieu n'a pas une nouvelle attitude à cause de la mort du Christ. Son attitude de toujours a été une attitude de pardon et de compassion. La mort du Christ ne cause pas une nouvelle situation pour l'humanité. Par l'incarnation, Dieu prononce sa parole définitive pour l'histoire. Nous avons déjà mis en lumière chez Rahner que la fonction médiatrice de la création n'est pas seulement le Logos, mais le Christ. Dieu crée le monde dès le commencement avec l'intention de s'exprimer parfaitement en lui. Autrement dit, le but de la création est l'incarnation. Rahner met ensemble la doctrine de la création et l'incarnation. Le premier Adam existe pour le second Adam. Cette position de Rahner a pour implication de montrer que l'objectif de l'incarnation n'est pas seulement la libération du péché. Une telle conception réduirait l'action du Christ à la restauration de quelque chose qui était bon auparavant et avait un sens en dehors de lui. Dans la vision de Rahner, l'incarnation aurait lieu de toute évidence, même s'il n'y avait pas de péché.

Selon lui, la définition de la théologie classique, selon laquelle Dieu est descendu sur la terre, en Jésus pour la rémission de nos péchés, doit être expliquée pour les hommes d'aujourd'hui. La plus grande limite de la christologie et de la sotériologie classiques est qu'elles ne permettent pas de suggérer que la mort et la Résurrection de Jésus soit un événement singulier et accompli une fois pour toutes. Rahner caractérise la christologie classique comme christologie descendante. Elle commence à partir du lieu où Dieu est descendu et a été soutenu en tant qu'homme. Cette christologie est légitime dans le sens où elle-même a une validité permanente, mais elle peut être mal interprétée. Dieu pourrait paraître comme quelqu'un qui est déguisé en humanité. La théologie d'aujourd'hui a l'obligation d'expliquer la théologie classique. Elle doit expliquer que cette théologie n'est pas une mythologie dans le sens péjoratif du terme.

Avec cette christologie descendante vient une sotériologie de satisfaction. L'idée d'appropriation au moyen d'un sacrifice était une notion courante. Jésus vient satisfaire Dieu pour nos péchés par sa mort pour nous. Autrement dit, l'obéissance du Fils est confirmée dans le sacrifice de la croix, représentée comme la satisfaction infinie vis-à-vis de Dieu qui a été offensé

par le péché¹. Dieu a accepté la satisfaction du Christ au nom de l'humanité. En d'autres termes, l'obéissance du Fils satisfait la justice de Dieu et nous libère des sanctions appliquées pour le péché. Dans une telle perspective, nous sommes sauvés parce que le Christ a payé le prix de nos péchés.

« Dans une théologie juridique et décrétaire de la rédemption, l'incarnation n'est, à proprement parler, rien de plus que la constitution de ce sujet qui, s'il le veut et si Dieu admet que son action compte pour celle de l'humanité, peut fournir une satisfaction équivalente pour l'offense faite à Dieu par la faute de l'humanité. Il est alors tout à fait logique que la théologie occidentale ne déclare l'incarnation du Logos voulue par Dieu qu'en vue de la destruction du péché. Et on comprend tout aussi bien que la théologie occidentale soit quand même un peu embarrassée quand elle doit répondre à cette question : quelle est la fonction actuelle proprement dite du Seigneur ressuscité et élevé ? Il semble que sa béatitude dans le ciel, dans son humanité, ne représente que son bonheur personnel. »²

Rahner a critiqué la notion du sacrifice de la théologie classique³. Cette notion ne rend pas justice à l'initiative de Dieu dans l'incarnation. Joseph Ratzinger suit Rahner sur cette ligne. Sans remettre en cause la notion de sacrifice, de satisfaction, il parle à ce propos de « présentation extrêmement rudimentaire de la théologie d'Anselme » et il ajoute :

« Pour un très grand nombre de chrétiens et surtout pour ceux qui ne connaissent la foi que d'assez loin, la croix se situerait à l'intérieur d'un mécanisme de droit lésé et rétabli. Ce serait la manière dont la justice de Dieu infiniment offensée aurait été à nouveau réconciliée par une satisfaction infinie [...] Certains textes de dévotion semblent suggérer que la foi chrétienne en la Croix se représente un Dieu dont la justice inexorable a réclamé un sacrifice humain, le sacrifice de son propre Fils. Autant cette image est répandue, autant elle est fausse. La Bible ne présente pas la croix comme partie d'un mécanisme de droit lésé ».⁴

Karl Rahner pense que la sotériologie classique devrait être repensée à la lumière des recherches menées par les exégètes. L'un des problèmes les plus importants serait celui du sens qu'il faut donner à la mort du Christ⁵. Comment pouvons-nous exprimer l'idée que Jésus Christ lui-même est un événement salvifique, et non pas simplement un être qui exécute l'activité rédemptrice ? Comment pouvons-nous exprimer cette vérité qu'en Jésus de Nazareth, le dessein salvifique de toute l'humanité a été réalisé pour la première fois ? Jésus avait-il conscience du caractère propitiatoire de sa mort sur la croix ? La communauté primitive a-t-elle présenté cette mort comme sacrifice d'expiation ? Jésus n'est pas purement une offrande sacrificatoire. Ce n'est pas l'homme qui a pris l'initiative, c'est Dieu. Le Père n'est pas réconcilié par le Fils, comme si les actions de Jésus avaient changé l'esprit de Dieu.

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 275 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 323.

² K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, dans K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 4 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 157-172 (ici p. 161).

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 269 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 317.

⁴ Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne : hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1976, p. 197.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 270 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 318.

Selon Rahner, la croix ne produit pas quelque chose, mais montre et révèle quelque chose. La croix est la révélation symbolique de l'amour rédempteur du Père. Aucune créature ne peut influencer l'éternelle et absolue volonté salvifique de Dieu. La mort de Jésus ne peut pas être considérée comme cause effective, mais seulement comme cause finale symbolique de la volonté rédemptrice de Dieu, nous dit Rahner. « La vie et la mort de Jésus ont une causalité de type quasi-sacramentel, symbolique-réel. »¹. La croix révèle que depuis toujours Dieu a une volonté de salut pour l'homme. L'événement de la croix est la conséquence et non pas la cause de la volonté salvifique de Dieu. Ce n'est pas la croix qui a transformé Dieu en amour pardonnant, car Dieu pardonne sans motif. La mort historique du Christ ne peut pas être la cause qui provoque la volonté salvifique de Dieu. Ce serait nier l'infini amour pardonnant de Dieu, qui est préalable au péché humain et ne devient pas plus grand après le péché. L'économie salvifique n'est pas déterminée par le péché. Celui-ci ne change ni n'augmente pas l'amour de Dieu. Rahner considère le salut de l'homme, non pas comme une récompense attribuée après le passage du Christ sur la terre, mais comme un dynamisme vécu dès le début de la création. L'incarnation du Verbe, de fait, ne suppose aucune action compétitive de Dieu vis-à-vis de l'humanité. Le Christ n'est pas venu suppléer à la défaillance de l'amour de l'homme pour Dieu. L'envoi du Christ est un pur don. L'incarnation n'est pas seulement une simple solidarité qui ferait penser à une aide quelconque de la part de Jésus, octroyée à l'homme dans une situation de détresse. Dans cette perspective, Jésus est seulement dans la finalité de l'homme.

Selon Rahner, il n'est pas vrai que Dieu ait pourvu aux affaires humaines en changeant de dessein, mû par une miséricorde tardive : dès la création du monde, il a décrété pour tous une seule et même voie de salut. Selon lui, incarnation et Révélation ne sont pas du surajouté, mais la démarche par laquelle Dieu comble au-delà de toute espérance le désir le plus profond de sa créature. Rahner cherche à mettre en évidence la dimension ontologique du salut, afin d'éviter de considérer le salut comme une construction humaine. L'accomplissement de nos tâches temporelles, même de la plus haute importance, ne nous dispense pas de cette dimension ontologique.

L'analyse de la pensée de Rahner sur cette question nous permet d'affirmer que l'incarnation et la rédemption ne sont pas deux étapes chronologiquement distinctes. L'incarnation est rédemption en elle-même. La christologie est aussi sotériologique. Le péché a un rôle secondaire dans l'œuvre rédemptrice du Christ. L'offre de l'auto-communication divine est déjà nécessairement une offre de pardon et de victoire sur la faute et le péché. Le pardon ne

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 271 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 319.

dépend pas de la faute d'Adam, mais est dérivé du concept même de l'auto-communication. Si l'on conçoit l'incarnation uniquement comme la restauration d'une union brisée par le péché, on est tenté de chercher l'explication de la gratuité de la grâce dans la culpabilité de l'homme ; l'abîme qui sépare Dieu et l'homme trouve explication par sa misère morale plutôt que par son état de créature. De plus, elle tend à entretenir la pensée que l'homme n'a besoin de Dieu que dans ses déchéances. Quelle serait notre relation avec le Christ en dehors du péché ? Pour comprendre la grâce comme divinisation, il est nécessaire de chercher dans l'homme une dimension plus profonde que sa situation de pécheur, c'est-à-dire la dimension qui distingue l'homme de Dieu.

La rédemption dans le sens général du terme et la rédemption du péché ne sont pas deux concepts identiques. Le salut n'est pas seulement libération du péché. S'il en était ainsi, celui-ci assumerait une importance fondamentale et conditionnerait l'action salvifique du Christ. Le besoin de rédemption est plus ample que la libération du péché. Nous pensons que les réflexions de Karl Rahner à ce sujet sont très pertinentes. Le besoin de rédemption, en réalité, est préalable à la situation de péché dans laquelle l'homme se trouve. L'incarnation n'est pas une réalité accidentelle. La perfection, la bonté, le bonheur ne nous dispensent pas du Christ. Ils ne doivent pas être conçus en dehors de lui, car il est la mesure de l'homme, il est le critère de la perfection, le critère de notre humanité.

« Celui qui s'est fait homme a-t-il encore une fonction éternelle, si la bonté antérieure du monde et si ce n'est pas lui le premier qui la fonde dans sa perfection ? Bien sûr, le monde est bon et il est vrai aussi qu'il pourrait exister un monde bon, même s'il n'était pas venu parmi nous Celui qui, librement, entre en relation avec un monde déjà existant et reste libre jusque dans sa venue même. Bien sûr l'intelligibilité et la bonté intrinsèque du monde ne peuvent pas être totalement détruites par les ténèbres, la mort, la faute et la condamnation. Mais c'est une erreur de principe de départager ainsi quantitativement d'un côté la bonté et l'intelligibilité du monde, de l'autre son besoin de rédemption. Bien au contraire, c'est parce que le monde est encore bon qu'il a besoin d'être sauvé. Toute la bonté intrinsèque du monde, toute son intelligibilité ont justement besoin de rédemption et ceci depuis le plus petit atome jusqu'à l'esprit le plus élevé. Tout doit être sauvé, parce que tout ce qui est bon peut l'être et parce que, hors du Christ, tout va à sa perte, même le bien. »¹

Il est évident, dans ce texte, que notre relation avec le Christ n'est pas uniquement une relation de salut. Il est vrai que le désir salvifique de l'homme est lié à sa situation de pécheur et à ses difficultés, mais ce désir ne doit pas être réduit uniquement à cela. Le critère de la relation à Dieu n'est pas notre nécessité, mais son amour. L'être humain trouve en Jésus non seulement le salut, mais aussi l'accomplissement de son être. L'humanité de Jésus n'engage pas seulement la

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 153-154.

personne du Sauveur, mais elle nous concerne en premier chef. Nous ne pouvons pas nous expliquer sans le Christ. Jésus ne doit pas être seulement le dernier mot mais aussi le premier. L'homme ne peut pas se définir en dehors du Christ. La nécessité d'un homme-Dieu était trop perçue en vue de la libération du péché. Rahner apporte une considération nouvelle. Le mystère de l'incarnation est le mystère à partir duquel nous existons. L'homme n'est jamais sans lien avec Jésus Christ. Incarnation et création ne sont pas deux actes différents ou deux initiatives séparées de Dieu. Il cherche à montrer que l'incarnation n'est pas une ingérence d'un Dieu intervenant dans le monde, de l'extérieur du monde. Le lien entre la création et l'incarnation doit dépasser le rapport extrinsèque de fonctionnalité. Ce sont deux moments, mais dans leur essence, ils demeurent un acte identique, un acte qui vient à partir du mouvement primordial d'une donation de Dieu. Rahner interprète l'incarnation à la lumière de l'auto-communication de l'amour de Dieu pour l'homme. La volonté salvifique de Dieu ne dépend pas des conditions que les personnes humaines devraient remplir.

La création et l'incarnation sont deux moments du processus de l'expression de soi de Dieu dans une réalité qui est autre que lui-même. Dieu, depuis le commencement, crée ce qui est autre que lui-même afin de se donner. Rahner reconnaît que l'auto-communication de Dieu en elle-même est la plénitude infinie de Dieu et peut rester en tant que telle. Cependant, Dieu veut partager sa plénitude et offrir comme un cadeau de s'exprimer en dehors de la divinité. Le Dieu créateur n'est pas seulement un Dieu Un, mais Trine. L'événement christologique n'est pas une réalité improvisée de Dieu pour réparer la faute de l'homme, mais est depuis toujours dans l'intention de Dieu comme élément constitutif du rapport de Dieu avec la création. La création est un moment initial orienté depuis le premier instant vers l'incarnation, même si celle-ci n'est pas une conséquence nécessaire de la création. L'incarnation du Logos est le but indiscutable du mouvement créateur. Création et Incarnation sont deux phases d'un seul et même processus, dans lequel Dieu se dessaisit de lui-même et s'exprime dans ce qui est différent. S'il est évident que le désir du salut de l'homme est lié à sa situation de pécheur, on ne peut pas le réduire uniquement à cela. Le critère de Dieu n'est pas notre nécessité mais son amour. La croix est un moment fort de ce désir. En effet, c'est la bonté radicale de la création qui a permis au Christ de s'unir à chacun de nous.

Donc, il est évident que, dans la théologie de Karl Rahner, l'incarnation n'est pas un événement postérieur, elle n'est pas une action improvisée de Dieu dans le monde pour corriger ce qu'il avait précédemment construit. Elle apparaît comme le but de tout le mouvement créateur, non pas au point de vue moral ou *a posteriori*, mais au point de vue ontologique. Le centre du désir de Dieu est l'incarnation de son Fils. Tout ce que Dieu a créé est en fonction de

l'incarnation. De ce point de vue, l'incarnation n'a pas pour unique finalité la rémission du péché. Nous pouvons dire que l'incarnation a trouvé une rédemption en chemin. L'incarnation est un événement de révélation du salut, incluant également la rédemption, celle-ci n'existant pas en dehors de la grâce du Christ. Donc, à la base de la distinction entre la nature et la grâce, propre à la théologie classique, grâce et pardon de la faute ne sont pas simplement la même chose. L'homme est celui qui, déjà avant le péché, c'est-à-dire le refus de l'amour de Dieu provoqué par l'action de sa liberté, peut trouver son propre perfectionnement seulement par l'auto-communication libre et gracieuse de Dieu. Jésus n'est pas seulement celui qui nous libère de nos péchés, mais celui qui promet notre humanité. Ce qu'il devient est identique chez lui et chez nous ; nous appelons cela nature humaine. Mais chez lui, cette nature est proférée comme l'expression même de ce qu'il est et non pas chez nous¹. Si Dieu lui-même est homme et le demeure dans l'éternité, alors et de ce fait, aucune théologie n'a le droit de se faire une petite idée de l'homme. Car ce serait se faire une petite idée de Dieu, lequel demeure le mystère sans fond². L'humain est pensable à partir de l'Humain qui rend Dieu présent dans le monde. Dans cette perspective, ce n'est pas notre humanité qui constituerait la mesure pour parler de Jésus. C'est l'humanité de Jésus qui devient le critère pour parler de nous-mêmes. L'homme existe en définitive parce que devait exister le Fils de l'Homme. Le contraire n'est pas rahnérien. Rahner considère l'homme comme la grammaire de Dieu.

17. L'HOMME COMME GRAMMAIRE DE DIEU

Pour Rahner, l'homme n'est pas seulement référé à la plénitude. Il est la grammaire d'une possible manifestation de Dieu. Que fait Dieu en créant, se demande-t-il ? Il établit la grammaire de sa communication.

« C'est de façon créatrice que Dieu ébauche la créature en l'instituant à partir du néant, dans sa propre réalité, distincte de Dieu, comme la grammaire d'un auto-énoncé possible de Dieu. Il est même impossible qu'il l'ébauche autrement quand, bien même il se tairait effectivement, car ce silence de Dieu ne manquerait de supposer des oreilles susceptibles d'entendre le mutisme de Dieu. »³

Rahner soutient que l'homme ne saurait avoir une intelligence plus parfaite de sa propre nature qu'en se considérant comme une façon possible pour Dieu de s'exprimer. L'incarnation est déjà contenue dans la création et la création inaugure l'incarnation. Dans la vision de Rahner,

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 319 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 95.

² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 319 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, p. 96.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 214 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 252.

l'histoire du salut se présente comme une histoire unique. La créature, à partir de son fondement, doit être entendue comme possibilité d'être assumée, de fournir un matériau pour une possible histoire de Dieu¹.

Walter Kasper, analysant cette conception de Rahner, qui considère l'homme comme grammaire que Dieu a créée pour s'exprimer, affirme :

« L'anthropologie est pour ainsi dire la grammaire dont Dieu se sert pour se dire lui-même, mais la grammaire en tant que telle est encore disponible pour toutes sortes d'affirmations ; sa détermination concrète n'est donnée que pour la vie humaine concrète de Jésus. Si cette distinction n'est pas observée, il ne peut au fond survenir rien de vraiment nouveau en face de la conscience transcendante de l'homme, au-delà du simple fait que l'idée de Sauveur absolu se réalise justement en Jésus Christ et nulle part ailleurs. »²

L'affirmation de Kasper mérite une observation. Certes, la grammaire reste ouverte à plusieurs expressions. Avec la même grammaire nous pouvons bâtir des affirmations diverses. L'homme est ouvert à plusieurs déterminations et expressions. Au point de vue philosophique, nous pouvons dire que l'homme a la possibilité de se déterminer de diverses manières. L'homme est susceptible de plusieurs déterminations. Comme grammaire, l'homme peut louer ou blasphémer. La question que nous pouvons poser à la position de Kasper est celle-ci : les diverses déterminations de l'homme sont-elles cohérentes avec son être ? C'est Dieu qui a créé cette grammaire. Elle est le fruit de la création de Dieu en Christ. Kasper lui-même, à d'autres endroits de ses œuvres, insiste fortement sur Jésus comme vraie et authentique détermination du monde. Quand l'homme veut s'organiser en dehors de Jésus, il passe à côté du désir le plus profond. La grammaire est ouverte dans le sens que l'homme peut se déterminer selon diverses manières. Dieu a créé l'homme comme la possibilité de s'auto-communiquer. Certes, Dieu n'est pas conditionné par une grammaire prévue, mais il a créé librement son mode d'expression.

La considération réflexive de l'homme, comme grammaire d'une possible automanifestation de Dieu et comme *potentia oboedientialis*, tire son fondement de l'événement historique de Jésus. Pour Rahner, l'homme n'a pas une puissance obédientielle, mais est puissance obédientielle. C'est une conséquence de la création comme grammaire. Il n'y a pas de création sans une perspective d'incarnation. Le mystère de l'homme est inséparable du mystère de l'Homme-Dieu. Il existe en réalité une sorte de continuité entre le mystère de Jésus et le mystère de l'homme. C'est par l'incarnation que nous sommes frères de Jésus.

Toute action de Dieu ad extra se fait par le Verbe, au moyen duquel tout a été fait. Le Verbe est le principe interne de la révélation et également le principe à travers lequel Dieu sort

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 214 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 252.

² W. KASPER, *Jesus der Christus*, p. 61 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 73.

de lui-même. Le Fils est le principe radical de la capacité de Dieu de sortir de lui-même. Il est le principe de la possibilité de Dieu d'assumer ce qu'il n'est pas (l'humanité). En ce sens, il nous montre également la capacité de Dieu de créer. C'est la capacité de Dieu d'assumer ce qu'il n'est pas qui fonde sa capacité de créer. Le Fils est le principe de sortir de soi de Dieu. C'est Dieu qui crée dans sa distinction. C'est un principe de différenciation qui agit comme tel parce cette création est dirigée vers l'auto-communication complète du Père dans le Fils. La connaissance de Dieu dans la création sera celle de Dieu qui a commencé à se donner, qui va vers son auto-communication dans l'humanité de Jésus. Avec la création, Dieu commence à se faire connaître. Quand nous parlons de connaissance de Dieu à partir des choses créées, nous ne devons pas oublier que le Créateur, le Dieu qui se fait connaître, est le Dieu Un. La connaissance de Dieu n'est pas de la nature pure, mais celle que Dieu a déjà dans la création qui commence à se donner.

La référence au Christ dans la création ne rend pas nécessaire l'incarnation qui est de toute façon gratuite. Dieu, en créant l'homme, crée la grammaire de sa communication et de son expression. Dieu a la capacité infinie d'expression. La création dont l'être humain fait partie est la grammaire de l'auto-communication, manifestation divine. C'est le sens théologique de la création. Création et incarnation ne sont donc pas identiques. Toutes choses sont pour le Christ et en vue du Christ. L'union hypostatique qui arrive seulement en Jésus Christ dans un homme, a une signification pour tous. Car l'image de Dieu est en Jésus et aussi en nous. En affirmant que l'homme est la grammaire de Dieu, Rahner cherche à défendre la créature dans son origine, sans pour autant nier son autonomie. Nous avons déjà souligné que la plus grande proximité de l'homme à son origine le conduit à sa plus grande autonomie.

La nature humaine est la grammaire du Verbe, la première ébauche d'une communication avec Dieu qui en Jésus Christ s'exprime de façon pleine et définitive. Rahner part de l'homme, car selon lui, dans le premier homme, le Christ est déjà préfiguré. L'homme devient matière théologique du fait qu'il préfigure l'humanité de Jésus et en même temps il est destinataire de la révélation. L'humanité est donc une, dans son origine et dans sa finalité, car elle est en Christ. Voilà pourquoi, Rahner définit « la christologie comme anthropologie se transcendant elle-même, et l'anthropologie comme christologie déficiente »¹. Cette formulation annonce les affirmations de la constitution pastorale sur le monde de ce temps, « en réalité le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (GS 22).

¹ E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 84.

Rahner évite de présenter l'incarnation du Logos comme un événement isolé. Elle ne serait pas une intervention subite de l'action de Dieu dans le monde. Elle apparaît comme un événement ontologique, mais seulement a posteriori. Elle est le but indiscutable du mouvement créateur dans sa totalité, but par rapport auquel tout ce qui précède n'est là que pour préparer et accueillir cet événement¹. L'incarnation faisait déjà partie du plan de Dieu quand il fit son œuvre de création. L'humanité de Jésus n'est pas seulement à la fin de la création mais également au début. C'est cette humanité concrète qui donne accès au Père, hier, aujourd'hui et pour toute l'éternité. Selon Rahner, cette vérité de foi semble ne jouer aucun rôle dans la vie du chrétien aujourd'hui. Elle reste en marge de la conscience croyante quotidienne du chrétien.

Après notre analyse interprétative de quelques thèses de Karl Rahner, il nous a paru évident que, même si le théologien allemand n'a pas présenté un exposé systématique sur ce sujet, cette question a d'importantes répercussions sur la conception de sa christologie et de son anthropologie. Le résultat de cette enquête nous a permis d'affirmer que la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation avec Dieu constitue en quelque sorte le fil conducteur, autour duquel se déroulent toutes ses réflexions christologiques ultérieures. La christologie rahnérienne est construite à partir de cette idée que l'humanité de Jésus a une signification éternelle. Ce qui paraissait n'être qu'une simple réflexion dans un texte à caractère spirituel se révèle dès lors une caractérisation de sa christologie. Sans vouloir mettre de côté la divinité du Christ, l'humanité de Jésus constitue le centre de sa christologie et en explique non seulement la cohérence, mais aussi l'originalité. Après une étude attentive de son œuvre, il nous est apparu évident que ce centre résidait dans son affirmation, omniprésente dans ses écrits : « le Christ est la médiation pour l'immédiateté de la présence et de la rencontre de l'homme avec Dieu »². C'était l'objectif de sa théologie du symbole qui est un élément clé de sa christologie. Ainsi, c'est par la médiation que Rahner a montré que l'humanité de Jésus a une importance éternelle.

¹ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 273 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 136.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

CHAPITRE II

L'HUMANITÉ DE JÉSUS ET LA THÉOLOGIE DU MYSTÈRE

Dans le premier chapitre de notre étude, nous avons montré que la médiation joue un rôle de grande importance dans la démarche de Rahner, qui a voulu que l'humanité de Jésus ait une signification éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu. Rahner a mis en œuvre toute une série de réflexions philosophiques et théologiques pour montrer que la médiation est une détermination originelle de l'Être absolu. C'était l'objectif de sa théologie du symbole construite autour du concept d'auto-communication. Une façon pour le théologien allemand de montrer que la médiation n'est pas quelque chose d'accidentel ou de provisoire dans la relation du mystère absolu avec l'homme. Dieu n'est pas directement accessible à l'homme. Rahner est très explicite à cet égard : « Dieu n'est donné que sous le mode de l'éloignement et du renvoi. Jamais on ne peut aller directement vers lui. Il ne se donne qu'en nous renvoyant silencieusement vers un autre que lui, vers une réalité finie comme objet de la visée directe »¹. Il est incontestable que Rahner a développé sa théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus s'appuyant sur la médiation propre à la deuxième personne de la Trinité. Étant donné que pour Rahner quand Dieu veut s'exprimer hors de lui-même, il le fait par l'humanité de Jésus, celle-ci doit être toujours pour nous la médiation permanente du rapport immédiat à Dieu².

Notre objectif, dans le deuxième chapitre de notre étude, consiste à déterminer pourquoi une médiation doit s'imposer nécessairement de manière permanente et irréversible dans la vision béatifique. Dans cette logique, l'étude de sa compréhension du mystère, semble être à mon avis, un préalable indispensable pour montrer que la vision béatifique implique nécessairement médiation. Dans la théologie de Rahner, le concept de mystère est l'objet d'une interprétation qui diffère de l'interprétation habituelle en théologie. Elle est tout à fait inhabituelle et novatrice. La question du mystère mérite d'être étudiée dans le cadre de cette recherche afin de mesurer l'enjeu qu'elle comporte pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. Avant d'étudier la théologie du mystère de Rahner proprement dite, étudions d'abord la préparation de ce concept dans les œuvres philosophiques de notre auteur. Cette étude s'articulera en trois points. Elle exposera d'abord la question de la métaphysique de l'être chez Rahner, puis sa critique de la thèse du sujet absolu et l'esprit absolu de l'idéalisme allemand, et enfin, en dernier lieu, elle discutera et évaluera la démarche de Rahner afin de voir

¹ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 117 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 76.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 293 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 345.

si elle impose une conception philosophique du mystère en dehors de la révélation et de la christologie.

1. PRÉPARATION DU CONCEPT DE MYSTÈRE DANS LES RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES DE RAHNER

Il est important de souligner d'entrée de jeu que Rahner pense sa théologie dans un vocabulaire philosophique, plutôt que d'utiliser un courant de pensée philosophique comme source principale de ses réflexions théologiques. C'est là une thèse que nous défendons plutôt qu'une sorte d'évidence. En effet, sa théologie du mystère le conduit à un dialogue avec la philosophie spéculative sans pour autant se revendiquer d'un courant de pensée spécifique. Rahner veut écrire une œuvre théologique qui, d'une part, se subordonne à l'autorité de la révélation, et d'autre part, manifeste que cette autorité ne dissout pas les autres ressources susceptibles de manifester sa crédibilité. Nous partageons sa démarche. À notre avis, la théologie implique un dialogue avec d'autres disciplines. Elle n'est jamais un cercle fermé que l'on pourrait explorer dans ses strictes limites. Le concept d'incarnation, proprement théologique, n'est pas indépendant d'une réflexion philosophique portant sur l'être humain. Selon Rahner, la philosophie doit être comprise comme un moment interne de la théologie. Elle est la condition de possibilité de la théologie¹. Ces deux disciplines, en dépit de leurs méthodes différentes ont quelque chose à voir avec l'être humain et l'être de Dieu. Rahner est l'un des théologiens du 20^e siècle qui établit une relation entre la philosophie et la théologie, dans une tentative de rendre compréhensible et actuel le discours théologique. Il cherche à penser le message chrétien sur l'horizon d'une compréhension de l'homme. Rahner ne voulait pas mener sa tâche théologique uniquement dans un positivisme biblique. Il considère qu'il est devenu nécessaire aujourd'hui, plus peut-être encore qu'autrefois, pour l'intelligence de la foi d'établir un dialogue avec la philosophie. Walter Kasper estime que la démarche de Rahner permet à la théologie de participer à la discussion herméneutique contemporaine :

« C'est le mérite indiscutable de Karl Rahner d'avoir montré comment la christologie est possible sous une forme nouvelle avec les présupposés (et non les conditions) de l'époque moderne. Il a ainsi ouvert de nouveau l'accès à la foi chrétienne à nombre de personnes et donné à la théologie catholique le moyen de participer à la discussion herméneutique contemporaine. »²

Rahner voulait formuler le contenu fondamental de la foi chrétienne dans des catégories

¹ Cf. Karl RAHNER, *Philosophie und Theologie*, dans Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 216-225 (ici p. 217).

² W. KASPER, *Jesus der Christus*, p. 56 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 67-68.

philosophiques pertinentes pour ses contemporains. Notre auteur est un passionné de Dieu qui interroge la révélation chrétienne à partir des cultures actuelles et qui s'efforce de rendre raison de sa foi dans les mots de son temps. Sa démarche philosophique est essentielle pour comprendre son eschatologie. Celle-ci est un fait intrinsèque de l'auto-compréhension de l'homme. La relation entre la philosophie et la théologie est ainsi un atout majeur dans la recherche d'auto-compréhension de l'être humain. Rahner entend donc conduire les hommes de son époque à Dieu, ce mystère incompréhensible et fondamental pour eux-mêmes et qu'ils sont tentés d'oublier. La théologie de Rahner est une tentative de réconcilier la subjectivité moderne avec la foi en face d'une culture enfermée dans son immanence. L'homme d'aujourd'hui vit dans une culture séculière. On constate également le développement d'une interprétation matérialiste de l'homme et de la nature. L'homme est présenté comme une pièce de la nature, soumis aux mêmes lois que celles qui régissent l'univers matériel¹. Le projet théologique de Rahner a pour but de rappeler à l'homme qui se perd dans les objets, de se découvrir comme mystère ouvert au Mystère toujours plus grand appelé Dieu. Il espère pouvoir surmonter le scepticisme historique de l'homme moderne, influencé par l'idéal d'évidence de la technique et des sciences de la nature, et qui ne parvient pas à voir dans l'histoire autre chose que le lieu de la contingence radicale.

Rahner est convaincu que depuis toujours le mystère incompréhensible est un existentiel permanent de tout homme et que ce n'est pas seulement l'apanage d'un homme chanceux. Le mystère incompréhensible est au centre de la vie de l'être humain et, si l'homme n'est pas conçu en relation au mystère incompréhensible, il est mal compris. Rahner invite l'homme à revenir sur la dimension mystique de sa vie pour découvrir que le mystère incompréhensible est non seulement un fondement de son être, mais il est avant tout un mystère.

« L'homme est donc mystère, dans son essence même, dans sa nature. Non qu'il soit en lui-même la plénitude infinie du mystère qui l'atteint, laquelle est proprement inépuisable (en tant que forme primitive de ce qui est pour nous mystère) mais parce qu'il est, dans son essence propre, dans son fond originel, dans sa nature, un pour-soi purement référé à cette plénitude. »²

Cela étant, l'homme ne peut donc pas être décrit et défini complètement par les seules sciences humaines. Il vit toujours et partout avec le mystère saint, même quand il n'en est pas conscient.

¹ Cf. Raymond WINLING, *La théologie contemporaine : 1945-1980*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 22.

² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 311 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 85.

2. LA QUESTIONNABILITÉ DE L'ÊTRE COMME POINT DE DÉPART DE LA MÉTAPHYSIQUE DE

KARL RAHNER

Rahner initie sa théologie du mystère par une pensée de l'être. Le concept d'être est d'une importance décisive pour la compréhension de ce qu'on entend par le mot Dieu. Sa réflexion sur la signification de l'être peut aider à comprendre les affirmations théologiques sur la particularité et le fond transcendant du mystère absolu. Selon Walter Kasper, « sans fondement transcendant et point de référence, les affirmations de la foi ne sont finalement que des projections subjectives ou des idéologies sociales et ecclésiales »¹.

Les réflexions de Rahner se situent dans le cadre d'une anthropologie métaphysique. Celle-ci est fondée sur la métaphysique de l'être le conduisant à l'analyse du sujet humain dans sa structure constitutive. Pour lui, une ontologie générale est toujours une anthropologie métaphysique. Rahner commence ses réflexions métaphysiques par le phénomène humain de poser des questions². Selon Emerich Coreth, Rahner, en approfondissant la question de l'être chez Heidegger, est le premier à prendre la question de l'être comme point de départ de la métaphysique³. En effet, sa pensée se rapproche de Martin Heidegger qui voulait appeler l'homme à l'être. Pour Heidegger, le philosophe n'est plus celui qui pense les choses en concepts, mais celui qui s'ouvre à l'être. Dans la première ligne de *Sein und Zeit*, il affirme que la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli⁴. Heidegger lie la question de l'être à celle de l'être de l'homme. Sa démarche philosophique commence par une analyse en profondeur de l'existence humaine. Selon lui, l'homme est le seul existant en ce monde qui a la faculté de s'interroger. Heidegger a développé la question de l'être à partir de la compréhension de l'être du *Dasein*. La limite de sa pensée, c'est qu'il reste prisonnier de son analyse du *Dasein* et ferme toute possibilité d'en sortir. « Le *Dasein* est illuminé en lui-même et en tant qu'il est dans le monde, non point par le fait d'un autre étant, mais en sorte qu'il soit à lui-même sa propre lumière. »⁵ Il est vrai que Heidegger et Rahner amènent la métaphysique en direction d'une herméneutique de l'être. Ce dernier s'inspire de l'analyse de l'être de l'homme développée dans *Sein und Zeit*. Cependant, contrairement à Heidegger qui focalise son analyse sur le souci

¹ Walter KASPER, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion*, dans Rudolf MOSIS et Lothar RUPPERT (éd.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Festschrift für Alfons Deissler zum 75. Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1989, p. 265-274 (ici p. 272).

² Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 55 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 107.

³ Cf. Emerich CORETH, *Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins: Versuch einer Antwort an Bernard J. F. Lonergan SJ*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 92, 3 (1970), p. 313-327 (ici p. 317).

⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1927, p. 1.

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 133.

de l'homme, l'hypothèse directrice de Rahner est que l'homme est le seul être qui a la capacité de percevoir la révélation. L'homme est le lieu où l'Être se donne à connaître jusqu'en son origine divine.

Pour Rahner, l'expérience fondamentale de l'homme est la questionnabilité de soi et de toute la réalité. L'homme pose des questions et reçoit des réponses. Mais, toute réponse reçue est toujours à nouveau le surgissement d'une nouvelle question. Il arrive à cette conclusion que « l'homme n'est pas l'infini en elle-même dépourvue de question, donnée sans nulle question, de la réalité : il est la question qui devant lui se dresse, vide, mais réelle et inéluctable, et qui par lui jamais ne peut être dépassée, à laquelle il ne saurait répondre adéquatement »¹. En vertu de son expérience transcendantale, le sujet humain se découvre comme un centre de questionnement, tellement vaste qu'il ne se satisfait pas d'une réponse quelconque. La question humaine a un horizon infini qui ne peut pas devenir un objet, mais qui toutefois se présente à l'homme chaque fois qu'il cherche à connaître un objet. Toute question concernant un objet est également une interrogation sur l'être du sujet connaissant. En cherchant à connaître un objet, l'homme a éprouvé que cette connaissance est limitée. En dépit de ses limites, il continue à poser d'autres questions. Le dynamisme de sa connaissance est infini. Notre connaissance va au-delà des objets immédiats qui se présentent à nous, vers un horizon illimité. Rahner veut démontrer la validité métaphysique de nos objets. Notre auteur se situe dans la ligne de saint Ignace de Loyola. Nous avons vu dans le premier chapitre de notre étude que la thèse de Rahner montrant que tout objet catégorial peut devenir l'occasion de retour à soi et d'expérience d'ouverture de l'homme à Dieu s'appuie sur l'affirmation de saint Ignace de Loyola : « trouver Dieu en toutes choses ». Cette invitation était inhabituelle à une époque où la littérature spirituelle prônait le mépris du monde. En effet, pour chercher et trouver Dieu, on devait fuir le monde et se retirer dans le silence et la solitude. Or, Ignace de Loyola enseigne que le monde peut être l'objet de la recherche de Dieu. Pour Hugo Rahner, Ignace compare le monde visible à une lettre qui appelle une lecture spirituelle². Dans cette perspective, la réception positive du monde chez Rahner est ignatienne.

L'objectif de Rahner consiste à montrer que la science que nous appelons métaphysique et qui enquête sur l'être comme tel, ne commence pas par une réflexion abstraite de la philosophie, mais trouve ses racines dans l'expérience concrète de l'homme. La métaphysique en effet, ne s'occupe pas seulement de l'être comme une réalité vide de quelque chose. Le caractère questionnable de l'être doit être explicitement affirmé parce qu'il est déjà implicitement dans la

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 37 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 46.

² Cf. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, p. 226-233.

question qui advient nécessairement dans l'existence de l'homme. La réflexion sur l'être est perçue comme un problème réel de la personne humaine. Toute question sur l'homme nous porte au problème de l'être. Pour cela, la question de l'être et de l'homme qui interroge constituent une unité originaire. Rahner conclut que « l'homme existe en tant que question de l'être »¹.

La personne humaine existe comme sujet parce qu'elle pose nécessairement la question de l'être en général. La question métaphysique est caractérisée par un double aspect : d'une part, l'homme qui questionne, d'autre part, en tant que tel, il se trouve déjà auprès de l'être en sa totalité. Nous pouvons connaître, parce que nous nous trouvons déjà devant un être connaissable, et d'autre part, l'être connaissable est reconnu comme tel à travers la question sur l'être. La connaissance de l'être est donc possible, parce que l'être en sa totalité se donne à connaître, mais cette connaissance de l'être en général est reconnue par notre question sur un étant ou un objet particulier. L'être est questionnable et peut être connu. Cette analyse suit la thèse de l'unité originaire de l'être et de l'être connu de Thomas d'Aquin. « L'essence de l'être est connaître et d'être connu dans une unité originaire, unité que nous pouvons nommer l'être-auprès-de-soi, ou luminosité. »² Le connaître n'est pas pour l'être une caractéristique accidentelle. L'unité originaire consiste dans le fait que le connaître est compris comme être auprès-de-soi de l'être et cet être auprès-de-soi n'est autre que l'être de l'étant. Le connaître est toujours dans une unité avec l'être connu et serait alors la subjectivité de l'être lui-même, c'est-à-dire sa luminosité. L'être, loin d'être hors de soi, est en contact intime et immédiat avec lui-même. En d'autres termes, l'être est présent à lui-même. Si l'être est présent à lui-même, pourquoi l'homme doit-il interroger l'être ? La réponse, c'est que l'homme n'est pas absolument présence à soi. L'homme est présent à lui-même, mais cette présence à soi n'est pas absolue. Si l'homme était absolument présence à soi, il n'aurait pas besoin de questionner. Mais du fait qu'il n'est pas absolument présence à soi, il ne peut pas échapper à la possibilité de se questionner. La question sur l'être est un mode de l'étant que nous sommes.

3. LA LUMINOSITÉ DE L'ÊTRE ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÊTRE

Du fait que l'homme interroge l'être, celui-ci peut être connu, autrement la question sur l'être qui implique déjà une forme de connaissance serait impossible. « L'homme qui pourrait s'abstenir de poser la question de l'être n'aurait pas non plus à affirmer que l'être est

¹ Karl RAHNER, *Geist in Welt : zur Metaphysik des endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, dans Karl RAHNER, *Geist in Welt : zur Metaphysik des endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Sämtliche Werke, 2), Düsseldorf, Benziger, 1996, p. 1-503 (ici p. 54). Traduit en français par GIVORD Robert et ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *L'Esprit dans le monde : la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, p. 69.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 61 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 115.

questionnable. »¹ Par principe l'être et l'homme sont orientés l'un vers l'autre. Bien que l'être soit en réalité indivisible, la connaissance d'un objet déterminé comporte la connaissance de l'être en sa totalité. Mais d'un autre côté, la question de l'être révèle aussi que l'homme ne possède pas tout l'être.

« La mise en question de l'être se trouve au sein même de sa questionnabilité. Puisque l'être est questionnable et que l'homme peut et doit questionner l'être en sa totalité, il a depuis toujours quelque connaissance de l'être en sa totalité, il est toujours, par anticipation, auprès de l'être en sa totalité. Mais si l'homme était l'étant d'un absolu "avoir-part-à-l'être" dans sa propre luminosité, ou si cette luminosité était auprès de lui comme le fondement immédiat de l'accomplissement de soi (dans ce qu'on appelle en théologie la visio beatifica) l'être questionnable et affirmé comme luminosité en soi ne pourrait pas en même temps, et aussi originellement, être en question pour l'homme. »²

Qui interroge l'être est déjà auprès de l'être et peut le connaître. Dans cette perspective, dans l'interrogation, il y a déjà une connaissance de l'être. Son être auprès de l'être n'est pas pour Rahner la possession de l'être en sa totalité. Si l'homme arrive à questionner l'être, c'est parce qu'il n'est pas auprès de l'être en sa totalité. L'être humain questionne nécessairement et ne peut échapper à la question de l'être en sa totalité. La question de l'être a une dimension transcendante car elle met l'existence humaine en question. L'homme arrive à questionner l'être parce que l'être se donne à connaître, l'être est luminosité. Cependant, sa luminosité n'exclut pas que l'être soit problématique. « Poser une question, cela n'a de sens que là où il y a une cognoscibilité fondamentale de ce qui est questionné, demeure en question. En d'autres termes, on ne peut poser la question de l'être que si celle-ci n'est pas déjà dépassée de toutes parts par une réponse. »³

Nous venons de souligner que l'objet de l'interrogation doit être connaissable, sans quoi il n'est pas interrogeable. Cependant, cet objet ne doit pas être connu de manière exhaustive, sinon il n'y aurait pas de question. Si ces deux conditions ne sont pas réunies simultanément, la question est impossible. Donc l'objet interrogé doit être à la fois connu et méconnu. La question est possible par la relation à ce qui est connu en tant que n'étant pas encore connu. Dans cette perspective, la luminosité de l'être ne nous dispense pas de questionner. Si l'homme interroge l'être, c'est que l'être est à la fois connaissable et problématique. La question de l'être empêche une luminosité totale de l'être sans mettre en évidence son caractère problématique. Dans cette perspective, l'homme ne pourrait jamais arriver à un savoir de type absolu. Sinon, il ne pourrait pas questionner. Un savoir de type absolu prive l'homme de la possibilité de questionner.

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 127 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 213.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 125 et 127 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 209 et 213.

³ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 73 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 131.

Le sujet connaissant n'est pas en possession totale de l'être d'une façon telle qu'il n'y aurait plus de problème. « L'être interrogé s'annonce lui-même, en même temps qu'il se cache dans son propre caractère problématique. »¹ L'homme ne peut pas posséder l'être dans une transparence complète. Il s'ouvre à l'être seulement quand il accepte son existence humaine. L'homme est en contact avec l'être sans pour autant être en mesure de le maîtriser. L'être humain est capable de se remettre en question parce qu'il est déjà en contact avec l'être en sa totalité. Cependant, il continue à questionner l'être parce que l'être comme tel échappe à sa maîtrise. Rahner maintient ainsi à la fois le mystère et la possibilité d'un accès. L'être n'est pas seulement luminosité pour l'homme, son caractère mystérieux appartient également à sa constitution fondamentale. L'homme étant confronté au mystère de l'être, ne possède pas l'être de manière absolue. Dans cette perspective, la luminosité de l'être chez Rahner ne supprime pas sa dimension de mystère. Cette luminosité et ce mystère s'expliquent par le fait que toute réponse est toujours à nouveau le surgissement d'une nouvelle question.

Au sujet du caractère mystérieux de l'être, Rahner souligne : « il semble que l'infinité de l'être divin, affirmée implicitement dans la perception, explique déjà adéquatement que, pour l'esprit fini, Dieu est essentiellement l'inconnu »². Pour notre auteur, cette réponse est valide, mais elle reste insatisfaisante. Une telle perspective nous fait voir seulement que l'infinité de Dieu est connue par l'homme quand il nie seulement la transcendance de toute finitude. Autrement dit, l'homme n'a pas pour le moment, une connaissance positive de la transcendance, bien qu'elle soit présente dans son expérience transcendantale qui rend possible sa connaissance sensible. Une conception négative du mystère ne clarifie pas suffisamment pour Rahner « les apories qui résultent de la possibilité supposée naturelle d'une vision béatifique et l'aporie qui ressort de l'hypothèse d'une mystique naturelle »³. Nous entrons plus profondément dans l'argument central de Rahner pour indiquer non seulement que Dieu est incompréhensible par soi mais également la possibilité d'une révélation libre de Dieu.

« Jusqu'ici nous avons fondé le voilement de Dieu uniquement à partir de l'homme, et qui plus est, à partir de la structure, en un sens seulement effective, de son être esprit. Dans cette mesure, le voilement serait plutôt l'aveuglement de l'homme que l'inaccessibilité de Dieu lui-même. Mais c'est seulement lorsqu'on aura établi que Dieu est en soi inaccessible à tout esprit (et non seulement à la structure factuelle de la connaissance de l'homme) qu'on pourra concevoir la possibilité d'une révélation de Dieu comme acte libre. Non seulement Dieu est plus que tout ce que nous avons compris dans notre connaissance humaine, mais encore Dieu peut parler ou se taire.

¹ K. RAHNER, *Geist in Welt*, p. 55 ; K. RAHNER, *L'Esprit dans le monde*, p. 70.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 113 et 115 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 193 et 195.

³ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 123 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 207.

L'acte gratuit de l'amour personnel de Dieu devant lequel l'homme tombe à genoux pour l'adorer. »¹

La possibilité de la révélation et l'incompréhensibilité de Dieu ne s'expliquent pas par la finitude humaine. Une telle perspective pourrait nous faire penser que Dieu comme tel est l'être déjà ouvert dans le sens qu'il ne peut pas se taire. Il faut penser que Dieu reste caché et libre de manière absolue et non pas dans la confrontation avec l'homme, ni non plus à cause de sa manière humaine de connaître, mais pour tout esprit fini, à cause de son mystère même. Celui-ci est compris par Rahner comme quelque chose de positif et fondamental tel que nous pouvons nous demander si Dieu est présent à lui-même comme mystère. Pour résoudre le problème, Rahner reprend la question de la problématique de l'être. L'homme peut enquêter sur l'être en tant que tel dans sa complexité. Le dynamisme de la transcendantalité illimitée de l'homme chez Rahner ne conduit pas à la possession de l'être. Rahner veut montrer que le fondement de l'esprit fini doit être un acte de la liberté de Dieu. Notre connaissance de Dieu dépend de sa décision absolue et libre, laquelle détermine notre relation transcendantale avec Lui. L'acte libre est déjà un acte de révélation, mais comme tel n'épuise pas la liberté de Dieu dans la confrontation avec l'esprit fini. Cela étant, la contingence de l'être fini ne peut prédéterminer en aucun la liberté absolue de Dieu. L'homme à travers sa transcendance est donc devant un Dieu libre. Au niveau de l'ontologie générale, Rahner détermine que l'être est à la fois essentiellement présence à soi, ou luminosité et problématique. Le caractère problématique de l'être révèle à la fois la finitude de l'être humain et la liberté de Dieu face à l'être fini. En termes d'ontologie générale, l'être absolu est caché.

La tentative de Rahner consiste à montrer comment la question de l'être, qui surgit nécessairement dans l'existence de l'être humain, constitue le point de départ de la métaphysique. La question de l'être ne se produit pas seulement à certaines périodes cruciales ou particulièrement à des moments intenses de l'expérience personnelle d'un homme. Tout au long de sa vie l'homme pose nécessairement la question de l'être, parce que l'être en général est fondamentalement connaissable et parce que l'homme est absolument ouvert à l'être. Sinon, la révélation pourrait être comprise comme une simple aide temporaire. Elle serait conçue tout simplement comme la première étape d'une philosophie. L'homme pourrait en vertu de sa propre constitution spirituelle atteindre la pleine connaissance de l'infinité de l'Être absolu dans une union extatique. Afin d'éviter les erreurs d'interprétations possibles, nous avons vu que Rahner a montré que malgré la transcendance absolue de l'esprit, l'Être absolu reste caché, non à cause de la finitude de l'homme, mais à cause de sa nature même. Nous pensons qu'il est erroné de

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 123 et 125 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 207 et 209.

vouloir montrer que Dieu est mystère à partir de la finitude de l'homme. Rahner veut montrer que face à l'esprit fini, Dieu est en lui-même essentiellement libre et inconnu. L'Être infini est seulement confirmé par l'homme comme condition de possibilité de la connaissance objective du fini, des êtres particuliers. Cela signifie que la pré-appréhension ne produit pas une représentation objective de l'infinitude de l'Être absolu. En ce sens, l'Être absolu reste dans une certaine mesure caché au fini.

Afin d'établir dans une philosophie de la religion la possibilité d'une révélation gratuite de la part de Dieu, Rahner a montré que Dieu comme Être absolu reste inconnu face à l'homme. C'est ce qu'exprime le caractère problématique de l'être. La révélation de Dieu n'est pas calculable ou prévisible dans la constitution fondamentale de l'homme. Au point de vue métaphysique, la révélation se produit en raison du fait que l'esprit fini se trouve constamment en présence d'un Dieu libre. « C'est seulement lorsqu'on aura établi que Dieu en soi est inaccessible à tout esprit qu'on pourra concevoir la possibilité d'une révélation de Dieu comme acte libre. »¹ Tout être qui est déjà fondamentalement manifeste ne peut donc plus être révélé.

Toutes ces considérations de Rahner ont pour objectif de formuler la notion du mystère ou l'incompréhensibilité permanente de Dieu. Une personne libre doit choisir de se dévoiler, peu importe l'activité du sujet connaissant qui cherche à la connaître. Tel est le cas d'un Dieu personnel. Si l'on admet l'existence de Dieu comme un être personnel, alors on doit admettre aussi inévitablement sa liberté de s'exprimer selon la forme qu'il juge utile à la connaissance de sa propre nature. Nous verrons plus loin, comment Rahner va montrer qu'on ne peut accéder au mystère absolu autrement que par la médiation d'une réalité historique ou finie. L'humanité de Jésus est la forme incontournable et permanente de la connaissance du mystère. La permanence et la transcendance du mystère nous conduisent à porter constamment notre attention sur la réalité finie en tant que telle. Une thèse que nous comptons défendre au quatrième chapitre de notre étude.

4. DÉBAT AVEC L'IDÉALISME ALLEMAND

Le programme théologique de Karl Rahner, construit sur les traces de Saint Thomas d'Aquin, de saint Ignace de Loyola et de Joseph Maréchal, est en dialogue avec Kant, Heidegger et la philosophie de l'idéalisme allemand. Selon Rahner, parce que l'homme doit questionner, il n'est pas conscience absolue. Dans ses questionnements, ce n'est pas la conscience absolue qui

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 125 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 209.

se manifeste. Le fait que l'homme pose la question de l'être indique clairement que l'homme ne possède pas l'être dans toute sa cognoscibilité. C'est pour cela qu'il n'est pas un sujet absolu.

« En quelque lieu que l'homme s'éprouve dans sa transcendance comme celui qui pose question, celui qui est inquiété par ce surgissement de l'être, celui qui est propulsé vers l'indicible, il ne peut se comprendre comme sujet au sens de sujet absolu, mais seulement au sens de l'accueil de l'être, finalement de la grâce. »¹

Rahner s'oppose de manière explicite à la thèse du sujet absolu de la philosophie de l'idéalisme allemand. La luminosité et la problématique de l'être indiquent que l'être humain n'est pas conscience absolue, mais esprit fini.

« Si l'être signifie l'unité originaire de la connaissance avec son objet, s'il appartient à la constitution fondamentale de l'être d'être auprès-de soi, alors il semble qu'il ne puisse pas y avoir un étant qui ne soit pas de prime abord identique à son objet de connaissance. Mais alors nous aboutissons à la thèse fondamentale de l'idéalisme allemand qui trouve son point culminant en Hegel : l'être et le connaître sont identiques. »²

En plus de cette prise de conscience de la transcendantalité illimitée, l'être humain prend conscience qu'il n'est pas un sujet absolu ou un pur esprit. En fin de compte, il ne peut pas s'expliquer. Il dépend de quelque chose qui est complètement autre duquel il reçoit l'être. L'être humain est donc fondamentalement orienté vers un horizon infini. Il est d'une transcendantalité infinie, mais cette transcendance illimitée de l'homme ne fait pas de lui un sujet absolu.

Voyons maintenant la question de l'identité de l'être et du connaître chez les principaux représentants de l'idéalisme allemand. L'enjeu fondamental de cette étude consiste à déterminer si la philosophie de l'idéalisme allemand laisse la place pour une vision de Dieu comme mystère incompréhensible. Nous limitons notre étude à Fichte et Hegel, tout en situant cette question dans la perspective de la philosophie de Kant, dans la mesure où ces auteurs éclairent, *contrario*, la position de Rahner.

4.1 L'incompréhensibilité du mystère et le sujet absolu de l'idéalisme allemand

La thèse du sujet absolu doit être placée dans le paysage de la philosophie de Kant. En effet, pour comprendre cette thèse de l'idéalisme allemand, il faut rappeler la théorie de la connaissance chez Kant. Depuis Platon, la tradition considérait le savoir comme la justification d'une croyance vraie, tandis que l'époque moderne s'efforce d'expliquer la connaissance à partir des seules ressources de la subjectivité humaine. Cette tentative trouve sa première expression, quoiqu'encore timide, dans le « je pense donc je suis » de Descartes. Le *cogito* devient le seul point de départ légitime de la connaissance. Avec Descartes, il y a un changement de perspective

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 38 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 48.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 70 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 128.

au niveau de la connaissance qui sera déterminant pour toute la philosophie moderne. Le sujet humain est au centre de la réalité et de la philosophie. Selon cette approche philosophique, ce que nous connaissons est avant tout conditionné par la question que nous posons à la réalité. Avec Descartes, la connaissance sort de toute extériorité pour se situer dans le sujet. Elle devient quelque chose d'immanent à la conscience. Il ne peut y avoir de vérité sans l'assentiment de la conscience. Dans cette perspective, l'intentionnalité du sujet joue un rôle de très grande importance dans la constitution de l'objet de la connaissance.

Cette conception trouve sa systématisation avec la philosophie de Kant. Il poursuit le projet cartésien de penser à partir du *cogito*. Le « je pense », devient le principe sur lequel la connaissance se repose. Kant tente de donner une nouvelle orientation à la connaissance. Il a voulu faire reposer la raison humaine exclusivement sur elle-même. C'est exclusivement dans sa propre immanence, et non pas dans une source transcendante d'intelligibilité, que la raison entend puiser toutes les ressources de sens. Pour Kant, l'objet de la connaissance est formellement constitué par le sujet connaissant¹. Cette vision part de la thèse selon laquelle, c'est ce que nous mettons dans les choses que nous connaissons. Par exemple, si on cherche à définir un triangle, cette définition n'est rien d'autre que le produit du sujet connaissant. Pour Kant, l'objet doit être étudié par les règles de la connaissance. Le caractère d'objet est fondé dans le sujet. C'est la contribution du sujet qui rend possible qu'il y ait des objets. Sans le concours du sujet, il n'y aurait pas d'objets pour nous. En d'autres termes, ce ne sont pas nos connaissances qui doivent s'adapter à des objets, mais ce sont ces derniers qui doivent s'adapter à nos connaissances et aux principes *a priori* qui fondent notre savoir. Le sujet connaissant devient l'organe judiciaire qui donne des lois à l'objet. Les objets de nos connaissances sont donc constitués par les actes du sujet connaissant². Dans cette perspective, Kant fonde la connaissance objective sur la seule activité du sujet. C'est le sujet seul qui donne accès à l'objet.

Kant renverse le schéma épistémologique antérieur. Ce qui était considéré comme donné est maintenant compris, comme ayant été constitué par le sujet. Dans cette perspective, c'est la subjectivité qui crée sa propre essence et son propre fondement. Kant jette ainsi les bases du sujet absolu de l'idéalisme allemand. La connaissance devient un acte pur du sujet. Elle se repose sur la capacité de l'esprit humain, mais Kant reconnaît que cette capacité est limitée. Le problème de la limite de la connaissance chez Kant, s'explique par le fait que le sujet fini ne peut connaître la substance d'un objet que s'il en est son créateur. « Je ne peux en aucune façon

¹ Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure* (Quadrige, 61), Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 53-57 et 76-77.

² Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 53.

percevoir les substances, car nul être, à l'unique exception du créateur, ne peut percevoir les substances d'une autre chose. »¹ C'est pour cela que, la connaissance des choses en soi est un pouvoir accordé seulement à celui qui est capable de créer son objet. C'est l'entendement humain qui produit par ses activités, les conditions de possibilité des objets. C'est ce qui explique que la chose en soi est extérieure au sujet. La chose en soi est indéterminée et inconnaissable, elle est hors de la pensée et de la conscience. Le moi qui apparaît dans la vision de Kant n'est qu'un phénomène. Kant met une séparation entre le noumène et le phénomène. Cette vision de Kant est dépourvue de toute tension eschatologique. La perspective de Kant ne conforte pas la thèse de l'importance éternelle et eschatologique de l'humanité de Jésus. Rahner considère la séparation du noumène et du phénomène comme une thèse adverse à la dimension eschatologique de l'histoire.

« L'histoire elle-même pénètre dans l'éternité de Dieu, et non pas seulement l'homme qui a fait cette histoire et qui, une fois son rôle joué, l'abandonnerait derrière lui comme un passé irréel. Pourquoi avons-nous le droit de dire cela ? Parce que le Logos de Dieu lui-même a agi et souffert historiquement ; si notre thèse était entièrement fausse, il devrait laisser tomber totalement ce "rôle" ; mais, pour l'éternité, il demeure l'Homme-Dieu, son humanité n'est pas seulement revêtue de gloire, elle demeure sa propre humanité. Au fond, la thèse adverse tendrait à une séparation insupportable entre l'âme et le corps, noumène et phénomène. »²

Dans la vision de Rahner, l'être se donne déjà dans la chose, par conséquent il n'y pas de pur phénomène. Il n'est plus possible de comparer la pensée de Rahner à celle de Kant sur la nature de la réflexion transcendantale. Rappelons que chez Kant, le transcendantal désigne l'ensemble des conditions préalables nécessaires à toute connaissance. C'est une connaissance attachée aux conditions de possibilité *a priori* de la connaissance d'un objet. En effet, la connaissance humaine chez Kant consiste dans la coopération active du sujet connaissant aux données de l'intuition sensible. Quand l'homme connaît quelque chose, il ne se trouve pas en présence de la connaissance d'une pure réalité ou de la chose en soi, il se trouve en présence d'une réalité subjective qui n'est pas le produit de la connaissance elle-même ou de l'expérience, mais cette réalité est déjà présente en l'homme. Cela constitue un *a priori* de la connaissance humaine qui est toujours automatiquement en relation avec les catégories ou les structures de sa capacité cognitive. Les jugements synthétiques *a priori* sont possibles seulement dans l'exercice de la connaissance. C'est dans ce contexte que Kant introduit le concept de transcendantal. Le

¹ Emmanuel KANT, *Leçons de métaphysique* (Le livre de poche, 4617, Classiques de la philosophie) Paris, Librairie générale française, 1993, p. 210.

² Karl RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 8 : *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 560-592 (ici p. 590). Traduction française par Hélène BOURBOULON : Karl RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 10 : *Monde moderne et théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 105-119 (ici p. 117-118).

concept de transcendantal de Kant indique ce qui est ordonné à construire l'expérience et ne dérive pas de l'expérience. Rahner reste fidèle à cette manière de concevoir la connaissance qui marque toute la philosophie moderne. Si l'homme connaît Dieu, c'est qu'il existe des conditions de possibilité de cette connaissance. Bien que la philosophie de Rahner soit centrée sur l'existential humain, elle reste métaphysique. Le sujet transcendantal de Rahner n'est pas identique à celui de Kant. Selon Nikolaus Knoepffler :

« Le point central de la différence entre Kant et Rahner consiste dans le fait que pour Kant, le transcendantal se réfère au sens strict aux conditions *a priori* et subjectives de la possibilité de la connaissance, tandis que chez Rahner le transcendantal se réfère à l'être et à Dieu. La catégorie fondamentale de Kant est connaissance transcendantale, celle de Rahner est révélation transcendantale. Selon Rahner, l'essence réciproque de la vérité logique et de la vérité ontologique trouve son fondement en Dieu. Dieu, en tant qu'horizon transcendantal et transcendant de la révélation transcendantale, est la condition ultime de la possibilité de connaître. »¹

Chez Rahner, le transcendantal a une dimension verticale et horizontale tandis que chez Kant, il a uniquement une dimension horizontale. Pour Rahner, Dieu est la condition de possibilité de la connaissance, tandis que Kant se contente d'affirmer que la connaissance existe sans expliquer d'où elle provient. La transcendantalité de l'homme de Rahner signifie l'ouverture de l'homme à l'ineffable mystère de Dieu, alors que le schématisme kantien ne permet aucune thématique de la grâce. Chez Rahner, c'est donc le postulat d'une possibilité d'un acte de révélation qui informe le mouvement de la connaissance. C'est la raison pour laquelle, pour le théologien, la connaissance n'est jamais une pure activité de l'esprit qui prendrait connaissance des objets, tandis que l'esprit humain kantien est une table rase.

La possibilité de la connaissance des choses en soi est impossible pour Kant, puisque l'homme ne possède pas d'intuition intellectuelle. C'est une vision typiquement immanente, du moins du point de vue théorique, car le sujet ne peut connaître quelque chose qui est en dehors de lui-même. Dans le domaine de la connaissance, le sujet humain se ferme sur lui-même. Kant jette l'être humain uniquement dans sa propre existence et dans l'histoire. Sur le plan théologique, on ne peut pas accéder à l'Inconditionné. En d'autres termes, Dieu est inaccessible par la connaissance. Cette conception de Kant met en difficulté l'ouverture de l'homme à Dieu et la participation à l'Absolu. Il est donc impossible pour l'esprit humain d'atteindre l'absolu dans les phénomènes. Cette conception conforte l'autonomie de la liberté absolue de l'homme face à Dieu. En mettant l'accent uniquement sur l'activité créatrice de l'homme cela ne conduit-il pas à une conception d'un monde où l'homme se considère comme absolu ?

¹ Nikolaus KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner : zur Frage seiner Kantischen Herkunft* (Innsbrucker theologische Studien, 39), Innsbruck, Tyrolia, 1993, p. 184.

L'activité du sujet ne s'exerce qu'au niveau du phénomène. Cette vision de Kant part de la thèse selon laquelle nous ne pouvons être assurés de l'existence réelle d'un objet que par voie d'intuition. Pour Kant, nous possédons seulement l'intuition sensible, et nous aurions besoin d'une intuition intellectuelle pour connaître les noumènes. Nous ne pouvons avoir aucune connaissance des noumènes car les phénomènes ne sont rien en soi. Dans cette perspective, le sujet n'a plus de substance, il n'est défini que par son activité. Il n'y a aucun rapport entre l'être en soi et le phénomène. Kant est arrivé à cette thèse du fait que l'objet doit être autre chose qu'un produit de l'imagination¹. L'objet n'existe que pour et par le sujet.

Toutefois, devant la chose en soi, le sujet doit recevoir quelque chose qui ne dépend pas de lui et devant lequel il ne joue aucun rôle. Nous voyons que dans la vision de Kant, en dépit du fait que la connaissance humaine est une activité du sujet, cet acte de connaissance doit se faire offrir son objet au niveau de la connaissance de la chose en soi. Cette donation est nécessaire à cause de la nature réceptive de la sensibilité humaine². La constitution subjective de l'objet demeure toujours dépendante d'une donation³. La chose en soi que nous ne pouvons pas connaître exerce une influence sur la sensibilité. Pour Kant, c'est seulement la forme a priori de l'objet qui se trouve dans notre esprit non sa matière : celle-ci ne se laisse pas construire, puisqu'elle est au contraire donnée, c'est pour cela qu'elle est transcendantale, et non absolue, comme le pensent Fichte et Hegel. La matière ne peut nullement être un moment a priori. La connaissance transcendantale, c'est une connaissance qui ne se préoccupe pas des choses mais de notre manière de connaître les choses dans la mesure où elle est possible de manière a priori. La chose en soi demeure à jamais indéterminable du point de vue des catégories. Celles-ci n'ont de signification que lorsqu'elles s'appliquent aux phénomènes⁴. Kant admet une cause intelligible mais sa nature reste inconnue pour arriver à connaître les phénomènes⁵. La chose en soi reste radicalement inconnaissable. Nous ne pouvons pas avoir accès à la chose en soi parce que nous sommes limités à n'en connaître que ce qu'elle peut être pour nous. La connaissance la plus profonde de l'homme ne reste limitée qu'à des phénomènes. Nous ne possédons pas une intuition intellectuelle qui nous permettrait d'aller au-delà de notre expérience sensible. Cela ne signifie pas que Kant défende l'athéisme ou l'agnosticisme. Il ne nie pas l'existence de Dieu, mais la

¹ Cf. Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique : leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (Museum Lessianum. Section philosophique, 4), Bruxelles, L'Édition Universelle, 1947, p. 385.

² Cf. François MARTY, *Quand la logique se fait transcendantale. Recherches sur l'écriture des Critiques kantienne*, dans Mai LEQUAN (éd.), *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant* (La Librairie des Humanités), Paris, L'Harmattan, 2005, p. 49-78 (ici p. 76-77).

³ Cf. F. MARTY, *Quand la logique se fait transcendantale*, p. 54.

⁴ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 102-103.

⁵ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 410-411.

possibilité de le connaître, de le déterminer de façon théorique. Les choses que nous connaissons par nos intuitions ne sont pas des choses en soi. Dans la pensée de Kant, l'homme ne possède que des intuitions sensibles. La connaissance de la chose en soi n'est possible que par l'intuition intellectuelle : « dans une intuition intellectuelle en effet, l'esprit se donnerait à lui-même l'objet qu'il voit, mais un tel mode de connaissance n'appartient qu'à l'Être suprême »¹. L'intuition intellectuelle est impossible pour l'être humain. Elle est pour Kant un concept limite, pour signifier quelque chose qui ne nous est pas accessible. L'approfondissement de l'intellect ne peut pas aboutir à la connaissance de la chose en soi. Dans cet ordre d'idées, il n'y a pas de dynamique de connaissance chez Kant.

Joseph Maréchal s'approprie la théorie de la connaissance transcendantale de Kant, mais il le dépasse, en montrant la dimension dynamique de l'esprit humain. Pour Joseph Maréchal, il existe dans l'intellect une perfection ontologique lui permettant de se transcender vers l'être. C'est une perfection qui dépasse l'homme et l'entraîne au-delà de lui-même, c'est la théorie du dynamisme intellectuel². Rahner reste fidèle à cette thèse de Maréchal. Nous verrons plus loin que ce dynamisme n'est pas pour Rahner une perfection ontologique capable de posséder l'être. L'homme est un être ouvert à l'être. Par conséquent, il n'est pas confiné au sensible.

Pour Kant, la capacité de la raison de penser est limitée à la seule réalité finie. Dans la vision de Kant, la finitude est un point de départ pour la philosophie. Elle n'est pas un obstacle à la pensée, elle est la condition sans laquelle aucune philosophie n'est possible. Le savoir reste limité à la représentation faite par le sujet. Celui-ci n'est pas capable d'aller au-delà de cette représentation. Kant pose ainsi une finitude radicale de la raison humaine. Il n'y a pas chez lui de dépassement du fini qui fait de l'homme un sujet absolu.

S'il est vrai que le sujet kantien n'est pas un sujet absolu, la difficulté de sa pensée pour notre étude est que Kant exclut toute possibilité d'un accès à l'Inconditionné à travers les phénomènes. Il met une séparation entre le phénomène et le noumène, l'en soi et le pour soi. Le concept d'auto-révélation est donc impossible dans le système kantien. L'en soi reste totalement hors de sa possible manifestation. Nous parlons de possible manifestation, puisqu'il n'y a aucune possibilité d'un acte de révélation qui informe le mouvement de la connaissance dans le schématisme kantien. Dieu est inaccessible et reste indéterminé pour une réalité finie. La philosophie de Fichte s'efforcera sur ce point de déborder la pensée de Kant.

¹ Georges PASCAL, *La pensée de Kant*, Paris, Bordas, 1966, p. 45-46.

² Cf. Joseph MARÉCHAL, *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 29, 14 (1927), p. 137-165 (ici p. 149).

4.2 L'identité de l'objet et du sujet dans la philosophie de Fichte

La philosophie de Fichte s'inscrit dans le contexte d'une discussion avec la philosophie de Kant. Fichte ne peut être adéquatement compris si on le détache de Kant. Fichte tente d'apporter une solution au problème de la finitude de la connaissance posé par Kant. Pour apporter une solution à ce problème, Fichte recourt au concept d'intuition intellectuelle. Alors que chez Kant l'intuition intellectuelle est l'intuition de la chose en soi et est considérée comme un concept limite, elle devient un concept important de la philosophie de Fichte. Comment fonctionne l'intuition intellectuelle dans la pensée de Fichte ? L'intuition intellectuelle ne relève pas de l'être, mais de l'agir. « Dans notre intuition intellectuelle, on n'intuitionne qu'un agir. »¹ Selon Xavier Léon, « l'intuition intellectuelle chez Fichte ne devrait rien être de plus qu'une intuition de l'agir pur par lequel le moi absolu se pose lui-même comme moi »². Dans la vision de Fichte, l'intuition intellectuelle est une activité du moi et de la conscience de soi. Pour lui, la conscience est toujours accompagnée d'une conscience de soi immédiate qu'il appelle intuition intellectuelle³. Celle-ci est la conscience pure de l'activité absolue du moi⁴. « L'intuition intellectuelle est alors l'intuition que le moi fini a de sa propre activité originaire et absolue avec lui-même, en tant qu'absolu coïncide. »⁵ L'intuition intellectuelle est l'activité originaire du sujet qui permet l'affectation du moi par lui-même et tous les autres actes de la conscience. Elle est réalisée dans le sujet qui se pense lui-même comme sujet absolu. Celui-ci se réalise dans l'identité de l'objet et du sujet, par l'activité du sujet qui pense. L'identification de l'objet et du sujet est caractéristique d'un sujet absolu. Pour arriver à cette thèse, Fichte refuse la finitude du sujet connaissant, affirmée par Kant, en éliminant la chose en soi. « Aussi longtemps qu'on laisse demeurer la pensée d'un rapport de notre connaissance avec une chose en soi qui, complètement indépendante d'elle, doit avoir de la réalité, le sceptique aura toujours jeu gagné. »⁶ Pour Fichte, la chose en soi n'existe pas. Donc, l'objet est supprimé, il ne reste que le sujet. On ne peut plus parler d'une réalité externe à la pensée.

¹ Johann Gottlieb FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1999, p. 93.

² Xavier LÉON, *Établissement et prédication de la doctrine de la liberté : la vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (1762-1799)* (Fichte et son temps, 1), Paris, Armand Colin, 1954, p. 379-380.

³ Cf. Johann Gottlieb FICHTE, *Doctrine de la science nova methodo* (Classiques), Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 96.

⁴ Cf. Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique* (Paramètres), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 263.

⁵ Jean-Christophe GODDARD, *Assise fondamentale de la doctrine de la science (1794) : Fichte* (Philo-œuvres), Paris, Ellipses, 1999, p. 15.

⁶ Johann Gottlieb FICHTE, *Briefe 1793*, dans Reinhard LAUTH et Hans GLIWITZKY (éd.), *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 3,2 : *Briefe 1793-1995*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1961, p. 39. Cité par Reinhard LAUTH, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit : Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars Una, 1994, p. 67, n. 60.

Pour atteindre le savoir absolu, Fichte tente de dépasser la vision dualiste de la pensée de Kant, à savoir : sujet-objet, raison-chose en soi à partir d'un principe unique. Si la connaissance est limitée par une chose en soi, il est impossible de parler d'un savoir absolu. Une des raisons qui conduit Fichte à l'idéalisme absolu, c'est qu'il est impossible d'avoir un être hors de la conscience. C'est pour cela qu'il rejette l'en soi. L'objet n'est donc possible que grâce au sujet. En d'autres termes, la conscience de quelque chose est possible seulement grâce à l'auto-conscience. La conscience est le fondement de ce qui est. L'auto-conscience est le fondement de la conscience, elle est le principe unique et suprême de tout savoir. Kant avait considéré le « je pense » ou l'auto-conscience comme principe premier de la connaissance, mais le « je pense » est limité par la chose en soi. Fichte en l'éliminant, laisse l'espace pour un commencement absolu à partir d'un seul principe, qui n'est pas de la chose en soi et le sujet, mais seulement le sujet. Pour Fichte, « il n'y a d'être que par le sujet et dans le sujet. Le caractère absolu se trouve à l'intérieur du sujet »¹. Si pour Kant, la connaissance doit avoir son aspect formel et un fondement matériel séparé du sujet, pour Fichte, le moi n'est pas seulement l'unique principe formel, mais aussi le principe matériel de la connaissance, c'est-à-dire la connaissance du réel. Si le moi est l'unique principe de la connaissance, alors le moi n'est plus fini comme le pense Kant, mais infini, absolu et n'est pas limité par quelque chose qui est extérieur à lui.

Le moi fichtéen est absolu, inconditionné. Fichte exprime cette idée en ces termes : « l'essence de la philosophie, c'est que le moi absolu est posé comme inconditionnel, c'est-à-dire qui ne peut être déterminé par rien de supérieur »². Nous avons déjà souligné que la réalité n'est pensable que comme l'acte de la puissance interne de la conscience. Rien n'existe en dehors de la conscience. Celle-ci est une puissance créatrice. Le monde extérieur, ou le non-moi est le produit du moi. Le moi est pure action, l'objet est entièrement passif. C'est pour cela qu'il est à la fois sujet et objet. Nous venons de souligner que si le moi est le principe de toute la connaissance, alors le moi n'est plus fini, mais infini et donc absolu. Il n'est plus limité à quelque chose d'extérieur à lui. C'est cela, le sujet absolu. Fichte refuse la finitude du sujet connaissant affirmée par Kant. Le sujet fichtéen est créateur d'infini. Le sujet est entièrement maître de lui-même et son activité débouche sur le savoir absolu. Le moi fichtéen a la capacité de rendre illimité. Rendre quelque chose infini signifie qu'il n'est plus lui-même, il perd sa consistance. Cela conduit à une conception négative de la finitude. À ce sujet, Fichte rejoint la conception de la finitude de Hegel.

¹ Johann Gottlieb FICHTE, *Nachgelassene Werke*, t. 2 : *Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre* (Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke, 10), Berlin, de Gruyter, 1965, p. 7.

² Johann Gottlieb FICHTE, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1 (Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke, 1), Berlin, Veit, 1845, p. 119.

Le sujet fichtéen est absolu. Selon Schelling, pour atteindre le niveau absolu, le moi fichtéen implique nécessairement une liberté. « L'essence du moi est la liberté. »¹ Du fait qu'il est pure liberté, l'objet est le produit de l'activité du sujet. La philosophie de l'identité chez Fichte est le résultat d'une activité. C'est le fruit de la liberté du moi. Le moi fichtéen n'est pas fixe, il est un résultat. Il n'est ni être, ni substance, mais activité pure. Selon André Gravil, « le moi de Fichte est une activité qui n'est qu'activité, et non pas une activité qui accompagne une passivité »². Si le moi se pose lui-même et n'est pas posé par autre chose, il est essentiellement liberté. Son activité est infinie. Le premier mouvement de son activité est son auto-position, le moi se pose lui-même. L'identification de l'objet et du sujet est le résultat d'un processus. La thèse de Fichte, moi=moi, est l'expression du devenir du moi. Le moi infini est absolument libre. Il peut toute la réalité. Le sujet est ce qu'il se fait. Donc, il est à la fois sujet et objet. La liberté absolue est le but final du moi infini. Cette liberté a un statut absolu. L'homme se pose comme sujet absolument libre. La liberté est ainsi un projet humain. Fichte limite la liberté totale au concept du sujet théorique, ce qu'il appelle le moi absolu.

Il est vrai que chez Fichte, le moi doit trouver un obstacle, le non-moi, c'est-à-dire le monde extérieur mais, si le moi veut maintenir son exigence absolue, cet obstacle ne peut pas être quelque chose en dehors du moi. Cette idée est exprimée par son affirmation : « tout, sans exception, doit se poser dans le moi »³. Le moi pose un non-moi. « Le moi se pose lui-même et se posant lui-même, pose le non-moi. »⁴ Le moi crée la réalité comme quelque chose qui s'oppose à lui, le non-moi, c'est l'obstacle du moi, une activité même du moi. Il n'y a aucune action du non-moi sur le moi, mais bien du moi sur le non-moi. Si Fichte reconnaît que le moi est limité par le non-moi⁵, cette limite ne peut en aucun cas diminuer l'absoluité du moi, puisque, « c'est le moi qui se pose lui-même comme limite »⁶. Le non-moi n'est pas une chose en soi qui existe en dehors du moi. « Le moi pose absolument un objet, un non-moi se dressant, s'opposant. Il est par conséquent dans son simple acte de position de celui-ci uniquement dépendant de soi et non quelque chose d'extérieur à lui. »⁷ Le non-moi considéré comme l'obstacle du moi ne peut jamais être une réalité absolue. L'obstacle n'est pas quelque chose qu'on trouve, ce serait l'affirmation d'une réalité complètement externe au moi. Le non-moi doit être posé par le moi. Il ne se présente et n'existe que comme une fonction du moi, qui n'a aucun effet sur le moi. La

¹ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der philosophie*, dans Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Sämtliche Werke*, t. 1 : 1792-1797, Stuttgart, Cotta, 1856, p. 149-244 (ici p. 179).

² André GRAVIL, *Philosophie et finitude* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2007, p. 283.

³ Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, t. 1, Leipzig, Gabler, 1794, p. 260.

⁴ Johann Gottlieb FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Reclam, 1972, p. 73.

⁵ Cf. J. G. FICHTE, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1, p. 126.

⁶ J. G. FICHTE, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1, p. 130.

⁷ J. G. FICHTE, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1, p. 228.

raison, c'est que pour Fichte, la chose en soi n'est qu'une simple pensée. Étant ainsi, elle ne pourrait en aucun cas agir sur le moi. C'est la raison pour laquelle le sujet ne peut pas recevoir quelque chose d'extérieur, au moyen de la sensibilité. Cela montre que le non-moi n'est pas une réalité extérieure du moi. Cela permet à Fichte de se débarrasser de la sensibilité formulée par Kant. Si la chose en soi est supprimée, la sensibilité considérée comme faculté réceptive n'a plus de sens. La dimension réceptive de la sensibilité que nous avons soulignée chez Kant est rejetée. La connaissance est expliquée par Fichte uniquement à partir de l'intuition de l'autoposition du moi.

Selon Fichte, « le fondement n'est pas transcendant au moi. Il est l'acte transcendantal du sujet lui-même. Il est à la fois absolu et immanent »¹. Il n'y a rien d'extérieur au moi. Pour Fichte, « entre l'Absolu divin et le savoir dans la racine la plus profonde de sa vie, il n'y a pas de séparation mais tous les deux se compénètrent totalement »². Dans cette perspective, le moi infini fichtéen est donc assimilé à Dieu, mais un Dieu qui est exclusivement immanent. Par conséquent, on ne peut plus parler de la transcendance du Mystère absolu dans la pensée philosophique de Fichte. Il n'est plus possible de parler de mystère de l'Absolu en lui-même. L'Absolu nous compénètre et se réalise en nous. Dans cette perspective, Dieu n'est pas une réalité substantielle en soi. Selon Joseph Maréchal, « le Dieu de Fichte, bien que postulé moralement, est un principe immanent à toute notre activité. Il est un Dieu de plus en plus possédé par nous, uni à nous selon sa forme propre, dans la clarté de la conscience »³. La première philosophie fichtéenne selon laquelle en dehors du moi, il n'y a rien, est une pure immanence. Comment pouvons-nous avoir accès à l'absolu ? Pour Fichte, l'absolu existe comme immanent et constitutif du moi. L'absolu n'est pas une réalité déjà donnée, mais la finalité d'une activité infinie. L'absolu n'est pas au-delà des choses et de l'homme, mais à l'intérieur de son esprit. C'est cette activité incessante qui projette l'homme vers l'infini, vers un infini inaccessible.

Le moi a une activité créatrice absolue, c'est-à-dire, il détermine tout le réel. Dans cette perspective, Dieu dépend directement du vouloir. Il n'est donc plus possible de parler de révélation chez Fichte. Selon Emilio Brito, « la philosophie fichtéenne n'assume le concept de révélation qu'en le soumettant à une rationalisation stricte »⁴. Son Dieu est complètement absorbé par le moi. Tout vient de la productivité du sujet. Nous pensons que la volonté ne permet

¹ J. G. FICHTE, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1, p. 120.

² Johann Gottlieb FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. Dritte Vorlesung*, dans Reinhard LAUTH et Hans GLIWITZKY (éd.), *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 1,9 : *Werke 1806-1807*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1995, p. 80-91 (ici p. 89).

³ J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, p. 422.

⁴ Emilio BRITO, *La théologie de Fichte* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2007, p. 48.

pas de concevoir le moi comme un sujet souverain. Cette conception nous fait croire que Dieu dépend directement du vouloir humain.

Toutefois, il y a une évolution dans la pensée philosophique de Fichte. Il est passé d'une philosophie du moi à une pensée de l'Absolu. Le dernier Fichte ne cherche donc plus à fonder le caractère absolu dans le sujet, en déduisant l'objet des activités du sujet, mais il cherche ce qui dépasse le sujet, ce qui rend le sujet possible. La seconde philosophie de Fichte est centrée sur la problématique de l'être absolu. Si le premier Fichte a une philosophie du moi où le moi est absolu, le dernier Fichte a une philosophie de l'être où l'être est absolu. Il reconnaît que la réalité divine devient par conséquent l'origine de toute réalité¹. Il admet l'être inconcevable de Dieu². Ce n'est plus le sujet mais l'être qui est le fondement de toute spéculation. Le moi n'est plus considéré comme l'inconcevable³. Selon Bernard Bourgeois, la dernière philosophie de Fichte ne peut pas être réduite à l'idéalisme subjectif⁴. Cette idée est reprise par Klaus Düsing, quand il affirme que la philosophie du dernier Fichte met en évidence l'inconcevabilité de l'être pur⁵ : « Pour le dernier Fichte, l'exposé métaphysique de l'admission de l'Être inconcevable de Dieu constitue la base de la théorie de la subjectivité, sur laquelle la logique est à son tour fondée »⁶.

Le dernier Fichte s'efforcera de réintégrer la notion d'être. En rectifiant sa visée, il renoue avec la transcendance. Il arrive à penser « l'Absolu inconcevable avant la conscience et après elle, sans jamais pénétrer en elle, quelle que soit la forme que celle-ci adopte »⁷. C'est la reconnaissance que l'Absolu se situe au-dessus de la raison. Il y a ainsi quelque chose d'inconcevable. Cette conception ne trouvera pas son appui chez Hegel. Il ne conçoit pas un absolu au-dessus de la pensée, de la logique. Même si, la philosophie du dernier Fichte ouvre la voie à la possibilité de penser un absolu inconcevable, son Dieu reste entièrement inaccessible, inconnaissable, insaisissable⁸. Si l'on doit reconnaître dans la philosophie du dernier Fichte, la

¹ Cf. Johann Gottlieb FICHTE, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 2 (Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, 2), Berlin, Veit, 1845, p. 315-317.

² Cf. Johann Gottlieb FICHTE, *Popularphilosophische Schriften*, t. 2 : *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte* (Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, 7), Berlin, Veit, 1846, p. 309.

³ Cf. J. G. FICHTE, *Nachgelassene Werke*, t. 2, p. 207.

⁴ Bernard BOURGEOIS, *L'idéalisme de Fichte* (Collection SUP. Initiation philosophique, 82), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 97.

⁵ Cf. J. G. FICHTE, *Popularphilosophische Schriften*, t. 2, p. 309.

⁶ Emilio BRITO, *La vie dans « l'Esprit du christianisme »*, dans Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éd.), *Hegel et la vie* (Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands, 1), Paris, Vrin, 2004, p. 15-42. (ici p. 40, n. 3). Cf. Klaus DÜSING, *Über das Verhältnis Hegels zu Fichte*, dans *Philosophische Rundschau*, 20 (1974), p. 50-63 (ici p. 52, 57, 59, 61-63).

⁷ Georg GURWITSCH, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, Verlag von J. C. B Mohr, 1924, p. 17.

⁸ Cf. Jean-Christophe GODDARD, *Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte*, dans Jean-Christophe GODDARD (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand* (Problèmes et controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 55-76 (ici p. 57).

possibilité de l'incompréhensibilité du mystère, par contre, la finitude est appelée à être dépassée.

Quels sont les avantages et les inconvénients du système de Fichte pour notre étude ? Chez Fichte, le sujet prend conscience de lui-même, et l'assume comme un je. Son moi est incontournable, inobjectivable et ne peut jamais être remplacé. Dans la philosophie de Fichte, il y a une attention à soi. Chez Rahner, l'attention à Dieu et l'attention à soi ne sont pas en opposition. En d'autres termes, l'attention à Dieu et l'attention à soi ne sont pas en proportion inverse mais en proportion directe. L'attention à soi implique également une attention à un horizon infini, c'est-à-dire au Mystère. Une expérience de Dieu est aussi une expérience de soi du fait qu'elles sont strictement liées. L'expérience originale et ultime de Dieu est la condition permettant l'expérience de soi. Sans l'expérience de Dieu aucune expérience de soi n'est possible. Notre thèse, c'est que la permanence du mystère fait porter constamment l'attention sur la réalité finie. Pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus, la conception d'une finitude positive doit être prise en considération.

Les difficultés de la pensée fichtéenne pour notre étude, peuvent être résumées ainsi : s'il existe une finitude chez Fichte, elle n'est pas comprise comme un état ou une réalité substantielle en elle-même, mais comme une simple activité. Le moi fini fichtéen, comme nous l'avons souligné plus haut est, en lui-même, toujours au-delà de sa finitude. Ce dépassement de la finitude est fondé sur une intuition intellectuelle, qui agit dans la finitude du moi en s'élevant au-delà d'elle-même. La finitude n'est pas pensée en elle-même, puisqu'elle est posée par un effort infini. Elle est inséparable de sa propre suppression. Étant ainsi, elle doit être supprimée. Donc, de ce point de vue, Fichte pose les bases de la conception de la finitude de Hegel.

4.3 L'esprit absolu et l'incompréhensibilité du mystère chez Hegel

Pour arriver au savoir et à l'esprit absolu, Hegel part du concept du moi absolu fichtéen qui est le résultat d'un processus ou d'une activité. Le moi absolu de Fichte n'est ni être, ni substance, mais activité pure. L'idée du savoir absolu apparaît dès la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. « La philosophie doit perdre son nom d'amour du savoir pour devenir un savoir effectif. »¹ Dans cette perspective, Hegel se démarque de la tradition philosophique qui définissait la philosophie comme recherche de la vérité. Dans sa vision, la philosophie ne recherche pas la vérité, elle est la vérité, la certitude absolue du sujet absolu qui se connaît. Le savoir absolu de Hegel se réalise dans un processus historique. L'identité du sujet

¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, (Werke in 20 Bänden, 3), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Préface.

et celle de l'objet se construisent¹. Sur ce point, Hegel et Fichte s'accordent, car selon ce dernier, l'identité est le résultat d'une activité. Le thème préféré de Hegel est l'esprit. Celui-ci englobe à la fois le sujet et l'objet, car l'esprit n'est autre que la réalité en sa totalité. L'objectif de Hegel est de surmonter l'opposition qui déchire la culture de son temps, entre le sujet et l'objet, le fini et l'infini, la sensibilité et la raison, le phénomène et le noumène. L'esprit absolu est le résultat d'un processus. Même si la philosophie de Hegel est idéaliste dans la ligne du platonisme, la différence est que chez Platon, l'idée ne se développe pas. Pour Hegel, au contraire, l'idée se développe pour atteindre le niveau absolu. Dans sa vision, l'Absolu est le résultat d'un processus. Le concept totalité se construit par la succession des parties temporelles. Les concepts d'Absolu et d'Éternel n'ont pas de contenus immédiats. C'est la raison pour laquelle, la conception de la philosophie de l'identité de Hegel est différente de celle de Schelling. Chez ce dernier, l'identité est immédiate : « l'identité absolue n'est que sous la forme de la proposition $A=A$, ou encore : cette forme est posée immédiatement par son être absolu »², tandis que pour Hegel, l'identité absolue se construit. L'absolu est un résultat. « De l'absolu, il faut dire qu'il est essentiellement résultat, que c'est seulement au terme qu'il est ce qu'il est en vérité. »³ Pour Hegel, « l'être pur manque quelque chose pour être absolument absolu »⁴. L'absolu est un résultat en vertu d'une nécessité immanente. L'absolu qui n'est pas un devenir est abstrait. La vérité pleine apparaîtra seulement à la fin. Au point de vue théologique, la personne du Père n'a pas de contenu au départ. Il a un contenu à la fin. La relation trinitaire ad intra est à la fois abstraite et vide de contenu.

Le réel est une construction et donc l'absolu est une réalisation de la pensée. Cette idée se retrouve dans la formule suivante : « l'identité de l'identité et de la non-identité »⁵. L'identité doit passer par la réalité différence pour atteindre le niveau absolu. C'est pour cela que dans le système de Hegel, Dieu n'est pas sans le monde ; être le créateur du monde appartient à son essence. Hegel renonce à la problématique d'une nature divine se manifestant à elle-même au départ. Sans le monde, Dieu n'est pas Dieu. Il y a un devenir de Dieu à travers le monde. C'est un devenir temporel à travers la création. Le caractère de la gratuité de Dieu est compromis par la réalisation nécessaire de Dieu dans le monde. Le don de soi divin est subordonné à sa

¹ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 3 : *Die vollendete Religion*, (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 5), Hamburg, Meiner, 1985, p. 76.

² Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, dans Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING (éd.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, t. 2,2, Jena und Leipzig, Gabler, 1801, p. 1-127 (ici p. 9).

³ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 51.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1 : *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein*, (1832) (Gesammelte Werke, 21), Hamburg, Meiner, 1984, p. 43.

⁵ Bernard BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel* (Questions), Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 68.

réalisation dans l'histoire. Le monde devient nécessaire à Dieu afin de déployer son absoluté. Hegel est arrivé à cette conclusion du fait que le sujet n'est pas immédiatement établi dans son absoluté. L'absolu se réalise au sein de notre existence finie. Le manque ne doit pas être exclu de l'absolu. Cette vision part de sa thèse que l'être en soi dans son rapport avec soi-même, ou l'identité avec soi-même n'est pas immédiate. Car, il ne peut être en soi que par la médiation de l'être autre qu'il n'est pas. « On dit des choses qu'elles sont en soi pour autant qu'on peut faire abstraction de tout être pour l'autre. »¹ L'en soi ne désigne pas une substance immédiate autonome chez Hegel, il est le résultat d'une relation avec l'autre. L'identité de l'en soi ne se suffit pas à elle-même, elle implique un mouvement de mise en rapport, si bien qu'elle inclut nécessairement en elle ce qui est autre qu'elle. Par exemple, l'ami ou l'amant se retrouve dans l'autre, si bien qu'il ne peut pas être lui-même sans l'autre.

La difficulté de cette thèse, c'est que l'autre est instrumentalisé. L'aimé devient un moyen pour l'autoréalisation de l'amant. La vérité de la personnalité se trouve précisément à travers l'immersion dans l'autre. Pour Hegel, l'être gagne à être manifesté et connu. Il s'enrichit et se perfectionne lorsqu'il devient l'objet de conscience. En soi, il est abstrait. Si Dieu n'est Dieu que par ce retour, sans le monde, il est donc abstrait en soi. Dieu n'est pas pleinement Dieu sans l'homme. Celui-ci devient un moment de Dieu. Dans cette perspective, l'homme participe nécessairement à la Trinité. Il est de manière essentielle en Dieu. Celui-ci est absolument pour soi. Il est évident qu'on ne peut pas parler de la transcendance de Dieu dans le système de Hegel. Dieu est pensé en termes d'objectivation et d'aliénation. Dieu n'est pas en soi-même, mais s'accomplit nécessairement par la médiation du monde. L'incarnation n'est pas pour Hegel la générosité d'une plénitude originelle, mais elle est plutôt le résultat d'un manque. Du point de vue théologique, il est clair que dans la vision de Hegel l'incarnation n'est pas un acte gratuit, elle est un processus qui conduit à la conceptualisation de Dieu comme Esprit Absolu. Le lien entre Dieu et l'homme par l'incarnation semble être une nécessité inhérente à l'essence divine qui indigente, se cherche dans l'économie².

Selon Emilio Brito, dans la vision de Hegel, l'éternité doit attendre la création, le temps pour être vraiment éternité. « L'éternité n'est vraiment éternelle que comme retour négatif à soi à partir du temps aboli »³. Selon Walter Kasper,

¹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 109.

² Cf. André LÉONARD, *La foi chez Hegel et notre traité « De fide »*, dans *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), p. 160-176 (ici p. 168).

³ Emilio BRITO, *Dieu en mouvement ? Thomas d'Aquin et Hegel*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 62, 2 (1988), p. 111-136 (ici p. 111).

« Affirmer de Dieu le devenir, la souffrance, le mouvement ne signifie donc justement pas faire de lui un Dieu en devenir, qui n'atteint la plénitude de son être que par le mouvement : il faut exclure de Dieu un tel passage de la puissance à l'acte. Affirmer de Dieu le devenir, la souffrance, le mouvement ne signifie donc concevoir Dieu comme plénitude de l'être, comme actualité pure, comme surabondance de vie et d'amour »¹

Pour Hegel, la réalité ultime a besoin d'un autre pour se réaliser. La liberté d'embrasser sa particularité est comme déterminée par un autre hors de lui-même. Le mystère de la Trinité a besoin d'un processus historique pour parvenir à être ce qu'il est, et il a besoin d'attendre la consommation eschatologique pour qu'il vive en sa plénitude. Dans la pensée de Hegel, « l'absolu n'est totalement déterminé que par la position d'un autre. La révélation devient phénoménologie de l'esprit absolu »². L'essence du mystère est déterminée à partir de l'homme. Hegel n'a pas une notion d'un Dieu pleinement accompli et libre en lui-même. Dieu et le monde sont liés l'un à l'autre. En d'autres termes, le monde est la condition de l'existence de Dieu. Hegel ne peut pas considérer un Dieu créateur qui crée librement et en même temps existe indépendamment de sa création. Dieu est nécessairement lié à sa création. Il pense l'Absolu comme histoire. Dieu ne peut pas avoir un autre avec lui, si l'autre n'est pas finitude.

L'idée que Dieu a besoin du monde pour être Dieu se retrouve également dans la pensée de Whitehead. Il remplace la catégorie de l'être considérée comme réalité fondamentale par celle du devenir. La réalité est un processus, un devenir dynamique. Il soutient que la catégorie métaphysique fondamentale est la créativité³. La créativité est vraiment la réalité ultime dans ce système. L'ultime fondement métaphysique est le mouvement créatif vers la nouveauté⁴. Il abandonne ainsi la notion classique de la transcendance de Dieu.

L'affirmation de l'en-soi qui ne peut être sans être pour l'autre, rend impossible toute conception d'une infinitude indépendante de la finitude. Nous pensons que la conception du fini comme créé suppose l'existence d'un étant originaire et indépendant de ce qui est dérivé de lui. Le problème de Hegel, c'est que l'autre de Dieu est simplement sa manifestation. Tout est auto-détermination par Dieu et retourne en lui comme absolu. L'absolu annule ainsi la diversité. Pour lui, Dieu n'est pas un créateur transcendant, il est la substance et l'essence de l'univers. Et cette essence divine est parfaitement rationnelle. L'aspect fondamental de Dieu se produit dans la pensée rationnelle. Dans cet ordre d'idées, il est difficile de concevoir Dieu comme mystère. Hegel refuse de dissocier la pensée et la réalité. Dans cette perspective, l'homme possède

¹ Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens* (Cogitatio fidei, 128), Paris, Cerf, 2010, p. 287-288.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 2,2 : *Die bestimmte Religion* (Philosophische Bibliothek, 62), Hamburg, Meiner, 1966, p. 32.

³ Cf. North Alfred WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology* (Free press paperbacks), New York, Free press, 1969, p. 32.

⁴ Cf. N. A. WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology*, p. 529.

l'absolu en son soi. La médiation n'est plus nécessaire. Selon Hegel, l'erreur de Kant, c'est d'avoir mis une séparation entre la pensée et l'être que constitue la chose en soi. Hegel ne met aucun écart entre les choses et leur intelligibilité. Il estime qu'il faut voir dans le sujet la chose même. Cette certitude découle de la thèse idéaliste de l'identité de la pensée et de l'être qui se trouve au cœur de sa pensée. La raison est toute la réalité, elle est le concept même, le sens profond de l'idéaliste¹. L'absolu est immédiatement accessible à la pensée pure. C'est pour cela que chez Hegel, l'union à Dieu ne se réalise de manière parfaite qu'au niveau spéculatif. Il voulait recouvrir théoriquement Dieu par la logique. Hegel l'a explicitement affirmé :

« La logique doit être saisie comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle est sans voile en et pour soi ; pour cette raison, on peut dire : ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature, et d'un esprit fini. »²

Dans cette perspective, Dieu devient nécessairement compréhensible. Hegel pour sa part considère que la véritable essence de la finitude est d'être niée, surmontée comme finitude, par l'absolu³. Dans sa vision, l'infini est défini comme la négation du fini⁴. « Il est dans la nature même du fini de se dépasser, de nier sa négation, et de devenir infini. »⁵ Pour Hegel, le véritable sens du fini n'est pas de subsister en face de l'infini. Le fini est un dépassement et non un étant qui se maintient dans sa finitude. Par conséquent, la philosophie de Hegel est une philosophie de l'affirmation de l'absolu. Dans cette perspective, on ne peut plus considérer Dieu comme infini et l'humain comme fini. Pour Hegel, « Dieu est fini et je suis également l'infini [...] Dieu n'est pas Dieu sans le monde »⁶. Selon Albert Chapelle, « Hegel souligne la négation de la finitude dans la connaissance de l'Absolu divin. Il cherche à montrer que le mystère n'échappe pas à la pensée »⁷.

Dans la thèse de l'identification du sujet et de l'objet, toute philosophie de la finitude est écartée. Selon Hegel, le fini est déjà surmonté du seul fait qu'on puisse poser la question de la finitude. « Quelque chose n'est su et même ressenti comme limite, manque, que pour autant que l'on est en même temps au-delà de lui. »⁸ L'infinitude hégélienne est le fini dans son

¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 179.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, t. 1,1 : *L'Être*, (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1972, p. 19.

³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 124.

⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 124.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 125.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 1,1 : *Der Begriff der Religion* (Philosophische Bibliothek, 59), Hamburg, Meiner, 1966, p. 148.

⁷ Albert CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, t. 2 : *La dialectique. Dieu et la création* (Encyclopédie universitaire), Paris, Éditions Universitaires, 1967, p. 59.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, t. 1. (Gesammelte Werke, 19-20), Hamburg, Meiner, 1989, p. 84.

autodépassement. Vouloir limiter un être à sa finitude est, selon Hegel, vouloir l'asservir car l'absolu est l'anéantissement de la finitude, de son statut de fini :

« Le fini ne se transforme pas seulement, comme quelque chose en général, mais il disparaît : et ce n'est pas seulement possible qu'il disparaisse, de telle sorte qu'il pourrait être sans disparaître. Au contraire, l'être des choses finies est en tant que tel d'avoir en leur être en soi le germe de leur disparaître, l'heure de leur naissance est celle de leur mort. »¹

L'infini pour lui est le fini transfiguré. Le concept de finitude n'a pas en lui-même de réalité. Le fini est seulement un simple passage pour aller au-delà. C'est un simple moment dans le processus de l'esprit infini. Il n'est plus question de parler de l'autonomie du fini. L'identité de l'infini et du fini conduit à la disparition de la finitude, c'est en quelque sorte l'affirmation du caractère provisoire du fini. Hegel exprime cette idée à travers son concept philosophique « Aufheben », qui a une double signification : supprimer et conserver. La conservation exprimée par ce concept a un caractère transitoire, puisque les moments sont passés à un niveau supérieur, un niveau absolu. Dans une telle vision, on ne peut plus parler de la consistance autonome de la créature. La réalité historique n'est que provisoire, puisqu'elle n'est rien de plus qu'un moment, qui disparaît dans le processus pour atteindre son niveau absolu. L'autonomie du monde fini n'est plus possible. En cela, Hegel dévalorise la consistance de l'altérité finie. L'absolu ne s'affirme qu'en éliminant le monde fini. C'est ce qui est exprimé dans cette affirmation : « le non-être du fini est l'être de l'Absolu »². Le fini n'est qu'une apparence vide ; seul l'absolu est réel. Le fini n'est qu'un instant de l'absolu, une manifestation provisoire.

Selon Christian Duquoc, « Rahner corrige le défaut de la christologie hégélienne, car pour lui, l'union hypostatique représente non pas la négation, mais l'achèvement de l'existence humaine »³. Pour Louis Boyer, « Rahner nous aide contre Hegel à cesser de nous représenter dans le Christ la divinité et l'humanité comme deux natures antagoniques »⁴. Nous avons déjà mis en lumière chez Rahner que plus l'unité avec Dieu est grande, plus grande est aussi la consistance de l'homme. L'union avec Dieu pour le théologien allemand conduit la réalité finie à sa plus haute réalisation et à sa plus grande autonomie. Chez Hegel, « la liberté finie, apparemment honorée, ne se défie que négativement : elle doit se dessaisir réflexivement de l'immédiateté naturelle et de soi-même pour se convertir à la pureté infinie de l'Absolu

¹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 116, cité par A. GRAVIL, *Philosophie et finitude*, p. 358.

² André LÉONARD, *La foi chez Hegel (L'athéisme interroge)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 167.

³ Christian DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, t. 1 : *L'homme Jésus* (Cogitatio fidei, 29), Paris, Cerf, 1968, p. 299.

⁴ Louis BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie*, Paris, Cerf, 1974, p. 467.

néantissant »¹. C'est la raison pour laquelle il nie la résurrection corporelle du Christ. « Jésus n'est le Ressuscité que par la dissolution irréversible de son corps. »² Pour Hegel, la libération définitive de l'homme ne se fait que par l'abolition du corps. Le corps charnel qui est aboli, c'est la finitude créée elle-même³. Dans cette perspective, l'esprit n'a finalement besoin de la finitude que pour la nier. Hegel, dans sa tentative de résoudre le problème de l'Un et du Multiple soutient que la réalité ultime est Esprit. Celui-ci a besoin d'un autre. Pour arriver à la conscience de soi, l'Esprit a besoin du monde, de la temporalité. Le monde est un moment de l'auto-conscience, de la réalisation de l'Esprit Absolu. Cette vision ne rend pas justice à l'homme, elle abolit sa vraie individualité. L'homme est un moment de l'absolu, il n'a pas de valeur en soi, il est une partie de l'Esprit Absolu.

La réalité finie et le monde ne sont pas positivement accueillis par Dieu, par l'exaltation du Christ, ils sont plutôt rejetés. La conception de l'accomplissement eschatologique dans la vision de Hegel est le passage du Christ à l'Esprit. Le ciel n'est que la patrie éternelle de l'Esprit infiniment subjectif⁴. Selon Emilio Brito, « pour Hegel, ce n'est que par l'annulation sans reste de l'humanité individuelle de Jésus que la vraie vie universelle de l'Esprit peut se répandre dans tous les membres de la communauté »⁵. Cette effusion de l'Esprit est possible après la disparition pour toujours de la présence charnelle de Jésus. Le même auteur dit, « dans son achèvement comme Esprit, cette Pentecôte spéculative, qui consomme toute existence terrestre dans le feu sans visage de l'immanence subjective, constitue le lieu spirituel de la pensée trinitaire de Hegel »⁶. La philosophie de l'identité veut libérer l'esprit du corps et de tout rapport avec la matière. Dans cette perspective, la consommation eschatologique est acosmique. Selon Borel, la théorie de l'esprit absolu vise à résoudre la question de la finitude⁷. Selon Jacynthe Tremblay, Hegel n'est pas un philosophe de la finitude, plein de nostalgie et de désespoir, au sens existentialiste⁸.

Hegel remet en question l'impossibilité de la connaissance de Dieu. Cela aurait pour conséquence de poser le fini face à l'infini et de donner consistance au fini.

¹ Franz Anton STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz, F. Kupferberg, 1844, p. 871.

² G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 3, p. 67.

³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 3, p. 138.

⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 3, p. 50-54.

⁵ Emilio BRITO, *La christologie de Hegel : Verbum Crucis* (Bibliothèque des archives de philosophie. N.S., 40), Paris, Beauchesne, 1983, p. 591.

⁶ E. BRITO, *La christologie de Hegel*, p. 581.

⁷ Cf. Alain BOREL, *Hegel et le problème de la finitude*, Paris, La Pensée Universelle, 1972, p. 38.

⁸ Cf. Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner* (Héritage et projet, 47), Montréal, Fides, 1992, p. 59.

Quels sont les avantages et les inconvénients de la pensée de Hegel pour notre sujet ? En premier lieu, Hegel n'a pas tort de penser que l'essence n'est pas derrière sa manifestation. Cette thèse n'est pas sans pertinence pour l'étude de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. La philosophie de Hegel a facilité la définition de la révélation comme auto-révélation. La révélation comme auto-révélation a une très grande importance pour notre étude. Elle permet de soutenir la thèse que l'humanité de Jésus exprime Dieu tel qu'il est en lui-même. L'humanité de Jésus est l'expression de Dieu.

Quelles sont les difficultés de la pensée de Hegel pour notre étude ? Selon Hegel, l'essence divine est rationnelle. Dans la mesure où la substance divine est devenue conscience de soi, Dieu devient nécessairement compréhensible. La difficulté de la pensée de Hegel est son rationalisme. Pour lui, si Dieu se révèle entièrement, il devient entièrement rationnel. Le pur savoir spéculatif est capable d'accéder au Dieu-Esprit. La vérité est ainsi exclusivement intellectuelle. Il utilise la réflexion pour atteindre la réalité suprasensible, procédant à l'aide de simples concepts. Il serait illusoire de prétendre rejoindre la réalité du mystère par des catégories purement logiques. La connaissance de l'absolu dans ce contexte est possible par le pouvoir de la pensée. Il tente d'atteindre Dieu au moyen du dynamisme intellectuel de l'intelligence. La *ratio* devient le fil conducteur permettant d'arriver à la connaissance de l'absolu. Hegel finit par rejeter la transcendance de la divinité et l'abîme de son Mystère. C'est le triomphe de la lumière. Ainsi, écrit-il dans la *Science de la Logique*, les ténèbres sont dissipées¹. Sa philosophie se caractérise par la confiance dans la puissance illuminatrice de la raison où tout doit être illuminé par la connaissance claire. Tout se transforme selon la mesure idéale du concept. Dans son système, la révélation de Dieu se produit dans la pensée logique. Dieu devient immanent à la pensée. Sa nature n'est pas un mystère. L'idée de Dieu comme nécessairement caché et incompréhensible est surmontée.

De plus, sa conception négative de la finitude ne donne pas place à une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. Chez Hegel, la finitude est seulement l'expression partielle de l'infini. Elle ne correspond pas à la nature profonde de l'homme. La réalité, pour lui, n'est pas un ensemble de substance autonome. En conséquence, le fini comme tel n'existe pas, car ce qu'on appelle fini n'est rien d'autre qu'une expression partielle de l'infini. Le fini est supprimé dans la totalité de l'esprit absolu. Le problème de Hegel, c'est que l'autre de Dieu est simplement sa manifestation. Tout est auto-détermination par Dieu et retourne en lui comme absolu. L'être doit gagner sa propre totalité à travers un processus historique et le résultat de

¹ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1 : *Die objektive Logik* (1812-13) (Gesammelte Werke, 11), Hamburg, Meiner, 1978, p. 6.

l'achèvement reçoit le nom d'Esprit Absolu. L'absolu annule ainsi la diversité. Il est évident qu'il est impossible de parler de l'eschatologie de l'histoire chez Hegel. Dans son système, l'histoire n'a aucun sens en elle-même. Elle est seulement le mouvement d'un Absolu dans ses moments humains. Le but de ce mouvement est l'accomplissement. C'est un achèvement qui transcende l'histoire elle-même et rend difficile de soutenir la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la vision béatifique. Voyons maintenant comment se développe le dynamisme du sujet dans la pensée de Rahner.

5. LE DYNAMISME DU SUJET CHEZ RAHNER

L'idée du dynamisme du sujet existe chez Rahner à travers son concept d'auto-transcendance¹. En effet, selon le théologien allemand, l'histoire du monde d'une part, l'histoire de la nature de l'autre, forment une unité. Cette unique histoire est considérée comme une histoire qui va toujours en avant². Voilà pourquoi, l'évolution va toujours du plus bas au plus élevé. Il ne s'agit pas seulement de devenir autrement mais de devenir plus, ce qui implique un manque, la privation d'une plénitude d'être. L'être humain est celui qui dépasse la matière. Sa transcendance finale est l'union hypostatique de deux natures en Jésus. La question que nous devons poser ici est la suivante : si cette histoire doit porter quelque chose de réellement nouveau, quelque chose de spécial, quelque chose de plus haut, et non seulement quelque chose de divers, comment faut-il dès lors comprendre le devenir pour que l'apparition de quelque chose de réellement nouveau puisse survenir ?

Rahner élabore la théorie d'autotranscendance active ou d'autodépassement, non pas *a priori* mais bien *a posteriori* pour sauver le phénomène du devenir³. Le concept d'autotranscendance est conçu comme un mouvement divin. Ce concept veut en fait replacer l'action divine au niveau de la cause première, en évitant de faire de Dieu un démiurge qui interviendrait tout au cours de l'évolution, pour susciter le passage à une espèce supérieure, et à chaque nouvel engendrement pour infuser une âme personnelle. L'acte créateur de Dieu doit être compris non seulement dans le sens de permettre à l'univers d'exister, mais aussi de permettre son processus de devenir. Rahner plaide pour une théologie d'auto-transcendance active⁴. Un dynamisme qui est vraiment intrinsèque à la création, mais produit par la puissance créatrice de Dieu. C'est l'être divin qui permet à la créature de devenir plus qu'elle-même. Ce qui fait que la liberté est vraiment une réponse personnelle à Dieu. L'action divine et l'action humaine de la

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 176 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 208.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 177 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 209.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 179 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 211.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 179 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 211.

créature ne sont pas en concurrence. Dans cette perspective, le règne de Dieu à venir ne sera pas simplement le résultat de l'histoire planifiée et accomplie par les humains. Ce sera l'acte de Dieu, mais cet acte de Dieu doit être compris également comme l'auto-transcendance de l'histoire.

L'histoire du cosmos et de l'homme est une histoire ouverte qui va toujours en avant, selon un processus d'autotranscendance. Le processus particulier de l'autotranscendance ne conduit pas seulement à quelque chose de différent ou varié, mais quelque chose de plus haut, de plus parfait. En effet, l'autotranscendance positive, active qui touche tout l'être dans sa totalité, conduit la transcendance vers quelque chose de substantiellement nouveau, le pousse vers quelque chose d'essentiellement supérieur. Cela concerne tout être fini. Selon Rahner, Dieu donne à la réalité matérielle la capacité que, de par elle-même, elle ne pourrait avoir. Avec l'arrivée de l'homme, le cosmos a une perfection qui va au-delà de la simple réalité créée puisqu'il y a une plus grande proximité de Dieu ; mais ce sera un moment, non pas un développement évolutif, mais par pure grâce. Dieu envoie son Fils qui a assumé également la réalité matérielle. Le cosmos rejoindra le maximum de proximité avec le créateur.

Cette autotranscendance de la création reste ordonnée à son Créateur. C'est ce que d'un point de vue théologique, on appelle conservation et coopération de Dieu avec la créature. Toute la réalité une fois créée, est en totale référence à Dieu. Nous voyons donc, que c'est l'être absolu de Dieu qui est la cause première du devenir chez Rahner, l'essence d'un « étant » est ce qu'il est, ce qu'il a encore à devenir. Ce mouvement est limité par son origine, de sorte qu'un « étant » ne deviendra jamais absolu. L'homme comme être fini, est rendu capable d'une réelle auto-transcendance active qu'il reçoit uniquement de Dieu d'une façon effective¹. Le dynamisme du sujet chez Rahner ne conduit pas à un sujet absolu. C'est pour cela que le point de départ de la démarche de Rahner n'est pas le principe d'identité mais l'interrogation. Quelles en sont les conséquences ? La question est révélatrice de la finitude humaine, elle n'aboutit pas à l'être, mais à la finitude de l'esprit humain et du monde. Rahner évite l'idéalisme absolu en invoquant le besoin humain de questionner.

« Si l'homme était l'étant d'un absolu [...] dans sa propre luminosité, ou si cette luminosité était auprès de lui comme le fondement immédiat de son accomplissement de soi (dans ce qu'on appelle en théologie la visio beatifica), l'être questionnable et affirmé comme lumineux en soi, ne pourrait pas en même temps et aussi originellement être en question pour l'homme. »²

Par le caractère problématique de l'être, Rahner cherche à mettre en lumière l'obscurité essentielle de l'être infini. La luminosité de l'être chez Rahner ne supprime pas la distance du

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 180 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 212.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 127 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 213.

mystère qui s'impose. La luminosité de l'être n'advenant qu'obscurément suffit à préserver et requérir un acte libre de pure donation. Le savoir absolu disqualifie toute économie du don et la proclamation de la proximité absolue de l'être en son soi, sans faire appel à la médiation. Cela suppose donc un sujet lui aussi absolu. Le fait que l'homme pose la question de l'être confirme que le sujet humain n'est pas conscience absolue mais esprit fini. Le pur être de Dieu n'est pas totalement lumineux pour l'esprit humain, sinon il serait toujours soumis à l'emprise de l'homme. Le pur être est un être qui dispose librement de lui-même.

Parce que le sujet rahnérien n'est pas un sujet dans le sens du sujet absolu, la transcendance de l'homme n'est pas un mouvement qui permet de saisir l'absolu en son en soi. Cette transcendance est la condition de possibilité de l'anticipation, de la connaissance de tout étant fini. Dans cette perspective, la connaissance de l'infini de Dieu n'est possible que dans le regard sur l'étant fini. En effet, « si l'être humain était conscience absolue, il posséderait d'emblée l'être, objet de l'interrogation, et toute révélation par la parole serait a priori dépassée et partant, inutile »¹. Pour Rahner, même après la révélation, Dieu reste toujours mystère. Il reste foncièrement incompréhensible et renvoie toujours l'homme à sa finitude.

Rahner reconnaît qu'il y a une variation de luminosité, de la présence à soi, puisque le concept d'être est un concept analogue. « La compréhension de l'être est un concept analogue. Et cet analogue se manifeste dans la manière seulement selon laquelle tout étant singulier peut revenir à soi, être auprès de soi, et avoir part à l'être. »² Il est vrai que le concept d'être est appliqué à tout étant, mais pas de la même manière. C'est pour cela que la connaissance est la présence à soi de l'étant en proportion de sa possession de l'être. Pour le théologien, « l'être est connaître, oui, mais d'après le degré selon lequel un étant est avoir part-à-l'être »³. C'est dans la subjectivité divine qu'il y a identité de l'être et du connaître. Il a repris la thèse de saint Thomas. Selon le théologien dominicain, connaître et être ne sont pas en nous identiques comme ils le sont en Dieu⁴. Saint Thomas exclut l'identité de l'être et du connaître chez l'homme et la considère comme une caractéristique exclusivement divine. L'identification absolue de l'être et du connaître rend impossible toute question sur l'être. Car, il possède l'être dans une identité absolue avec soi-même.

« L'étant qui est absolument l'avoir-part-à-l'être comme identité de l'étant avec son être comme être-auprès-de-soi, lui seul est l'être pur, dans lequel se réalise absolument tout ce que signifie le

¹ Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 77.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 75 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 135.

³ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 79 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 141.

⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Les 29 questions Disputées sur la Vérité (Quaestiones disputatae De veritate)*, qu. 2, art. 4, ad 2, en ligne sur le site de l'Institut Docteur Angélique : <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdisputeessurlaverite.htm> (consulté le 6 mai 2016)

concept de l'être. Dans le cas d'une identité absolue, il n'y a plus, pour l'homme de question possible. Car l'étant qui est absolument l'avoir part à l'être-même possède déjà a priori, dans une identité absolue et ainsi dans une pure luminosité, ce qu'il devrait interroger : l'être. »¹

Rahner tente de montrer que l'homme n'est pas conscience absolue (das absolute Bewusstsein), mais esprit fini (endlicher Geist). La conscience absolue serait déjà en possession de l'être qui est l'objet de l'interrogation. En effet, c'est la conscience absolue d'un pur être qui est identité absolue de l'être et du connaître. Dans ce cas il dépasse *a priori* toute question possible lorsqu'il possède une identité absolue avec lui-même. Il n'est plus possible d'interpréter la pensée de Rahner dans la ligne de l'idéalisme allemand.

« La stricte interprétation de Rahner dans le sens de l'idéalisme allemand n'est pas possible parce que Rahner accède, précisément dans sa philosophie de la religion, au concept d'un Dieu libre (vis-à-vis de la création) qui, en tant que libre inconnu, est complètement indisponible à l'humain dans son agir et sa capacité de concevoir, de sorte que l'immanence absolue (ou la simple transcendance) hégélienne est fondamentalement détruite. »²

L'être totalement lumineux donné d'emblée dans la transcendance illimitée de l'esprit humain se situe déjà au-delà d'une révélation éventuelle. Ces réflexions de Rahner éliminent fondamentalement toute interprétation de sa philosophie de la religion dans le sens de l'idéalisme allemand. La transcendantalité de l'homme chez Rahner ne fait pas de lui un sujet absolu.

« La transcendantalité de l'homme ne peut être saisie comme celle d'un sujet absolu qui en quelque sorte éprouve ce qui est ouvert et le possède comme soumis à son propre pouvoir. Mais bien plutôt, il s'agit d'une relation de dépendance qui se ne se pose pas de façon souveraine, mais qui s'éprouve comme posée et soumise à disposition, comme fondée dans l'abîme du mystère ineffable. »³

L'être est caché, malgré sa luminosité, parce que la nature de l'homme, en dépit de sa transcendance sur l'être et son auto-transparence, n'est pas en mesure d'anticiper le contenu d'une révélation possible et libre d'un Dieu personnel.

6. LA CONNAISSANCE COMME CONNAISSANCE RÉCEPTIVE

Selon Rahner, l'homme est l'être d'un horizon infini, il demeure toujours fondamentalement en chemin⁴ et est toujours ouvert à un horizon de plus en plus large. Si l'être humain est essentiellement ouverture illimitée à l'être en sa totalité et à l'être absolu, il devrait normalement être en mesure de saisir l'être absolu de Dieu. Si tel est le cas, la médiation n'est plus nécessaire. Par conséquent, l'humanité de Jésus n'aurait aucune importance pour la relation

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p.79 et 81 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 141 et 143.

² Peter EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz* (Dokimion, 1), Freiburg, Universitätsverlag, 1970, p. 205, n. 1. Cité par J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 80.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 46 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 57.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 36 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 46.

et la connaissance de Dieu. Pour résoudre ce problème, Rahner a montré que l'être humain se constitue essentiellement comme spiritualité réceptive et que, par conséquent, l'être et l'être absolu de Dieu ne lui sont accessibles que dans l'attention fixée sur l'étant fini, situé dans l'espace et le temps. C'est la thèse de *l'Esprit dans le monde*. Cette thèse de Rahner est inspirée de saint Thomas d'Aquin, pour qui, « 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 tourner vers les phantasmes »¹. Selon lui, le premier niveau de la connaissance humaine est réceptif. C'est dans un second moment que l'esprit humain joue un rôle actif formant les concepts en les référant au monde dans l'acte du jugement. L'épistémologie thomiste a un double mouvement : du monde vers le sujet et du sujet vers le monde. La connaissance n'est possible que dans la mesure où le sujet fait référence aux espèces sensibles². Thomas cherche à établir un équilibre entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. La *conversio ad phantasma* empêche l'homme d'avoir une connaissance directe de Dieu. L'intelligence active et l'intelligence réceptive sont liées comme des moments essentiellement complémentaires d'une connaissance³.

Le fait que l'homme est composé de matière et d'esprit ne lui permet pas d'avoir une intuition immédiate de l'immatériel. L'humain ne peut connaître que par la médiation du monde. Il n'y a pas de rapport direct à l'origine hors de ce qui est fondé dans l'origine, c'est-à-dire la matière et l'esprit. C'est pour cela qu'il est difficile de concevoir une matière qui se mouvrait à partir d'elle-même vers l'esprit jusqu'à susciter une connaissance de Dieu : ce qui conduirait à un spiritualisme méprisant le monde. Pour l'homme, esprit fini et réceptif, l'être n'est lumineux que dans la luminosité de l'étant matériel. L'unité métaphysique de l'âme et du corps, ainsi que la conception thomiste de l'âme comme la seule forme substantielle du corps⁴, confirme la thèse rahnéenne de l'homme comme esprit incarné. Cette idée est partagée par von Balthasar. Selon ce théologien, avoir la foi en Dieu suppose une perception sensorielle du Christ. L'évidence originaire qui se pose comme apparition de l'être, doit passer nécessairement à travers la médiation de la finitude et de la sensibilité⁵. Le caractère réceptif de l'esprit humain nécessite une faculté sensible ; sans cette dernière, nulle connaissance de l'être n'est possible. Dès lors, on peut qualifier la spiritualité humaine de sensitive. Par voie de conséquence, Rahner établit un

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 84, art. 7.

² Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 84, art. 7.

³ Karl RAHNER, *Geist in Welt*, p. 184 ; Karl RAHNER, *L'Esprit dans le monde*, p. 241.

⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Les 29 questions Disputées sur la Vérité (Quaestiones disputatae De veritate)*, qu. 16, art. 1, ad 13 ; *Somme contre les Gentils (Summa contra Gentiles)*, lib. II, c. 69 ; *21 articles Disputés de l'Âme (Quaestiones disputatae De anima)*, qu. 14, ad 11.

⁵ Cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 212.

rapport entre l'historicité et la transcendance. Le caractère réceptif de la connaissance entraînerait une conception positive de l'étant matériel fini. Pour l'homme, esprit fini et réceptif, l'être n'est lumineux que dans la luminosité de l'étant matériel¹. La connaissance n'est possible que lorsque l'humain rencontre un objet qui se montre à lui, c'est ce qu'on entend par le caractère réceptif de la connaissance humaine.

« Le caractère réceptif de l'esprit humain nécessite une faculté sensible, sans cette dernière, nulle connaissance de l'être n'est possible. On peut dès lors qualifier l'humain de spiritualité sensible. Il s'ensuit qu'une théorie de la connaissance prétendant procéder à l'aide d'idées innées, d'apriorismes objectifs n'est pas possible. »²

Chez Rahner, l'homme est toujours considéré dans sa réalité unitaire. Il est toujours matière et esprit, corps et âme, sujet et objet, individuel et social. L'homme est toujours en relation avec le monde. L'homme est esprit dans le monde. Dans ce sens, l'homme ne peut pas avoir une connaissance qui ne passe pas par les sens. Dans cette perspective, toute connaissance, toutes ses expériences sont toujours *a posteriori*. C'est ce que Rahner qualifie de catégoriale. En effet, dans la mesure où l'ouverture à la transcendance est conditionnée par la connaissance humaine réceptive d'un objet extérieur, seule cette connaissance sensible permet la compréhension de l'être³.

« Donc pour l'homme, esprit fini et réceptif, l'être n'est lumineux que dans la luminosité de l'étant matériel ; il n'y a de rapport à l'être que dans le rapport aux étants matériels, il n'y a de sortie vers Dieu que dans une entrée dans le monde. Et puisque la sortie vers Dieu n'est possible que dans la structure a priori de l'homme comme esprit, dans la transcendance qui lui est propre, donc dans son retour à soi, nous pouvons également dire que l'homme ne peut accomplir le retour en-soi qui lui ouvre l'être et Dieu, qu'en se tournant vers le monde partagé et comme environnement. »⁴

Dans cette perspective, une saisie de l'absolu, en dehors de la considération de la finitude de l'étant matériel est impossible. Si elle l'était, alors la possibilité même d'une révélation par la parole dans l'étant matériel fini se trouverait écartée. Chez Rahner, la parole est donc un phénomène historique. L'homme est esprit dans le monde, il est l'unique réalité du monde qui a la capacité d'accueillir l'absolu, nécessairement dans la forme du phénomène, seul moyen pour l'homme de connaître la réalité. Comme esprit dans le monde, l'homme n'existe pas seulement comme sujet ; il est toujours en relation avec le monde, qui est catégorialité, ou *a posteriori*. Pour Rahner, la connaissance du sujet est *a priori* mais également *a posteriori*, car le sujet n'est jamais sans le monde. Aussi nous pouvons dire que pour Rahner, l'homme doit se contenter d'une révélation historique et que sa vraie métaphysique reconnaît qu'il est un être essentiellement

¹ Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 85.

² J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 84.

³ Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 84.

⁴ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 215 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 339.

historique. Si l'élément précis qui détermine l'homme comme esprit est son historicité, nous pouvons conclure que le lieu d'une possible révélation est l'histoire de l'homme. C'est dans cette constitution matérielle que l'homme connaît de manière réceptive, c'est-à-dire de manière essentiellement sensible. Cette sensibilité n'est pas une détermination supplémentaire ou extrinsèque, mais intrinsèquement liée à la spiritualité même de l'homme. Celui-ci est esprit dans sa caractéristique humaine de spiritualité réceptive donc sensible. En conséquence, nous pouvons percevoir la Révélation au moment où elle se manifeste dans sa catégorialité. C'est dans le phénomène que l'être se révèle. Donc, le lieu d'une éventuelle révélation de l'être infini de Dieu est le phénomène de l'homme. L'humain ne pouvait connaître que par le rapport au monde. L'homme se déplace sans cesse vers le mystère sans abandonner le monde. La transcendance vers l'être et vers l'être absolu de Dieu ne peut être prise pour elle-même ni saisir Dieu dans sa pure transcendance de l'esprit. Il doit y avoir un mouvement de retour vers le monde fini. L'homme étant esprit fini, il ne peut connaître le mystère absolu que par *conversio ad phantasma*. Pour Thomas d'Aquin, il n'y a pas de concept sans *conversio ad phantasma*¹. Cela est vrai pour toute connaissance, même pour la réalité ultime dont nous n'avons pas une expérience directe. La seule connaissance directe objective possible est la connaissance du sensible. L'homme est essentiellement esprit dans le monde. Donc, il est incapable d'atteindre la connaissance de soi consciente en dehors de l'expérience de la matière. Comment pouvons-nous l'Inconditionné absolu ? L'infini absolu est présent de manière non-objective. Le saint Mystère ne peut jamais être l'objet direct de nos connaissances. Cela étant, une médiation historique est nécessaire pour avoir accès au mystère.

7. L'ÉVALUATION DE LA PERSPECTIVE ANTHROPOLOGICO-PHILOSOPHIQUE DU MYSTÈRE DE RAHNER

7.1 L'anthropologico-philosophique du mystère de Rahner et la révélation

Il s'agit pour nous, dans cette démarche de voir si l'anthropologie transcendantale de Rahner inclut nécessairement la christologie. Nous chercherons à voir si notre auteur s'est rendu compte de l'ouverture illimitée de l'être humain au Mystère absolu à partir d'une nature abstraite de l'homme qui ne tient pas compte de la révélation et de l'incarnation.

¹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 84, art. 7.

7.1.1 Les différentes critiques de cette perspective

L'anthropologie transcendantale de Rahner n'a pas été accueillie avec unanimité dans la théologie. Il est bien connu que sa méthode transcendantale a suscité des critiques diverses et que son usage en théologie a été maintes fois mis en question. Son anthropologie transcendantale a donné lieu à toute une gamme d'interprétations. Ignacio BARREIRO CARÁMBULA, dans son texte, *Karl Rahner une analyse critique* affirme que « Rahner ne procède pas vraiment comme théologien mais comme philosophe, un philosophe néo-kantien. La connaissance transcendantale dont il parle ne provient pas de l'expérience externe du sujet, mais elle est censée être atteinte *a priori* par lui »¹. Il estime que l'épistémologie de Rahner est idéaliste et en conséquence tout est immanent à la conscience et à la pensée dans la ligne de Fichte. Selon lui, Rahner ne respecte pas le statut épistémologique des données de la révélation et reste empêtré dans la philosophie idéaliste de l'identification de l'être et la conscience. Il pense que la théologie de Karl Rahner est déguisée en philosophie théologique, donnant l'impression que ses déclarations étaient déductives d'une réflexion rationnelle *a priori*, en imposant ainsi sa révélation.

Hans Urs von Balthasar, de son côté, ne conteste absolument pas l'importance de l'anthropologie transcendantale de Rahner, il lui fait même une substantielle concession². Cela n'empêche pas qu'il parle de réduction anthropologique chez Rahner³. Balthasar reconnaît que le dynamisme du sujet de la connaissance et le dynamisme de l'action développés par Rahner ont leurs avantages. Mais, se demande-t-il, si la présentation du dogme théologique dans son enracinement subjectif, « 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*", est transformée de quelque manière en mesure de la révélation »⁴. De l'avis de Balthasar, le rapport du dogme à l'anthropologie transcendantale risque de faire de l'homme la mesure de la Parole de Dieu. Pour Balthasar, « le Christ, ne dépend d'aucune condition subjective qui pourrait l'empêcher de se rendre entièrement compréhensible aux hommes. La figure du Christ est en elle-même et par elle-même convaincante »⁵. Il invite plutôt à pratiquer une théologie de la contemplation à partir de la splendeur de Dieu révélée en Jésus Christ. Le Christ n'a pas besoin d'une structure *a priori* dans

¹ Cf. Ignacio Barreiro CARÁMBULA, *Karl Rahner : une analyse critique*, dans *Revue Catholica*, 108 (2010), en ligne sur le site de la Revue Catholica : <http://www.catholica.presse.fr/2010/07/04/karl-rahner-une-analyse-critique/> (consulté le 21 avril 2016). « Compte-rendu d'un colloque théologique sur les erreurs de Karl Rahner, l'un des principaux inspirateurs du "tournant" conciliaire. Un événement de grande signification dans la période présente. » L'article s'appuie sur le livre : Serafino Maria LANZETTA (éd.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Siena, Cantagalli, 2009.

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. 1, p.393.

³ Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi* (Foi vivante, 32), Paris, Aubier, 1966, p. 35-59.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 125.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 392.

l'homme, il se justifie par lui-même. Dans un petit livre, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Balthasar rappelle qu'il discernait le danger de l'esprit idéaliste dans *Geist in Welt*¹. Pour Balthasar, l'idéalisme serait intrinsèquement incompatible avec l'analogie de l'être, c'est-à-dire avec le maintien d'une distinction entre le plan du créé et le plan divin de l'absolu².

Yves Congar, dans la même ligne, affirme que « la révélation apporte un contenu qui n'est pas réductible à ce qui se trouve déjà dans l'homme au titre de sa nature »³. Léopold Malevez, quant à lui, déclare :

« On pourrait toutefois, sinon adresser un reproche, du moins énoncer un regret à la lecture de Rahner. Sauf erreur, elle pêche par une certaine omission. À la lire, on pourrait croire que l'analytique transcendantale peut se constituer entièrement par elle-même, sans attendre un bénéfice de la révélation, sans que celle-ci puisse l'éclairer dans la moindre mesure. Et en conséquence on serait mis en tentation de conclure : si dans la révélation, nous trouvons des éléments que nous ne voyons pas correspondre à une anthropologie transcendantale thématifiée sans elle, nous considérerons ces éléments comme non valables, en raison précisément de leur non-correspondance à nos structures *a priori*. Mais cette conclusion ne serait-elle pas précipitée ? »⁴

La position de Malevez reste ouverte à une lecture plus approfondie de la démarche de Rahner. Elle laisse encore la place à la discussion et à la recherche. Walter Kasper, dans son ouvrage *Jésus le Christ*, affirme :

« La christologie est renvoyée à une histoire bien déterminée et à un destin unique. Elle n'est déductible ni des besoins de l'homme, ni de ceux de la société, tant du point de vue anthropologique que du point de vue sociologique. Elle a au contraire à conserver un souvenir concret, unique, et à le réactualiser. »⁵

Kasper estime que « nous pouvons seulement confesser que ce que nous espérons au plus profond de notre être s'est réalisé en Jésus Christ d'une manière qui dépasse toute attente »⁶. Cornelio Fabro, pour sa part, affirme que « la position gnoséologique de Rahner conduit inévitablement à l'immanentisme, à l'historicisme, à l'horizontalisme, à la négation de la métaphysique et de la transcendance »⁷.

Deux questions viennent immédiatement à l'esprit : est-ce que la démarche transcendantale de Rahner est une démarche *a priori* sans tenir compte de l'événement de l'incarnation ? Les différentes affirmations que nous venons d'évoquer rendent-elles justice à la démarche de Rahner ?

¹ Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Cordula ou L'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 118.

² Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. 4,3 : *Le domaine de la métaphysique. Les héritages* (Théologie, 86), Paris, Aubier, 1983, p. 298-307.

³ Yves M.-J. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967, p. 78.

⁴ Léopold MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, dans *Nouvelle revue théologique*, 90, 8 (1968), p. 785-800 (ici p. 799).

⁵ W. KASPER, *Jesus der Christus*, p. 20 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 22.

⁶ W. KASPER, *Jesus der Christus*, p. 61 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 74.

⁷ Cornelio FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Problemi attuali), Milano, Rusconi, 1974, p. 34.

7.1.2 L'auto-compréhension du sujet : une expérience de la grâce

Avant d'aborder directement la question, rappelons d'abord la théologie de la grâce de Rahner. Pour comprendre et apprécier correctement sa métaphysique de l'être comme première approche de la relation de l'homme avec le mystère, il convient d'examiner d'abord et de se rappeler la place que le concept de grâce occupe dans ses réflexions théologiques. Sa théologie de la grâce est un enjeu essentiel pour une bonne lecture de la pensée si difficile et complexe du théologien allemand. Sa conception de la théologie comme anthropologie transcendantale reste inintelligible si on oublie sa position sur les rapports de la nature et de la grâce. Rahner n'a jamais manqué de souligner que dans sa théologie, il y a une expérience de la grâce¹. Nous ne voyons pas comment on peut sérieusement accuser de dérive anthropologique une théologie qui fait de la grâce une catégorie prépondérante. Karl Lehmann a souligné avec raison que la théologie de Rahner, en dépit de sa forme philosophique, trouve son point de départ dans l'expérience de la grâce. Il ne traite pas de la grâce créée, mais de Dieu lui-même dans sa communication personnelle². À la base de cela, ce qui est le plus objectif dans l'histoire du salut, Dieu et sa grâce, est en même temps ce qui est le plus subjectif de l'homme³. En effet, la grâce, pour le théologien allemand est l'auto-communication réelle de Dieu comme mystère à la créature et non pas simplement le don d'une réalité créée.

« L'auto-communication ne signifie pas un dire sur Dieu. Elle signifie que Dieu, en sa réalité la plus propre, se fait le constitutif le plus intérieur de l'homme lui-même. Il s'agit donc d'une auto-communication de Dieu qui concerne son être, compris non dans un sens simplement objectiviste, mais une auto-communication de Dieu entendue comme mystère absolu et personnel, à l'homme comme être de transcendance. »⁴

L'auto-communication constitue l'essence ultime de la grâce. C'est l'acte fondamental de Dieu vers le non-divin. En vertu du mouvement d'auto-communication, Dieu est présent dans son acte de révélation. L'idée est que la grâce ne doit pas être comprise comme un don de Dieu mais le don propre de Dieu lui-même. Rahner veut comprendre la grâce de manière transcendantale, comme n'étant pas un objet, mais comme la présence du Mystère dans la subjectivité de l'homme. Ainsi renouvelle-t-il la discussion sur le concept scolastique de grâce incréée et de grâce créée. Selon lui, la grâce est d'abord et avant tout le don de Dieu à l'homme.

¹ Cf. Karl RAHNER, *Ein Lehrer wird befragt : Karl Rahner im Gespräch mit Karl Lehmann (SWF)*, dans Paul IMHOF et Hubert BIALLOWONS (éd.), *Glaube in winterlicher Zeit : Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf, Patmos, 1985, p. 27-33 (ici p. 29). Cité par Karl-Heinz NEUFELD, *Maréchal et Rahner*, dans Paul GILBERT (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (Donner raison, 6), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 427-446 (ici p. 431).

² Cf. Karl LEHMANN, *Karl Rahner*, dans Herbert VORGRIMLER et Robert VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 4, Freiburg, Herder, 1970, p. 143-180 (ici p. 168).

³ Cf. Karl LEHMANN, *Karl Rahner : Ein Porträt*, dans Karl LEHMANN et Albert RAFFELT (éd.), *Rechenschaft des Glaubens : Karl Rahner – Lesebuch*, Freiburg, Herder, 1979, p. 13-53 (ici p. 37).

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 116 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 139-140.

Il s'agit là d'une critique de la théologie scolastique de la grâce, qui mettait l'accent sur la grâce créée. Pour la scolastique, la personne humaine a besoin d'un changement ontologique afin d'être en mesure de recevoir la grâce incréée. Dans la théologie scolastique la grâce créée est considérée comme la base de l'auto-communication de Dieu à l'être humain, tandis que la grâce, pour le théologien allemand, c'est la grâce incréée. Il est à noter que Rahner n'est pas l'auteur de l'expression « grâce incréée ». Cette expression existe déjà dans la théologie scolastique. Son mérite, c'est d'avoir mis la grâce incréée au premier plan. Rahner ne veut certainement pas nier l'aspect créé de la grâce, mais il veut réagir contre la tendance théologique de faire dépendre la grâce incréée de la grâce créée. Il veut montrer que Dieu n'est pas une réalité avec laquelle l'homme a seulement affaire de manière conceptuelle. Il est réellement présent dans la réalisation de la vie de la grâce. Pour le théologien, « une réalité qui n'est pas Dieu lui-même, qui est simplement et absolument créée, ne peut pas être surnaturelle au sens le plus strict »¹. La réalité surnaturelle est une réalité provenant d'une communication de Dieu en tant que tel.

Rahner construit son argumentation en faveur de la primauté de la grâce incréée en partant du concept de vision béatifique². La vision ne peut se réaliser que par une communication de l'être de Dieu³. La grâce et la vision sont deux phases du même événement de l'auto-communication de Dieu à l'homme. Elles sont la réalisation de l'immédiateté de la présence du mystère absolu. Grâce et gloire sont auto-communication immédiate de Dieu⁴, dans laquelle se trouve assumée une réalité humaine, de sorte que ce qui est assumé, l'humanité du Christ, communique la réalité de Dieu⁵. Ce qui est donné dans la grâce et l'incarnation n'est pas une réalité différente de Dieu en lui-même. En d'autres termes, ce que nous avons dans l'économie du salut n'est rien d'autre que ce que Dieu est en lui-même. Dans son auto-communication aimante et excessive, Dieu restera celui qui transcende tout, mais en même temps, celui qui est le plus immanent à toute créature. Dieu est le mystère toujours plus grand et en même temps, Rahner a la conviction que le mystère s'est fait proche dans la grâce. Pour le théologien allemand, la grâce ne signifie pas le commencement et la promesse d'une suppression du mystère, mais la possibilité radicale de la proximité absolue du mystère, celui-ci n'étant pas supprimé par cette proximité, mais précisément donné comme tel⁶. Rahner recourt à l'expression

¹ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 130 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 94-95.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 117 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 141.

³ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 129 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 94.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 192 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 227.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 194 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 230.

⁶ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 119 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 79.

de causalité quasi formelle¹ pour expliquer l'auto-communication de Dieu afin de préserver la présence de Dieu comme mystère. Il distingue la causalité efficiente de la causalité formelle.

« Dans la causalité efficiente, ce qui est produit est toujours distinct de ce qui produit. Tandis que la causalité formelle produit un être distinct de lui, se donnant lui-même à cet être et en même temps, ce qui est produit garde une dépendance par rapport à ce qui le produit. »²

Si dans la causalité créatrice efficiente, Dieu fait exister ce qui est absolument autre que lui, dans la causalité quasi-formelle de Dieu *ad extra* « l'incarnation, la grâce et la gloire, Dieu ne crée pas *ex nihilo sui et subjecti* ce qui est différent de lui, mais se communique lui-même à la créature »³. La possibilité de cette auto-communication, précise Rahner, est la prérogative absolue de Dieu « car c'est seulement l'être absolu de Dieu qui peut, d'un même mouvement, 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 »⁴. Le résultat est que Dieu ne perd pas la réalité infinie et son mystère absolu, et la créature ne cesse pas d'être un être fini. Par conséquent, il y a toujours une distance entre Dieu et la créature et cette auto-communication ne doit pas être comprise comme l'objectivation de Dieu. La possibilité du panthéisme est ainsi écartée chez Rahner. L'immédiateté absolue de Dieu respecte la distance du mystère. Le mystère absolu qui était autrefois lointain est désormais présent dans un mode de proximité absolue. La grâce, c'est la présence de Dieu dans la subjectivité de l'homme.

C'est pour cela que la relation entre l'être humain et l'être absolu nommé Dieu imprègne l'ensemble du corpus de l'œuvre de Rahner. Cette relation n'est pas une possibilité inhérente à l'homme lui-même, mais elle est seulement rendue possible par la communication que Dieu fait de lui-même. Cette constitution préalable de l'homme lui permet de vivre sa vie dans une constante extension de soi vers l'absolu, dans une ouverture sur Dieu, qu'il n'ouvre pas lui-même. Pour exprimer cette constante extension de l'homme vers le mystère, Rahner définit l'homme comme esprit.

« L'homme est esprit, c'est-à-dire qu'il vit dans une constante extension de soi vers l'absolu, dans une ouverture sur Dieu. Et cette ouverture sur Dieu n'est pas un événement qui pouvait se produire à volonté, dans l'homme de temps à autre ; mais elle est la condition de possibilité de qu'est l'homme, de ce qu'il doit être, et de ce qu'il est dès toujours même dans sa vie quotidienne la plus perdue. Il est homme uniquement parce qu'il est depuis toujours sur les chemins de Dieu ; qu'il le

¹ Cf. Karl RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade* dans Karl RAHNER, *De Gratia Christi Schriften zur Gnadenlehre* (Sämtliche Werke, 5/1), Freiburg, Herder, 2015, p. 40-62 (ici p. 49).

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 121 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 144.

³ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 129 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 94.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 121 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 145.

sache explicitement ou non, qu'il le veuille ou non, car il est toujours l'ouverture infinie du fini sur Dieu. »¹

L'homme qui existe réellement, pour Rahner, est celui qui est appelé à la communion avec Dieu. C'est justement cette relation avec Dieu, qui détermine l'être de l'homme. Tout homme concret est, quelles que soient sa culture, son époque et sa religion, en raison de la volonté universelle du salut, tributaire depuis l'origine de l'offre d'auto-communication divine et créé de telle sorte qu'il soit apte à la recevoir. Dieu le mystère indicible, incompréhensible, ineffable, veut s'exprimer hors de lui-même, il veut se donner. Ce don qu'il veut faire de lui-même se présente sous la double modalité de l'offre et de l'appel. L'homme, par essence, est déjà orienté vers l'accueil d'une révélation éventuelle. Dieu veut le salut de l'homme, mais ce salut qu'il offre ne signifie pas une situation du futur qui, du dehors fondrait sur l'homme à l'improviste². Dieu veut se donner et en même temps, il fonde l'accueil de ce don, autrement dit, il est la condition de l'accueil de ce don³. La nature de l'homme est structurée ontologiquement de manière à recevoir la révélation. Qu'il le veuille ou non, l'homme est habité par un mouvement qui transcende toujours l'ordre du particulier, de la thématique, qui est aussi celui du défini et de la limite. Cette expérience est inéluctable, l'homme peut sans doute se distraire de cette orientation fondamentale et se laisser confisquer par son agir catégorial dans le monde, encore que celle-ci réapparaisse le plus souvent sous forme de souci et d'angoisse. L'homme est un être renvoyé au Mystère, comme fondement et contenu de son être⁴. Selon Rahner, l'homme aurait oublié le tout et son fondement en oubliant Dieu. Il cesserait tout simplement d'être homme. Nous sommes renvoyés à Dieu, cette expérience originaire est toujours donnée. Dans cette perspective, il serait impossible de définir ce que serait l'homme sans l'appel divin. Le point de départ pour comprendre l'homme n'est pas une situation hypothétique de nature pure à laquelle s'ajouterait un surnaturel. Cette idée est clairement exprimée par Rahner :

« Comment devrais-je savoir que tout ce que je rencontre concrètement au sein de mon expérience existentielle [...] appartient effectivement au domaine de ma nature, et serait aussi, identiquement, s'il n'y avait pas de vocation à une communion surnaturelle avec Dieu ? La justification de ce présupposé implicite ne se fait pas par l'homme et n'est prouvée par aucun argument théologique. »⁵

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 103 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 175.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 44 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 54.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 128 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 152-153.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 48 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 59.

⁵ Karl RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln, Benziger, 1954, p. 323-345 (ici p. 326). Traduction française par Bernard FRAIGNEAU-JULIEN : Karl RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 9-33 (ici p. 13).

Le fait que l'homme se tienne constamment sous le dynamisme de la grâce, empêche philosophiquement d'exclure le surnaturel de la compréhension de l'homme. L'expérience humaine est fortement marquée par l'appel à la communion avec Dieu. Cette ordination à l'être surnaturel est gratuite et ne peut pas être théologiquement appelée nature pure, mais appartient à l'essence concrète de l'homme. Rahner cherche à éliminer l'extrinsécisme du surnaturel sans tomber dans l'immanentisme. Le surnaturel est défini à partir de lui-même et non de la nature. Il n'est pas suffisant de dire que le surnaturel est au dessus de la nature. Il ne doit pas être perçu comme un don de Dieu, mais le don que Dieu fait de lui-même à l'homme. On ne peut pas le définir à partir de la créature, mais à partir de Dieu. Nous voyons chez Rahner que tout homme même s'il refuse ou ignore la révélation chrétienne n'est jamais un homme naturel.

L'homme se trouve toujours placé dans l'ordre de la grâce, avant toute acceptation ou refus de cette grâce. Il se trouve dans l'ordre de l'appel, cela ne signifie pas pour Rahner que tout le monde est en état de grâce. Il distingue l'ordre de la grâce et la possibilité personnelle de ce don. « Le caractère expérimental de la grâce et le caractère expérimental de la grâce comme grâce ne sont pas la même chose. »¹ Cette différence est clairement exprimée par Rahner. L'homme doit avoir fondamentalement un rapport avec Dieu dans un sens qui n'est pas encore grâce². L'ordre de la grâce est la vocation personnelle de tous les hommes à la communion avec Dieu. Le péché est précisément le refus de ce don. L'ordre de la grâce n'est pas extrinsèque. L'incarnation révèle que cette grâce est intrinsèque et est liée à l'ordre concret et aide à mettre en lumière la dimension christologique de la création. Nous l'avons déjà étudié dans le premier chapitre de notre étude. L'homme se trouve depuis toujours dans la volonté universelle de salut et il a pour devoir de marcher vers cette fin surnaturelle. Cette situation dans laquelle l'homme se trouve est une détermination ontologique qui arrive à la nature gratuitement et dont il ne peut se passer. Selon Rahner « même dans le refus de la grâce et dans la perdition, un homme ne peut jamais être ontologiquement et subjectivement neutre à l'égard de sa détermination surnaturelle »³ par le fait que Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion. L'offre de la grâce suppose qu'elle peut être acceptée ou refusée. Pour que la grâce soit acceptée ou refusée, il faut qu'elle soit offerte. C'est ce que Rahner entend par l'ordre de la grâce. La grâce de Dieu est toujours disponible. L'homme peut la refuser, mais il ne peut jamais l'éradiquer. Même quand l'homme

¹ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, p. 326-327 ; K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 13.

² Cf. Karl RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, dans Karl RAHNER, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Sämtliche Werke, 4), Freiburg, Herder, 1997, p. 346-403. (ici p. 350)

³ Karl RAHNER, *Surnaturelle (situation) ou existential surnaturel*, dans Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 458.

arrive à la refuser, elle reste toujours une grâce d'appel. Elle est toujours présente de manière permanente.

Rahner considère l'histoire concrète de l'homme, du fait que l'homme ne fait jamais l'expérience de la nature pure. Il serait donc difficile de chercher un moment précis où la grâce fait son apparition. On ne saurait que théoriquement distinguer la nature de la grâce, cela est impossible sur le plan historique. Car « nous n'avons jamais pour elle seule cette nature pure postulée, pour pouvoir dire partout exactement ce qui dans notre expérience existentielle revient à son compte, ce qui revient à celui du surnaturel »¹. L'idée théologique de la nature pure n'a pas de signification pratique. C'est purement une distinction théorique. L'expérience concrète d'un homme ne donne pas une nature pure. Quand nous parlons de l'homme, nous ne pouvons pas partir d'une hypothétique nature pure à laquelle s'ajoute un surnaturel. Son point de départ est l'homme réel. L'homme se trouve depuis toujours dans l'ordre de la grâce qui est pour Rahner un existentiel surnaturel permanent de l'homme.

L'expression « existentiel », qui désigne une structure du *Dasein*, provient de Heidegger. Par exemple, le temps est un existentiel de l'être homme. Chez Heidegger, l'existentiel est une détermination de l'être-là. C'est une structure fondamentale d'un mode d'être qui est spécifiquement humain². Rahner s'approprie ce langage, mais il parle d'existentiel surnaturel. Il utilise ce concept non seulement pour la justification de la nature humaine à la vocation surnaturelle, mais pour montrer que tout homme a déjà une relation implicite avec le Christ dans son être avant sa connaissance objective. Le fait que l'homme existe, il n'est pas un être naturel. Dieu l'a voulu gratuitement ainsi. Il a créé l'être humain avec une détermination structurelle autonome qui pourrait exister intégralement sans le don de son auto-communication. Mais il ne l'a pas fait. Cette auto-communication de Dieu à l'homme fait partie de l'essence concrète de l'homme et en est l'aspect le plus fondamental. C'est ce que Rahner appelle existentiel surnaturel. Celui-ci est concrètement et toujours présent et détermine l'essence concrète de l'homme. Comment cet existentiel surnaturel qui est la chose la plus intime de l'homme est-il en même temps gratuit ?

La réponse, c'est que l'homme est créature. Il est le fruit d'un don. Plus le don est grand, plus il détermine l'homme en profondeur. C'est pour cela qu'une nature pure concrètement n'a jamais existé. Une théorie de nature pure conçoit la nature humaine comme close sur elle-même, sa fin surnaturelle serait quelque chose d'ajouté de l'extérieur. Par là, Rahner échappe au

¹ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, p. 340-341 ; K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 29.

² Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 12.

dualisme entre nature et surnaturel. La question de la grâce ne peut être abordée de façon abstraite. La nature pure ne correspond pas à la réalité existentielle et historique de l'homme, de telle façon qu'il est impossible de distinguer ce qui est nature pure en l'homme et ce qu'il est de fait. Même dans le cas où la grâce est refusée à cause du péché, l'homme ne cesse jamais d'être déterminé par cette grâce.

Il est à noter que cette grâce n'est jamais seulement quelque chose d'ontique, mais ontologique. Quand l'homme s'interroge sur son essence, il se trouve déjà en route vers Dieu. L'appel de Dieu est gratuit, mais nous ne pourrions pas déterminer le sens de cette nature si Dieu ne nous avait pas appelés à la communion avec lui. Rahner ne part pas d'en bas, mais se situe dans la position universelle du salut. Dieu appelle tous les hommes à la communion avec lui. Et cela n'est pas pour lui une démarche qui lui reste simplement extérieure. Pour Rahner, quand Dieu veut quelque chose, il le veut de manière créative, il n'en reste pas seulement à son intention. À partir du moment où il est offert par Dieu, l'existential surnaturel est une réalité dans l'homme. Cette décision de Dieu est un fait réel. L'homme n'a pas seulement une vocation surnaturelle, il est cette vocation surnaturelle. Il n'existe aucune nature qui n'est pas déjà embrassée de la grâce. Il n'existe pas un être humain personnel antérieur au don de la grâce. Ce ne sont pas deux réalités successives. Rahner dirait, ce sont deux réalités distinctes d'un même mouvement. C'est la raison pour laquelle l'acceptation ou le refus de la grâce n'est pas sans incidences sur notre réalisation humaine et personnelle. L'effet de la volonté universelle du salut est ce qu'il appelle existential surnaturel. Celui-ci n'est autre qu'une offre de justification et de salut. Ce n'est pas déjà la justification de l'homme. La volonté salvifique de Dieu détermine en quelque sorte l'essence de l'homme, également quand l'homme refuse Dieu. L'existential surnaturel demeure une disposition, communiquée par Dieu dans l'existence de tout homme, à l'ouverture vers la transcendance absolue qu'est Dieu.

C'est une situation dans laquelle tout homme se trouve par le fait que Dieu en Jésus Christ s'offre librement, gratuitement comme Dieu du salut. Pour Rahner, toute grâce est grâce du Christ. « L'intelligence complète du concept grâce suppose encore une autre importante détermination : cette grâce est grâce du Christ ; celui-ci n'est pas seulement cause méritoire, extrinsèque, car la grâce est déjà christique, même en tant que grâce prélapsaire. »¹ « Cette grâce apparaît chez certains théologiens comme "*Dei*" et non comme grâce du *Verbum incarnatum* en

¹ Karl RAHNER, *Théologie et anthropologie*, dans Patrick BURKE, Henri DE LUBAC et Jean DANIELOU et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei, 23), Paris, Cerf, 1967, p. 89-120 (ici p. 108-109).

tant que Logos. »¹ Du fait que la grâce est Dieu lui-même se communiquant et justement en tant que grâce communiquée, elle n'est pas une chose, mais bien une détermination du sujet spirituel comme tel, l'ouvrant à l'immédiateté de Dieu. Ce qu'il y a de plus objectif dans la réalité du salut est nécessairement aussi ce qu'il y a de plus subjectif : le sujet spirituel présent dans une immédiateté dont Dieu lui-même est cause². Donc, une nature humaine pure, sans aucune vocation surnaturelle n'existe pas. Cette vocation surnaturelle est toujours *a posteriori*. Toutefois, Rahner ne renonce pas au concept de nature pure afin de garantir la gratuité de la grâce. Le concept de nature pure est un concept résiduel, purement instrumental pour sauvegarder la gratuité du surnaturel.

« Ce n'est que dans la sphère de la volonté d'amour surnaturel de Dieu que l'homme peut faire l'expérience de lui-même, il ne peut jamais "présenter comme chimiquement pure" la nature cherchée, séparée de son existentiel surnaturel. En ce sens, la nature demeure un concept acquis par reste. Elle demeure un concept nécessaire et fondé en fait, si l'on veut faire sentir d'une manière réfléchie le caractère indu de la grâce malgré l'ordination intérieure, absolue, de l'homme envers elle. Alors cette ordination absolue doit être elle-même comprise comme induée et surnaturelle ; l'essence de l'homme expérimentée concrètement se décompose en cet existentiel surnaturel comme tel et en le reste : cette nature pure. »³

La nature de l'homme est constituée par ce que l'homme est de fait. La relation avec Dieu n'est pas un ajout à l'être humain. C'est bien ce qui le constitue fondamentalement. C'est l'appel à la communion avec lui qui détermine notre être d'homme. Cette idée est partagée par Edward Schillebeeckx quand il affirme :

« La référence au mystère absolu de Dieu appartient à l'être même de l'homme. Le fait d'être présent à soi, la conscience de soi, reste en dernière analyse et inéluctablement un acte religieux. Ainsi, l'existence humaine ne laisse pas à l'homme le choix d'être non-religieux : il est contraint par son être même à être religieux ou irréligieux, à aimer ou à désavouer son propre être. Se tenir devant soi, c'est se tenir devant Dieu. »⁴

La relation au mystère entre dans la dimension essentielle de l'homme ; en vertu de ses structures anthropologiques, il est toujours ouvert à une révélation possible. La possibilité de la part de l'homme de recevoir la grâce est comprise par Rahner comme sa spiritualité, sa transcendance et sa liberté. L'homme doit être compris comme étant historiquement interpellé par Dieu, dans le Christ Jésus. La nature n'est pas à considérer comme une sphère consistante en soi à laquelle se superposerait une autre qui serait distincte. La situation actuelle de l'homme

¹ K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, p. 107 ; K. RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, p. 112.

² Cf. K. RAHNER, *Théologie et anthropologie*, p. 109.

³ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, p. 341-342 ; K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 30.

⁴ Edward SCHILLEBEECKX, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, dans Patrick BURKE, Henri DE LUBAC et Jean DANIELOU et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei, 23), Paris, Cerf, 1967, p. 121-137 (ici p. 128-129).

conditionne toute question que l'homme formule sur lui-même. Rahner ne cherche pas à définir l'homme en partant d'un point de vue philosophique, mais à partir de l'histoire du salut. L'appel par Dieu à la communion avec lui entre de manière essentielle dans la définition de l'être de l'homme. Dieu n'est pas conçu comme un complément à la vie de l'homme mais comme quelque chose d'essentiel à lui. L'ouverture à Dieu appartient à son essence.

« Ce dynamisme illimité de l'esprit que nous expérimentons dans l'aventure de notre existence spirituelle concrète, parce qu'en celui-ci comme il est évident après coup par la révélation – l'existential naturel peut déjà être à l'œuvre. Et l'on doit se garder d'affirmer ce dynamisme naturel comme exigence absolue de la grâce. D'où doit-on savoir ceci quand nous ne l'expérimentons déjà du tout comme dynamisme pur ? Nous n'avons aucune expérience de ce dynamisme purement naturel (ou en tout cas le contraire n'est pas prouvé). »¹

La grâce est offerte à tout homme, cette offre divine n'est pas quelque chose de purement théorique, abstrait, extérieur à l'homme, mais quelque chose qui détermine l'homme dans sa faculté d'intelligence et de liberté d'une manière si profonde qu'elle reste présente et opérante en l'homme, même quand l'homme la refuse par un acte de volonté personnel. L'existential surnaturel est une détermination permanente qui caractérise et accompagne toute décision de l'homme. En pratique, ce que nous avons considéré comme constitution transcendantale de l'homme a une dimension théologique.

Si la théologie de Rahner requiert la philosophie², sa conception de la philosophie n'est pas celle d'une philosophie pure, du fait que la grâce universelle est donnée à tout le monde. L'homme demeure dans cette situation, même lorsqu'il se refuse par incrédulité au message du christianisme. La relation entre la philosophie et la théologie est analogue à celle qui existe entre la nature et la grâce.

« Même la philosophie la plus originaire portant sur l'existence de l'homme, la plus transcendantale, celle qui est fondée en elle-même, advient toujours dans l'expérience historique. Une philosophie libre par rapport à la théologie est, en ce qui regarde notre situation historique, tout à fait impossible. »³

Rahner ne pense pas la philosophie comme une recherche neutre de la vérité, sans présupposés. Son anthropologie métaphysique et sa philosophie de la religion n'ont pas été conçues comme indépendantes. C'est l'analyse de l'existence humaine concrète qui l'aide à avoir cette intuition fondamentale que l'être humain est orienté positivement à l'infini. Par conséquent, dans la vision que Rahner a de la philosophie et de la théologie, on ne peut pas dire qu'il existe une philosophie complètement autonome. Certes, la philosophie et la théologie ont

¹ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, p. 342 ; K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 31.

² Cf. K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, p. 218.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 30 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 38.

chacune leur propre méthode. L'histoire a montré que le christianisme a exercé une grande influence sur la philosophie. La philosophie de Hegel ou de Heidegger ne serait pas possible sans l'influence indirecte de la foi chrétienne.

La condition *a priori* de la personne qui arrive à la connaissance de Dieu est pour Rahner une grâce. Celle-ci est la présence athématique de Dieu dans le sujet connaissant. Autrement dit, la personne humaine est capable d'une connaissance de Dieu, parce que celui-ci est toujours présent dans la personne humaine comme condition de la connaissance. L'idée d'une philosophie autonome est abandonnée. Concrètement, il n'existe aucune philosophie pure élaborée par l'homme. Le philosophe est toujours placé sur un *a priori* théologique. Rahner pense que la transcendance du sujet révèle que la personne humaine n'est pas un sujet autonome fermé en lui-même, mais un être ouvert à la réalité dans son ensemble et il dépend d'une connaissance athématique de Dieu pour savoir quoi que ce soit. Comment se conjuguent ces deux types de relation si on veut montrer que la question de l'être chez Rahner part du fait de l'incarnation ?

7.2 La dimension christique de la démarche de Rahner

7.2.1 *La forme thématique et athématique de l'expérience immédiate du mystère*

Rahner n'a jamais cessé de souligner que la révélation est constituée par l'unité d'un moment transcendantal et d'un moment catégorial, qui se répondent l'un l'autre et qui fondent en définitive la coexistence de l'histoire de la révélation et de l'histoire de l'humanité¹. Sa démarche part de sa conviction que tous les hommes ont la possibilité de faire une expérience immédiate de Dieu. Celle-ci se présente sous deux formes : la forme thématique et la forme athématique, qui ne sont pas deux expériences séparées, mais l'une présuppose l'autre. L'expérience athématique constitue la base de l'expérience thématique. Le caractère de l'expérience athématique de Dieu est constitué par l'orientation de la personne vers Dieu.

Dans notre réflexion sur la théologie de la grâce du théologien allemand, nous avons souligné que l'expérience athématique est décrite comme un existentiel surnaturel permanent de l'être humain qui fait de lui un sujet spirituel. Cette expérience est considérée par Rahner comme une expérience immédiate par laquelle Dieu comme mystère est constamment présent dans la nature humaine. C'est pour cela que l'expérience athématique de Dieu est une expérience de silence, de l'incompréhensibilité absolue de Dieu. Pour qu'une expérience athématique de Dieu arrive à être connue, ou consciente, il faut que cette expérience soit thématisée. L'expérience thématique est l'expression de notre orientation vers un Dieu transcendant. L'expérience thématique de Dieu est l'expression directe de l'expérience athématique originelle de Dieu dans

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 143 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 170.

nos réalités historiques concrètes. Elle est le mode de réalisation visible et l'expérience consciente de Dieu. Cette expérience de Dieu est directement présente dans le monde catégorial de l'espace et du temps. Nous n'avons accès à l'expérience transcendantale que par l'expérience catégoriale. L'expérience transcendantale est toujours athématique et ne peut jamais être thématisée, elle est toujours donnée avec l'expérience catégoriale.

Le transcendantal et le catégorial ne sont donc pas deux réalités successives. Rahner dira : ce sont deux réalités distinctes d'un même mouvement. De ce point de vue, nous pouvons dire que l'anthropologie de Rahner est caractérisée par une double composante de l'homme qui est à la fois un être d'histoire et de transcendance. Car l'existence humaine est une unité faite de transcendance et d'historicité. Pour être honorée pleinement, l'espérance transcendantale doit donner lieu à un accomplissement catégorial, c'est-à-dire se réaliser dans l'histoire.

L'expérience thématique de Dieu peut être mieux comprise à la lumière de la théologie du symbole de Rahner. Le véritable symbole, comme nous avons déjà souligné dans le premier chapitre de notre étude, est celui dans lequel la réalité de ce qui est symbolisé est vraiment présente, donc peut venir à l'expression dans le symbole. Ce n'est pas comme un signe qui n'est qu'extrinsèque ou arbitraire à ce qu'il signifie. Le véritable symbole a une réalité ontologique intrinsèque à ce qu'il symbolise de sorte qu'il devient présent. La théologie du symbole peut être appliquée à l'intérieur de la relation entre l'expérience thématique et l'expérience athématique de Dieu. Ces deux types d'expériences forment une unité différenciée en tant que symbole et symbolisé. Dans l'expérience thématique immédiate de Dieu, l'original, l'expérience athématique remonte à la surface.

7.2.2 Le mystère comme source de l'interrogation chez l'homme

L'analyse précédente nous a montré que les conditions d'une anthropologie transcendantale chez Rahner supposent la relation de deux faits, d'une part, l'acte de l'autocommunication de Dieu comme possible réalisé et d'autre part, l'existence de l'homme conçue comme mystère ou puissance d'appel. En d'autres termes, l'autocommunication transcendantale de Dieu offerte à la liberté de l'homme est d'une part un existentiel de tout homme, et d'autre part un moment de cette autocommunication. L'existence de l'homme conçue comme mystère ou puissance d'appel, signifie que Rahner ne recourt pas à une conception abstraite de l'homme pour fonder l'anthropologie transcendantale. Il part d'une réalité donnée, de l'homme réel.

« La base pour comprendre l'homme sera l'homme réel concret, la situation qu'il occupe dans le monde du temps et de l'espace et qu'il connaît donc toujours quand il cherche à la comprendre. Que l'homme veuille se comprendre à partir de cette base, c'est là ce qui est décidé par avance

d'une manière lucide et éveillée, car l'homme ne voit en fait aucune autre possibilité de se comprendre à partir d'un autre lieu que celui auquel il s'est trouvé, chaque fois qu'il a seulement pris conscience de soi : le monde. »¹

L'homme est auditeur de la parole en tant qu'il est esprit dans le monde. Cette audition n'est possible que par une médiation historique. L'homme, dans la vision de Rahner n'est pas considéré comme une réalité auto-cohérente, indépendamment de la relation avec Dieu. Celle-ci entre dans la définition de l'homme. L'unité avec Dieu est ce qui fonde l'être humain. Cela signifie que là où il y a relation avec Dieu, l'homme sera pleinement homme. Étant esprit dans le monde, l'homme n'est pas ouvert à l'être dans un processus théorique. C'est une thèse déterminante chez Rahner, « le sujet humain est situé dans le monde, il ne pouvait pas se retirer dans la pure essentialité d'une subjectivité »². Cela signifie que le sujet qui questionne est déjà posé dans le monde avant qu'il décide de lui-même. Il n'est jamais un pur esprit, mais il est inséré nécessairement dans le monde avec sa propre intériorité.

L'homme n'est pas un pur esprit, mais plutôt une âme spirituelle qui est nécessairement liée à un corps situé dans l'espace et le temps. C'est ce qui le caractérise comme esprit. Le monde n'est pas comme une terre étrangère au sujet. Le monde matériel et temporel est intérieur au sujet et celui-ci est être au monde. Être au monde, être dans l'histoire, est une dimension constitutive du sujet³. Or, du moment où le sujet est simultanément être dans l'histoire et être de l'ouverture à Dieu, il devient le lieu où la transcendantalité et l'historicité jouent ensemble, de telle sorte qu'elles entraînent des implications l'une pour l'autre. Le sujet n'est pas une table rase, avant qu'il commence à exercer sa liberté à l'égard de lui-même. En effet, il n'est pas libre d'exister ou de ne pas exister. De plus, il n'est pas libre de faire ou non usage de sa liberté, mais il doit en user nécessairement. Le sujet se trouve en possession d'une existence qui a été déjà mise sous certaines conditions par quelqu'un d'antérieur à lui. C'est le mystère présent à l'existence du sujet qui dispose de lui en premier, tandis que le sujet dispose de lui-même, en second, sur l'arrière-plan de la disposition première.

« Le mystère qui habite le sujet n'est pas, à proprement parler, un reste encore à déchiffrer par lui, mais son centre même et la condition préalable à la compréhension de tout ce qui le concerne. »⁴ C'est l'auto-compréhension du sujet à partir du mystère qui l'habite. Les expressions que Rahner emploie pour désigner le terme divin de la transcendance sont : le « ce

¹ K. RAHNER, *Geist in Welt*, p. 36 ; K. RAHNER, *L'Esprit dans le monde*, p. 45.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 47 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 58.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 45 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 55-56.

⁴ Karl RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 9 : *Konfrontationen*, Einsiedeln, Benziger, 1970, p. 79-126 (ici p. 113).

vers quoi (Woraufhin) » et du « ce à partir de quoi (Worvonher) » de la transcendance humaine¹. C'est ce ce-vers-quoi et ce ce-à-partir-de-quoi qui portent la transcendance. « On peut parler à ce sujet de l'Être, du Fondement, de la Cause dernière, du Logos qui illumine et dévoile. »² Le ce-vers-quoi de la transcendance est toujours originairement un ce-à-partir-de quoi. C'est ce vers quoi qui ouvre lui-même la transcendance de l'homme ; elle n'est pas posée souverainement par l'homme comme par un sujet absolu.

Dans la vision de Rahner, la réalité du *ce vers quoi de la transcendance* est réalité d'une transcendance qui n'est jamais donnée que comme condition de possibilité d'une connaissance catégoriale et non en elle-même seule. L'homme ne possède pas Dieu comme un objet singulier parmi d'autres, mais toujours seulement comme le *ce vers quoi de la transcendance* et celle-ci ne vient à soi que dans la rencontre catégoriale³. Le *ce-vers-quoi de la transcendance* ne peut être déterminé par une pré-appréhension. Dieu demeure le « ce vers quoi lointain, à jamais insaisissable, asymptotique de notre transcendance »⁴. Dans cette perspective, l'anthropologie transcendantale de Rahner n'exclut pas la christologie. C'est le rapport que Dieu entretient avec l'humanité de Jésus, dans l'acte de se communiquer en direction de l'homme qui ouvre à Rahner la voie de la transcendantalité de l'homme. Notre véritable connaissance de Dieu a son origine dans le Christ. Rahner ne parle jamais de Dieu sans référence à l'homme et à son salut.

Il est vrai que le point de départ de la démarche de Rahner est anthropologique. Mais il commence par la personne humaine considérée comme ouverte à la transcendance. Il n'y a pas chez Rahner de théologie naturelle, ni déductive. Rahner ne cherche pas à prouver l'existence de Dieu, il décrit plutôt l'ouverture de l'homme à la transcendance. L'horizon de l'ouverture de l'homme est le sans Nom, essentiellement innommable mais toujours présent. Sinon l'homme ne serait pas l'homme, il serait réduit à un objet. Seul Dieu comme mystère permet à l'homme d'être sujet. L'expérience transcendantale signifie ne pas être un sujet absolu, mais un sujet posé dans l'être. Si l'homme pose nécessairement la question du tout et donc de Dieu, c'est parce qu'il est rencontré par le mystère. Aucun objet ne peut satisfaire notre subjectivité transcendantale.

C'est le mystère qui permet à l'homme ou qui lui donne la capacité d'interroger toute la réalité et de se mettre en question dans la totalité. Nous avons déjà souligné plus haut que pour que l'être s'exprime hors de lui-même, il faut qu'il soit déjà logos. Donc, le transcendantal n'est pas possible sans la luminosité de l'être. Avant toute représentation conceptuelle de l'être, c'est

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 68 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 82.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 62 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 76.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 66-67 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 81.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 119 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 143.

d'abord l'être lui-même qui se présente, c'est-à-dire, qui se manifeste, s'annonce : c'est l'anticipation de l'être. L'ouverture spirituelle absolue sur l'être est donnée dans l'acte d'un dévoilement de l'être, préalable à l'acte de la connaissance. L'anticipation n'est pas une structure purement immanente au sujet, mais elle est communication d'une offre permanente. Nous voyons que le transcendantal de Rahner n'est pas un acte du sujet, mais un don reçu. Sans cet acte absolu de donation, aucune anticipation de l'être n'est concevable.

Vincent Holzer l'a souligné avec justesse quand il affirme que « Rahner ne peut poser *l'a priori* transcendantal qu'à partir de son objectivité de donation, le transcendantal s'identifiant à la détermination expressive de l'être. Le sujet transcendantal ne s'auto-constitue pas sans l'extase expressive de l'être lumineux »¹. C'est le mystère qui interpelle l'homme et l'invite à la réflexion sur lui comme un moment de son auto-compréhension. L'homme est l'être de la transcendance parce que ses actes spirituels se basent sur l'anticipation. Celle-ci est l'œuvre de l'Être vers l'homme. Pour cela, les réflexions métaphysiques de Rahner sont *a posteriori*. La disposition transcendantale de l'être humain dépend de la volonté de Dieu lui-même. Nous venons de souligner, l'homme n'est pas seulement quelqu'un qui est ouvert au mystère absolu. C'est le mystère qui est la source et qui constitue le dynamisme de sa liberté et de sa connaissance.

La métaphysique de Rahner a sa racine dans l'expérience concrète d'un homme. Celui-ci ne se ferme pas sur une chose particulière sans l'affirmer dans un contexte plus grand. La question métaphysique part de l'homme qui questionne, et d'autre part se trouve déjà auprès de l'être en sa totalité. L'analyse de la pensée du théologien allemand indique clairement que la cause d'un tel questionnement n'est pas le sujet qui questionne. La source est l'Être absolu. « Si l'homme pouvait déterminer à son gré le point de départ de son interrogation, il serait déjà auprès de l'être dans son ensemble de telle manière qu'il serait maître de soi et n'aurait plus à s'interroger. »² Donc, la question métaphysique est une question qui n'est jamais absolue. L'horizon métaphysique est toujours ouvert, pour reprendre une expression d'Eméric Coreth. C'est le mystère qui est la source de l'interrogation chez l'homme. La révélation transcendantale n'est pas une logique de connaissance. L'ouverture illimitée de l'homme vers Dieu chez Rahner n'est pas un acte que l'homme, en tant que créé, pourrait exercer par sa propre décision. L'homme est orienté par Dieu vers Dieu. « Si Rahner énonce une mesure de Dieu prise et comprise par l'homme, elle est à prendre comme mesure de soi par Dieu offerte à l'homme. »³

¹ V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 147.

² K. RAHNER, *Geist in Welt*, p. 57 ; K. RAHNER ; K. RAHNER, *L'Esprit dans le monde*, p. 73-74.

³ V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 33.

Le mystère absolu n'est pas le simple partenaire de l'interrogation métaphysique de l'homme mais il en est le fondement et l'initiateur.

Cela nous conduit à affirmer que le mot Dieu chez Rahner n'est pas produit par la puissance spéculative de notre questionnement. C'est notre question qui est ouverte par la présence du mot Dieu. Dans cet ordre d'idée, la question n'est pas de l'ordre du savoir mais de l'ordre d'exister. Nous existons à partir du mystère.

« Pour la métaphysique, l'être est à la fois le point de départ et le point d'arrivée, le commencement et la fin de toute interrogation. Mais si l'horizon de la compréhension est aussi vaste que celui de la question métaphysique, alors on affirme déjà implicitement la cognoscibilité fondamentale de l'être des étants. »¹

Le sujet interrogeant philosophiquement sur l'être possède déjà une expérience de l'être sans être lui-même un être absolu, puisqu'il s'interroge. Dans cette perspective, le questionnement n'est pensable que sur le fond d'une luminosité de l'être. L'homme ne peut pas se débarrasser du questionnement, ce serait se débarrasser de lui-même. Bref, nous pouvons dire que c'est la grâce qui est la condition de possibilité du questionnement. Si l'homme continue à questionner l'être, c'est parce que l'être apparaît dans une condition non objectivable. Ce qui montre que la luminosité de l'être n'annule pas la distance du mystère.

Notre conclusion : il n'y a pas de métaphysique abstraite chez Rahner. L'esprit fini ne peut pas parvenir à la compréhension adéquate de l'absolu et ne peut pas être le lieu de l'auto-médiation divine. Il n'y a pas d'influence de l'idéalisme allemand sur le système de Rahner au niveau du contenu, ni au niveau de la méthode, qui n'est pas n'est pas déductive. Chez Rahner, ce n'est pas par une analyse conceptuelle qu'il cherche l'accès au mystère. L'homme atteint l'Être absolu par la médiation du Christ. C'est à la christologie qu'il se réfère pour accéder à la connaissance du Dieu trinitaire. C'est l'absolu qui est la condition de possibilité de la question. Ce qui fait que l'être n'est pas possédé en tant que complètement connu.

Les considérations épistémologiques de l'esprit ne sont pas pour elles-mêmes. Rahner utilise ses enquêtes afin d'établir la thèse que la personne humaine est ouverte au mystère. Toute la théologie de Rahner découle de sa théologie de la grâce. Il a la conviction que tous les êtres humains sont essentiellement orientés vers le mystère. Il décrit la personne humaine en termes de puissance obédientielle par laquelle l'homme est doté d'une ouverture à Dieu. Son anthropologie réside dans l'anticipation de l'être. C'est par le biais de cette anticipation qu'une personne humaine est capable de poser des questions sur l'être. Dans cette optique, la personne humaine est perçue comme un être qui a déjà l'expérience de Dieu d'une manière non réflexive.

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 61 et 63 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 115 et 117.

La question de l'être chez Rahner se manifeste comme la question existentielle de l'humain et est en même temps une question sur les structures *a priori* de l'esprit humain. La question sur l'Être de Rahner a un caractère existentiel. Dieu n'est pas une déduction métaphysique. Rahner ne se contente pas seulement d'une théorie de la connaissance, mais il a une interprétation plus globale de l'être humain. Il n'aborde pas cette question seulement dans une perspective de connaissance. Il est vrai que les attitudes existentielles de l'être humain sont reliées explicitement à la théorie de connaissance. Le fait qu'il parle de l'amour, de la liberté, de la vie quotidienne, permet à Rahner de comprendre l'être humain comme une réalité plus globale que la seule perspective de la théorie de la connaissance. « L'être est plus que connaissance, il est aussi vie et action. »¹ La question de l'être, en effet, se pose nécessairement dans l'existence concrète de l'homme. La nécessité de poser une telle question fondamentale de l'existence humaine peut être justifiée du fait qu'elle est contenue dans la connaissance de l'homme et son action, c'est-à-dire sa liberté. Il s'agit d'une recherche théorique partant des données de la vie concrète.

Même si le point de départ de Rahner reste anthropologique, l'immédiateté du sujet spirituel avec Dieu est réalisée par celui-ci. Rahner n'a jamais suggéré que l'homme, en vertu de sa seule nature créée, a une exigence ou doit recevoir une manifestation intime ou personnelle de Dieu. D'ailleurs, il a contesté les théologiens de l'école maréchaliennne ou augustinienne qui ont interprété le dynamisme d'un *a priori* de l'esprit humain comme un désir naturel pour la vision béatifique². Il voit la nécessité d'élargir son anthropologie philosophique dans une anthropologie théologique dont les réflexions prendraient en compte les données de la révélation. En tant que théologien, Rahner ne reçoit pas la révélation comme une hypothèse, mais comme un fait historique de Dieu en Jésus Christ.

L'orientation transcendantale de l'être humain vers Dieu est un principe unificateur de la théologie de Rahner. Il tente d'approfondir la relation de Dieu avec la création à travers l'événement de l'incarnation. Cette orientation originelle de Dieu vers la création conduit le sujet humain dans une recherche interminable de sens. C'est dans ce sens que Richard Brosse affirme : « pour juger la méthode transcendantale telle que Rahner l'exploite dans sa théologie, il importe de considérer avant tout le but qu'elle se donne, qui est présenté comme une anthropologie unitive d'historicité et de transcendantalité »³. L'homme est un être tourné vers le

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 70 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 128.

² Cf. K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, p. 323-345 ; K. RAHNER, *De la relation de la nature et de la grâce*, p. 9-33.

³ Richard BROSSÉ, *Jésus l'histoire de Dieu. Historicité et devenir : deux notions clés de la théologie de Karl Rahner* (Studia Friburgensia, N.S., 82), Fribourg, Éditions universitaires, 1996, p. 142.

mystère. Cette orientation est un élément constitutif de son être. L'homme est par essence un mystère, non dans la forme originaire du mystère, mais en tant qu'il est orienté à ce mystère. Aucune existence catégoriale accessible ne peut être considérée comme mystère, si ce n'est en rapport avec l'horizon d'incompréhensibilité.

L'ouverture de l'homme à Dieu se fait à partir de sa constitution essentielle. C'est en raison de cette constitution que l'homme a la capacité d'entendre une parole possible de la révélation de Dieu. Par conséquent, une analyse de la capacité de l'homme d'entendre la révélation, n'est rien d'autre qu'une analyse essentielle de l'être homme. L'homme dans sa constitution essentielle, a déjà une connaissance implicite de Dieu. Il connaît Dieu dans la mesure où il se connaît. Le mystère met l'homme en mesure de questionner. L'homme par sa constitution est capable d'écouter la révélation. La nature humaine doit être lue à partir de l'incarnation. L'être est ouvert à l'homme dans le phénomène. Le lieu est la transcendance humaine qui, en tant que telle, est l'historicité. Nous percevons la révélation à partir du moment où elle se manifeste dans sa catégorialité. L'être se révèle à l'homme dans le phénomène. Donc, le lieu d'une éventuelle révélation de l'être infini de Dieu est le phénomène de l'homme.

Lorsque Rahner qualifie de transcendantale la connaissance de Dieu, il veut dire qu'il y a quelque chose d'a posteriori. Dans tout acte catégorial de connaissance et de liberté, l'homme s'expérimente autre que lui-même. Il se sent référé à un mystère qu'il n'arrive pas à comprendre. C'est seulement dans l'anticipation de l'infini que le fini peut se savoir fini. L'homme se réalise en se référant au mystère. C'est seulement si l'homme est en relation constitutive avec Dieu qu'il est en mesure d'accueillir et peut comprendre la révélation de ce Dieu comme quelque chose qui réalise sa propre existence ; non comme une simple imagination de sa connaissance. C'est l'expérience catégoriale qui pousse l'homme vers le mystère. L'homme existe comme tel en s'abandonnant au mystère. Il peut se mettre en question seulement dans la totalité. C'est le mystère qui donne la capacité à l'homme de s'interroger. Dans cette perspective, la thèse de Yves Tourenne qui affirme que l'approche du mystère par Rahner est une approche philosophique mais portée par une perspective théologique¹ n'est pas juste.

Le mystère ne vient pas seulement vers nous comme la plénitude de la réalité mais aussi comme la réalité qui suscite le dynamisme de l'être humain. Dieu est le mystère absolu et incompréhensible, toujours au-delà de la portée de la connaissance directe humaine, mais toujours présent dans l'immédiateté absolue. Comme mystère absolu, Dieu est entendu non pas

¹ Cf. Yves TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner. « Aborder au sans-rivage ». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez « le dernier Rahner ». Suivi de Considérations sur la méthode de la théologie par Karl Rahner* (Cogitatio fidei, 187), Paris, Cerf, 1995, p. 255.

comme celui que la personne humaine ne connaît pas encore complètement, mais plutôt comme l'inépuisable intelligible. Il est connu seulement comme l'horizon de la transcendance humaine dans la connaissance et dans la liberté.

7.2.3 *La christologie et la démarche anthropologico-philosophique de Rahner*

Le concept d'auto-communication de Rahner est un concept christologique dans le sens strict du terme. L'homme-Dieu appartient au don initial de l'auto-communication, à la constitution de la subjectivité spirituelle qui est la nature de l'homme. Dans le premier chapitre de notre étude, nous avons déjà étudié que le Verbe est le principe par lequel Dieu sort de lui-même. C'est le concept d'auto-communication qui nous donne accès à l'expérience transcendantale concrète. Aussi la question transcendantale a-t-elle un point de départ catégoriel, c'est-à-dire historique de l'acte de l'auto-communication réalisé et donné en Jésus Christ. C'est la réalité factuelle de l'incarnation qui lui a permis de découvrir la structure transcendantale de l'homme.

Rahner ne suit pas le chemin inverse qui consisterait à partir de la structure transcendantale du sujet humain pour découvrir la présence du Christ. Nous avons déjà souligné que Rahner a pris le soin de souligner que notre connaissance de Dieu ou expérience transcendantale de Dieu demeure *a posteriori*¹. L'expérience transcendantale originaire est toujours donnée à l'homme. Le transcendantal passe nécessairement par la médiation catégoriale. Dans cette perspective, le mystère divin n'est pas affronté de manière immédiate mais par immédiateté médiatisée. L'expérience immédiate de Dieu, n'est pas une vision directe de Dieu, mais elle est médiatisée par la réalité historique, Jésus de Nazareth. L'expérience immédiate de Rahner n'exclut donc pas un médiateur. Et donc, la voie anthropologique de Rahner est nécessairement christologique. Dans le mystère de l'incarnation, Dieu réalise de manière définitive l'ouverture transcendantale de l'homme au mystère indicible de Dieu. Voilà pourquoi la pleine réalisation et l'accomplissement de l'anthropologie est la christologie. Il s'agit pour Rahner de montrer que Jésus n'est pas une fenêtre parmi d'autres à travers laquelle nous pouvons contempler le mystère de Dieu, ou plus précisément, comment participer au mystère. Ce serait une remise en question du concept d'incarnation. La démarche transcendantale vise à mettre en évidence les conditions de possibilité d'un événement déjà réalisé selon l'affirmation de la foi chrétienne².

L'anthropologie transcendantale ne rend pas superflu le message extérieur de la révélation. Rahner savait très bien qu'il n'aurait pu sans doute dégager cette vérité, s'il n'avait pas été

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 55 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 67.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 172 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 204.

assisté comme « du dehors », par la révélation, acceptée dans la foi. La révélation dans la vision de Rahner n'est pas la simple diffusion d'une connaissance nouvelle exprimée sous forme de propositions de vérité, mais elle est une rencontre personnelle entre le Christ et l'homme. Elle n'est pas comprise d'abord comme proposition de vérité, mais comme événement de vérité. Jésus Christ est l'événement de la révélation. Celle-ci est un dialogue historique entre Dieu et l'homme, dialogue au cours duquel quelque chose se produit, événement par lequel la communication de Dieu se rattache à l'histoire, et est suivie d'une communication que rien ne peut surpasser. La révélation est donc l'événement qui nous sauve ; c'est par la suite seulement qu'elle peut être pour nous une participation à des vérités¹. De ce point de vue, Rahner échappe au danger d'une déduction du Christ.

On ne peut donc pas reprocher à Rahner de partir d'une anthropologie qui n'a rien à voir avec la révélation christologique. « Il faut que Dieu soit donné dans une existence singulière pour que la réflexion transcendantale devienne légitime, même si l'homme est inéluctablement ouvert à la possible expression de soi du divin vers lequel il tend. »² Ses considérations sur l'être humain qui est ontologiquement ouvert à l'horizon infini du mystère, ne rendent pas superflue l'histoire de la révélation. Rahner affirme explicitement que l'homme est lié à son histoire propre, pour prendre conscience de sa propre existence transcendantale³. Pour cela, nous ne devons pas comprendre, les deux moments de la révélation, en tant que l'expérience transcendantale de la grâce et en tant qu'histoire comme s'ils étaient en contradiction réciproque. Ce sont deux moments d'un même événement.

L'expérience de Dieu est une expérience transcendantale, mais apparaît dans la catégoricalité. La tentative de Rahner consiste à montrer que l'unique voie qui nous donne accès au Père est un homme historique. En ce sens, la présence constante du mystère dans le monde est médiatisée par l'humanité de Jésus. Pour Rahner, la création est le fruit de la possibilité de Dieu de sortir de lui-même. D'où sa définition de l'homme : l'homme est ce qui se pose lorsque l'auto-expression de Dieu, sa Parole s'exprime dans le vide du néant.

C'est l'humanité de Jésus qui rend possible l'existence concrète des autres hommes. C'est le mystère qui interpelle l'homme et l'invite à une réponse de foi et à la réflexion sur lui-même comme un moment d'auto-compréhension de l'homme. Lorsque Dieu veut être non-Dieu, surgit l'homme. Par là, naturellement, l'homme n'est pas expliqué en étant cantonné dans la platitude

¹ Cf. Louis ROBERTS, *Karl Rahner : sa pensée, son œuvre, sa méthode*, Tours, Mame, 1969, p. 46.

² V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 281.

³ Cf. K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 122.

du quotidien, mais il est introduit dans le mystère toujours incompréhensible¹. L'a priori de Rahner est sa vocation dans le Christ. Le christianisme se définit dans l'être et l'action du Christ. Toute doctrine sur Dieu sans référence à l'économie, est exposée au danger de devenir une caricature rationaliste. La nécessité de partir de l'homme repose sur l'ouverture de l'être et l'autocommunication divine. L'existential surnaturel n'est pas l'autocommunication, mais il n'est pensable qu'en fonction d'elle. L'homme comme sujet est uni à Dieu, le connu est par voie de médiation à travers l'incarnation. Le connu n'est jamais étranger à celui qui sait parce que Dieu et l'homme sont déjà unis dans l'Homme-Dieu. Pour cette raison, le transcendantal de Rahner est christologique. La puissance obédientielle n'est pas pure puissance du sujet. C'est une christologie de l'expression à travers laquelle le Père s'ouvre. Rahner n'ignore pas l'événement de l'incarnation. Il le prend en compte. Nous ne pouvons pas oublier que chez Rahner, c'est l'humanité de Jésus qui rend possible l'existence concrète de tous les hommes.

Nous avons étudié dans le premier chapitre de notre étude que la création, dans la vision de notre auteur, se fonde sur la possibilité de Dieu de sortir de lui-même. Rahner arrive à une définition de l'homme : l'être qui surgit quand l'auto-expression de Dieu, sa Parole, s'exprime par amour dans le vide. L'expressivité du Logos est son humanité. La définition de l'homme à partir de l'incarnation est radicalement christologique. L'essence de l'homme se définit à partir d'elle. Dans cette perspective, ce n'est pas l'anthropologie qui détermine la christologie, mais l'inverse. La relation à Dieu n'est pas quelque chose d'étranger à l'être humain.

Selon Rahner, la christologie est le commencement et la fin de l'anthropologie. Étant commencement, l'arrivée de l'homme est la conséquence de l'incarnation. Il voit en Jésus le motif de l'existence humaine. Par conséquent, l'incarnation se présente comme la clé pour comprendre et déchiffrer l'homme. Celui-ci est ce qui arrive quand Dieu se donne à une réalité autre que lui, de sorte que l'homme est fait dans sa propre relation avec Dieu, dans sa référence au don de Dieu. L'humanité de Jésus n'est pas seulement la plus grande action créatrice de Dieu, mais le fondement de tout ce qui existe.

Rahner n'a jamais considéré la nature humaine et l'incarnation comme deux grandeurs isolables. Il ne peut pas se passer de la christologie pour construire une anthropologie transcendantale. L'homme est depuis toujours pensé dans le Christ. Nous avons souligné dans la première partie de notre étude que selon Rahner, hypothétiquement, on pourrait admettre un monde dans lequel il ne viendrait pas à nous ; mais, dans le monde tel qu'il est concrètement, ce qu'on trouve seulement, c'est le Dieu fait homme². Pour Rahner, la succession temporelle

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 216 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254.

² Cf. K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 127 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 74.

d'Adam et du Christ ne joue ici aucun rôle. La grâce d'Adam même avant la faute est une grâce du Christ incarné.

La christologie transcendantale de Rahner est fondée essentiellement sur l'expérience factuelle de Jésus Homme-Dieu. La considération réflexive de l'homme comme *potentia oboedientialis* et comme grammaire d'une possible auto-manifestation de Dieu fait continuellement référence à l'événement historique de Jésus. La dimension christologique est à la base de la dimension théologique. Son anthropologie transcendantale, comme sa christologie transcendantale, en réalité, sont fondées sur la révélation historique chrétienne et c'est seulement à la lumière de ce fondement historique qu'on peut comprendre l'événement du Christ. Pour cela, la christologie transcendantale de Rahner n'est pas formelle ni abstraite.

Pour prouver que sa démarche est basée sur une rencontre historique avec Jésus Christ, Rahner développe une phénoménologie de notre relation réelle avec Jésus Christ. Cette relation se réalise dans la foi. Une relation avec Jésus le Christ n'est pas le produit d'une réflexion théologique. Le chrétien n'érige pas d'abord une telle relation par un acte réflexif. Il réfléchit à sa foi dans une démarche antérieure à toute théologie.

« Cette relation à Jésus Christ n'est donnée par la foi que dans la rencontre avec lui [...] le mystère de la réalité en général et de la vie de chacun, mystère qui tout embrasse et tout pénètre [on l'appelle Dieu] est là pour notre salut [...] et qu'il nous est promis de telle sorte que cette promesse de Dieu, en Lui, soit définitive et irremplaçable. »¹

Une relation avec Jésus Christ existe avant la théologie. On ne peut donc pas comprendre une anthropologie transcendantale tant qu'on n'a pas une relation concrète avec Jésus. Une fois que cette relation existe, on peut se demander ce que signifie cette relation et ce qu'elle exige. Cette relation est indispensable pour indiquer que l'incarnation est un événement de grâce et ne peut pas s'atteindre par un effort de spéculation intellectuelle. Il apparaît donc inexact de parler de pure déductibilité de la figure de l'Homme-Dieu à partir d'une méditation originaire de la subjectivité transcendantale.

Rahner ne part pas de la présupposition que nous ne saurions quelque chose de Jésus qu'à travers une recherche historique. Nous supposons déjà la foi du christianisme comme donnée². La place de l'acte de foi, qui reconnaît en cet homme concret l'Homme-Dieu, est alors sauvegardée. La christologie est postérieure à la relation au Christ. Elle ne représente pas un obstacle. Il n'y a aucune raison de réfuter la valeur d'une telle démarche, parce que l'incarnation du Logos dans notre l'histoire ne peut être obtenue de manière contraignante par voie spéculative.

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 198 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 233.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 205 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 241.

La christologie transcendantale nous permet de ne pas considérer les mystères de la vie de Jésus comme un fait du passé, ils ne sont pas comme la biographie d'un personnage historique qui aujourd'hui n'existe plus. Mais ils concernent existentiellement l'homme d'aujourd'hui, toujours à la recherche d'un Sauveur absolu. Certes, la christologie transcendantale n'est pas la christologie narrative. C'est une méthode de lecture, une approche méthodologique pour rendre actuelle et significative les faits bibliques de Jésus. Le processus de la connaissance prend place dans l'histoire. L'homme comme esprit est essentiellement historique. Il ne faut pas oublier que notre véritable connaissance de Dieu a son origine dans le Christ. Rahner met ainsi en évidence la dimension incarnationnelle de la connaissance de Dieu. La grâce et la connaissance de Dieu ont été offertes au monde à travers l'humanité du Christ. Il ne s'agit pas d'une approche anthropologique sans qualification proprement christologique. L'être homme, est prémice de la médiation christologique entre Dieu et l'homme. La nature humaine est la grammaire du Verbe, la première ébauche d'une communication avec Dieu, qui, en Jésus Christ, s'exprime de façon pleine et définitive. Cet événement de l'incarnation et sa portée ne peuvent être compris comme tels qu'*a posteriori*. Si l'incarnation est accueillie, alors elle révèle cette structure transcendantale de la nature humaine, et la complète. Nous pouvons dire avec Rahner : fondamentalement, l'être humain existe parce qu'il devrait y avoir l'Homme-Dieu. Dieu pouvait assumer une nature humaine parce que cette nature est nature ouverte et se laisser assumer. La structure transcendance de Rahner ne signifie pas contenu inné, mais une réalité structurelle qui ne vient pas de l'expérience, mais précède l'expérience. Donc, la voie anthropologique de Rahner est nécessairement médiatique de la christologie. Pour Rahner, il y a une correspondance entre la transcendantalité de la connaissance et l'événement de la révélation, qui rend possible l'intelligibilité et la pertinence de cet événement.

Le mystère de l'homme est en rapport ou en relation avec le mystère de l'Homme-Dieu. Il existe en réalité une continuité entre ces deux mystères. Rahner entreprend une démarche philosophique d'anthropologie fondamentale où il montre que l'être humain est une question pour lui-même. Or la transcendantalité n'est pas une réalité qui n'aurait rien à voir avec le Christ. Rahner sait très bien que la théologie n'est pas une science déductive. Il ne recourt pas à une conception abstraite de l'homme pour fonder l'anthropologie transcendantale, il faut que l'acte de l'autocommunication de Dieu soit réalisé dans l'histoire.

Chez Rahner, la voie anthropologique est nécessairement médiatisée par la christologie. La clef de sa théologie est l'auto-communication de Dieu à l'homme. Le reproche d'anthropocentrisme qui a été adressé à sa théologie aurait pu facilement être évité si l'on avait tenu compte du fait que le point de départ de sa théologie est l'homme réel. Il n'a jamais conçu

un homme sans le Christ. Pour Rahner, la christologie est le commencement et la finalité de l'anthropologie, c'est-à-dire ce qui rend possible l'homme, c'est la possibilité que le Logos a de sortir de lui-même pour s'exprimer dans la création. C'est la christologie qui construit le paradigme de l'anthropologie et non l'inverse. La christologie transcendante de Rahner est fondée essentiellement sur l'expérience factuelle de Jésus Christ, Homme-Dieu. La considération réflexive de l'homme comme *Potentia Oboedientialis* et comme grammaire d'une possible automanifestation de Dieu fait continuellement référence à l'événement historique de Jésus.

Le transcendantal de Rahner trouve son interprétation dans l'être historique de l'homme. Dans cette transcendance, l'homme est radicalement renvoyé au mystère qui est Dieu. Celui-ci a choisi librement d'être toujours présent à chaque être humain dans la proximité intime comme une offre d'auto-communication. Il n'est pas seulement l'horizon infini qui fonde la possibilité de la connaissance humaine, il s'offre aussi à l'homme. Dieu est connu non pas comme un objet de connaissance, mais comme l'horizon infini dans lequel tout objet fini est appréhendé.

Sa théologie exprime clairement que l'homme reçoit ses directives du Christ et marche à sa rencontre. Pour le théologien, le salut, la grâce, la connaissance de Dieu reposent maintenant et toujours sur le Verbe fait chair. S'il insiste sur le « tournant anthropologique » ce n'est pas que pour lui, l'homme soit le centre de la théologie, mais plutôt qu'il doit être impliqué dans toutes les étapes de la réflexion théologique. Ce qui est dit au sujet de Dieu dans le Christ a également un impact sur l'homme, bénéficiaire du salut. Son souci est plutôt pastoral. En ce sens, il ne veut pas déduire la foi de l'humain, mais connaissant la foi, il veut montrer son sens humain. La méthode transcendante est destinée à montrer une meilleure intelligibilité de la foi et n'implique pas la déductibilité de son contenu. On peut discuter ensuite de la réussite ou de l'échec de cette entreprise, dont l'objectif est précis. Le danger d'une telle méthode vient du fait qu'elle semble trop privilégier les conditions d'appropriation de la réalité de Dieu par le sujet et risque de réduire le mystère de Dieu au sens qu'il a pour l'homme.

7.3 La théologie du mystère de Karl Rahner

7.3.1 La compréhension du mystère dans les Saintes Écritures

Dans l'Ancien Testament, le mystère est perçu comme une réalité cachée qui sera dévoilée par Dieu dans l'avenir (Dn 2,28-30). Cette dimension du mystère est exprimée à travers les affirmations suivantes : Dieu se trouve au milieu du feu (Dt 4,12), le buisson ardent qui n'est pas consommé. N'est-il pas l'expression de l'incompréhensibilité permanente du mystère que d'autres expressions reprennent : le Seigneur lui-même veut habiter dans la nuée obscure (1 R

8,12), ou il demeure mystérieux sous la nuée. Cette idée est reprise par Isaïe : « le Dieu d'Israël est un Dieu caché » (Is 45,15). Son nom est indicible (Jg 13,18).

Le Nouveau Testament nous présente le mystère comme caché aux yeux du monde, mais révélé aux croyants (1 Co 2,7-10). Saint Paul parle de Dieu comme mystère incarné dans le Christ (Col 2,2), ou simplement du mystère du Christ (Ep 3,4 ; Col 4,3). Dans sa lettre à Timothée, il met l'accent sur l'invisibilité et l'inaccessibilité de Dieu (1 Tm 6,16). Le quatrième évangile et Paul présentent un Dieu qui habite dans une lumière inaccessible, mais il est vu en Jésus Christ. C'est le Christ qui nous donne la connaissance et l'accès à Dieu (Jn 1,18). « Qui m'a vu, a vu le Père » (Jn 14,9). Selon Saint Jean, c'est le Fils unique qui nous fait connaître le Père (Jn 1,10). L'Apocalypse parle également du mystère de Dieu qui s'accomplira à la fin des temps, en relation avec la nouvelle venue du Christ (Ap 10,7).

7.3.2 *Le mystère incompréhensible et la connaissance rationnelle*

Selon Rahner, la doctrine officielle de l'Église et la théologie traditionnelle présentent l'incompréhensible du mystère comme une des propriétés de Dieu à côté de nombreuses autres, sans qu'il assume un rôle réellement et systématiquement fondamental dans la doctrine de Dieu et dans la relation de l'homme avec Lui¹. La tradition considère la vision claire et immédiate de Dieu comme l'unique béatitude de l'homme. Selon le théologien, cette béatitude est plutôt l'incompréhensibilité divine dans son immédiateté². L'incompréhensibilité doit être pensée comme l'attribut des attributs de Dieu (*die Eigenschaft Seiner Eigenschaften*³). Il est vrai que, la tradition chrétienne atteste l'incompréhensibilité et l'ineffabilité de Dieu⁴ mais il manque un approfondissement de cette question. Le fait que l'incompréhensibilité du mystère n'est pas considérée comme une priorité essentielle de Dieu nous conduit à une conception du mystère comme une réalité qu'on ne peut pas résoudre et accepter facilement. Le mystère est donc considéré comme une complication du raisonnement. Ce sont des vérités obscures et impénétrables pour le moment et qui seront précisées plus tard. Dans cet ordre d'idées, on parle d'un mystère qui est en passe d'être résolu. À l'époque moderne, la connaissance est définie comme la possession de son objet. Cette conception idéaliste de la connaissance conduit à la dissolution de la catégorie théologique du mystère.

¹ Cf. Karl RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, dans Karl RAHNER, *Anstöße systematischer Theologie: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke, 30), Freiburg, Herder, 2009, p. 209-221 (ici p. 210).

² Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 211.

³ Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 213.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 210.

Les réflexions de Rahner sur le concept de mystère se retrouvent également dans son article : *le concept de mystère dans la théologie catholique*. Dans ce texte, il affirme que la théologie fondamentale et dogmatique nous présentent une conception du mystère comme étant des propositions provisoirement, non encore pénétrables¹. Le concept de mystère est étudié en relation avec la *ratio*, vu comme une réalité provisoire. La *ratio* est comprise comme la faculté qui en soi tend à l'évidence, à la vision, à la pénétration, à la démonstration rigoureuse. En liant mystère et *ratio*, on considère qu'il sera élucidé un jour, donnant ainsi satisfaction aux exigences d'évidence et de pénétrabilité attribuées à la raison humaine. Le Concile Vatican I présente « la *ratio* comme critère du mystère et c'est à partir d'elle qu'on détermine l'essence du mystère »². Ce qui conduit à une conception négative du mystère. La *ratio* est-elle un critère de mystère ? Le mystère peut-il être considéré comme le mode déficient et provisoire ? Il est surprenant selon Rahner que dans la théologie en général, ce concept n'est pas confronté avec celui d'incompréhensibilité.

Une forte tendance dans la philosophie occidentale présente Dieu comme un objet de connaissance parmi d'autres, même s'il a été reconnu qu'il ne pouvait pas être compris complètement par les êtres humains. Cette affirmation conduit à une interprétation négative de l'intelligence humaine. Rahner tente de surmonter le dualisme de la définition traditionnelle du mystère. L'homme doit être-compris et défini à partir de son affinité avec le mystère. Celle-ci implique une vision plus large du concept de raison et est invitée à élargir son auto-compréhension. La raison doit s'abandonner à quelque chose de non dominable. Rahner exprime ses idées de la manière suivante : « la raison doit être conçue au départ comme la faculté de l'incompréhensibilité, du mystère insondable, comme la prise de conscience de l'ineffable »³. La connaissance présuppose Dieu comme mystère, car il ne peut pas être connu de la même manière qu'on connaît les objets. Rahner a montré que l'activité humaine de connaissance révèle l'expérience originelle du saint Mystère. L'homme peut continuer à exister comme raison en face de l'incompréhensibilité de Dieu, sans la sentir comme un mur infini⁴.

À quelles conditions l'homme peut-il découvrir le sens béatifique de l'incompréhensibilité de Dieu ? Comment celle-ci peut-elle construire notre sens ? Contrairement à la notion scolastique, Rahner ne comprend pas le mystère comme provisoire, mais comme élément permanent et essentiel de toute connaissance. Dieu dans son incompréhensibilité n'est pas une obscurité à résoudre mais au contraire, le mystère constitue l'unique réalité fondée en elle-même

¹ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 102 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 56.

² K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 105 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 59.

³ K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 215.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 218.

et tout ce qui est compréhensible se fonde dans l'unique évidence du mystère¹. Le mystère n'est pas un mode déficient de la connaissance. Celle-ci est orientée vers le mystère en tant que tel. La raison est ouverte à l'infini. La capacité de la raison de penser ne peut pas être limitée à la seule réalité finie. Le mouvement de la pensée vers l'infini consiste en une rencontre avec le mystère, l'incompréhensibilité de Dieu.

À quelle condition la raison peut-elle penser Dieu comme incompréhensibilité connaissable ? Faut-il alors concevoir la raison uniquement comme faculté de comprendre ? L'idée de Dieu inclut-elle l'idée de la règle d'évidence ? Pour répondre à ces questions, Rahner fait appel à la liberté de Dieu et à celle de l'homme². D'une part, la transcendance non utilisable et irréversible de l'homme tourné vers Dieu signifie sa liberté. D'autre part, l'altérité absolue de Dieu, c'est-à-dire son incompréhensibilité, signifie sa liberté absolue. L'auto-communication de Dieu renvoie à son mystère infini et à sa pleine liberté. Seule l'implication de la liberté dans un acte d'amour peut se contenter d'une connaissance réelle et béatifiante. Dieu se révèle comme amour et reste caché en ce qui concerne l'incompréhensibilité de sa liberté d'amour. L'incompréhensibilité de Dieu peut être ainsi pensée non comme limite mais comme contenu d'un heureux accomplissement du sens³. « Le maintien de l'incompréhensibilité du mystère n'est pas conçu comme une limite de notre accomplissement, mais comme l'illimité qui s'expérimente et est aimé comme tel. »⁴

La conception du mystère qu'a Rahner n'entraîne donc pas une dépréciation du connaître humain. L'homme n'est pas seulement appelé à prendre connaissance du mystère mais il est appelé à accueillir son incompréhensibilité. La réalité du mystère n'est plus perçue comme une barrière de la connaissance, mais elle fait partie de la connaissance en tant que telle. Le mystère appartient à la connaissance même de Dieu et on doit le considérer positivement comme une qualité et non comme un fait obscur dans l'être de Dieu. La véritable connaissance, c'est la possibilité de s'abandonner librement au mystère incompréhensible. La raison doit aller au-delà d'elle-même et savoir accueillir en elle-même l'incompréhensibilité de Dieu. Ce n'est pas une contradiction et une limite. Car ce qui n'est pas compréhensible à la lumière de la raison n'équivaut pas à une réalité irrationnelle et absurde. C'est la raison qui reconnaît librement et accepte le mystère avec sa caractéristique essentiellement incompréhensible.

¹ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 121 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 82.

² Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 218.

³ Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 220.

⁴ Karl RAHNER, *Über die Verborgenheit Gottes*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Benziger, 1975, p. 285-305 (ici p. 300).

L'incompréhensibilité de Dieu n'est pas un résultat provisoire de la connaissance humaine. Au contraire, l'exhaustivité de cette connaissance ne peut être trouvée précisément dans la reconnaissance de l'incompréhensibilité de Dieu. Rahner ne voulait pas définir l'intelligence humaine de façon négative. Il emploie une épistémologie qui commence par une déclaration positive de l'esprit humain, sans pour autant nier ou diminuer l'incompréhensibilité ultime de Dieu. La connaissance de Dieu, c'est la reconnaissance de son incompréhensibilité.

Le mystère Dieu n'est pas dû à une imperfection provisoire de la part de la connaissance de l'homme. Il n'est pas mystère à cause de la finitude de l'intellect humain, mais une propriété intrinsèque de Dieu. La connaissance humaine est fondamentalement orientée vers l'incompréhensibilité du mystère. L'activité humaine de la connaissance révèle l'expérience originelle du saint Mystère. Celui-ci n'a rien à voir avec une limitation malheureusement permanente de notre compréhension de Dieu.

Pour Rahner, le mystère, nous l'aimons dès toujours, ne pas l'aimer, c'est être en contradiction avec soi. Nous venons à nous-mêmes à partir du mystère qui interrogé, nous pose comme sujet. L'homme est fait pour l'océan du mystère. Le procès même du connaître en général est tributaire d'un mouvement de l'esprit, d'une dynamique qui n'est pas à elle-même sa propre cause, parce qu'elle ne possède pas son terme. Le mystère est un aspect important du sens. Alors que la science considère la religion comme fondée sur la crainte de l'inconnu qui devrait être dissipé par de nouvelles connaissances, pour Rahner, nous ne pouvons jamais saisir Dieu totalement ou de manière exhaustive. Le mystère ne sacrifie pas l'intelligence mais il est sa condition de possibilité. Avec le terme incompréhensible, notre auteur cherche à éviter de réduire Dieu à une réalité objective. Ce que nous appelons Dieu, n'est pas un terme que nous n'avons pas encore réussi à comprendre, mais plutôt l'ultime intelligibilité qui nous invite à l'accepter ou l'aimer inconditionnellement.

La lecture de Rahner nous conduit à découvrir que la réalité du mystère absolu est affirmée par la nécessité avec laquelle l'être humain se transcende. D'une part, le mystère absolu n'est pas, pour le théologien allemand un besoin de la réalité finie. Sinon, le mystère cesserait sa différence radicale. D'autre part, la réalité finie doit être radicalement dépendante du mystère absolu en tant qu'il est la plénitude de l'être. La personne humaine, dans sa finitude, éprouve qu'elle a une transcendantalité illimitée. Comme être transcendant, il vit toujours dans la proximité avec le mystère absolu qui est le motif absolu de sa connaissance et de sa liberté.

La modernité est marquée par un désir de clarté dans la recherche d'une explication complète de toute la réalité. Face au mystère, Rahner invite l'homme à avoir une attitude d'adoration. Dieu ne s'explique pas par la clarté rationnelle de la raison. Le mystère absolu est la

condition de possibilité de toute rationalité pénétrante. Si la théologie traditionnelle pense le mystère comme quelque chose non encore pénétré qui sera résolu dans la vision béatifique, pour Rahner, la vision béatifique est la vision du mystère comme tel. Dieu est seulement mystère à travers son propre caractère interne du mystère.

« Le mystère n'est pas quelque chose de non encore dévoilé qui se tient, comme un second terme, à côté d'un terme compris de part en part. Ainsi entendu, le mystère serait confondu avec ce qui n'est pas encore su ou découvert. Mystère est bien plutôt ce qui précisément est comme ce qui ne peut être pénétré, comme ce qui est donné, ce qui n'exige absolument pas d'être produit ; ce n'est pas un terme second, qui n'échapperait à la maîtrise que de façon provisoire, mais l'horizon dominant de toute compréhension sans pouvoir lui-même être dominé, horizon qui permet de comprendre autre chose dans la mesure où il se tait lui-même comme l'incompréhensible qui est là. »¹

Dieu est mystère, mais toujours présent dans notre expérience, mais sans objet. Dans cette perspective, l'achèvement bienheureux accordé à l'homme par Dieu consiste dans l'immédiateté par rapport à Dieu, étant lui-même l'achèvement de l'homme. Mais cette immédiateté n'évacue pas le mystère, elle rend possible que le mystère soit aimé pour lui-même et que la connaissance et l'amour soient comme élevés au-dessus d'eux-mêmes.

7.3.3 *Le mystère incompréhensible et la révélation*

Nous avons déjà souligné que le Nouveau Testament parle de l'invisibilité et de l'inaccessibilité de Dieu (1 Tm 6,16). L'Écriture et la tradition témoignent de la vie cachée de Dieu dans la vie humaine. Dieu comme mystère, comme caché est un élément de notre relation avec Lui. Dans le Nouveau Testament, le concept de mystère est presque toujours employé en lien avec le concept révélé (Rm 16,25-26 ; Ep 3,3.5 ; 1 Co 2,7.10 ; Col 1,25-27 ; Col 4,3-4). Notre démarche ici consiste à voir si la révélation rend visible ce qui est caché en Dieu ou si elle nous renvoie à un mystère beaucoup plus grand. Est-ce que la révélation dévoile le mystère en tant que tel ?

Dans le passé, la révélation était comprise comme des propositions de foi. La révélation dans la vision de Rahner ne consiste pas en des informations que Dieu nous donne sur lui-même. Elle est auto-communication de Dieu, c'est Dieu lui-même qui se donne à connaître. Il ne révèle pas quelque chose de lui. Il se révèle lui-même. « Dieu ne fait pas en l'homme "quelque chose" de salutaire, il se donne lui-même de la façon la plus radicale, comme étant le salut ; Dieu-en-soi et Dieu-qui-est-notre salut sont donc rigoureusement le même. »² Il y a donc identité entre le révélateur et le révélé. La révélation est l'auto-révélation de Dieu lui-même comme mystère.

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 209 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 246.

² Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 8 : *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 165-186 (ici p. 168).

« Il n'y a pas dans la doctrine de Dieu, de différence réelle entre le *Deus in se* et le *Deus extra se*. Tout au moins depuis le Christ et par lui, nous avons le pouvoir et le devoir de dépasser continuellement cette différence. Car il veut nous communiquer justement son *in se*. Qu'il le puisse sans rien perdre de son infinité et sans nous faire éclater dans notre être de créature. »¹

Lorsque le Mystère renvoie à Dieu, il s'agit de Dieu en lui-même et de Dieu en son auto-communication. L'incarnation du Fils et la mission de l'Esprit Saint ne sont pas des manifestations abstraites de Dieu. La relation de Dieu à l'homme implique la communication réelle. Le Fils et l'Esprit Saint ne sont pas des intermédiaires entre Dieu et le monde. Cela implique que la théologie ne doit pas s'occuper seulement des formules et des affirmations vraies sur Dieu, mais de Dieu lui-même. Dieu ne se communique pas par l'envoi d'un message, mais en formant une relation.

L'idée de la révélation comme auto-révélation est chère à Karl Barth. Cette thèse se trouve à plusieurs reprises dans son œuvre la plus systématique. La révélation est auto-révélation². « C'est tel qu'il est que Dieu se révèle. »³ « La révélation est communication réelle de lui-même »⁴. « Dieu se donne à connaître à nous dans la révélation tel qu'il se connaît lui-même »⁵. Pour Barth, Dieu en tant que tel est mystère. Dieu étant transcendant, il peut être connu parce qu'il a choisi de se faire connaître, même quand il se révèle, il reste caché. « La révélation, c'est l'incarnation de la Parole de Dieu »⁶ si bien que « Dieu lui-même se dévoile précisément en se voilant »⁷. Le Dieu caché se révèle en Jésus Christ sans cesser d'être mystère.

La conception de la révélation comme auto-révélation est également partagée par Pannenberg. Pour lui, si Dieu se révèle, il se donne en personne. « La réduction de la révélation de Dieu à l'aspect de la parole divine ne rend pas compte de la multiplicité complexe des témoignages bibliques sur la révélation »⁸. La révélation est auto-révélation, un acte à travers lequel Dieu révèle son propre être. Sur ce point, il y a accord fondamental entre Rahner, Barth et Pannenberg. La révélation est révélation de soi (*Selbstoffenbarung*). Il est clair pour Barth, comme pour Pannenberg, que cette auto-révélation s'est faite en Jésus Christ. C'est en Christ que Dieu se donne, se révèle. Pour eux, la révélation en Jésus Christ expose la plénitude de l'être de Dieu. Si pour Barth, il faut un acte de foi pour affirmer que Dieu s'est révélé en Christ, pour Pannenberg, toute l'histoire est révélation de Dieu. Dieu se donne lui-même et se révèle à travers

¹ K. RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, p. 184.

² Cf. K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 436 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,2, p. 112.

³ K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 417 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,2, p. 95.

⁴ K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 342 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,2, p. 25.

⁵ Cf. Karl BARTH, *Die Lehre von Gott* (*Die Kirchliche Dogmatik*, 2,1), Zollikon, Evangelischer Verlag, 1946, p. 15-16. Traduction française : Karl BARTH, *Dogmatique*, t. 2,1,1 : *La doctrine de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 14.

⁶ K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 175 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,1, p. 163.

⁷ K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes*, p. 175 ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. 1,1, p. 164.

⁸ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. 1, p. 295 ; W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, p.249.

l'histoire. Il cherche à articuler le concept de la révélation et celui de l'histoire¹. Selon Olivier Riaudel, Pannenberg analyse la révélation non seulement en termes de parole mais aussi en termes d'histoire².

À travers la thèse que la révélation est auto-communication, ou auto-révélation, Rahner cherche à montrer que c'est comme mystère incompréhensible que Dieu se révèle. C'est la Révélation qui nous fait comprendre qu'il est incompréhensible. L'autorévélation de Dieu incompréhensible et sa corrélation avec le mystère ne sont pas mutuellement exclusives. La révélation est la révélation de Dieu comme mystère. Même après la révélation, Dieu reste foncièrement incompréhensible car elle n'est pas l'annulation de l'incompréhensibilité de Dieu. La révélation comme auto-révélation signifie que le mystère ne perd pas son caractère mystérieux avec son autocommunication.

L'autocommunication divine ne signifie pas l'abandon du caractère mystérieux de l'horizon ultime de la transcendance de l'homme. Elle permet d'avoir la proximité avec le mystère. Nous ne devons pas penser que l'économie du salut épuise le mystère de Dieu. La révélation de Dieu en Jésus Christ nous fait entrer dans un mystère de plus en plus grand. Nous ne devons pas penser que la révélation de Dieu advenue en Jésus Christ peut nous aider à expliquer l'être de Dieu. La plus grande présence de Dieu nous fait découvrir comment il est un mystère. Plus grande est la révélation, plus nous découvrons la grandeur de son mystère. La révélation de Dieu en Jésus Christ n'a pas pour but de résoudre la question de Dieu, mais nous met en face d'un mystère toujours plus grand. Le mystère d'amour de Dieu est le contenu fondamental de la révélation divine.

La doctrine trinitaire doit rester constamment consciente du caractère mystérieux de la révélation. « L'autocommunication de Dieu, c'est la communication dans laquelle le communiqué reste le souverain, celui qui ne peut pas être circonscrit qui (même étant reçu) demeure dans son caractère de principe sans principe, dont on ne peut disposer, ni faire le tour. »³ Rahner prend ses distances par rapport à une vision de la révélation qui pose Dieu comme mystère uniquement avant le moment de son autorévélation. Même en se révélant, Dieu demeure insaisissable. L'expérience que l'homme a de Dieu est toujours une expérience de Dieu incompréhensible.

¹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. 1, p. 295 ; W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, p.249.

² Olivier RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio fidei, 256), Paris, Cerf, 2007, p. 21.

³ K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, p. 126 ; K. RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, p. 132.

Après son auto-communication en Jésus Christ, Dieu reste mystère non à cause d'un manque d'intelligibilité mais à cause de l'incompréhensibilité qui est sa propriété essentielle. Le mystère ne deviendra pas compréhensible un jour. La révélation nous met en présence d'un mystère toujours plus grand. Le plus haut niveau de la connaissance, c'est la connaissance de Dieu comme mystère. Sa plus grande proximité n'élimine pas son mystère, mais nous met en présence d'un mystère toujours plus grand.

Dans le Nouveau Testament, Dieu se présente comme esprit et nous devons l'adorer en esprit et vérité (Jn 4,24). Dans cette perspective, Dieu est au-delà de la compréhension humaine. Il est indéfinissable. Mais en 1 Jn 4,8 nous avons une définition de Dieu comme amour et Jean montre que Dieu s'est fait proche de l'homme en Jésus. Dieu n'est pas seulement lointain et distant, il est aussi intime. La proximité n'élimine pas le mystère, mais le met à notre portée. La révélation laisse persister son mystère. La plus grande proximité de Dieu signifie sa plus grande incompréhensibilité. Ainsi, ce Dieu que nous connaissons dans la Révélation est un Dieu sans définition, sans limite. Dieu ne perd pas son caractère de mystère quand il se communique. La révélation, c'est la première apparition du mystère en tant que tel.

Il est absolument essentiel pour l'eschatologie que Dieu reste caché dans sa révélation. La plénitude de la révélation, n'est pas un processus d'explication mais plutôt la proximité de l'infinité du mystère, comme tel. Elle n'est pas, pour Rahner, le passage de ce qui n'était pas encore au stade de ce qui est maintenant connu, mais la première apparition du mystère et approche du mystère comme tel.

« L'énoncé des *eschata* et leur caractère caché ne peuvent pas être conciliés simplement en disant que nous en saurions une partie par la révélation, mais non une autre partie. On ne peut entreprendre aucune séparation matérielle entre ce qui est révélé et ce qui est caché. Mais c'est précisément l'eschatologique annoncé qui est ce qui reste caché, et inversement : par l'annonce le caché sort sans doute du mode de ce qui est simplement ignoré, absent, hors de vue, mais précisément ainsi il pénètre dans le mode de ce qui est présent en tant que caché, de ce qui échappe au regard, de ce qui subjugue et inspire la crainte sans pouvoir être subjugué. »¹

Dans sa révélation, l'eschatologie est présente en tant que mystère. « Le caractère caché de l'eschatologique dans son état révélé lui est absolument essentiel. »² Ce caractère est déjà essentiellement donné dans la foi et l'espérance³. « L'affirmation eschatologique n'est pas une affirmation supplémentaire additionnelle, qui est encore ajoutée à l'affirmation sur le présent et

¹ K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 495 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 149-150.

² K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 495 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 150.

³ Cf. K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 495 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 149.

le passé de l'homme, elle est un facteur intrinsèque dans la conception que l'homme a de lui-même »¹.

La révélation n'a pas en elle-même la possibilité d'être perçue, d'être comprise. Si l'horizon du mystère disparaît, tout serait réduit à une simple explication logique. Dieu serait l'objet de diverses hypothèses de la pensée philosophique. Dieu est toujours plus grand également dans sa manifestation définitive, le mystère n'est pas annulé, Dieu apparaît dans sa condition de mystère. Il se révèle librement comme il est dans la révélation et conserve son mystère. Sa présence n'est pas la dissolution du mystère. La connaissance suprême de Dieu est celle du mystère. D'une certaine manière la révélation ne rend pas la tâche plus facile. C'est le mystère qui s'est fait proche de nous, tout en conservant son caractère de mystère. La révélation ne rend pas Dieu compréhensible mais nous met dans une proximité radicale avec le mystère. Elle met le mystère à notre portée. Dieu se dévoile non seulement sous le mode de la distance, mais également sous le mode du rapprochement.

Bref, les considérations méthodologiques de Rahner sur l'être humain comme un être ontologiquement ouvert à l'horizon infini du mystère ne rendent pas superflue l'histoire de la révélation. La connaissance suprême de Dieu, c'est la connaissance de son mystère. Dieu reste mystère dans son auto-communication. Plus le mystère s'est fait proche, plus il est incompréhensible.

L'humanité de Jésus est la pleine révélation de Dieu : en elle, il ne communique pas autre chose que lui, mais il se communique lui-même. Le mystère incompréhensible est non seulement le Dieu de la distance infinie, mais aussi le Dieu de la proximité absolue dans une véritable auto-communication.

7.4 Le mystère incompréhensible et la vision béatifique

Saint Thomas dans la *Somme Théologique* traite la question de Dieu comme mystère incompréhensible. « Le point culminant de la connaissance de Dieu est la connaissance de son inconnaissabilité. »² De plus, pour le théologien dominicain, seule l'incompréhensibilité divine rend possible la révélation de Dieu en tant que tel sans que l'homme ne devienne Dieu³. Emilio Brito résume la pensée de saint Thomas sur cette question de la manière suivante : « L'essence divine est quelque chose d'illimité, et une telle réalité ne peut d'aucune manière être représentée par une espèce créée. Pour voir l'essence de Dieu, il est requis d'avoir sa ressemblance dans la

¹ K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 497 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 152.

² THOMAS D'AQUIN, *Les 10 questions Disputées sur la Puissance de Dieu (De potentia)*, qu. 7, art. 5, ad 14.

³ Cf. K. RAHNER, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 113.

puissance vivante elle-même, et c'est la lumière de gloire divine qui confère à l'intellect la faculté de voir Dieu »¹. Selon le théologien louvaniste, pour Thomas d'Aquin :

« Quand un intellect créé voit Dieu par essence, il faut donc que quelque disposition surnaturelle lui soit surajoutée. Cet accroissement de force intellectuelle par effet de la grâce divine, Thomas l'appelle une illumination de l'intellect. Cette lumière est un médium sous l'action duquel Dieu est vu »². « Il est cependant impossible qu'un intellect créé ait de Dieu une connaissance compréhensible, car la lumière de gloire, qui est créée, ne peut jamais être infinie. »³

Rahner ne dissocie pas la doctrine de saint Thomas de l'incompréhensibilité de Dieu de la doctrine de la vision immédiate de Dieu. L'incompréhensibilité de Dieu, au lieu de s'évanouir dans la vision immédiate, s'y accroît plutôt. Le mystère ne signifie pas un résidu encore inconnu, mais appartient à l'objet même de la vision béatifique. Comment Dieu peut-il rester incompréhensible à l'être humain, même quand il est élevé par la grâce et la lumière de la gloire et compte tenu de sa capacité d'avoir la vision béatifique ? La doctrine de l'incompréhensibilité de Dieu de saint Thomas est la déclaration de Dieu connu précisément en son incompréhensibilité. La vision béatifique n'est pas un temps où l'homme arrive à comprendre Dieu.

L'exploration de la notion de vision béatifique doit être prise en compte si on veut comprendre la doctrine de saint Thomas de l'incompréhensibilité de Dieu. La première préoccupation de Rahner dans la théologie de saint Thomas est la relation entre l'Être absolu et l'existence finie. Cette relation du fini est analogue à la notion de création entendue comme relation unique. Afin de mieux comprendre cette relation unique et fondamentale, saint Thomas a introduit la notion de *lumen gloriae* afin que l'incompréhensibilité de Dieu puisse être rendue intelligible pour l'être humain qui reste distinct de Dieu⁴. Cette lumière de gloire est essentiellement grâce de Dieu pour l'être humain. La deuxième préoccupation de Rahner dans la doctrine de Thomas de l'incompréhensibilité de Dieu est la vision béatifique. Cette vision émerge de l'auto-connexion de l'incompréhensibilité de Dieu et du *lumen gloriae* qui préserve la notion de la vision directe de Dieu. L'incompréhensibilité divine dans la vision immédiate ne s'explique pas, au fond, par la finitude du *lumen gloriae* créé. L'autocommunication de l'esprit infini implique l'incompréhensibilité à partir d'elle-même. Cela est si vrai que même dans la vision béatifique, une obscurité demeure sans laquelle cette vision équivaldrait à une

¹ Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 141), Leuven, University Press, 1999, p. 692. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 12, art. 2 ; II^a-II^{ae}, qu. 5, art. 5.

² E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 692. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 12, art. 5.

³ E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 692. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 12, art. 7.

⁴ Cf. E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 693. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 12, art. 7.

compréhension de Dieu. Loin d'être la compréhension de son mystère, elle en sera l'heureuse acceptation pleinement éclairée et reconnaissance éternelle, acceptation, dont Rahner estime sans doute qu'on peut la traduire, elle aussi, en termes d'abandon¹.

Pour saint Thomas, pour voir Dieu en lui-même, l'esprit créé a besoin du don surnaturel qu'est la lumière de la gloire ; mais ce don est mesuré par la capacité de l'esprit qui le reçoit, il est créé et fini ; il ne peut donc avoir une intelligibilité absolue de Dieu². Pour Rahner, l'âme de Jésus, même glorifiée, ne peut avoir la « compréhension de l'essence divine »³. Selon le théologien allemand :

« Pour qu'un être fini s'accomplisse en une décision historique, il faut que lui soit donnée la faculté de s'abandonner à la réalité qu'il ne peut embrasser du regard (du moins pas sur le mode objectif) (das Sichanvertrauen an das Unüberschaubare). Jésus glorifié, notre Seigneur et Sauveur, n'a pas, lui non plus, en son âme humaine, une connaissance compréhensible de l'essence. »⁴

Cette idée se retrouve déjà chez saint Thomas qui écrit : « il faut dire que l'âme du Christ ne comprend en aucune façon l'essence de Dieu ; sans doute la reçoit-il tout entière, mais il ne la voit pas totalement, ni dans la mesure où elle est (de soi et pour Dieu lui-même) visible (intelligible) (*non ita perfecte sicut visibilis est*) »⁵. L'âme humaine du Christ créée et finie, ne pourrait se dilater aux dimensions de l'infini sans cesser d'être elle-même, et sans se dissoudre en Dieu.

La tradition chrétienne a en effet attesté que Dieu est mystère. Cependant, cela a été sous-estimé, car il y avait toujours le danger de considérer le mystère de Dieu comme quelque chose qui va être surmonté dans la vision béatifique. Ce qui va constituer une notion de bonheur parfait lorsque nous sommes unis à Dieu dans l'amour extatique. L'existence usuelle du mystère s'expliquait par l'état de pèlerin de l'homme. Ce mystère existe pour nous, aussi longtemps que dans cette vie mortelle nous sommes en pèlerinage. Rahner conteste cette conception du mystère.

« Le mystère n'est donc pas le reste provisoire qui doit être aboli. Il est la priorité même qui, toujours et nécessairement caractérise Dieu. Si bien que la vision immédiate et béatifiante de Dieu, qui nous est promise comme notre accomplissement est la saisie immédiate de l'incompréhensibilité. »⁶

Nous avons déjà étudié chez notre auteur que l'homme doit être défini comme l'être du mystère de telle sorte que ce mystère constitue le rapport entre Dieu et l'homme. L'achèvement

¹ Cf. Karl RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 5 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1962, p. 222-245 (ici p. 231).

² Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 12, art. 7.

³ K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, p. 243. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^a, qu. 9, art. 1, ad 1.

⁴ K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, p. 230.

⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^a, qu. 10, art. 1.

⁶ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 312 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 86.

de l'être humain est son ordination au mystère permanent¹. La vision, c'est la pleine et définitive expérience de l'auto-communication de Dieu comme mystère permanent. La vision ne contredit pas l'incompréhensibilité de Dieu parce qu'elle ne signifie pas une connaissance objective de la Trinité transcendante, mais plutôt l'expérience directe et l'amour de la Trinité immanente. La grâce de la vision béatifique n'est rien d'autre que la grâce radicale de la communication de Dieu comme mystère. La vision béatifique, c'est la radicalité de la présence du mystère, puisqu'elle ne supprime pas l'incompréhensible de Dieu. La vision, c'est l'expérience immédiate et radicale du mystère.

« La vision ne se comporte pas comme la connaissance de ce qui est dévoilé et ainsi pénétré par rapport à la connaissance de ce qui est encore voilé, donc seulement pressenti et esquissé, mais comme le regard immédiat sur le mystère comme tel par rapport à la présence du mystère, donnée d'une manière seulement indirecte, sous le mode de l'éloignement et du renvoi. »²

L'objet propre de la vision n'est pas une réalité saisissable et comprise. Selon Rahner, « ce qui est appréhendé et ce qui reste insaisissable sont en réalité une seule et même chose »³. La vision béatifique est la présence de l'inexprimable et l'incompréhensibilité du mystère comme sa proximité absolue. C'est pour cela que l'autocommunication de Dieu comme vision béatifique sera l'accomplissement final de toute l'histoire. Dans l'expérience de cette vision, l'homme ne saisit pas Dieu, c'est-à-dire ne comprend pas Dieu avec les facultés de la raison humaine, mais l'homme se laisse saisir par le mystère. La vision béatifique n'est pas l'abolition du mystère mais son affirmation finale, son immédiateté éternelle et totale. Elle ne peut pas s'identifier avec une explication. Elle équivaut à une vision de l'incompréhensibilité de Dieu. Celle-ci signifie quelque chose de positif et non pas un bloc qui fixe la créature dans son état de fini face à l'infini. La relation entre le fini et l'infini ne consiste pas pour le fini à saisir l'infini. L'incompréhensibilité doit servir de norme pour toute connaissance.

« Le concept Dieu n'équivaut pas à une saisie de Dieu par quoi l'homme se rend maître du mystère mais un se laisser saisir par un mystère présent toujours en train de se dérober. Ce mystère demeure mystère même lorsqu'il s'ouvre à l'homme et qu'ainsi en toute instance il fonde durablement l'homme comme sujet. »⁴

La vision immédiate de Dieu à nous promise comme notre accomplissement est la présence immédiate de l'incompréhensibilité. La compréhension n'est pas nécessaire au bonheur. Ce n'est pas ce que vous savez ou ne savez pas qui affecte le bonheur. Cela signifie que la notion de mystère ne doit pas être vue comme une catégorie de la compréhension. La vision

¹ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 113 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 71.

² K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 119 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 79.

³ K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 119 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 79.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 57 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 70.

béatifique ne nous enlève pas l'incompréhensibilité de Dieu. La compréhension n'est pas nécessaire à la béatitude. On ne traite pas de connaître ou de ne pas connaître. La béatitude n'est pas donnée dans un processus de connaissance mais de contemplation immédiate de l'incompréhensible divin.

Dans la vision, l'homme s'en remet totalement à Dieu, s'abandonnant avec confiance au mystère. Celui-ci n'est pas une limitation temporaire de la connaissance en raison de la finitude de l'être humain. Il est ce qui est permanent, c'est l'être de Dieu. L'essence divine commune aux trois personnes de la Trinité est ontologiquement invisible et incompréhensible. Le Père est incompréhensible de façon originaire, en tant qu'il est la source et le fond du mystère. La vision béatifique n'est pas une saisie directe de Dieu, selon la logique cognitive de la compréhension ou de la saisie objective. La réception de l'infini dans le fini conduit inévitablement à un débordement pour que le fini soit maintenu dans une posture réceptive. L'infini restera innommable et inépuisable. La vision est loin d'être le dévoilement final du mystère. Quand nous verrons Dieu tel qu'il est, nous le verrons dans sa réalité qui se définit précisément comme l'indéfinissable et l'incompréhensible. Ce caractère de Dieu qui en se révélant se manifeste incompréhensible, fait partie de l'évidence objective de la révélation.

« Dieu n'est pas conditionné par l'obscurité de la foi terrestre. Il ne pourra pas perdre ce caractère dans la vision face à face ; au contraire, c'est alors justement que l'incompréhensibilité d'autant plus grande de Dieu en toute saisie de Dieu parviendra nécessairement à son maximum. »¹

Le mystère ne sera jamais éliminé, même quand nous rencontrerons Dieu face à face dans la vision béatifique. Au contraire dans la vision, l'incompréhensibilité du mystère sera plus évidente. L'expérience humaine sera toujours une expérience de l'incompréhensibilité de Dieu appréciant Dieu comme mystère saint. Ce qui signifie que la connaissance humaine ne peut jamais épuiser et saisir complètement la totalité de ce que Dieu est. Dieu comme mystère incompréhensible est le contenu de la vision et donc le bonheur de son amour. Le mystère est l'horizon de tout le comprendre. Il n'est pas ce qui reste provisoire, qui doit être aboli, ou qui pourrait être là sous une autre forme. La vision immédiate de Dieu, est la saisie immédiate de l'Incompréhensibilité².

Un mystère n'est pas quelque chose qui reste encore à découvrir. Le mystère est bien plutôt cela même qui existe, qui est donné justement comme absolument impénétrable. Il n'est pas un domaine dont l'esprit n'aurait pas encore su provisoirement se rendre maître. Il est plutôt donné comme l'horizon souverain et inviolable de toute compréhension. Il n'est pas quelque chose de

¹ H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. 1, p. 390.

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 312 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 86.

provisoire qui puisse disparaître. Il est la propriété qui toujours et nécessairement caractérise Dieu. Si bien que la vision immédiate de Dieu, qui nous est promise comme notre accomplissement, sera une mise en présence immédiate avec l'inaccomplissement. La béatitude de la créature est l'accueil du mystère. La vision du mystère en lui-même accueilli dans l'amour constitue la béatitude de la créature et fait ce qui est reconnu comme mystère, le buisson incombustible de l'éternelle flamme d'amour¹.

La vision béatifique est la présence permanente de l'indicible. Le mystère n'est pas une façon de dire que la raison n'a pas encore complété sa victoire. La vision révèle que le mystère est source et but de la connaissance, mais ne peut et ne sera pas défini par la connaissance. Elle n'est pas une solution rationnelle. Le concept de mystère n'a rien à voir avec des propositions, qui doivent être acceptées sur la base de l'intelligibilité rationnelle. Le mystère est plutôt synonyme de la notion de la présence éternelle et immédiate de l'être divin. Une philosophie de la religion peut identifier la présence du mystère, mais elle ne peut fournir aucune résolution. Dans la révélation, Dieu maintient son mystère.

Dieu est mystère à jamais. Il reste à jamais inatteignable et indisponible. On ne pourra jamais contrôler Dieu. Ce n'est pas seulement une vérité pour la vie présente, mais également pour l'éternité. Nous serons aveuglés par la lumière éblouissante de Dieu. Cela signifie que dans notre relation à Dieu nous devons toujours faire confiance. Nous devons nous projeter dans un Dieu qui est mystère toujours plus grand. Pour toute éternité, nous serons invités à faire cette démarche.

Contrairement à la conception scolastique du mystère, conçu comme un ensemble des propositions qui provisoirement ne sont pas encore pénétrables, nous avons vu que Rahner ne le comprend pas comme une réalité provisoire, mais comme une réalité permanente. L'incompréhensibilité du mystère est d'origine non dérivée et donc reste permanente. Le mystère n'est pas un résidu encore inconnu, mais il appartient à l'objet-même de la vision béatifique. Rahner résume sa pensée sur la question en précisant que « le mystère n'est donc pas ce reste provisoire qui doit être aboli. Il est la priorité même qui toujours et nécessairement caractérise Dieu, si bien que sa vision immédiate et béatifiante, qui nous est promise comme notre accomplissement, est la saisie immédiate de l'incompréhensibilité »².

L'immédiateté n'évacue pas le mystère. Au lieu de s'évanouir dans la vision immédiate, l'incompréhensibilité du mystère s'y accroît plutôt. Cela signifie que l'incompréhensibilité

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 312 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 86.

² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 312 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 86.

divine dans la vision immédiate ne s'explique pas par la limite de la connaissance humaine. Le mystère n'est pas un concept limite pour une connaissance qui devrait pénétrer entièrement son objet, mais il fait partie du concept de la connaissance, à titre de propriété essentielle. Il n'est pas une ignorance temporaire de quelque chose non encore dominé, donnant ainsi satisfaction aux exigences d'évidence attribuées à la raison humaine. Celle-ci doit s'abandonner pleinement au mystère comme la réponse finale à la question du sens. Cela signifie que la raison n'est pas un critère à partir duquel on peut déterminer l'essence du mystère.

À cet égard, l'exhaustivité de la connaissance humaine est précisément la reconnaissance de l'incompréhensibilité de Dieu dans la vision béatifique. Ce qui n'est pas compréhensible à la lumière de la raison n'équivaut pas à une réalité irrationnelle et absurde. C'est la raison qui reconnaît librement et accepte le mystère avec sa caractéristique essentiellement incompréhensible. Dans cette perspective, l'intelligence humaine n'est pas définie de manière négative dans son rapport avec le mystère. L'acte suprême de la connaissance n'est pas la fin du mystère. Dieu n'est pas mystère à cause de la finitude de l'intellect humain. C'est une propriété intrinsèque de l'Être absolu. Cela signifie que l'incompréhensibilité de l'Être absolu n'est pas une manière de se comporter ou une attitude de Dieu envers nous. L'incompréhensibilité de Dieu n'est pas définie par rapport à l'homme. La vision béatifique n'est donc pas une saisie directe de Dieu, selon la logique cognitive de la compréhension ou de la saisie objective. La vision, loin d'être le dévoilement final du mystère, est plutôt son affirmation finale, son immédiateté éternelle : la connaissance suprême de Dieu est celle du mystère.

L'incompréhensibilité du mystère ne signifie pas qu'il soit inaccessible ou inconnaissable. Dieu n'est pas incompréhensible dans un sens qui justifierait l'agnosticisme. Un Dieu qui est mystère n'est pas un Dieu inconnaissable. Il n'est pas un défi à la connaissance. Dieu n'offre pas son caractère personnel comme un obstacle provisoire à dépasser. En Jésus Christ, le mystère absolu et permanent s'est donné non seulement sous le mode de l'éloignement et du renvoi, mais aussi sous celui de la proximité absolue¹. Dieu a sa propre grammaire de connaissance, il s'est fait connaître à travers l'humanité du Christ, qui est son expression hors de lui-même, son symbole réel². Le symbole exprime et rend effectivement présent le mystère incompréhensible. Le mystère absolu ne nous est accessible que christologiquement. L'accès au mystère ne se fait pas par la réflexion objective. La connaissance de Dieu ne se trouve donc pas dans le mouvement commun de la connaissance. Dieu nous est accessible uniquement en vertu de la libre communication divine tout en conservant son caractère de mystère. Dieu est toujours plus grand,

¹ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 135 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 102.

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 436 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 27.

même dans sa manifestation définitive. Le mystère n'est pas annulé par la révélation, Dieu apparaît dans sa condition de mystère.

Le concept d'auto-communication indique justement que c'est comme mystère que Dieu se révèle. À cet égard, la révélation n'a pas en elle-même, la possibilité d'être perçue, d'être comprise. Si l'horizon du mystère absolu disparaissait, tout serait réduit à une simple explication logique. Dieu serait l'objet de diverses hypothèses de la pensée philosophique. C'est la raison pour laquelle la tentative d'atteindre le mystère de la Trinité à partir de l'analyse philosophique soulève le problème de la relation de cette connaissance avec l'unique voie d'accès au mystère qui est la révélation que Dieu a faite de lui-même.

Le mystère nous est accessible par la médiation du Christ. « L'humanité du Christ devient et demeure éternellement la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère. »¹ C'est la thèse principale du théologien allemand qui sert de postulat pour élaborer une théologie d'Incarnation de l'eschaton.

Nous estimons que cette perspective de Rahner est recevable pour élaborer une théologie incarnationnelle de la vision béatifique. La thèse que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère doit être maintenue et défendue. Malgré ses limites, elle présente un double avantage : non seulement elle a le mérite de maintenir la transcendance de Dieu dans la vision béatifique, mais elle permet de mettre en lumière la dimension dynamique de la vision, ce que Rahner n'a pas pu exploiter. Ce qui signifie, selon notre point de vue, que la vision immédiate sera une marche sans fin vers l'être absolu de Dieu. Dans cette perspective, la plénitude finale de l'homme ne sera pas une plénitude immobile ou une quiétude contemplative. Jésus reste une figure de médiation, mais dans un sens dynamique qui n'aboutit pas à une saisie objective de l'être absolu. Le caractère insaisissable du mystère absolu exprime sa transcendance ineffable. De ce fait, l'expérience immédiate de Dieu sans médiation est impossible puisque Dieu est une réalité transcendante. Nous soutenons la thèse que si Dieu est toujours plus grand, cela signifie que la vision béatifique requiert constamment médiation. Le mystère se donne de manière immédiate sans abandonner sa transcendance. L'incompréhensibilité de Dieu nous est manifestée dans toute son ampleur dans l'événement de l'incarnation. L'immédiateté du mystère implique nécessairement la médiation.

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 258 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 46.

CHAPITRE III

POUR UNE THÉOLOGIE DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS

Dans le premier chapitre de notre étude, nous avons montré que, même si Rahner n'a pas présenté un exposé systématique sur la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu, cette question a d'importantes répercussions sur la conception de sa christologie et de son anthropologie. Elle constitue le fil rouge de sa christologie. Ce qui paraissait n'être qu'une simple réflexion dans un texte à caractère spirituel se révèle dès lors une caractérisation de sa christologie. Sans vouloir mettre de côté la divinité du Christ, l'humanité de Jésus constitue le centre de sa christologie et en explique non seulement la cohérence, mais aussi l'originalité.

Dans le deuxième chapitre, nous avons étudié cette question en confrontation avec le concept de mystère afin de déterminer pourquoi une médiation doit s'imposer nécessairement de manière permanente et irréversible pour la vision béatifique. Nous arrivons à la conclusion que l'expérience immédiate de Dieu sans médiation est impossible puisque Dieu est une réalité transcendante. En dépit de l'incarnation, Rahner maintient la Trinité immanente dans sa transcendance. L'immédiateté de Dieu dans son auto-communication est son dévoilement comme mystère absolu permanent. En d'autres termes, c'est le mystère qui se donne dans une proximité radicale et immédiate. Dieu ne reste pas dans la distance absolument inaccessible, il se donne dans la proximité tangible tout en conservant son caractère de mystère qui est une propriété intrinsèque de l'Être absolu. L'incompréhensibilité du mystère est l'origine non dérivée, elle reste donc permanente. Cela signifie que l'incompréhensibilité de l'Être absolu, n'est pas une manière de se comporter ou une attitude de Dieu envers nous. Elle n'est pas définie par rapport à l'homme. L'incompréhensibilité de Dieu est son altérité absolue. La vision béatifique, c'est la vision du mystère en tant que tel. Par conséquent, elle requiert une médiation permanente. Le mystère dont Rahner parle est le mystère du Père. Le Dieu incompréhensible sans origine, c'est-à-dire le Père, s'exprime dans l'histoire à travers le Verbe incarné. C'est la médiation du Fils dans sa condition d'incarnation qui rend possible l'accès à la proximité immédiate du mystère.

Nous sommes maintenant à un point déterminant de notre étude. Il s'agit, en nous inspirant des intuitions de notre auteur, d'élaborer une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu et de montrer que cette question doit s'imposer comme un principe théologique essentiel et incontournable de la christologie systématique. Il ne

fait aucun doute que le manque d'attention porté à cette question donne une tout autre vision de l'incarnation.

Pour y parvenir, certaines idées des deux étapes précédentes seront reprises et analysées en vue de montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la vision béatifique ; en d'autres termes, il s'agit de montrer que l'accès au mystère absolu passe nécessairement par l'humanité de Jésus de manière permanente. Le mystère ne nous est accessible que par la médiation du Christ. Nous n'accédons à Dieu que dans et par l'humanité du Christ. La vision n'est pas une vision directe de Dieu, elle n'est possible que dans la rencontre avec le Christ glorifié. Ainsi que l'a souligné Rahner « l'humanité du Christ devient et demeure éternellement la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère »¹. C'est sa thèse principale qui sert de postulat pour élaborer une théologie d'incarnation de l'eschaton.

Il s'agit, en premier lieu, de maintenir et de défendre cette thèse. Et en second lieu, de souligner ses difficultés. Cela demande d'étudier et d'analyser le contenu exact de la pensée de Rahner sur cette question et de voir s'il arrive à montrer de manière adéquate que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la vision béatifique. En d'autres termes, de répondre à la question de savoir si le théologien allemand est allé jusque dans les ultimes conséquences de toutes les potentialités qu'il a mises en œuvre pour montrer que l'humanité de Jésus a une fonction permanente pour la relation de l'homme avec Dieu. Il s'agit pour nous de faire ressortir ce qui manque à la démarche du théologien allemand afin de mieux répondre à cette question. Comment cette problématique doit-elle être étudiée de manière adéquate ? Quelles sont les solutions les plus plausibles pour montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la médiation de l'incompréhensibilité permanente du mystère ?

1. L'humanité de Jésus et la Trinité immanente

Le premier aspect à prendre en considération pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus est la place du Fils dans sa condition d'incarnation dans la vie trinitaire après la résurrection et l'ascension. C'est la première question à clarifier. Nous voulons répondre aux questions de savoir si la vie de la Trinité dans sa condition actuelle se déploie sans prendre en considération le Fils dans sa condition d'incarnation dans la Trinité immanente. Autrement dit, est-ce que la Trinité immanente se déploie de manière nouvelle après l'événement de l'incarnation ? La vie humaine de Jésus affecte-t-elle la vie interne de la Trinité ? Si cette

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 258 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 46.

humanité est entrée dans la vie trinitaire peut-on la considérer comme réalité propre de Dieu ou une réalité autre ? Quelle est la relation du Père et du Saint Esprit avec le Fils incarné dans la vie de la Trinité immanente ? Le Père et le Saint Esprit restent-ils indifférents à la réalité humaine de Jésus introduite dans la Trinité immanente ?

1.1. La particularité de l'humanité de Jésus

Avant de répondre à ces questions, il importe de faire quelques considérations sur la question de la particularité de la nature humaine du Christ par rapport à la nature humaine en général. L'étude de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu consistera avant toute chose à mettre en lumière la particularité de cette humanité. Cette démarche est importante pour notre étude dans la mesure où l'inclusion de tous les hommes dans l'humanité du Christ doit prendre en compte la particularité de l'union hypostatique. Toute réflexion sur la nature humaine du Christ en relation avec l'homme en général doit montrer ce qu'elle a d'unique et d'incomparable. Nous voulons répondre ici à la question de savoir si la christologie de Rahner laisse la place pour la particularité de l'humanité de Jésus.

Rahner ne cesse d'insister sur la dimension singulière et irréductible de l'humanité de Jésus, une humanité irremplaçable. « L'union hypostatique est la prérogative d'une nature humaine singulière. »¹ Tout en reconnaissant que le Christ partage la même nature humaine que nous, le théologien allemand établit une différence entre la nature humaine exprimée en Jésus et celle des autres hommes en général. Comment explique-t-il cette différence ?

La différence relevée par Rahner entre la nature humaine de Jésus et la nôtre est sa position dans l'histoire et son mode d'auto-expression parfaite de Dieu. C'est ainsi qu'il définit l'homme, comme « ce qui surgit lorsque l'auto-diction de Dieu, sa Parole, se trouve projetée par amour dans le vide du néant sans-Dieu »². Dans la vision de Rahner, l'auto-communication ne vient pas en Adam, mais en l'Homme-Dieu, c'est-à-dire en Jésus. Voilà pourquoi la réalité qui exprime cette auto-communication ne se trouve pas dans la même distance que pour Adam. L'humanité de Jésus exprime Dieu tel qu'il est en lui-même, tandis que nous sommes invités à participer à cette expression. Cela ne signifie pas que nous ne partageons pas la même nature humaine que Jésus. Rahner lui-même l'affirme sans équivoque.

« Qu'il existe aussi d'autres hommes qui ne sont pas cette expression – c'est notre cas – qui ne sont pas cette auto-extériorisation, l'être-autre de Dieu, ne s'oppose pas à cela. Car le "ce que", en nous

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 192 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 227.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 216 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254.

et en Lui, le Logos qui se dit lui-même, est égal. Nous l'appelons la "nature humaine". Mais que "ce que", chez Lui, soit énoncé comme son auto-expression, et chez nous non, voilà qui constitue un abîme de diversité. »¹

La différence entre la nature humaine de Jésus par rapport à nous est sa position dans l'histoire, à savoir d'être l'expression parfaite de l'auto-communication de Dieu. Pour exprimer la particularité et la ressemblance de la nature humaine de Jésus et la nôtre, Rahner affirme : « l'abréviation, le chiffre de Dieu c'est l'homme, c'est-à-dire le Fils de l'homme et aussi les hommes, qui existent en définitive, parce que devait exister le Fils de l'homme »². Il importe d'analyser le contenu exact de cette affirmation de Rahner. Celui-ci veut dire que la Parole de Dieu n'est pas seulement exprimée en Jésus Christ, mais elle est également exprimée à travers tous les êtres humains. Cela ne signifie pas que tout homme devrait être l'auto-expression de Dieu. La nature humaine est égale en nous et en Jésus Christ. Cependant, en Jésus, la nature humaine est aussi son auto-expression, tandis que nous ne sommes pas l'auto-expression de la Parole. La nature humaine est l'auto-expression du Fils en tant que Parole du Père. Notre salut est accompli quand la Parole est devenue chair parmi nous. La nature humaine exprimée en Jésus Christ n'est pas la nature humaine exprimée en nous. Nous ne sommes pas la Parole incarnée de Dieu. Néanmoins, la nature humaine exprimée en Jésus est la nature humaine à laquelle nous sommes tous invités. Jésus Christ est l'auto-expression parfaite de Dieu. Dans la création, il n'y a pas d'autre auto-expression parfaite. Jésus est auto-expression de Dieu et nous sommes invités à participer à cette auto-expression. La création est l'auto-expression mineure du mystère du fait qu'elle reflète Dieu. Il y a toutefois une distance infinie entre la créature et le Créateur. En Jésus, au contraire, il y a identité parfaite. L'auto-expression parfaite rend possible l'auto-expression mineure.

Selon Rahner, l'être humain participe au mystère de Dieu. Cette union à ce mystère est simultanément la différence qui existe entre nous et le mystère. De l'avis de Rahner, le fait que l'homme participe au mystère, ne peut pas être expliqué de manière exhaustive par l'anthropologie.

« Si Dieu demeure l'inabolissable mystère ; alors l'homme est pour l'éternité le mystère de Dieu exprimé, participant pour l'éternité au mystère de celui qui le fonde et devant, même là où tout le provisoire est écoulé, être conçu comme mystère insondable, dans l'Amour qui béatifie. Il n'en faut

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 215 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 319 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 95.

² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 319 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 96.

pas penser pour autant que nous puissions pénétrer l'auto-expression-de-Dieu-hors-de-lui-même, à savoir l'homme. »¹

Le fait que Rahner utilise le même mot mystère pour indiquer la réalité de Dieu et celle de l'homme, c'est une manière indirecte mais efficace pour exprimer l'unité profonde entre Dieu et l'homme, et pour dire que l'homme est le mode fini de Dieu. L'homme, en vertu de son essence, est depuis toujours ordonné au mystère de Dieu. Pour le théologien allemand, nous participons au mystère de la même manière qu'une question participe à la réponse. « L'homme comme être humain est une question. La réponse à cette question est donnée par Dieu à travers le Logos incarné. »²

C'est dans son humanité devenue l'humanité historique, que doivent concourir toutes les autres humanités. Dans ce sens, l'humanité du Christ, bien qu'elle soit individuelle, n'en est pas moins universelle puisqu'elle contient toutes les autres, dans la mesure où elles convergent vers elle. L'assomption par le Christ d'une nature humaine est un événement qui affecte chaque être humain. Même si le Fils assume une nature humaine unique, l'ensemble de l'humanité converge vers cette humanité et en est la condition de possibilité.

Le premier chapitre de notre étude a montré que l'humanité de Jésus et la nôtre ne sont pas deux initiatives séparées de Dieu à l'extérieur qui seraient juxtaposées de façon disparate et qui n'ont aucun rapport l'une avec l'autre. Pour le théologien, ce sont deux phases d'un même processus d'auto-extériorisation et d'auto-expression de Dieu. Ces affirmations partent de la thèse de Rahner : « l'expression immanente de Dieu dans sa plénitude éternelle est la condition de l'expression de lui-même à l'extérieur de lui-même »³. Pour Rahner, c'est à partir du moment où Dieu veut s'exprimer hors de lui-même que l'homme existe. La révélation faite en Jésus Christ par son incarnation s'inscrit dans une auto-communication originaire de Dieu à l'homme. L'incarnation et la création s'inscrivent dans la même perspective d'auto-communication de Dieu. La capacité de Dieu de créer quelque chose d'autre que lui-même provient de sa capacité à se communiquer à d'autres que Lui. La capacité de Dieu à se communiquer, à s'exprimer à l'intérieur de lui-même fonde sa capacité à s'exprimer à l'extérieur de lui-même. Quand le Verbe de Dieu se dépouille de lui-même et s'exprime lui-même ad extra, ce qui surgit, c'est la nature humaine de Jésus. Autrement dit, l'effet créé de l'auto-communication est l'humanité de Jésus. En ce sens, il y a communauté de nature entre le Logos et nous. S'il n'y avait pas ce mouvement de dépouillement, on ne saurait parler de communauté de nature entre le Logos et nous. Ainsi,

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 319 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 96.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 216 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254.

³ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 94.

Jésus n'a pas une nature humaine différente de la nôtre. Toutefois, la nature humaine de Jésus est l'expression parfaite de Dieu.

La théologie du symbole que nous avons étudiée dans le premier chapitre de notre recherche illustre de manière intelligente l'argument qui consiste en l'articulation du Verbe comme expression de Dieu en lui-même, et l'humanité de Jésus comme expression de Dieu hors de lui-même. Nous avons vu que Rahner définit le symbole comme auto-relation d'un être dans un autre, qui est constitutif de son essence. Le Père et la Parole sont différents et pourtant la Parole fait partie de l'essence de la Divinité. C'est seulement dans l'incarnation que la Parole s'exprime à travers l'humanité de Jésus. Donc, il y a altérité réelle entre l'humanité et la personne de la Parole, mais il y a également une identité réelle. Ainsi nous pouvons dire que « le Verbe s'est fait chair » exprime la réalité la plus profonde de l'incarnation. Le Verbe appartient à celui qui parle mais est différent de celui qui le prononce. Cela nous fait découvrir la distinction entre le Père et le Fils.

Si Jésus est reconnu comme le Verbe ou comme expression parfaite et le miroir de la gloire du Père, c'est qu'il existe en Dieu non seulement une unité absolue mais une différence, qui permet à Dieu de se communiquer lui-même en venant assumer une réalité humaine. Dieu dans son mystère a un Logos, c'est-à-dire la possibilité d'un don de lui-même dans l'histoire, tel qu'il est en lui-même : c'est le Fils. Ainsi, il est possible d'admettre que la manière dont s'accomplit la réflexion de Rahner sur l'humanité de Jésus comme expression de Dieu correspond à sa thèse fondamentale de la réciprocité entre la Trinité immanente et la Trinité économique.

Yves Congar s'oppose à la thèse de Rahner qui pose une équation ontologique totale entre la Trinité de l'économie du salut et la Trinité immanente¹. Pour Congar, il n'y a pleine auto-communication de Dieu que dans la consommation eschatologique². Selon Philip Cary, « Rahner ne se préoccupe pas d'expliquer comment Dieu peut être Un et Trine dans le sens du Concile de Nicée, mais il veut plutôt démontrer comment la doctrine trinitaire illumine l'auto-communication de Dieu à l'homme »³. En d'autres termes, dans la théologie rahnérienne, on traite de la possibilité de la communion personnelle de Dieu avec l'homme. Si Dieu est nécessairement Trinité de toute éternité, alors la révélation ne peut être que Trinitaire. Dieu est absolument libre, mais, il ne peut en aucun cas être non-Trinitaire. Rahner n'a nulle intention de supprimer la liberté de l'auto-communication de Dieu ou de diminuer sa transcendance. Cette auto-communication n'épuise pas le don de Dieu de telle sorte qu'il n'y ait plus rien de caché,

¹ Cf. YVES M.-J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, Cerf, 1980, p. 41.

² Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 41.

³ Philip CARY, *On Behalf of Classical Trinitarianism : A Critique of Rahner on the Trinity*, dans *The Thomist*, 56 (1992), p. 365-405 (ici p. 392).

mais tout simplement que le mystère s'est donné de façon immédiate. En la personne de Jésus, Dieu communique la plénitude de sa divinité. Par le Fils incarné nous avons accès à la Trinité telle qu'elle est en elle-même dans son éternité.

Rahner déduit du principe de l'auto-expression de Dieu dans l'événement historique de Jésus une auto-distinction en Dieu. Celui-ci doit être en lui-même communication avant de se communiquer ad extra. La condition de possibilité de la communication historique de Dieu est l'hypostase du Logos-Fils. Par conséquent, la négation de l'axiome fondamental de l'identité entre la Trinité économique et la Trinité immanente signifierait que la nature humaine du Logos serait une réalité étrangère simplement assumée par lui. Nous avons déjà souligné que la communication divine ne pourrait pas permettre aux êtres humains de jouir de la vision béatifique si la nature humaine de Jésus était quelque chose d'étranger à la seconde personne de la Trinité. Si la nature humaine du Christ était créée selon un plan qui n'a rien à voir avec le Logos, alors on pourrait affirmer que le Logos agit à travers cette nature humaine sans que celle-ci, en tant que telle, révèle quelque chose de spécifique du Logos et en fin de compte, cette humanité ne pourrait rien dire sur les deux autres personnes de la Trinité¹. Dans cette perspective, nous ne pourrions pas dire : en Jésus, il y a une réalité trinitaire et qui a vu le Christ a vu le Père. Ainsi nous pouvons dire que le Verbe devenu chair exprime la réalité la plus profonde de l'incarnation. Si le Logos apparaît comme tel dans la révélation, cela signifie que la nature humaine est le symbole constitutif du Logos lui-même. Jésus en son humanité est le symbole réel de sa divinité.

L'utilisation de l'expression « symbole réel », pour décrire l'incarnation, conduit à envisager la nature humaine non pas comme une réalité que la nature divine utilise *a posteriori*, mais bien comme le matériau originaire que Dieu façonne pour se révéler et qui reçoit sa vérité dans cette appropriation divine. Dans cette perspective, la manière d'être et d'exister de Jésus n'est pas accidentelle, sa chair n'est pas un moment occasionnel, il n'est pas un instrument par lequel Dieu signalerait sa présence. Elle est l'expression même de Dieu. La traduction fidèle de son être. Pour Rahner, l'humanité de Jésus n'est pas un déguisement du Logos. « L'humanité de Jésus n'est pas un habit du Logos, un déguisement de Dieu, comme un simple signal dont il se sert, de telle sorte que seul ce qui est divulgué par ce signal dise quelque chose du Logos. »²

L'humanité de Jésus n'est pas un instrument externe et visible qui manifeste un Dieu invisible mais ce que Dieu est, tout en restant tel, et devient, quand par amour il se manifeste dans une réalité autre que Lui. La nature humaine n'est autre que la *potentia oboedientialis* pour

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 31.

² K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 439 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 31.

l'union hypostatique, le chiffre ou la grammaire d'une possible expression du Verbe éternel dans le temps et dans l'histoire. L'incarnation du Verbe manifeste et révèle la nature de l'homme et non la nature de l'homme qui exprime l'incarnation du Verbe. En l'Homme-Dieu se manifeste ce que devrait être l'homme.

L'humanité de Jésus est réellement existée donc est créée par le fait que Dieu a voulu l'expression du Logos dans la condition de créature et parce que cette expression du Logos signifie son humanité de manière telle que la possibilité de la création de l'homme est un moment de la libre auto-expression du Logos, dans laquelle l'ensemble de la création est pensé comme environnement de cette expression.

Cette vision est indispensable à la compréhension de la fonction médiatrice et permanente du Christ. L'humanité du Christ, dans sa réalité concrète, ne peut avoir une importance théologique éternelle que si elle existe, comme telle et pas seulement en tant que formellement unie *a posteriori* au Logos, mais la manifestation de Dieu dans le monde. L'humanité du Christ n'est pas un simple moyen d'expression, mais l'expression de Dieu. Le Christ est le sacrement primordial de la volonté salvifique universelle de Dieu, de l'expression de soi du Père. C'est pour cela que pour Rahner, le dernier mot sur l'homme est qu'il est le mode possible de l'existence de Dieu. C'est dans ce sens que Adolphe Gesché affirme qu'« à côté de l'idée que seul Dieu parle bien de Dieu (Karl Barth), apparaîtrait maintenant l'idée fastueuse que l'homme peut parler, et bien parler de Dieu »¹. Pour toute l'éternité, parce que Dieu est devenu homme, celui-ci est pour toujours le mystère de Dieu exprimé.

Toute la réalité du Fils ne consiste qu'à être Parole du Père au monde, non pas comme une simple fonction *ad extra*, mais comme parole transmettant Dieu tel qu'il est en lui-même. C'est le don radical que Dieu a fait de lui-même. Le Fils est la visibilité du Père. En lui, Dieu se communique comme il est en lui-même dans sa réalité trinitaire. Une communication qui ne serait pas trinitaire ne serait pas une vraie communication. Dieu agit de la manière qui correspond à ce qu'il est en lui-même.

L'union hypostatique ne consiste pas seulement du fait que la nature humaine existe dans le Logos, c'est le Logos qui est devenu homme et qui vit une vie humaine. Dieu se manifeste dans l'histoire à travers l'humanité de Jésus. Celui-ci reçoit en sa nature humaine l'auto-communication de Dieu. En lui, le mystère absolu se donne dans une réalité autre que lui. Cette réalité autre est vraiment l'histoire de Dieu, la réalisation historique de son auto-communication.

¹ Adolphe GESCHÉ, *Le Christ* (Dieu pour penser, 6), Paris, Cerf, 2001, p. 12.

Le Père s'exprime de manière radicale dans une réalité différente de lui. Ainsi, l'accès à Dieu se fait par cette humanité.

En somme, l'idée clef de Karl Rahner pour exprimer la différence entre l'humanité de Jésus et celle de l'homme en général est : Jésus est auto-expression de Dieu. L'expression du Logos est la communication de Dieu que le théologien allemand qualifie d'auto-communication de Dieu. Ainsi, l'idée selon laquelle l'auto-communication de Karl Rahner ne requiert pas la médiation christologique n'est pas juste. Le concept d'auto-communication chez Rahner est un concept christologique dans le sens propre du terme. L'Homme-Dieu est interne au don initial de l'auto-communication et est le premier destinataire de cette auto-communication. L'humanité de Jésus est l'acte suprême de Dieu. Si l'on suit cet argument, le rapport entre Dieu et la réalité de Jésus est unique et exceptionnel.

1.2. L'union hypostatique comme moment de grâce pour tous

La particularité de l'humanité de Jésus découle de l'union hypostatique. Celle-ci est l'expression absolue, la plus élevée de la nature humaine, unie à Dieu. Par conséquent, l'existence de Jésus n'est pas purement et simplement juxtaposée dans la série des existences, elle est unique parce qu'elle est l'existence humanisée du Fils unique. L'union hypostatique ne pourra jamais se reproduire en aucun autre homme et en aucune autre réalité dans l'histoire. C'est ce que Rahner veut exprimer quand il dit : « l'union hypostatique, en première instance, ne saurait être vue d'abord comme celle qui différencie Jésus de nous, mais comme quelque chose qui doit advenir une fois et une fois seulement »¹. L'union hypostatique est le privilège de Jésus, du fait qu'il est auto-expression de Dieu. C'est dans ce sens que nous ne devons pas comprendre l'incarnation comme assumption d'une réalité qui n'a aucun rapport intime avec celui qui l'a assumée, qu'on pourrait remplacer par quelque chose d'autre. Ainsi, nous pouvons avancer la thèse suivante : la revendication de la part de Jésus d'une relation unique avec le Père ne se concentre pas seulement dans sa divinité mais également dans son humanité singulière. Jésus est un être humain qui vit dans une position de proximité insurpassable par rapport à Dieu et, en même temps, vit dans une solidarité inconditionnelle avec les hommes. Cette idée est partagée par Luis Ladaria. Selon le théologien espagnol :

« Jésus n'est pas une figure médiatisée comme les autres. Si Jésus est seulement l'une des figures médiatrices parmi d'autres, ou si on le met au même plan que les autres figures médiatisées, c'est le concept de l'incarnation et, en conséquence, celui de la Trinité qui est mis en doute. Dans cette perspective, la correspondance entre l'économie du salut et la vie intime de Dieu serait encore plus

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 177 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 208.

mystérieuse. En d'autres termes, il y aurait séparation entre la Trinité économique et la Trinité immanente. »¹

L'unicité du Christ qui souligne son statut unique que l'on ne retrouve en aucune figure religieuse est importante. La minimiser ce serait passer sous silence ce qu'il y a d'inédit dans la tradition chrétienne et sa raison d'être.

La Parole n'a pas d'autre lieu d'expression que l'humanité de Jésus. L'on comprend pourquoi la chair de Jésus n'est pas l'occasion d'une manifestation de la volonté salvifique universelle de Dieu en son auto-communication. Si c'était ainsi, « le rapport de Dieu à l'homme dans l'union hypostatique, dans la chaîne homogène des relations, pourrait concerner n'importe quelle existence. Si le Verbe pouvait être reçu comme une médiation occasionnelle, c'est le concept même d'auto-communication qui se trouverait compromis »². Selon Christoph Theobald :

« Une comparaison bien menée entre figures historiques doit conduire à ce que chacune d'elles a d'incomparable. Mais Jésus est-il unique pour le croyant comme on peut dire de tout être humain qu'il est unique, au sens où toute rencontre d'autrui doit surmonter le réflexe de comparaison et aboutir au respect de ce qu'il a d'unique ? Stanislas Breton parle à ce sujet d'une "unicité de singularité", la distinguant d'une unicité d'excellence. »³

Ainsi conclut Christoph Theobald, « le croyant ne doit-il pas accorder à Jésus, outre l'unicité de singularité qu'il partage avec tout être humain, une unicité d'excellence dans l'espace et le temps »⁴. Cette unicité de singularité nous permet de parler d'une immédiateté particulière et unique pour Jésus.

Selon Rahner, la rencontre absolue d'un être humain avec Dieu, appelée union hypostatique et qui est vérifiée dans l'histoire, n'est pas uniquement un privilège du Christ, mais bien le destin du monde⁵. Jésus Christ est un homme dont la présence parmi nous n'est pas indifférente. Cette transcendance qui a été réalisée définitivement seulement chez une personne, Jésus de Nazareth, est une transcendance à laquelle nous sommes tous invités. Autrement dit, l'union hypostatique est une union vers laquelle toute l'humanité converge. L'union hypostatique, accomplie chez un homme, est également une promesse pour tous les hommes, car tous les hommes, dans l'intercommunication mutuelle, ont un but commun. L'union hypostatique est un moment de grâce pour tous. En Jésus, arrive ce que Dieu veut pour nous

¹ L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 47.

² V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 413.

³ Christoph THÉOBALD, *Jésus n'est pas seul*, dans Pierre GIBERT et Christoph THÉOBALD (éd.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation* (Questions en débat), Paris, Bayard 2002, p. 437-440 (ici p. 434).

⁴ C. THÉOBALD, *Jésus n'est pas seul*, p. 434-435.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 177 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 208.

tous. Si l'union hypostatique donne le sens ultime à la création, c'est parce que la création est dans le Christ et pour le Christ.

L'union hypostatique signifie également que la réalité humaine de Jésus est à la fois la présence de la volonté salvifique absolue et divine, l'événement de la communication que Dieu fait de lui-même, le message et son acceptation. Pour cela, Rahner a développé une conception de l'union hypostatique fondée sur l'autotranscendance et la communication, sur la promesse indissolublement liée à celui qui promet.

La différence entre la grâce et l'union hypostatique réside aussi dans le concept de promesse. Jésus est la promesse faite à l'homme qui en est pour sa part le bénéficiaire. Il est impossible de séparer la promesse de celui qui promet¹. L'union hypostatique est donc l'union d'une nature humaine singulière avec le Logos, elle n'est pas simplement un degré supérieur de la continuité d'autotranscendance du monde vers Dieu, mais elle est surtout la manière qui actualise la divinisation de la créature spirituelle.

L'union hypostatique nous porte vers l'immédiateté avec Dieu, qui s'accomplira d'une manière plus parfaite dans la gloire définitive. Alors nous pouvons parler d'une pleine immédiateté, communication et inhabitation divine en nous. Nous sommes conscients qu'il y a beaucoup de choses à discuter ici, nous y reviendrons plus tard. En Jésus, il y a une immédiateté particulière et unique. L'union hypostatique est par nature un événement unique. Elle est la communication suprême de Dieu qui existe irrévocablement dans l'histoire. Ce caractère suprême et définitif, propre à l'union hypostatique, s'explique par le fait que cette dernière est une réalité humaine qui exprime Dieu, tel qu'il est en lui-même et elle est une réalité humaine qui n'appartient qu'à Dieu². L'union hypostatique est l'événement unique en Jésus d'immédiateté de Dieu à l'humanité, le sujet qui agit en lui est le Fils de Dieu.

Bien que l'union hypostatique signifie surtout une assomption ontologique de la nature par le Logos, elle représente aussi une détermination de la nature humaine dans la personne du Logos ; elle est donc au moins un acte de la puissance obédientielle, dû à l'aptitude radicale de la créature à être assumée. Cette nature humaine assumée par le Fils devient réalité propre du mystère de la Trinité.

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 195 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 230-231.

² Cf. E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 140.

2. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME RÉALITÉ DE DIEU

2.1 La résurrection comme acceptation de l'humanité de Jésus et son histoire comme réalité de Dieu

Rahner ne s'arrête pas à une théologie de l'humanité de Jésus comme expression de Dieu, il arrive à la considérer comme réalité propre du mystère de la Trinité. Jésus ne se contente pas de devenir homme, mais il assume la réalité humaine comme sa réalité propre. Cette idée est nettement exprimée dans sa théologie de la résurrection.

Avant d'arriver à la thèse que la résurrection est l'acceptation de l'humanité de Jésus et son histoire comme réalité propre de Dieu, Rahner opte pour la recherche d'une vraie théologie de la mort. Pour Rahner, l'homme ne subit pas totalement la mort, il a aussi une responsabilité face à la mort. Même s'il n'y avait pas de péché, l'homme serait mort. Mais celle-ci ne serait pas comme nous la vivons aujourd'hui. Elle ne serait pas une chose dramatique. Dans cette perspective, Rahner a mis en lumière le côté positif de la mort concrète. « Ce qui était expression du péché, devient, sans que soit supprimé son caractère obscur, expression d'un *oui* à la volonté du Père, qui est un *non* au péché »¹. Dans la vision de Rahner, la mort en elle-même n'est pas quelque chose qui vient de nous, mais ses aspects douloureux et tragiques sont la seule chose qui nous est totalement propre. « Il est hors de doute que le travail, l'ignorance, la maladie, la souffrance, la mort – tels qu'ils nous arrivent concrètement – sont des caractéristiques de l'existence humaine qui, dans son existence préservée de la faute, n'existeraient pas sous le mode où nous les expérimentons en fait »².

En effet, pour Rahner, nous ne sommes pas seulement confrontés à la mort, mais aussi à sa finalité. L'homme, pour notre auteur, est un être pour la mort, habité par un vœu d'éternité. Il espère toujours quelque chose de plus, quelque chose de définitif. Cette expérience est pour Rahner la marque de l'éternité qui pousse l'homme en avant vers sa totale réalisation. La mort n'est pas seulement la cessation de la vie, mais son point culminant. Elle nous met en face de la totalité de l'expérience humaine. Elle nous met également en confrontation avec la signification de notre vie. Dans cette perspective, quelqu'un qui ignore la question de sa propre mort, prend une décision, de quelque manière indirecte. C'est la décision de se détourner de la réalité de sa vie. C'est un manque d'engagement envers la question de la signification de la vie.

Pour Rahner, la mort est l'événement dans lequel l'homme atteint son accomplissement, c'est l'ultime décision de sa liberté. La mort est également pour le théologien un don de Dieu,

¹ Karl RAHNER, *Mort*, dans Karl RAHNER et Herbert VORGRIMMER, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 295-300 (ici p. 299).

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 114-115 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 136.

elle est l'acceptation de son auto-communication qui met l'homme à la disposition de Celui qui seul en dispose. C'est par la mort et non après elle qu'existe la dimension définitive de l'existence librement mûrie de l'homme¹. Ainsi, la mort confère une dimension définitive à ce qui était encore pris dans un processus de devenir temporel. Notre vie terrestre est un processus dans lequel nous arrivons dans la liberté et dans la responsabilité à quelque chose de définitif. Ainsi donc, la vie éternelle, c'est l'accomplissement de l'acte libre de l'existence entière.

« La mort n'est pour l'homme, ni la fin de son existence, ni un simple passage d'une forme d'existence à une autre qui aurait les mêmes caractéristiques essentielles que la première, [...] elle est au contraire, le commencement de l'éternité, si tant est qu'on puisse encore parler de commencement à propos de l'éternité. »²

L'être de l'homme n'est pas anéanti à la mort, mais au contraire parvient en elle à son état définitif³. Même si quelqu'un arrive à affirmer qu'il n'a jamais fait l'expérience de l'éternité, selon Rahner, la conscience de l'expérience est moins importante que l'expérience elle-même.

Cette réalité de la mort est aussi valable pour le Christ. Selon Rahner, l'incarnation est un processus dynamique. Sans la mort de Jésus, l'incarnation reste inachevée. Jésus est le sauveur absolu, il devait répondre parfaitement dans son humanité par sa mort. Cette idée se retrouve déjà chez saint Thomas d'Aquin. « L'incarnation de Dieu en Jésus ne s'achève pas à la naissance ; elle n'est pas totale sans la mort, la résurrection et la glorification. Il s'agit d'un dynamisme descendant et ascendant qui traverse toute la vie de Jésus. »⁴ Sans la mort, le Christ ne serait pas pleinement humain et donc il ne serait pas le Sauveur absolu. Jésus Christ est entré dans l'existence humaine qui ne peut se réaliser pleinement sans passer par la mort. Les phases successives de la vie, mort et résurrection de Jésus, sont déjà présentes et opérantes dans l'incarnation. Celle-ci est un mouvement divin qui s'accomplit seulement dans la mort et dans la résurrection. Ce mouvement dynamique, unifié, de l'incarnation à la résurrection est le signe efficace de la volonté de sauver et diviniser le monde.

Rahner ne sépare pas la mort de la résurrection. Selon lui, dans la théologie classique, la mort est envisagée sans lien explicite avec la résurrection. La théologie de satisfaction laisse croire que l'action salvifique de Dieu se concentre sur la croix et sur elle seule. Le seul événement décisif, dans cette perspective, est celui du vendredi saint où Dieu a choisi en vertu

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 412 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 484.

² K. RAHNER, *Mort*, p. 297.

³ Cf. Karl RAHNER, *Das Leben der Toten*, Karl RAHNER, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 540-546 (ici p. 540). Traduction française par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *La vie des morts*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 171-184 (ici p. 173).

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^a, qu. 6, art. 1, ad 1.

d'un décret la mort du Christ sur la croix. Dans cet ordre d'idées, « Pâques n'intéresse plus que le destin privé de Jésus, on ne peut plus lui attribuer de signification salvifique proprement dite »¹. Selon Rahner, si l'incarnation n'est considérée comme voulue par Dieu qu'en vue de la destruction du péché, cela poserait des difficultés quand on doit répondre à la question de la fonction actuelle proprement dite et permanente du Christ ressuscité et glorifié. Alors, la béatitude du Christ dans le ciel, dans son humanité, ne représente que son bonheur personnel. Dans cette perspective, on aurait l'impression que le vendredi saint pourrait avoir sa signification sotériologique propre, même si aucune Pâque ne le suivait². Selon Rahner, l'influence de la mort de la croix sur toute la création semble accorder peu de place à l'efficacité de la résurrection. Si par la croix Jésus est devenu le cœur du monde, avec la mort de Jésus, sa réalité humaine et sa grâce deviendront la détermination existentielle du cosmos. Que nous apporte sa résurrection ?

Rahner considère la mort et la résurrection comme deux aspects strictement unis d'un même événement. La mort et la résurrection du Christ constituent un seul et unique processus dont les étapes sont indissolublement liées. « Si le destin de Jésus possède en général une signification sotériologique, cette signification ne peut être placée ni dans la mort ni dans la résurrection prises isolément, mais n'est élucidée qu'à partir tantôt de l'un, tantôt de l'autre des aspects de cet unique événement. »³ Dans cette perspective, la critique de Balthasar qui accuse Rahner de privilégier la résurrection au détriment de la croix du Christ⁴, n'est pas juste. Pour Rahner, la mort et la résurrection sont deux moments inséparables. Elles sont deux faces du même mystère. La résurrection suppose la mort qu'elle ne supprime pas⁵. La résurrection de Jésus est un élément à l'intérieur d'un unique événement dont la mort est la première phase. Dans cette perspective, on ne peut plus avoir l'impression que le vendredi saint a une fonction sotériologique de satisfaction à un Dieu offensé.

Pour notre auteur, la résurrection signifie l'état définitif du salut. C'est la validité réelle et permanente de l'histoire humaine. Elle ne signifie pas un état de permanence de l'existence humaine qui serait neutre par rapport au salut, mais le fait qu'elle a été accueillie et sauvée par Dieu⁶. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre que le Logos incarné peut être vraiment la

¹ K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 325 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle*, p. 146.

² Cf. K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 330 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle*, p. 152.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 255 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 299-300.

⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula ou L'épreuve décisive*, p. 119-120.

⁵ Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ : éléments de christologie fondamentale* (Théologies), Paris, Cerf, 1994, p. 50

⁶ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 255 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 300.

médiation immédiate de Dieu de manière permanente, là où la réalité infinie de Dieu éternel s'offre immédiatement à la vision et à la jouissance des bienheureux.

La résurrection ne signifie pas la ressuscitation du corps de Jésus après la mort, mais la validation permanente de sa personne et de sa cause. La cause de Jésus n'est pas une réalité séparée de sa personne. Sa cause et sa personne forment une unité. C'est plutôt le salut d'une personne par Dieu. Par le salut, Rahner ne veut pas dire une libération de la mort physique, mais la pleine acceptation de la personne par Dieu.

La résurrection de Jésus ne signifie pas le début d'une nouvelle période de la vie de Jésus mais la dimension définitive permanente, sauvée, de la vie de Jésus une et unique¹. Elle signifie l'état définitif de salut qui advient à l'existence concrète humaine de la part de Dieu, la validité réelle permanente de l'histoire humaine qui ne se poursuit pas toujours dans le vide, ni ne périt. Dans cette perspective, la résurrection du Christ n'est pas un autre événement après sa passion et sa mort, mais la manifestation de ce qui s'est passé dans sa mort : l'acceptation de toute sa réalité physique par Dieu. Par la résurrection Jésus est donc authentifié comme Celui qui apporte absolument le salut. Elle est la validité de la prétention de Jésus à être le Sauveur absolu. C'est ainsi que Rahner considère la résurrection comme « l'acte qui manifeste au plus haut degré la puissance du Père en même temps que la manifestation décisive du Fils par lui-même »². La mort du Christ n'est pas un acte moral, mais l'action totale de sa vie, l'acte décisif de sa liberté, la pleine intégration de tout son temps dans l'éternité absolue³.

La clef herméneutique pour interpréter correctement l'événement de Jésus de Nazareth est sa résurrection. Celle-ci n'annule pas son humanité, mais elle signifie au contraire que sa vie humaine trouve sa pleine réalisation en tant qu'insérée dans la vie divine. Elle montre que toute l'histoire de Jésus est entrée dans la vie de Dieu. C'est ainsi que notre auteur définit la résurrection comme :

« L'événement dans lequel Dieu, non seulement assume irrévocablement la créature comme sa réalité propre, par sa propre action originellement divine, mais glorifie cette créature en la divinisant de telle sorte que cette glorification se produit et se manifeste comme l'acceptation totale, par la créature libre elle-même, de cette assomption divine. »⁴

Rahner décrit la Résurrection comme l'événement dans lequel Dieu adopte irrévocablement la créature comme sa réalité propre. La mort et la résurrection de Jésus ont

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 254-255 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 299.

² Karl RAHNER, *Résurrection du Christ*, dans Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 420-423 (ici p. 421).

³ Cf. K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 329 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle*, p. 152.

⁴ K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 330 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle*, p. 153.

effectivement changé la situation des êtres humains et du monde. La résurrection est l'événement ultime à travers lequel Dieu accueille définitivement et divinise l'humanité créée. Elle est le but final et la validité définitive de sa personne humaine et de sa liberté. La résurrection n'abolit pas la vie humaine de Jésus, mais atteste que toute son histoire est entrée en Dieu y compris sa mort. Pour une signification salvifique de la résurrection, nous devons considérer avant tout l'incarnation du Logos, l'assomption de la réalité humaine et l'essence de cette réalité d'une manière telle que cet événement, depuis sa première origine devient plus compréhensible, non pas uniquement comme l'assomption de la part du Logos d'une réalité objective, mais comme l'acceptation d'un temps, d'une histoire, d'une mort vivifiante, de manière telle que l'intime essence de l'incarnation, comme événement pour lui-même est déjà formellement sotériologique, est accepté dans l'unique événement de la résurrection. Les considérations de Rahner sur la mort et la résurrection du Christ entrent dans le cadre de la fonction médiatrice permanente du Seigneur élevé au ciel.

« C'est seulement si le Ressuscité, élevé aux cieux, est la voie d'accès permanente et toujours agissante, vers Dieu, voie qu'il faut toujours parcourir, mais qui ne peut jamais, une fois parcourue, être laissée en arrière, car elle monte toujours vers le Père, ce n'est qu'ainsi que Pâques est compris comme ce qu'il est : l'achèvement du monde en Dieu, qui devient réellement tout en tous par l'événement pascal, cet événement qui est déjà commencé, mais s'achève encore en nous. »¹

Même si Rahner définit la résurrection comme la manifestation de ce qui est arrivé dans la mort du Christ, il n'a jamais affirmé que la résurrection n'est que la manifestation de ce qui est arrivé à travers la crucifixion. Sous chaque aspect, la résurrection a servi aussi à manifester ce qui était vraiment advenu le vendredi saint². La résurrection de Jésus a révélé aussi la vraie signification de la crucifixion. La mort et la résurrection de Jésus ont effectivement changé la situation des êtres humains et du monde. Avec la mort de Jésus, sa réalité humaine et sa grâce deviendront la détermination existentielle du cosmos.

La résurrection, c'est la confirmation et l'affirmation finale de la vie humaine. L'humanité est par Jésus Christ entrée dans sa phase eschatologique, définitive et irréversible, même si l'histoire du salut n'a pas encore tiré sa conclusion. La résurrection est la validité réelle et permanente de l'histoire humaine de Jésus par Dieu. C'est la ratification de sa vie, de sa liberté de façon permanente. Le Christ ressuscité reste Homme-Dieu. Par conséquent, l'humanité de Jésus n'est pas un instrument temporel, un vêtement provisoire que Jésus aurait utilisé dans le temps de la Palestine et qu'il laisse à la fin de sa mission terrestre, pour reprendre le vêtement de

¹ K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 334 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle*, p. 158.

² Cf. Gerald O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 58), Brescia, Queriniana, 1989, p. 95.

l'éternité. L'humanité de Jésus est plutôt la manière d'être de l'éternité de Jésus. C'est ce qu'exprime le récit de l'Ascension.

L'être ressuscité est l'être permanent de Dieu avec nous. En Jésus, il continue à se donner à nous de manière permanente. Donc, Jésus appartient de manière eschatologique à l'auto-communication de Dieu à l'homme. Le dialogue entre Dieu et la famille humaine se poursuivra, mais en fin de compte nous avons un résultat positif irréversible. Avec la résurrection de Jésus, l'histoire est entrée dans une nouvelle étape. C'est à travers celle-ci que l'humanité pourra vraiment croire que Dieu offre la confirmation et l'affirmation finale de la vie humaine.

L'incarnation de Jésus est le point culminant de l'histoire du salut et de l'auto-communication de Dieu. Le projet du salut de Dieu devient visible et accepté. Autrement dit, l'auto-communication historique de Dieu vient au point culminant où elle n'est pas seulement dirigée vers et offerte à la liberté de l'homme, individuellement et collectivement, mais irréversiblement victorieuse dans l'humanité comme un tout et définitivement accueillie, sans que par là l'histoire du salut soit déjà définitivement et absolument terminée. Donc, l'histoire a trouvé son point d'accomplissement et nous vivons à l'intérieur de cet accomplissement. L'unique chose qui reste à décider, c'est notre réponse. Dieu a dit son dernier mot, il a dit son oui définitif qui ne pourra plus être aboli par le non de l'homme. Car Dieu ne retourne pas en arrière. Sa grâce est victorieuse. Dieu s'est donné irrévocablement au monde. Il se tourne vers nous d'une manière unique, insurpassable, au point qu'en lui, il s'est purement et simplement donné lui-même sans être représenté par quelque chose d'autre¹.

Cette promesse est irrévocable, parce qu'elle est sa réalité propre. Dieu ne donne pas quelque chose de lui-même, il se donne lui-même en Jésus Christ. Car Jésus n'est pas un simple instrument de Dieu. En tant que Verbe de Dieu devenu homme, il est l'expression même de Dieu, le sacrement de Dieu pour l'humanité, le symbole réel de Dieu, l'événement dans lequel Dieu offre le salut, le sens ultime et définitif de l'histoire humaine. La personne de Jésus devient la garantie vivante que Dieu s'est donné au monde et que le monde a été accueilli dans le sein de Dieu.

L'humanité que le Fils a assumée par l'incarnation n'a pas été abandonnée dans la résurrection et l'ascension. La résurrection la confirme de manière définitive et irréversible. « L'humanité de Jésus est entrée définitivement et de manière irréversible dans la vie trinitaire. »² Son humanité est pleinement insérée dans la vie Trinitaire. Ainsi, l'ascension peut

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 275 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 324.

² L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 73.

être considérée comme la glorification de la nature humaine de Jésus. L'existence incarnée du Christ est entrée dans le royaume de la vie éternelle de la communion avec Dieu.

L'ascension n'annule pas la réalité historique de Jésus. À notre avis, sans la présence historique de l'humanité de Jésus dans la vie trinitaire, la résurrection ne serait pas réelle. Le message pascal serait plutôt la pure expression de l'expérience subjective de la foi, et ne serait pas l'affirmation certaine que le Christ est ressuscité. C'est le personnage historique Jésus qui est mort sur la croix qui a été ressuscité par Dieu. Cette idée est clairement exprimée dans les Actes des Apôtres. Selon l'auteur du troisième Évangile et des Actes des Apôtres, le Christ ressuscité est le même Jésus crucifié. (Ac 2,23.36). Cette idée nous permet de soutenir que l'affirmation du tombeau vide des évangiles exprime la continuité entre le Jésus terrestre et le Christ ressuscité. Il indique que rien ne reste de lui. L'absence intégrale du corps dans le tombeau dément toute interprétation spiritualiste et idéaliste de la résurrection.

Si son humanité est entrée dans la vie trinitaire, c'est comme Fils incarné que le ressuscité exerce sa seigneurie. Selon Bernard Sesboüé, « la résurrection veut donc dire que Jésus a été élevé et reçu dans la propre gloire de Dieu. S'il siège à sa droite, c'est que Dieu le traite comme son égal »¹. Le corps du ressuscité ou son humanité glorieuse n'est pas absent dans l'exercice de sa seigneurie.

2.2 Le corps glorieux du Christ et la Trinité immanente

La victoire sur la mort pose le problème du corps. Selon Bernard Sesboüé, « la corporéité de la résurrection est une donnée capitale, si l'on ne veut pas tomber dans un docétisme christologique. Le corps du ressuscité, c'est en définitive le tout de son humanité qui est reçu définitivement dans la dimension de Dieu »². Le corps glorieux intègre l'histoire humaine de Jésus. C'est dans cet ordre d'idées que Christian Duquoc souligne que « la résurrection n'est pas un coup de force, elle est le sens de l'histoire de Jésus »³. Dans cette perspective, même si la résurrection corporelle est beaucoup plus qu'une pure reconduction de la vie terrestre de Jésus, elle n'est pas non plus une création nouvelle ex nihilo. Selon Bernard Sesboüé, la proclamation d'une résurrection ne peut tenir toute seule. Il faut qu'elle ait un avant⁴. Réduite à elle seule, la résurrection perdrait toute crédibilité, car elle ne serait pas finalement la résurrection de la

¹ Bernard SESBOÜÉ, *Le mouvement de la christologie*, dans *Études*, 344, 2 (1976), p. 257-281 (ici p. 260).

² Bernard SESBOÜÉ, *Les « Trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)* (Donner raison, 34), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 226.

³ Christian DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, t. 2 : *Le Messie* (Cogitatio fidei, 67), Paris, Cerf, 1972, p. 16.

⁴ Cf. B. SESBOÜÉ, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, p. 124.

personne¹. Une théologie de la résurrection ne doit pas séparer la personne de Jésus de son activité et de la cause qui animait sa vie terrestre. Son activité réelle ou sa cause fait partie de son accomplissement, de la validité de sa personne. Il faut maintenir l'identité entre le Jésus de Nazareth et le Christ ressuscité. Pour Rudolf Schnackenburg, le ressuscité n'est autre que le Jésus de Nazareth qui a été crucifié et a agi auparavant parmi les Juifs².

Cette continuité dans la discontinuité permet d'affirmer que l'achèvement de l'homme est à la fois immanent et transcendant. Dans cette perspective, il n'y a pas de séparation possible entre ces deux aspects. Pour Rahner, un achèvement uniquement immanent du monde est impossible, ce qui signifie que le monde matériel en soi est foncièrement inachevé. Donc la question de l'achèvement met en présence d'un processus métaphysique et historique. C'est pour cela que Rahner refuse de déterminer l'avenir absolu de l'homme au moyen d'un avenir catégorial. « L'homme est celui qui ne peut s'édifier de façon adéquate à partir d'autres éléments disponibles. »³ D'une part, l'accomplissement de la transcendantalité advient historiquement, d'autre part, cette historicité ne saurait être confondue simplement avec la spatio-temporalité physique⁴. L'accomplissement historique a donc une dimension transcendantale.

« Nous ne pouvons dire grand-chose de ce terme ultime auquel sera parvenu l'esprit incarné dans la matière et dans le monde : précisément parce que tout achèvement conçu en catégories terrestres qui ne saurait être qu'un accomplissement issu de la finitude, donc pas un accomplissement absolu. [...] Dès lors, si nous voulons donner à celui-ci un contenu, nous ne pouvons au fond dire autre chose que ceci : *c'est Dieu lui-même qui sera cet accomplissement.* »⁵

La résurrection doit être comprise comme une résurrection physique et non pas une libération d'une âme pour la contemplation de Dieu. Pour Thomas d'Aquin, la béatitude de l'âme ne suffit pas, parce que celle-ci n'est pas, à proprement parler, l'homme, mais seulement une de ses parties. C'est l'homme lui-même dans son intégrité qui doit être l'objet de la récompense⁶. L'âme humaine n'est pas une substance indépendante du corps. L'âme n'a pas d'autre expression que le corps. Le corps physique est le symbole réel de l'âme humaine. À notre avis, l'idée d'une âme séparée du corps implique que la vision béatifique est une vision directe sans médiation. Or une vision seulement directe supprime la réalité historique du Christ. C'est une réalité créée qui est médiatrice et exprime la présence immédiate de Dieu. Ainsi, parler de la

¹ Cf. B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, p. 19.

² Cf. Rudolf SCHNACKENBURG et Pieter SMULDERS, *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme* (Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 10), Paris, Cerf, 1974, p. 74.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 36 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 45.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 139 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 165.

⁵ Karl RAHNER, *Das Christentum und der « neue Mensch »* dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln, Benziger, 1964, p. 159-179 (ici p. 173). Traduction française par Charles MÜLLER, Karl RAHNER, *Avec l'humanité en marche. Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir* dans *Mission et grâce*, t. 3 : *Au service des hommes* (Siècle et catholicisme), Tours, Mame, 1965, p. 127-163 (ici p. 152).

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Commentaires sur les Sentences*, IV, d. 43, q.1, a.1.

résurrection de la chair signifie que rien de ce qui concerne l'homme Jésus n'est perdu de sa vie terrestre. Elle signifie que l'homme redécouvre son histoire. Le corps, le monde et l'histoire sont conservés en permanence dans le définitif. Dans la résurrection, Dieu se révèle le Dieu du cosmos et de l'histoire. La résurrection de la chair montre que l'homme ne trouve pas seulement en Dieu son dernier moment, mais toute son histoire. Selon Rahner, le corps glorifié du Christ est le signe victorieux de son histoire¹. Le corps du ressuscité assume le corps historique. Le corps dont il s'agit ici n'est pas le corps (*Körper*) dans le sens général du terme, mais le corps (*Leib*)² proprement humain. C'est ainsi que Bernard Sesboüé affirme :

« Au terme de notre existence, notre corps est bien à des égards ce que nous en avons fait. Ainsi entendu, en tant qu'il est humain, notre corps ne saurait être réduit ni à des éléments physico-chimiques, ni à une réalité organique et biologique, ni à un ensemble de réactions animales, bien qu'il assume en lui-même tous ces niveaux de l'existence naturelle et qu'il en demeure étroitement solidaire dans l'univers dont nous faisons l'expérience. »³

Le corps, c'est donc nous-mêmes : il est vrai de dire que nous n'avons pas un corps, mais que nous sommes corps⁴. Plus tard dans son ouvrage : *Les « Trente glorieuses » de la christologie*, Bernard Sesboüé affirme que « le corps ressuscité n'a rien à voir avec un amas de cellules, il est la réalité du corps humain en tant qu'il est humain, c'est-à-dire qu'il est nous-mêmes, comme corps parlant, communiquant et agissant en toute liberté [...] Notre corps est notre propre histoire »⁵. Dieu a fait de l'humanité charnelle de Jésus, sa propre corporéité pour entrer dans le cœur de la Trinité. Il n'est plus question de l'âme qui s'échappe du corps selon le schéma platonicien. Un dualisme platonicien ne permet pas de rendre justice à la spécificité de la parousie du Christ qui est la résurrection. Au contraire, la corporéité devient le lieu le plus expressif de sa divinité. « Dans le Christ habite, corporellement, toute la plénitude de la divinité » (Col 2,9).

La pleine divinisation de l'humanité du Christ dans la Résurrection n'implique pas la destruction de son histoire, mais son histoire est totalement intégrée à la vie immortelle de Dieu. C'est le salut de ce fragment de l'histoire, l'histoire de l'homme Jésus en tant que telle, qui donne une signification complète à l'histoire universelle et décide du sens ultime de l'histoire de l'humanité, comme histoire du salut. L'humanité, le monde et l'histoire sont destinés à la plénitude définitive, comme participation à l'humanité glorieuse du Christ. L'homme dans sa

¹ Cf. K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, p. 583 ; K. RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, p. 114.

² Karl RAHNER, *Das Christentum und der « neue Mensch »*, p. 173 ; Karl RAHNER, *Avec l'humanité en marche. Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir*, p.151.

³ B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ*, p. 110.

⁴ Cf. B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ*, p. 110.

⁵ B. SESBOÜÉ, *Les « Trente glorieuses » de la christologie*, p. 449.

corporalité permet de comprendre que le salut de l'homme implique celui du monde, celui de la temporalité et de l'histoire. Sans la présence de l'homme, le monde serait privé de sens, ce serait un monde sans futur et sans destinée. L'eschaton de l'homme implique celui de l'histoire et du monde.

La plénitude n'est pas seulement l'âme mais aussi le corps (Rm 8,23). La déification ne peut laisser de côté aucun aspect de la personne. Cette approche permet d'arriver à une appréciation positive de la matière.

Dans son article, *La nouvelle terre*¹, Rahner aborde la question de la possibilité définitive de l'histoire matérielle et physique. Dieu a définitivement embrassé la matière. Selon le théologien allemand, l'histoire concrète, dans sa matérialité, est le lieu où se réalise le futur absolu et le définitif². Son humanité ressuscitée, à la fois spirituelle et matérielle, entre dans sa vie divine (Rm 6,10). Le corps terrestre et historique de Jésus peut être considéré comme un instrument du salut universel. Cette question va à l'encontre du principal courant théologique de son temps fondé sur le présupposé idéologique d'une séparation de l'esprit et du corps.

Il y a continuité et discontinuité entre le corps terrestre et le corps ressuscité. Autrement, l'histoire de Jésus et le fruit de sa liberté humaine seraient annulés. Dans le cas de Jésus, nous devons reconnaître qu'une telle identité comporte aussi la plénitude de la continuité corporelle. La réalité de la vision béatifique ne doit pas nous faire oublier la corporalité essentielle de la vie du ressuscité. Cela nous conduit à un dépassement d'un Christ glorieux et spiritualisé sans nous préoccuper de sa dimension corporelle.

« L'esprit n'est pas un étranger dans un monde d'où la spiritualité serait absente et qui irait son chemin sans se soucier de lui. Le monde matériel est au contraire l'enveloppe de l'esprit, il est le corps agrandi de l'homme ; il partage donc avec lui la même finalité, le même unique destin. Même dans l'éternité, alors que l'esprit aura atteint sa plénitude, ce monde est destiné à être l'expression de cet esprit ainsi "achevé", et donc à participer sous un état "glorieux", comme nous disons, à son sort définitif. Et c'est pourquoi nous confessons que la fin de tout sera "de nouveaux cieux et une terre nouvelle" »³ (2 P 3, 13).

Avec la présence de l'humanité de Jésus dans la Trinité immanente, le futur de notre monde sera inévitablement matériel. Dans l'accomplissement de l'homme, sa matérialité ne saurait être simplement vue comme quelque chose de seulement provisoire. Dans cette perspective, il faut rejeter la tendance qui consiste à mettre de côté ce qui est matériel dans le

¹ K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, p. 560-592 ; K. RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, p. 105-119.

² Cf. K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, p. 585 ; K. RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, p. 115.

³ Karl RAHNER, *Das Christentum und der « neue Mensch »*, p. 173 ; Karl RAHNER, *Avec l'humanité en marche. Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir*, p.151-152.

Christ glorieux. Jésus est vraiment homme, il est vraiment un fragment de la terre. Les Grecs, quant à eux, considéraient que le matériel, le fini, constituaient des obstacles empêchant d'accéder à Dieu. L'idée d'une réalité matérielle en Dieu est partagée par Gérald O'Collins.

« La matière doit avoir quelque chose de spirituel, autrement le Dieu totalement spirituel ne pouvait pas créer le monde matériel. Si l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, chaque être humain a quelque chose de divin. Si le Logos divin a assumé notre humanité, Dieu doit avoir quelque chose d'humain. »¹

La matière n'est pas un élément à mettre de côté, comme une réalité provisoire dans la relation de l'homme avec Dieu. La nouvelle création, n'est pas un simple prolongement de l'ancienne. Elle ne doit pas être considérée comme le remplacement de l'ancienne ou comme une nouvelle création ex nihilo. La nouvelle terre ne supprime pas la précédente. C'est dans ce sens que Rahner soutient que « l'organisation chrétienne de l'avenir créé par l'homme est d'une importance définitive »². En cela, il remet en question une conception eschatologique selon laquelle les productions humaines n'ont aucune importance.

La matière est constitutive de l'homme et est assumée par le Fils, par la glorification de son humanité. Dans l'accomplissement, la matérialité de l'homme ne saurait être simplement présentée comme quelque chose de seulement provisoire³. La proximité avec Dieu ne doit pas être décrite comme la séparation d'avec la matière et l'union spirituelle avec Lui ne peut pas être en proportion inverse de l'appartenance au monde matériel. Avec l'incarnation, Dieu embrasse la matière. L'unité de l'esprit et de la matière est importante pour comprendre ce que Rahner entend par résurrection. Celle-ci est le but final et la validité définitive de sa personne humaine et de sa liberté. En effet, la proximité avec Dieu sera en quelque sorte la proximité avec la matière, contre l'idée de la mort comme libération de la matière.

Nous voyons que Rahner adopte un point de vue différent de certaines traditions théologiques et mystiques, qui considèrent la matière comme une réalité sans importance dans la recherche de Dieu. Vouloir prendre au sérieux l'humanité de Jésus et sa matérialité conduit à une conception non monophysite de Jésus Christ.

« Nous connaissons notre corporéité comme corporéité d'un être spirituel de liberté, alors il est clair également que les énoncés eschatologiques sur l'accomplissement de l'âme et l'accomplissement du corps ne sont pas tels que l'on pourrait les séparer adéquatement l'un de l'autre et les attribuer à des réalités diverses. »⁴

¹ Gerald O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 90), Brescia, Queriniana, 1999, p. 232.

² K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, p. 581 ; K. RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, p. 113.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 178 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 209.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 410 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 482.

La difficulté à prendre au sérieux la dimension matérielle du Christ est liée surtout à la conception d'une âme séparée du corps. Déjà Saint Thomas d'Aquin avait affronté ce problème¹. Le théologien dominicain nie la personnalité de l'âme². Quand l'homme trouve son état définitif devant Dieu, ce définitif n'exclut pas son corps, c'est-à-dire son historicité concrète. Hans Kessler souligne également que l'âme peut être définie seulement à partir du corps et en référence à lui³. Nous avons déjà souligné dans la théologie du symbole de la première partie que le corps physique est le symbole réel de l'âme humaine, parce que l'âme humaine ne peut avoir d'autre expression d'elle-même que celle du corps. Le corps et l'âme sont vraiment un, mais dans l'unité différenciée de symbole et de symbolisé. Ainsi, le corps n'est rien d'autre que l'actualité de l'âme elle-même dans l'autre, son expression, son symbole réel.

Dans la vision de Rahner l'accomplissement ne peut être appliqué au monde matériel compris comme matériel en soi. La question d'accomplissement du monde doit prendre en considération la matière et l'esprit.

« Chez l'homme, l'élément matériel et l'élément spirituel composent une unité substantielle, à laquelle le dogme de la Résurrection de la chair ajoute un caractère définitif. Cette doctrine implique que l'homme ne peut épanouir sa vie spirituelle, et même sa vie surnaturelle, qu'en demandant à la réalité matérielle de donner corps à cet épanouissement, qu'en se tournant vers le monde, qu'en mettant sur le matériel l'empreinte du spirituel. »⁴

La matière et le monde matériel ont une valeur en soi du fait qu'ils ont été voulus par Dieu comme quelque chose du monde de l'esprit. Nous ne pouvons plus avoir le Verbe sans incarnation dans la matière. Il est le Verbe incarné et il restera pour toujours le Verbe incarné. L'assomption du corps humain par l'incarnation a des conséquences eschatologiques pour toute l'éternité. L'accomplissement du monde n'est pas pensable sans l'esprit. La plénitude implique aussi l'élément matériel. Le monde matériel est inclus dans le monde nouveau, celui qui existe déjà.

Selon Gisbert Greshake, « il est impossible de parler d'un accomplissement du monde matériel en lui-même »⁵. Dans cette perspective, la pensée de Greshake rejoint celle de Rahner. Les deux théologiens soutiennent qu'il est impossible de parler de l'accomplissement de la matière en elle-même. L'accomplissement de l'esprit devient aussi l'accomplissement de la

¹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^aII^{ae}, qu. 4, art. 5.

² Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 75, art. 4, ad 2.

³ Cf. HANS KESSLER, *Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung*, dans Josef PFAMMATTER et Eduard CHRISTEN (éd.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Theologische Berichte, 19), Zürich, Benziger, 1990, p. 65-94 (ici p. 84).

⁴ K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, p. 175 ; K. RAHNER, *La rédemption au cœur du monde*, p. 74.

⁵ Gisbert GRESHAKE, *Auferstehung der Toten : ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* (Koinonia, 10), Essen, Ludgerus, 1969, p. 386.

matière. Pour Greshake, la matière est strictement liée à l'homme et à sa liberté. C'est pour cela qu'il n'y pas d'accomplissement pour l'homme sans l'accueil de sa liberté et de son histoire. Selon lui, ontologiquement, la matière est strictement liée à l'homme. Ainsi, au moment de la mort, l'homme ne laisse derrière lui aucune réalité incomplète¹. La thèse de Greshake est très pertinente. « Le sens de l'œuvre de la création est totalement subordonné à la création de l'homme. L'accomplissement de la création se réalise à travers l'homme »². La matière ne trouve son sens qu'à travers l'histoire de l'homme. Cela permet à Greshake de parler de l'accomplissement de toute la réalité³.

Le Christ est créateur, sauveur et chef de ce monde, et non pas d'un autre monde. Son humanité glorieuse est le principe de renouvellement de toute la matière. La matérialité du monde ne peut être autre que celle que nous avons maintenant. Sans la participation de la matière au monde renouvelé, une partie de la création resterait incomplète.

Toutes ces considérations ont pour objectif de montrer que la résurrection n'annule pas l'humanité de Jésus, sa matérialité et sa vie historique. La vie humaine du Christ trouve sa pleine réalisation en s'insérant dans la vie divine. Après sa mort et sa résurrection, Jésus ne vit pas sa vie comme s'il n'y avait pas l'incarnation. Toute son humanité, en effet, à partir de la Pâque, malgré sa distinction et sa différence, est incorporée dans la vie divine. Cela ne signifie pas panthéisme, car dans la vie éternelle, son humanité ne perd pas sa caractéristique d'un être créé. L'unité de Dieu est telle qu'elle permet la participation de l'homme à sa vie.

L'acceptation par Dieu de la créature, comme sa propre réalité qui a commencé l'événement de l'incarnation, culmine dans la résurrection. Avec la résurrection la réalité de la créature est entièrement prise en Dieu. L'ascension ne signifie pas la dissolution céleste de Jésus de Nazareth, mais l'affirmation de son identité, de sa mission. Il n'est pas moins Jésus. La résurrection est le but final et la validité définitive de sa personne humaine et sa liberté. Son être homme n'est pas anéanti par la mort, mais au contraire parvient en elle à son état définitif⁴.

La mort du Christ est pour le théologien allemand, l'acte final d'un être humain par lequel la totalité de la vie d'une personne est accueillie dans une décision libre qui arrive à la maturité. L'histoire de Jésus qui atteint son achèvement dans la mort, demeure dans la vie de la résurrection. Celle-ci n'est pas un événement juridique dans lequel Dieu accepte le don de soi de

¹ Gisbert GRESHAKE, *Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt*, dans Gisbert GRESHAKE et Gerhard LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit : Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, (Quaestiones disputatae, 71), Freiburg, Herder, 1982, p. 156-184 (ici p. 175).

² G. GRESHAKE, *Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt*, p. 176-177.

³ Cf. Gisbert GRESHAKE, *Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie* (17. 5. 1979), dans Gisbert GRESHAKE et Gerhard LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit : Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, (Quaestiones disputatae, 71), Freiburg, Herder, 1982, p. 185-192 (ici p. 191).

⁴ Cf. K. RAHNER, *Das Leben der Toten*, p. 540 ; K. RAHNER, *La vie des morts*, p. 173.

Jésus, mais essentiellement l'événement dans lequel Dieu adopte définitivement la créature comme sa réalité propre. Cette adoption a déjà trouvé son expression dans l'incarnation. La signification salvifique de sa vie est pleinement acceptée par Dieu. Cette réalité du Christ demeure médiatrice de l'immédiateté de Dieu. La résurrection est la victoire eschatologique de la grâce de Dieu dans le monde. C'est le début d'une nouvelle période de Jésus. C'est le caractère définitif et permanent de sa vie. Il est le médiateur historique concret de la relation immédiate avec Dieu dans son mystère qui se communique. L'événement Dieu-homme de l'unité absolue de Dieu et de l'homme ne culmine pas avec la fin de l'histoire qui suit temporellement. Car il reste tel qu'il est un moment essentiel de la pleine réalisation du monde, qui est une conséquence de la résurrection, car la réalité humaine de Jésus reste éternellement. Cette gloire éternelle au-delà du temps ne peut pas être considérée seulement comme l'épanouissement individuel et une récompense de l'homme Jésus. Dans sa propre existence humaine, le Christ hier, aujourd'hui et pour toute l'éternité (He 13,8) doit avoir une signification sotériologique pour nous-mêmes.

La réalité éternelle de Jésus doit toujours être pour nous la médiation de la proximité immédiate et permanente de Dieu. Jésus est glorifié à la droite du Père dans son humanité. La résurrection signifie que ce qui est accepté par Dieu comme sa réalité propre est confirmé dans son caractère permanent. L'acceptation de la créature comme réalité de Dieu n'est pas une disposition juridique, mais ontologique. Une telle décision est le commencement de la glorification et de la divinisation de la réalité totale. Si l'humanité de Jésus était un ornement, la résurrection ne serait alors que le retour en quelque sorte naturel du Verbe auprès de Dieu. C'est bien en tant qu'être humain qu'il est accueilli dans le sein du Père par la résurrection. Le Verbe éternel ne continue pas sa route en mettant de côté l'incarnation.

« Cette histoire est entrée désormais, par l'incarnation du Verbe de Dieu, qui est un fait accompli et pas seulement un objet du Conseil divin, dans son stade définitif et eschatologique. Dieu a en effet introduit définitivement dans sa propre vie le monde pris dans sa totalité (car rien ne peut rompre son unité ontologique), à partir de l'un de ses éléments qu'il s'est approprié personnellement et que nous appelons l'Humanité du Christ ; et cet élément demeure, jusque dans son intégration, une partie du tout unique que forme le monde de la Création. Depuis l'incarnation du Verbe de Dieu, œuvre de la miséricorde divine, il ne peut plus y avoir ni écartèlement absolu entre le monde et la Création et celui de la Rédemption, ni une unité qui, par suite du refus de l'homme, serait marquée du signe de la damnation et de la ruine pour l'œuvre de la Création. »¹

Le Christ a assumé une nature humaine, et cette humanité est entrée dans la vie trinitaire. Maintenant, le Verbe comme tel n'existe plus, il n'existe que le Verbe incarné. Dans cette perspective, l'incarnation ne nous invite pas seulement à méditer sur les abaissements de Dieu ou

¹ K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, p. 180 ; K. RAHNER, *La rédemption au cœur du monde*, p. 83-84.

sa Kénose. Elle nous montre tout ce dont un être humain est capable. Dans cette auto-communication, Dieu a assumé une nature humaine. En effet, dans la résurrection du Christ, le Verbe ne dépose pas l'humanité à laquelle il s'est uni ; au contraire, il la fait entrer dans la gloire divine. C'est cela l'assomption de la nature humaine par le Logos de Dieu. Cela signifie que l'humanité de Jésus n'est pas un épisode que la divinité utilise de manière provisoire. La résurrection est la confirmation de Jésus comme médiateur absolu du salut. Avec l'événement de la résurrection, l'humanité de Jésus se trouve dans une proximité immédiate avec le mystère de manière absolue et irréversible. Par cette humanité du Christ ressuscité, les bienheureux peuvent avoir accès à la gloire de Dieu.

L'être ressuscité est l'être permanent de Dieu avec nous par le don du Saint Esprit. Nous verrons plus loin que cet aspect est négligé dans la perspective de Karl Rahner dans sa tentative de montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu. En Jésus, Dieu continue à se donner à nous de manière permanente. Donc, Jésus appartient de manière eschatologique à l'auto-communication de Dieu à l'homme. La relation n'est pas simplement communication des paroles salvifiques, mais aussi l'introduction efficace et réelle de l'homme-Jésus dans le mystère de la vie divine. L'histoire de Jésus devient l'histoire de Dieu. L'humanité assumée participe à la réalité de Dieu et en Lui, l'histoire du monde devient sa propre histoire.

L'humanité de Jésus n'est pas seulement médiation pour l'immédiateté, cette nature humaine est assumée par Dieu comme sa propre réalité. Dieu assume comme sienne une nature humaine indéfinissable. Ainsi, l'humanité de Jésus n'est pas une occupation contingente que l'on pourrait aussi abandonner à n'importe quel moment. Rahner résume sa pensée de la manière suivante : « Aussi longtemps que cette médiation finie de l'auto-diction divine ne présente pas, de façon stricte et au sens propre, une réalité de Dieu lui-même, elle est toujours encore en principe provisoire, dépassable et pourrait être remplacée par une nouvelle instauration d'une réalité finie »¹. C'est un principe fondamental de la christologie. Cette humanité est entrée substantiellement dans la vie trinitaire sans faire addition. Cette humanité est entrée dans la vie trinitaire de manière irréversible. Selon Rahner, l'auto-communication de Dieu est médiatisée par une réalité finie.

« Dieu [a] voulu lui-même comme la plénitude, la complétude infinie de sa créature finie. [Le fini est enveloppé d'un amour infini.] [...] En introduisant des êtres finis dans le jeu de l'amour infini

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 195 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 230.

lui-même, Dieu va mettre sur eux la marque de l'infini. [...] aimer de l'amour même de Dieu revient à aimer quelque chose de fini dont la grâce a fait un infini. »¹

Du fait que l'auto-communication de Dieu, n'est pas une pure parole, cette réalité doit avoir avec Dieu un lien tel qu'elle est réalité de Dieu-même. Selon Rahner, en raison de son caractère fini, les médiations sont normalement provisoires. Afin d'être définitive et insurpassable, Rahner soutient que cette réalité de la médiation doit être réalité de Dieu lui-même. Nous avons déjà mis en lumière la particularité de l'humanité de Jésus. Si celle-ci porte tout entière l'irrévocabilité du don par lequel Dieu donne son être, elle ne doit pas se trouver à la même distance de Dieu que par rapport aux autres réalités créées. L'humanité de Jésus, comme expression hors de lui-même, n'est pas une autre réalité, mais réalité de Dieu. L'humanité de Jésus est vraiment l'existence de Dieu. Par elle, cette existence est apte à manifester l'être de Dieu. Elle ne peut entretenir avec Dieu qu'un rapport de stricte appartenance. Dans cette perspective, la face humaine de l'être du Christ appartient pleinement à Dieu à titre unique, autre que celui de la simple appartenance de la créature à son Créateur. Rahner voit dans cette union une certaine manière d'être homme, unique en son genre, sans autre réplique nulle part ailleurs².

Une partie de ce monde est introduite en Dieu, et reste telle, dans sa gloire. Ainsi, le monde est bien adopté définitivement. Cette part reste créée, mais elle fait pourtant définitivement partie de Dieu. Il garde éternellement dans sa vie le produit de l'histoire de cette création comme sa propre réalité et la fait maintenant participer à sa propre vie pour toute l'éternité. Cela signifie que la relation intra-trinitaire entre le Père et le Fils n'exclut pas la possibilité d'assumer librement une réalité qui n'est pas lui. Dieu a la capacité de faire sienne une réalité qui est autre que lui-même. La divinisation de l'humanité de Jésus n'est pas une transformation de la nature humaine dans la nature divine. Elle reste pour toujours une réalité créée.

L'humanité de Jésus devient ainsi la médiation indépassable de tout rapport humain à Dieu³. Le fait que Dieu se donne à l'homme de manière absolue, toute nouvelle décision possible, pour un avenir historique qui serait autrement, n'est plus envisageable. L'être-homme est inclus maintenant dans le mode d'être de Dieu. Dans l'événement salvifique absolu, Dieu a fait de l'histoire du Fils sa réalité propre, il l'a fait librement et définitivement, dans le cas contraire, l'histoire du Christ serait transitoire, provisoire et pourrait être remplacée par une autre

¹ Karl RAHNER, *Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung*, dans Karl RAHNER, *Sendung und Gnade : Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck, Tyrolia, 1959, p. 518-540 (ici p. 535). Traduction française par Charles MÜLLER : Karl RAHNER, *Le primat de l'amour. À propos de la spiritualité Ignacienne*, dans Karl RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3 : *Au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui* (Siècle et catholicisme), Tours, Mame, 1965, p. 261-301 (ici p. 290-291).

² Cf. Karl RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, Paris, Mame, 1966, p. 34.

³ Cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 322.

réalité supérieure. Donc, l'événement salvifique Jésus Christ est un acte irrévocable de son auto-expression de Dieu.

2.3 L'humanité de Jésus comme réalité de Dieu et la particularité du mystère

Une question s'impose ici. En considérant l'humanité de Jésus comme réalité de Dieu, n'y a-t-il pas un risque de confusion entre l'homme et Dieu ? Considérer l'humanité de Jésus comme réalité de Dieu, cela ne signifie pas pour Rahner identité, ou simple mêmeté entre divinité et humanité de Dieu. S'il en était ainsi, la réalité humaine de Jésus disparaîtrait tout simplement¹. Nous avons déjà souligné que pour Rahner : dire que « Jésus est Dieu » est dangereusement trompeur. En Christologie, cette affirmation ne repose pas sur une identification réelle, elle est plutôt basée sur une unité unique et profonde entre deux réalités qui sont vraiment différentes et sont à une distance infinie l'une de l'autre. Selon sa divinité, Jésus n'est pas un homme dans le sens d'une véritable identification. Le principe sans confusion et sans séparation de Chalcédoine ne s'applique pas seulement à la christologie, mais est un principe herméneutique de toute la théologie. C'est un critère théologique par excellence.

Cette proximité absolue n'élimine pas la distance. Cette conception exclut le panthéisme. Selon Jacynthe Tremblay, « le caractère absolu d'une telle proximité non fusionnelle, non confusionnelle, fait de Jésus une réalité non séparée du mystère absolu. Donc, il y a rapprochement absolu, sans que la distance soit abolie pour autant et ne se résolve donc dans une confusion de l'humain et de Dieu »². Jésus et Dieu se trouvent dans une relation qui n'annule pas la différence. Avec le Fils incarné un élément de différenciation est introduit dans cette relation. Le fait que Dieu entre en relation avec le monde indique qu'il y a une auto-différence entre Dieu et le monde : sans cette auto-différence, il n'y a pas de relation. L'identité n'indique pas une relation. Si Dieu était l'Un de Plotin, il ne serait pas Trinitaire.

En confessant Jésus comme Seigneur, on ne confesse pas d'autre Dieu que le Dieu unique. Cela n'empêche pas que ce Dieu unique vive de manière nouvelle après l'événement de l'incarnation. Celui-ci fait partie de l'être éternel du mystère absolu. Dieu s'identifie avec l'événement historique de Jésus. L'événement historique exprime la divinité du Père et celle du Fils et vice versa. Le Dieu transcendant apparaît dans le monde catégorial. Dieu transcende l'histoire et le monde, mais en eux, il se manifeste et les accueille dans sa vie trinitaire. Ainsi, l'histoire n'est pas superflue.

¹ Cf. K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 41 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 52.

² J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 504.

Comment l'unité entre réalité humaine et réalité divine peut-elle être pensée, étant donné qu'elle ne peut pas supprimer la différence entre les deux ? Ce rapprochement absolu et sans confusion présuppose une compréhension dynamique de l'unité qui ne se confond plus et n'est plus simplement synonyme de l'identité¹. C'est une unité d'un genre unique qui ne se rencontre nulle part ailleurs. L'unité entre la divinité et l'humanité est sans équivalent. C'est une unité mystérieuse. Il n'y a ni dissolution de l'être de l'un dans l'être de l'autre, ni fusion entre les deux. Dans cette perspective, Dieu se maintient comme le mystère absolu vis-à-vis de l'homme Jésus, et celui-ci continue à être fini devant Dieu.

C'est une réalité humaine qui appartient absolument à Dieu. C'est ce qu'on appelle dans la théologie chrétienne l'union hypostatique. Tout en demeurant dans son infinie plénitude, Dieu se dessaisit de lui-même, l'autre prend consistance comme sa propre réalité. L'unité radicale de la réalité humaine avec Dieu augmente et radicalise le caractère du sujet de l'être humain Jésus. Car plus on est proche de Dieu plus on est homme, y compris dans l'ordre de la liberté humaine². Cela montre que le sujet fini ne s'abîme pas dans la proximité ou dans l'immédiateté, mais le sujet fini est parvenu à son achèvement et donc à l'autonomie la plus grande³. Parce qu'il veut vraiment posséder l'autre comme sa réalité propre, il l'établit dans sa réalité authentique⁴. L'union hypostatique n'affirme en réalité aucune identité, mais une unité. Jésus n'est pas en son humanité purement et simplement identique à Dieu, mais il est un avec Dieu sur le mode d'une union hypostatique. Cette unité exprime en même temps la différence de la réalité humaine et de la réalité divine. L'humanité de Jésus au sein de la Trinité ne remet pas en cause l'altérité de Dieu. L'altérité suppose l'affirmation d'une réalité qui lui est propre, face à une autre. Si Dieu n'est pas respecté en son altérité, la dimension relationnelle disparaîtra.

Rahner cherche à mettre en évidence quel type d'unité exprime cette union. Il veut mettre en lumière la particularité de chacune des deux natures dans son originalité propre. Nous avons déjà vu dans la première partie de notre étude que l'unité n'élimine pas la différence des deux natures. L'unité maximum avec Dieu conduit la créature à sa plus grande autonomie. La formule, l'unité du Christ en deux natures, montre que Dieu peut assumer dans sa vie la réalité de l'homme sans détruire la différence qui le sépare de l'homme. Cette unité est telle que l'humanité de Jésus devient propriété de Dieu qui l'accepte comme sienne. Mais un élément de distinction reste. La nature humaine et la nature divine sont unies dans la personne de Jésus, mais

¹ Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 504.

² Cf. K. RAHNER, *Was heißt Jesus lieben ?*, p. 46 ; K. RAHNER, *Aimer Jésus*, p. 55.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 317-318 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 94.

elles restent distinctes. Cette unité apporte quelque chose de nouveau à Dieu. La nature humaine totalement donnée à Dieu devient la nature humaine de Dieu.

La thèse de l'humanité de Jésus comme réalité de Dieu constitue une clef nouvelle pour la compréhension non seulement du mystère absolu mais aussi de l'homme. La relation intra-trinitaire entre le Père et le Fils n'est pas statique, fixée une fois pour toutes, mais a une histoire vitale. Le mystère de la vie trinitaire ne reste pas enfermé dans sa particularité. En d'autres termes, même si sa particularité est irréductible, elle n'est pas excluante. La différence est toujours quelque chose d'irréductible. Dieu n'est pas une substance suprême fermée en elle-même.

Les questions que nous pouvons poser sont les suivantes : est-ce que Dieu est capable de recevoir quelque chose de la création ? Comment Dieu, considéré comme acte pur, est-il capable de recevoir quelque chose de la créature ? La possibilité de Dieu de recevoir quelque chose de la créature, sans perdre sa perfection infinie, dépend de son libre pouvoir. Selon William Norris Clarke, « l'être subsistant en soi peut être aussi relationnel tourné vers les autres par son auto-communication »¹. Cela conduit Clarke à soutenir la thèse que « le relationnel est une dimension primordiale de tout être réel, inséparable de sa substantialité »². Cela exige un approfondissement de notre idée de la perfection et de la transcendance de Dieu.

Afin de garantir une compréhension de Dieu comme capable aussi de réception de la créature, il est important de souligner que Dieu pose gratuitement l'existence de la créature. L'obligation ou l'utilité du don pour celui qui le donne diminue la liberté qui est propre à un vrai cadeau ou don. Le don établit une relation entre le donateur et le récepteur dans une relation tout en respectant la transcendance absolue de Dieu comme donateur. C'est la transcendance de Dieu qui empêche une non-réciprocité absolue entre le donateur et le receveur créé. Toutefois, cette non-réciprocité absolue du Créateur avec la créature ne signifie pas qu'il ne se soucie pas d'elle.

L'humanité de Jésus est vraiment l'existence de Dieu. L'humanité de Jésus devenue réalité de Dieu ne signifie pas que qu'elle ne reste pas humaine. Elle n'a pas perdu sa propre identité, sinon la vie éternelle ne serait pas l'affirmation et l'accomplissement de l'homme et de sa propre histoire. La vie divine est un don qui affirme l'autonomie de l'autre. L'accomplissement n'est pas un événement aliénant. S'il en était ainsi, Dieu rendrait tout son projet de salut inutile ou superflu. La divinisation n'annule pas notre identité. Plus on est proche de lui, plus on devient réel. La transcendance de Dieu n'est pas amoindrie par le fait que le Fils incarné participe à la

¹ William Norris CLARKE, *Person, being and St. Thomas*, dans *Communio: International Catholic Review*, 19 (1992) p. 601-618 (ici p. 607).

² W. N. CLARKE, *Person, being and St. Thomas*, p. 607.

réalité de Dieu. L'humanité de Jésus comme réalité de Dieu ne signifie pas identité dans laquelle toute distinction a disparu. Ce qui pourrait nous faire croire que l'affirmation sur Dieu comme un et trine est une notion simplement conventionnelle, qui ne dirait rien de la réalité. L'enjeu de fond, la distinction des Trois n'est pas seconde par rapport à l'unité essentielle de la Divinité.

3. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME RÉALITÉ DE DIEU ET L'IMMUTABILITÉ

Comment expliquer que l'humanité de Jésus est réalité de Dieu, sans que cela ne remet en question l'immutabilité de Dieu ? Une des plus grandes difficultés de la foi est d'expliquer le problème de l'immutabilité de Dieu, et le devenir homme dans l'événement de l'incarnation. Quiconque réfléchit en profondeur sur ce problème découvre tout de suite la complexité d'un tel sujet. D'où viennent ces difficultés ? La problématique de l'immutabilité de Dieu et sa relation avec l'histoire repose sur deux grandes affirmations du dogme chrétien : la première est l'absolue transcendance de Dieu, c'est-à-dire qu'il se suffit absolument à lui-même, sans avoir besoin de la création pour être vraiment Dieu. La deuxième : Dieu a posé librement en dehors de lui-même un partenaire créé, l'homme, avec lequel il veut partager sa béatitude. Aujourd'hui le problème demeure un des plus importants pour la réflexion théologique. En face de telles difficultés, comment penser de façon juste et intelligible l'immutabilité de Dieu et la relation qu'il a entreprise avec le monde à travers l'événement de l'incarnation ? Parler d'un Dieu qui est entré dans l'histoire est un scandale pour la représentation que certains philosophes ont de la transcendance divine. Selon certaines tendances, Dieu est éternel, donc il ne peut pas entrer dans l'histoire ; il est transcendant, il ne peut pas s'incarner ; il est impassible donc il ne peut pas souffrir. Selon John Macquarrie « le monde a besoin de Dieu, mais Dieu n'a pas besoin du monde. Dieu influence le monde, tandis que le monde n'a aucune influence sur Dieu. Le monde reçoit tout de Dieu, mais Dieu n'est pas augmenté avec le monde »¹. Si la relation Dieu-monde est toujours asymétrique, aucune réalité du monde ne peut avoir un effet sur Dieu.

Où se situe la foi chrétienne face à une telle manière de penser ? L'idée chrétienne de Dieu doit apporter une réponse à cette impasse. Le christianisme semble emprunter une autre direction. En effet, le fond de la pensée chrétienne sur Dieu est l'affirmation que Dieu est entré dans l'histoire à travers l'événement de l'incarnation, qui n'est pas un pur raisonnement intellectuel, mais un événement vérifiable dans l'histoire et, qui par conséquent, la porte à son accomplissement. Comment Rahner tente-t-il de donner une réponse à cette question ?

¹ John MACQUARRIE, *Thinking about God*, London, SCM, 1975, p. 111.

Selon Rahner, l'affirmation de l'immutabilité de Dieu ne doit pas nous faire oublier ce qui s'est produit parmi nous en Jésus. Dans toute tentative de concilier l'immutabilité divine avec le changement qu'implique l'incarnation, il importe de ne pas effacer l'un des deux termes à concilier. La christologie scolastique affirme que Dieu, le Verbe du Père, ne change pas lorsqu'il adopte sa réalité propre, la nature humaine. Selon cette conception christologique, le changement est l'apanage exclusif de la nature humaine. Selon Rahner, ceci pose de sérieux problèmes. Dans le cas du Christ glorifié, par exemple, on aurait :

[...] « d'un côté un Dieu qui serait pleinement heureux, même sans cette humanité glorifiée, et de l'autre, une humanité qui n'a plus rien à faire que de jouir d'une vision béatifique, qui pourrait être accordée à un homme qui ne serait pas Dieu. Le Christ est ainsi écartelé entre deux directions possibles qui ne sont réunies que par l'affirmation, qui reste alors formelle et vide, de leur unité hypostatique. »¹

S'il ne se produit rien du côté du Logos, se demande Rahner, comment peut-on affirmer que le Verbe de Dieu lui-même est devenu homme ? Dieu a pleuré, il est mort. L'histoire de la vie, de la mort et de la résurrection sont-elles l'événement de l'histoire de Dieu lui-même ? Si la réalité humaine du Logos ne parvient en aucune manière à l'affecter, on n'est pas loin de voir dans l'humanité du Christ l'instrument et le signal de la divinité. Ainsi, l'interprétation de la signification de la formule de Chalcédoine n'est pas étrangère au fait qu'on considère souvent aujourd'hui comme mythologique l'incarnation du Logos.

Pour Rahner, l'immutabilité n'est pas le seul attribut de Dieu. Il faut la comprendre en relation avec d'autres qualités, telle que la volonté de Dieu de devenir chair. Selon notre auteur, dans l'incarnation, c'est Dieu lui-même qui a pris l'initiative de devenir homme. Le devenir de Dieu, nous ne devons pas le comprendre métaphoriquement. Une telle conception viderait le contenu salvifique de l'événement de l'incarnation. Rahner n'a pas voulu déduire la mutabilité de Dieu, à partir d'une conception philosophique. Son point de départ, est l'incarnation. Dieu s'est fait homme, il s'est fait créature. Selon Rahner, l'immutabilité concerne Dieu en lui-même, une telle affirmation n'exclut pas la possibilité d'une vraie mutabilité de Dieu dans un autre. Autrement dit, l'immutabilité de Dieu ne contredit nullement sa capacité ontologique de devenir. Quelle est donc sa méthodologie dans cette tentative ? Rahner suggère une solution dialectique. Celui qui n'est pas sujet de changement en lui-même peut être lui-même changement dans

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284-285 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 155.

quelque chose d'autre. « Dieu peut devenir quelque chose, l'immuable en soi peut lui-même être muable en l'autre. »¹

Nous voyons dans cette affirmation qu'immutabilité et mutabilité ne sont pas du même ordre et ne peuvent être traités de la même manière. L'immutabilité est un attribut de Dieu, tandis que la mutabilité de Dieu, son devenir humain, est de l'ordre de l'événement. C'est un acte libre de Dieu. Toutes les fois qu'il est question chez Rahner de liberté, d'amour, on n'est pas dans le domaine des attributs de Dieu, mais du côté de son agir historique. L'approche de Rahner sur l'immutabilité est enracinée dans une christologie d'en bas. Dieu qu'on qualifie d'immuable devient humain, librement et par amour.

Rahner ne cherche pas à réduire la différence de l'immutabilité et du devenir-humain du Logos, il essaie plutôt de rendre compte de chacun des deux termes. Pour lui, le changement ne peut être considéré comme contradictoire par rapport à l'immutabilité². Ce qui devient quelque chose dans l'autre n'est autre que le Mystère absolu, le Dieu immuable. Tenir ensemble ces affirmations de l'immutabilité de Dieu d'une part, et le devenir-Homme de Dieu d'autre part, signifie justement le double renvoi de l'approche du mystère que nous avons mentionné dans le deuxième chapitre de notre étude, à savoir, l'éloignement, c'est-à-dire le mystère incompréhensible et le renvoi qui est l'humanité de Jésus. Nous avons déjà souligné dans la théologie du symbole que pour Rahner, le véritable symbole est l'expression authentique de ce qui est symbolisé. Dans la mesure où l'autre ou le symbole est véritablement Dieu, alors Dieu peut être changé dans l'autre. Dans la mesure où l'autre est en même temps Dieu, ils sont distincts, alors Dieu ne change pas en soi.

Rahner ne part pas d'un concept abstrait de Dieu. Il part d'un fait : le Verbe s'est fait chair. Ce fait ne peut pas être nié. L'immutabilité doit être interprétée à la lumière de l'incarnation et non pas à partir d'une interprétation a priori. Tenter de mettre en Dieu une mutabilité n'est pas seulement une spéculation métaphysique, c'est nécessaire pour sauvegarder l'être historique du Christ. Nous ne pouvons pas nier que le Verbe fait chair est Dieu, que Dieu a souffert, que c'est quelque chose de Dieu même qui est arrivé sur la terre. Cette humanité assumée est acceptée par Dieu comme sa propre réalité et, en cette humanité toute l'histoire humaine.

« Il introduit une part de ce monde, et qui reste telle, dans sa gloire, alors le monde est bien adopté définitivement. Cette part reste créée, mais elle fait pourtant définitivement partie de Dieu. Si la métaphysique nous permet de nous faire une idée de la manière propre à Dieu d'être absolu, intemporel, sans histoire, sans devenir et sans mode (pour reprendre un terme de la mystique

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 316 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 92.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 212 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 250.

médiévale), chrétiennement cela veut dire que, devenu homme, il n'est pas seulement lui-même intervenu une fois comme en passant dans la création, mais qu'il garde éternellement dans sa vie le produit de l'histoire de cette création comme sa propre réalité et la fait maintenant participer à sa propre vie pour toute l'éternité. Cela ne peut réellement signifier rien d'autre que la glorification du monde et de l'homme, glorification qui advient seulement par la grâce. »¹

Le tort de la théologie classique est de ne pas avoir assez respecté l'intention de ce devenir. D'une part, le Verbe est devenu chair, ce qui implique une certaine immutabilité, il ne perd pas ce qu'il est. D'autre part, le fait que le Verbe demeure le Verbe n'empêche pas un véritable devenir ; on ne pourrait affaiblir l'affirmation johannique, en raison de la difficulté doctrinale de concilier l'être permanent et devenir. Selon Jean Galot :

« Le Verbe devenu chair n'efface pas qu'au commencement était le Verbe et le Verbe était Dieu ; au contraire, il le présuppose, il perdrait sa valeur si jamais le Verbe cessait d'être ce qu'il est de toute l'éternité. Le devenir prend toute sa force par le fait de l'immutabilité préalablement affirmée. »²

Il s'agit d'un devenir propre du Verbe de Dieu, la mutation n'affecte pas seulement la chose créée, mais, pour le Verbe, elle se situe en l'autre ; ainsi est sauvegardée une immutabilité fondamentale.

« Est-il possible de sortir de cette dialectique désespérée ? Quand nous disons du Verbe qu'il reste éternellement le même, inaltérable, immuable, glorieux. Parce que, pour être sauvés dans notre nature même, nous avons besoin d'un sauveur qui soit autre que nous. Mais, si c'est là le motif profond de notre affirmation, alors l'espoir auquel nous nous raccrochions dans notre soif de salut semble s'évanouir et nous nous retrouvons apparemment dans la même impasse : il est au ciel et nous sommes sur la terre, Il est là où nous ne sommes pas et nous ne sommes pas là où Il est. Mais, s'il n'est vraiment que ce que nous sommes, alors à quoi nous sert-il ? »³

Le Verbe en devenant chair ne perd pas son identité personnelle. L'humanité, assumée par le Christ dans l'incarnation, n'est pas un simple instrument étranger et extérieur au Verbe, grâce auquel Dieu se ferait connaître, mais c'est exactement ce que devient Dieu, tout en restant tel quand il s'aliène ou s'extériorise dans la dimension de l'autre-que-lui-même. Ainsi on peut comprendre que le Verbe ait pu devenir vraiment homme sans cesser d'être Dieu. L'acte de changer dans l'autre n'est pas en contradiction avec l'immutabilité de Dieu. Celle-ci concerne Dieu en lui-même, mais elle n'exclut pas une vraie mutabilité dans un autre. Nous devrions comprendre la tension entre l'immutabilité et l'incarnation chez Rahner de la même manière que nous comprenons la tension entre l'unité et la pluralité de Dieu dans la Trinité. Ici nous faisons encore appel à Jean Galot :

¹ K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 222 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 170-171.

² Jean GALOT, *Vers une nouvelle christologie* (Théologie et vie), Gembloux, Duculot, 1971, p. 79-80.

³ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 153.

« Il faut distinguer deux ordres de mutabilité. Il y a une mutabilité qui caractérise l'être humain. Elle comporte une imperfection et on ne peut l'attribuer à Dieu. Il y a une autre mutabilité, celle qui résulte de l'être infiniment riche de Dieu et des personnes divines, et qui n'implique aucune imperfection, car elle ne rend pas cet être moins riche. L'une est imposée comme une nécessité à la créature : l'être humain est soumis au changement. L'autre est l'expression d'une liberté suprême. »¹

Les questions sur les attributs de Dieu, de sa simplicité, de son immutabilité, de son amour ne peuvent pas être réglées en faisant abstraction de ce que nous révèlent la vie et la mort de Jésus. Certes, il y a une différence ontologique entre Dieu et le monde fini, mais cette différence ne signifie pas que la Trinité immanente est purement formelle et statique. L'incarnation du Fils ne reste pas sans incidence en Dieu. L'immutabilité de Dieu n'empêche pas les effets de l'incarnation. Affirmer que c'est seulement la nature humaine qui a été affectée, représente un point de vue incapable d'expliquer pourquoi la mort du Christ est le point culminant de la révélation de l'amour du Père pour son Fils et pour le monde (Jn 17,24). Selon Meyendorff, seule une personne humaine peut mourir, ce n'est pas quelque chose, ni une nature ou un corps². Une juxtaposition de nature déprécie à la fois le vraiment homme et le vraiment Dieu.

L'Absolu de Dieu dans la pure liberté de son indépendance infinie a la capacité de devenir l'autre. En se dépouillant de lui-même, Dieu peut devenir historique, et cela constitue son libre pouvoir originel et non une nécessité originelle. L'absolu a la possibilité de devenir l'autre, de se dépouiller librement pour poser l'autre comme sa propre réalité. Cette affirmation est essentielle, car le mouvement premier n'est plus alors une conception de l'assomption mais un dépouillement de soi par lequel Dieu sort de lui-même.

Cette affirmation nous aide à comprendre comment l'humanité de Jésus a été créée. Dieu crée la nature humaine par le fait même qu'il l'assume comme sienne. Dieu est devenu homme non dans le sens d'assumer un rôle, mais en considérant la réalité humaine comme sa propre réalité. Quand la Parole est devenue chair, Dieu a établi l'être humain comme réalité propre de Dieu. Par conséquent, c'est la capacité d'assumer qui fonde la capacité de créer. Ainsi nous pouvons dire que l'humanité de Jésus est créée quand elle est assumée. Son humanité n'est pas assumée parce qu'elle est créée. La capacité de s'exprimer en ce qui n'est pas Dieu, fonde la capacité de créer. En ce sens cette humanité n'existe pas avant d'être assumée. Il n'y a qu'une personne unique en Jésus, il n'y a qu'une personne qui assume la nature humaine. Dans cette perspective, l'élément du non-divin ne reçoit donc sa justification que par la volonté divine d'expression de soi. Ainsi donc, l'humanité de Jésus n'apparaît pas comme une donnée

¹ J. GALOT, *Vers une nouvelle christologie*, p. 82-83.

² Cf. John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Bibliothèque oecuménique, 2), Paris, Cerf, 1969, p. 91.

préalable. En tant que symbole réel, il signe une présence, il l'exprime, c'est une présence à niveau de créature.

4. LA VIE DE LA TRINITÉ IMMANENTE APRÈS L'ÉVÉNEMENT DE L'INCARNATION

La réalité historique du Christ affecte Dieu lui-même, même si cette réalité historique n'est pas du même ordre. Cela permet de déconstruire toute conceptualisation figée concernant Dieu. Le mystère absolu assume la kénose de l'incarnation. Cela concerne également le Père qui a décidé cette œuvre de salut. La relation du Père avec le Fils incarné dans l'économie du salut est la même que la relation intra-Trinitaire entre le Père et le Fils. Le Fils a assumé comme sienne cette humanité, maintenant qu'il n'y a que le Fils incarné. La relation constituée entre le Père et le Fils ne change pas avec l'incarnation, mais ce n'est plus simplement une relation avec le Verbe, mais plutôt avec le Verbe incarné. Selon Bernard Sesboué, « il n'y a plus de Verbe sans la chair, le Verbe est pour l'éternité le Verbe incarné. Son action salvifique est inséparable de sa condition charnelle et historique. Sinon on restitue une séparation fatale entre l'homme Jésus et le Christ, Verbe incarné »¹.

L'incarnation a sa répercussion sur la Trinité immanente. La relation Père-Fils est maintenant une relation avec le Fils incarné². Cette humanité ne disparaît pas dans l'incompréhensibilité. La nature humaine devient la nature de Dieu. Celui-ci non seulement rend la créature participante de lui-même, par le moyen de la médiation, Dieu se manifeste à travers la nature humaine. L'humanité de Jésus n'est pas seulement l'objet d'une manifestation, Dieu l'a assumée comme sa réalité propre. Si le Fils assume l'humanité de Jésus, il y a une nouveauté qui s'est produite. Le Père et le Saint Esprit ne restent pas indifférents face à cette humanité assumée. L'histoire humaine de Jésus intéresse les deux autres personnes de la Trinité. La vie Trinitaire reçoit dans son sein la nouveauté de l'humanité glorieuse.

L'acceptation de l'humanité de Jésus comme réalité propre de Dieu est le fruit de sa volonté. L'action de Dieu ad extra est libre et gratuite. Une fois que l'incarnation a eu lieu, elle doit porter ses fruits dans la vraie communion entre le Père et le Fils. Certes, Dieu ne grandit pas, mais il ne reste pas indifférent à la réalité de l'incarnation. La condition filiale actuelle de Jésus n'est pas seulement sa condition divine. Jésus est le Fils devenu homme. Sa condition filiale est le Fils incarné. Le Fils éternel ne vit pas sa vie comme s'il n'y avait pas l'incarnation. Il restera pour toujours le Fils incarné. Cette perspective ouvre une nouvelle possibilité de réflexion sur l'ontologie trinitaire. La Trinité immanente reçoit dans son sein la nouveauté de l'humanité

¹ B. SESBOÜÉ, *Les « Trente glorieuses » de la christologie*, p. 455.

² Cf. L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 77.

glorieuse. L'humanité de Jésus est entrée dans les relations intra-trinitaires : le Père en effet devient Père du Fils incarné, et le Fils incarné reçoit la capacité de co-spirer l'Esprit Saint. Le Verbe incarné qui nécessairement procède du Père, participe aussi dans son humanité d'une certaine manière à la nécessité de la vie divine.

L'assomption de l'humanité de la part du Fils ne laisse pas indifférentes les deux autres personnes de la Trinité. La relation du Père avec le Fils et vice versa est maintenant avec le Fils incarné. Le Père vit la réalité de l'incarnation comme sienne, en union avec le Fils et l'Esprit Saint. Le Père avec le Fils et l'Esprit Saint mènent la vie trinitaire d'une manière nouvelle dans son rapport avec le Fils incarné. Dieu vit les mystères de l'économie du salut comme ses propres réalités. Jésus se trouve dans la parfaite communion avec le Père. Il ne pourrait pas participer en parfaite communion avec le Père si son humanité ne participait pas pleinement dans la gloire de la divinité. L'unité entre le Père et le Fils n'est pas interrompue. C'est avec sa chair pleinement glorifiée que le Fils peut entrer en parfaite communion avec le Père. Donc la relation Père et Fils est une relation avec le Fils incarné. Pour toujours, il est Fils incarné. Nous ne pouvons plus imaginer le Dieu vivant, le Dieu éternel et trinitaire sans penser qu'il s'est lié à jamais au Fils incarné. Ainsi, la relation de Dieu à l'histoire, avec le Jésus historique, ne peut plus être pensée comme une simple remémoration. L'humanité est pleinement insérée dans la vie Trinitaire. Le corps du Christ ressuscité est définitivement le tout de son humanité, qui est reçu définitivement et de manière irréversible en Dieu.

Nous avons déjà souligné que selon González de Cardedal, « Dieu existe seulement en référence à cette humanité du Fils, qui est intégrée dans le mystère trinitaire. La validité et la permanence éternelle du Christ qui est Dieu-homme, sont le signe de la validité et la permanence éternelle de l'homme »¹. Dans cette perspective, toutes les réflexions théologiques qui ne montrent pas cette humanité dans la Trinité immanente restent incomplètes. Ce n'est pas seulement que le mystère absolu ait été ouvert à l'autre, c'est sa manière de vivre cette ouverture. L'humanité de Jésus est entrée dans les relations intra-trinitaires : le Père, en effet devient Père du Fils incarné. La présence de l'humanité glorieuse du Christ à l'intérieur de la Trinité implique que la divinité vit d'une manière nouvelle. L'humanité de Jésus est totalement introduite dans la vie divine. Les mystères économiques ne sont pas étrangers à Dieu. A partir du moment où le Fils éternel est venu dans le monde, le Fils éternel est le Fils incarné. Quand il est retourné chez son Père, le Fils ne vit pas comme s'il n'y avait pas eu d'incarnation. Son humanité ne lui est étrangère en aucun sens. L'humanité de Jésus est intégrée pour toujours dans la vie trinitaire.

¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, p. 489.

Autrement dit, l'humanité de Jésus est entrée définitivement et irrévocablement dans la vie trinitaire. La réalité humaine participe essentiellement à la vie de la Trinité immanente. Même si la relation du Créateur à la créature ne pose aucune réalité nouvelle en Dieu, cela n'empêche pas que Dieu vit sa vie d'une manière nouvelle. Dieu assume l'humanité de Jésus comme sa propre réalité ; en elle, il se manifeste et se communique. Le Christ ne s'est pas débarrassé de cette humanité en entrant dans le monde de son Père. Dieu assume cette humanité comme ce qui est le plus radicalement personnel. Dans cette perspective, il est interdit à l'homme de se déprécier, car ce serait rabaisser Dieu.

L'humanité du Christ non seulement participe essentiellement à la vie de la Trinité immanente, mais a la capacité de rendre présent le mystère. Pour posséder l'autre comme son bien propre, ou sa réalité propre, il doit l'établir dans sa réalité authentique, sinon on tombe dans une identité qui serait la suppression de l'autre. L'acceptation de l'humanité de Jésus n'amoindrit pas son autonomie, mais l'augmente et la radicalise. Car, plus on est proche de Dieu, plus on est homme. La nature humaine assumée n'est pas aliénée, mais élevée à une dignité sublime. La divinisation de l'humanité de Jésus n'est pas une transformation de la nature humaine dans la nature divine. La médiation du Christ n'est possible que si l'on sauvegarde l'authenticité et l'autonomie de la nature humaine. « Pour l'éternité, il demeure l'Homme-Dieu, son humanité n'est pas seulement revêtue de gloire, elle demeure sa propre humanité. »¹ La création participe au mouvement vivant de la Trinité. L'assomption de la créature dans la vie trinitaire constitue en quelque sorte le but de l'œuvre créatrice. Dieu ne crée pas simplement afin que la création soit distincte. Dieu crée afin que la créature devienne sa réalité propre.

Avec son entrée dans la vie trinitaire, Jésus n'a pas seulement un corps glorieux, sa réalité humaine participe pleinement à la vie trinitaire. L'humanité de Jésus n'est pas quelque chose de secondaire à Dieu. Elle est l'événement de la divinité de Dieu. Elle fait partie du concept chrétien de Dieu dans la mesure où elle est réalité de Dieu. C'est en tant qu'homme qu'il atteint sa plénitude dans sa résurrection. La résurrection et la glorification du Christ signifient sa perfection en relation avec la nature humaine assumée. Pour toute l'éternité, le Fils de Dieu existera comme Dieu et homme.

En tant que nouvel Adam, Jésus traîne avec lui l'humanité et le monde. En affirmant qu'éternellement nous verrons le Père par l'humanité de Jésus, Rahner affirme implicitement qu'il n'y a pas dissolution du temps et de l'histoire. Il reconnaît l'importance existentielle de notre histoire. Dans l'eschaton, le monde et l'homme maintiennent leur autonomie, en

¹ K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, p. 590 ; K. RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, p. 117-118.

conséquence leur histoire. La nouveauté de l'eschaton se présente également sur la base de la notion de la création, comprise comme nouvelle création. Elle ne peut pas être décrite comme une nouveauté radicale ou comme une rupture radicale avec le présent. Ce qui nous conduit aujourd'hui à penser la Trinité d'une manière nouvelle.

Dieu s'identifie avec l'événement historique de Jésus. Celui-ci exprime la divinité du Père. La vérité de Dieu est maintenant pour toujours le visage humain de Jésus Christ. L'homme Jésus est de manière permanente en Dieu. Il est notre seul moyen d'accès à l'insondable mystère de Dieu. « L'incarnation est un engagement où la personne divine du Verbe se place délibérément dans une situation nouvelle et veut elle-même être affectée par cette nouveauté en tant que sujet véritable et responsable de la démarche. »¹

La relation n'est pas une simple communication des paroles salvifiques, mais l'introduction efficace et réelle de l'homme dans le mystère de la vie divine. Certes, la relation constituée entre le Père et le Fils ne change pas avec l'incarnation, mais elle est relation avec le Verbe incarné. Les relations trinitaires sont maintenant relations avec le Fils incarné. L'humanité de Jésus fait partie de la relation constitutive des personnes. Avec toute son histoire humaine, spécialement avec sa mort et sa résurrection, il nous a rendus participants à cette nouvelle vie. La pleine intégration de l'humanité de Jésus est d'une importance décisive pour notre relation à Dieu. La relation Père-Fils est une relation avec le Fils incarné. Si cette relation n'intègre pas l'humanité de Jésus, on ne peut parler d'unité entre les personnes divines. Le Père a reçu comme siens les événements de la vie temporelle du Fils incarné. En assumant la nature humaine, il s'est uni à nous. La vision de Dieu signifie pleine communion avec le mystère. Étant donné que la vie humaine de Jésus affecte la vie interne de la Trinité, l'assomption de la nature humaine par le Fils est irrévocable.

5. L'HUMANITÉ DU CHRIST COMME MÉDIATION ÉTERNELLE DE LA PROXIMITÉ IMMÉDIATE ET PERMANENTE DE L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DU MYSTÈRE

Après avoir montré que l'humanité de Jésus est réalité de Dieu, répondons maintenant aux questions que nous avons posées à l'introduction générale : faudrait-il en déduire qu'une fois que l'humanité de Jésus est entrée dans le Mystère de la Trinité, elle n'a plus d'importance pour notre relation à Dieu ? Rahner lui-même a souligné : « Peut-il, en tant que Fils de l'homme, être dans son éternité autre chose qu'un vestige du passé, désormais inutile et périmé, mis en

¹ J. GALOT, *Vers une nouvelle christologie*, p. 58.

conserve pour le musée de l'histoire ? »¹ L'humanité de Jésus a-t-elle encore une importance même là où la réalité infinie du Dieu éternel s'offre directement à la vue et à la jouissance des bienheureux ? La béatitude du Christ glorifié, dans le ciel, dans son humanité, représente-t-elle pour le Christ son bonheur personnel ? En d'autres termes, la vie du Seigneur élevé au ciel, est-elle sa récompense privée pour quelque chose qu'il a fait dans sa vie terrestre et qui n'aurait que des conséquences, lesquelles subsistent par elles-mêmes ? Dans cette perspective, la figure de Jésus Christ ne servirait que pour elle-même et en elle-même, elle ne révélerait plus et ne serait plus médiation. Ainsi l'idée même de la vie éternelle implique-t-elle une activité du Verbe incarné ? La vision béatifique qui sera accordée à l'homme comme achèvement : est-ce une vision intellectuelle, contemplative, qui serait une relation directe de l'homme avec Dieu, dans laquelle la présence du Verbe incarné serait inconfortable ou encombrante ? L'incarnation est-elle un épisode ou une étape ultime préparatoire, en vue d'une autre étape : la vision totale et définitive de la gloire dans le royaume eschatologique dans lequel son humanité n'a pas sa place ? La médiation est-elle l'opposé de la vision immédiate ? Existe-t-il une authentique médiation à l'immédiateté concernant Dieu ? Y-a-t-il conflit entre la médiation et la vision béatifique ; entre l'humanité du Christ et l'immédiateté ? C'est à ces questions que nous comptons répondre maintenant.

Pour y répondre, revenons au concept de mystère que nous avons étudié dans la deuxième partie de notre étude. Nous avons vu que Dieu est mystère incompréhensible de manière permanente. La théologie a toujours affirmé que la connaissance de Dieu est possible si et seulement s'il se donne à connaître. En d'autres termes, la connaissance du mystère se fait par révélation. Dieu étant mystère dans le sens original du terme, il reste permanent. Dieu se donne à connaître dans sa condition de mystère. Même en se révélant, Dieu demeure insaisissable. Ainsi, « la vision immédiate que Dieu nous a promise comme notre accomplissement est la présence immédiate de l'incompréhensibilité »². Dieu est mystère, toujours présent dans notre expérience, mais sans objet. Selon Gilles Emery, « la vision ne supprime pas la transcendance de Dieu qui reste incompréhensible, insaisissable »³.

Le Dieu de la vision immédiate est précisément le Dieu de l'infinité absolue et donc du mystère incompréhensible. Cela conduit à une conception de la révélation qui n'est pas l'annulation du mystère, mais c'est le mystère incompréhensible qui se donne dans une

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 154.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 209 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 246.

³ Gilles EMERY, *La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII*, *Nova et Vetera* 90 (2015) 17-54 (ici p. 18).

proximité immédiate. Autrement dit la révélation, c'est le mystère qui se rapproche de l'homme tout en conservant ses caractéristiques personnelles. Ce rapprochement ne diminue pas l'homme, mais le conduit à son accomplissement et à sa plus grande possibilité. Par conséquent, l'homme n'a aucune raison de s'effrayer devant la proximité du mystère. Plus le mystère s'approche de l'homme, plus celui-ci grandit ; plus il s'éloigne, plus l'homme diminue. La vision immédiate ou béatifique, c'est le mystère qui se donne dans la proximité la plus radicale, afin de conduire l'homme à son accomplissement définitif et irréversible. Cette plus grande proximité du mystère conduit l'homme à son plus haut niveau, à son autonomie la plus radicale et à sa plénitude.

L'auto-communication divine ne signifie pas l'abandon du caractère mystérieux de l'horizon ultime de la transcendance de l'homme. Elle permet d'avoir la proximité avec le mystère et nous met en présence d'un mystère toujours plus grand. La plus grande proximité de Dieu signifie sa plus grande incompréhensibilité. La révélation, c'est la première apparition du mystère en tant que tel. Elle ne rend pas Dieu compréhensible mais nous met dans une proximité radicale avec le mystère. Ainsi, Dieu se dévoile non seulement sous le mode de la distance, mais également sous le mode du rapprochement.

Cela conduit à une nouvelle conception de la connaissance de Dieu. Nous ne devons pas penser que la révélation de Dieu advenue en Jésus Christ peut nous aider à expliquer l'être de Dieu. Celui-ci ne s'explique pas par la clarté rationnelle de la raison. La révélation de Dieu en Jésus Christ n'a pas pour but de résoudre la question de Dieu, mais nous met en face d'un mystère toujours plus grand. Nous avons déjà souligné que Dieu n'est pas mystère en fonction de la limite de la connaissance de l'homme. Il est mystère seulement à travers son propre caractère interne. Dans cette perspective, l'homme n'est pas seulement appelé à prendre connaissance du mystère mais il est appelé à accueillir son incompréhensibilité. L'expérience que l'homme a faite de Dieu est toujours une expérience de Dieu incompréhensible. Le mystère appartient à la connaissance même de Dieu et on doit le considérer positivement comme une qualité et non comme un fait obscur dans l'être de Dieu. Dans cet ordre d'idée, le mystère n'est pas un terme pour exprimer une réalité provisoirement non comprise ou pénétrée. Il est la condition de possibilité de toute rationalité permanente. Le mystère absolu est toujours au-delà de la portée de la connaissance humaine directe, mais toujours présent dans l'immédiateté absolue. Le maintien de l'incompréhensibilité du mystère n'est pas conçu comme une limite de notre accomplissement, mais comme l'illimité qui s'expérimente et est aimé comme tel. Face au mystère, l'homme est invité à avoir une attitude d'adoration. Dieu comme mystère, comme caché, est un élément de notre relation avec lui.

L'homme doit être défini comme l'être du mystère de telle sorte que ce mystère constitue le rapport entre Dieu et lui. L'achèvement de l'être humain est son ordination au mystère permanent. La vision, c'est la pleine et définitive expérience de l'auto-communication de Dieu comme mystère permanent. La vision ne contredit pas l'incompréhensibilité de Dieu parce qu'elle ne signifie pas une connaissance objective de la Trinité transcendante, mais plutôt l'expérience directe et l'amour de la Trinité immanente. La grâce de la vision béatifique n'est rien d'autre que la grâce radicale de la communication de Dieu comme mystère. La vision béatifique, c'est la radicalité de la présence du mystère, puisqu'elle ne supprime pas l'incompréhensibilité de Dieu, c'est l'expérience immédiate et radicale du mystère.

À la question de savoir si Dieu est seulement ineffabilité inaccessible, la réponse est négative. Le mystère de l'incarnation ouvre la voie pour comprendre un Dieu qui n'est pas resté confiné dans sa transcendance. Le mystère absolu ne supprime pas la communication. Un Dieu qui est mystère n'est pas un Dieu inconnaissable. Il n'est pas un défi à la connaissance. Le vrai mystère attire et se rend familier. Il se laisse accueillir lorsqu'il se révèle comme mystère et c'est seulement en ce sens que Dieu peut et mérite d'être appelé mystère. Il ne se donne pas seulement à distance, mais dans une proximité absolue à travers l'humanité de Jésus.

6. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME VOIE DE LA CONNAISSANCE DU MYSTÈRE INCOMPRÉHENSIBLE

La révélation de Dieu en Jésus Christ est définitive et est valide pour toute l'éternité. Dieu y est présent dans l'humanité de Jésus de manière permanente. Ce mystère incompréhensible est une proximité bienveillante et protectrice dans laquelle nous avons été accueillis absolument et définitivement en Jésus Christ. Le mystère n'est pas seulement Dieu comme insaisissable, mais comme proximité immédiate dans son auto-communication. L'immédiateté de Dieu dans son auto-communication est le dévoilement de Dieu comme mystère absolu permanent.

Cette idée est exprimée dans les affirmations de Rahner sur la luminosité et la mystériorité de l'être. Le mystère toujours plus grand qui se dévoile et qui, dans le même temps, est expérimenté sous le mode d'une proximité donatrice. Dieu toujours plus grand, non pas dans le sens qu'il soit un Dieu inconnu et inconnaissable, mais bien infiniment incompréhensible. Le Dieu incompréhensible n'est pas seulement le Dieu de la distance infinie, mais se veut aussi le Dieu de la proximité absolue dans une auto-communication absolue.

Comment l'accès au mystère est-il possible ? Le mystère nous est accessible par la médiation du Christ. « L'humanité du Christ devient et demeure éternellement la médiation de la

proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère. »¹ Nous avons déjà souligné que c'est la thèse principale du théologien allemand qui sert de postulat pour élaborer une théologie de l'incarnation de l'eschaton. Nous estimons que cette perspective de Rahner est recevable pour élaborer une théologie incarnationnelle de la vision béatifique. La thèse que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère est recevable.

C'est l'humanité de Jésus qui nous donne accès au mystère. Dans cette perspective, l'incarnation n'est pas un épisode ou une étape ultime préparatoire à la vision totale et définitive de la gloire dans le royaume eschatologique. La Parole incarnée est devenue le corps du Mystère infini et pas seulement un panneau indicateur montrant au loin ce mystère². En Jésus, il y a la totalité de la présence du mystère. Dieu s'engage vraiment dans l'humanité, il est mystère certes, mais il ne reste pas indifférent. En Jésus Christ est apparu visiblement que ce mystère absolu et permanent peut nous être donné non seulement sous le mode de l'éloignement et du renvoi, mais aussi sous celui de la proximité absolue par la divine communication de soi³. Ainsi, le Fils incarné devient l'événement ultime, définitif, indépassable de l'auto-communication du mystère. C'est pour cela que le futur absolu n'est pas seulement le mystère où tout est obscur. Le mystère se donne en Jésus Christ. S'approcher du Christ signifie s'approcher du mystère de l'eschaton. Ainsi, l'eschatologie est intrinsèquement liée à la christologie.

Selon Rahner, l'union hypostatique n'est pas un mystère juxtaposé au mystère de la proximité absolue de Dieu en tant qu'il est le mystère sacré, mais la forme indépassable de ce mystère lui-même⁴. La vision et l'achèvement seront médiatisés par le Verbe devenu chair. Le Fils est le principe de l'auto-communication divine. En Jésus, il y a la présence de la totalité de la présence de Dieu. La révélation de Dieu en Jésus Christ est définitive. Dieu se communique en son Fils, il n'y a pas d'autre possibilité d'une pleine communication de Dieu, car il se communique comme il est en lui-même.

Dans cette perspective, l'incompréhensibilité ne conduit pas l'homme à un vide absolu de sens. On peut connaître le mystère par la voie que lui-même nous accorde, et non à travers un discours sur le mystère qui ne tient pas compte de ce que le Christ nous révèle. Nous connaissons le mystère à partir de ce qu'il nous donne dans son auto-révélation et non dans la logique

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 258 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 46.

² Cf. Karl RAHNER, *Das Wort der Dichtung und der Christ*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 4 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 441-454 (ici p. 447). Traduction français par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *La parole poétique et le chrétien*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 185-198 (ici p. 191).

³ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 135 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 102.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 132 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 98.

conceptuelle. L'entrée dans le mystère se fait par l'adhésion à l'homme de Nazareth. Jésus est l'expression immédiate de l'infinité divine. Le Christ est l'unique possibilité pour nous de connaître Dieu. La dimension de médiation relève donc de son humanité. Notre relation au Christ est l'accès au mystère infini.

« Si Dieu doit demeurer lui-même jusque dans sa médiation par rapport à nous, s'il doit nous être donné de façon médiatement immédiate comme l'unique réalité infinie et le mystère ineffable, et si c'est en ce sens que la religion doit être possible, il faut que cet événement advienne dans le champ de notre expérience transcendantale comme telle, il faut qu'il soit une modalité de cette relation transcendantale qui permette sans réserve une immédiateté par rapport à Dieu. »¹

L'incompréhensibilité est une propriété personnelle du Père. Celui-ci est incompréhensible de façon première et originaire ; il confère au Fils et à l'Esprit sa propre nature incompréhensible. Dès lors, l'incompréhensible traduit quelque chose de la propriété exclusive du Père comme première hypostase divine. Selon Balthasar, le Père demeure foncièrement incompréhensible, car il possède de façon originaire cette propriété inaliénable de l'essence divine². Si Dieu reste mystère incompréhensible, le rôle médiateur du Verbe incarné n'est pas provisoire. En Christ, Dieu demeure lui-même jusque dans sa médiation par rapport à nous. Le principe même de l'incarnation consiste à inscrire le christianisme à l'intérieur de la logique de la médiation. C'est la relation même à Dieu qui est posée à partir de la médiation du Verbe incarné. Le mystère incompréhensible se manifeste dans la personne de Jésus comme Mystère.

La communication de soi par Dieu est, même dans l'union hypostatique, essentiellement la communication de Dieu dans la création en tant qu'il est le mystère sacré, et l'est dans une proximité radicale. Car c'est en tant que Mystère sacré qu'il est, même dans la vision béatifique, donné à l'esprit créé du Logos³. La connaissance de Dieu passe par l'humanité de Jésus. Ainsi donc nous pouvons affirmer que l'humanité de Jésus est le lieu du don et de la connaissance de Dieu. Il ne faut pas oublier que notre véritable connaissance de Dieu a son origine dans le Christ. Ainsi, Rahner met en évidence la dimension incarnationnelle de la connaissance de Dieu. La grâce et la connaissance de Dieu ont été offertes au monde à travers l'humanité du Christ.

Le mystère est synonyme de la notion de la présence éternelle et immédiate de l'être divin. Le mystère se donne dans une proximité en Jésus Christ. Il est concrètement présent par l'incarnation et la grâce. Le Christ est celui qui atteste de manière définitive que Dieu ne demeure pas pour nous un mystère inaccessible. Dieu est toujours plus grand. Mais, en même

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 86 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 103.

² Hans Urs VON BALTHASAR, *Wahrheit Gottes*, t. 2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985, p. 127. Traduction française par Beatrice DÉCHELOTTE et Camille DUMONT, *La théologie*, t. 2. *Vérité de Dieu*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 148-149.

³ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 132 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 98.

temps, nous devons savoir que vraiment en Jésus nous voyons le Père, par conséquent nous excluons un apophatisme total. Nous ne pouvons nous contenter d'affirmer que Dieu, personne ne l'a jamais vu, sans ajouter en même temps « Le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a révélé. » (Jn 1,18).

L'apparition de Jésus ne renvoie pas seulement à une profondeur mystérieuse, invisible ; elle est manifestation, elle la révèle. Le contenu ne se trouve pas derrière l'apparition mais en elle. Ce Dieu incompréhensible et transcendant s'est fait proche de nous en Jésus Christ, il se révèle à travers un être humain, si bien qu'on peut parler d'une vie humaine de Dieu.

L'achèvement bienheureux accordé à l'homme consiste dans l'immédiateté du rapport à Dieu car il est l'achèvement de l'homme. Cependant, cette immédiateté n'évacue pas le mystère, elle le rend possible afin que le mystère soit aimé pour lui-même et que la connaissance et l'amour soient comme élevés au-dessus d'eux-mêmes. Précisément, le mystère est bien plutôt ce qui se présente comme impénétrable, comme donné et qui ne peut en aucune manière être représenté. La vision immédiate de Dieu, qui nous est promise comme notre accomplissement, est la saisie immédiate de l'incompréhensibilité.

Dans la vision béatifique, l'humanité de Jésus est le chemin de la connaissance de l'Infini. Jésus sera pour toujours notre chemin vers le Père. Dans l'eschatologie, on ne peut pas penser à un dépassement de l'humanité de Jésus comme symbole réel en faveur d'une relation immédiate entre la créature et Dieu vu face à face. Ce ne ferait du symbole qu'une manifestation ou une médiation extérieure et accidentelle qui se tient nettement en dehors de la réalité médiatisée, de telle sorte que l'on pourrait atteindre la réalité en question sans le symbole. C'est pour Rahner une hypothèse fautive. En tant que facteur intrinsèque dans la même chose, le véritable symbole dans la vision du théologien allemand ne s'oppose pas dans sa fonction médiatrice, comme un contraire réel, à la saisie immédiate de la réalité en question. Le symbole est une médiation pour l'immédiateté¹. Ainsi nous dit-il :

« Dans l'achèvement glorieux, bien des signes et des symboles disparaîtront, par exemple, l'Église officielle, les sacrements proprement dits, toute la succession historique des manifestations à travers lesquelles Dieu se communique à l'homme, tant qu'il chemine loin de la vision immédiate de Dieu face à face, dans les images ou les symboles. Mais, pour l'immédiateté de la vision béatifique, l'humanité du Christ aura une importance éternelle. »²

L'humanité de Jésus est absolument nécessaire pour la grâce et la gloire. La communication de soi par Dieu à l'esprit créé dans la gloire repose sur l'incarnation. Ainsi, l'eschatologie contient une doctrine du symbole réel qui médiatise l'immédiateté de Dieu dans

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 449 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 37.

² K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, p. 450 ; K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, p. 37.

l'achèvement. Dieu lui-même est la réalité du salut, mais cette réalité est donnée à l'homme et saisie par lui dans le symbole, car celui-ci ne représente pas cette réalité comme absente.

7. L'IMMÉDIATÉTÉ DU MYSTÈRE ET LA MÉDIATION

Nous avons déjà souligné que si Dieu est toujours plus grand, cela signifie que notre expérience immédiate de Dieu requiert constamment médiation. En ce sens, Rahner maintient, comme saint Thomas d'Aquin, que nous n'avons pas d'expérience de Dieu qui ne commence par l'expérience des sens dans notre insertion dans le monde. Si cela est vrai pour la création, c'est encore plus vrai sur le plan surnaturel. La plus grande de toutes les médiations est l'incarnation. L'accès au mystère se fera toujours par Jésus Christ. Toute notre prière, toute notre action doivent finalement avoir une base christologique. Même ceux qui ne connaissent pas le Christ explicitement ne peuvent avoir accès à Dieu que par Lui. Dans ce cas, leur connaissance du Christ est indirecte. Pour Rahner, aucune relation à Dieu n'est possible sans la médiation du Christ.

« Nous pouvons parler de l'absolu au neutre sans parler de la chair non absolue du Fils de Dieu, mais on ne peut réellement trouver Celui qui est absolu que dans celui en qui est cachée, sous la vase d'argile de son humanité, la plénitude de la divinité. Sans lui, tout absolu dont nous parlons ou que nous croyons atteindre dans un élan mystique, n'est finalement que corrélatif objectif jamais atteint de l'infinité vide et creuse, sombre et se dévorant désespérément elle-même que nous sommes nous-mêmes, l'infinité de la finitude insatisfaite, mais non l'infinité bienheureuse de la plénitude réellement illimitée. Et celle-ci ne peut être trouvée qu'en Jésus de Nazareth, ce concret fini, accidentel, qui demeure dans l'éternité. »¹

L'humanité du Christ a non seulement une importance pour l'existence et la dévotion chrétienne, mais également pour la vision béatifique. Nous avons déjà souligné dans le premier chapitre que pour Rahner : dans les actes religieux du chrétien, consciemment ou inconsciemment, l'homme-Dieu est présent². Dans le cas contraire, l'acte religieux fondamental dirigé vers Dieu n'atteint pas son but. Les actes religieux doivent toujours avoir une structure d'incarnation continuellement médiatisée par le Christ. Dans les actes religieux, l'existence humaine de Jésus ne doit pas être négligée. C'est une invitation à prendre au sérieux, dans les actes religieux, la réalité humaine de Jésus. Il y a une forme de monophysisme dans le champ strict de la théologie spirituelle et des dévotions. Une relation avec Dieu ne doit pas être considérée comme une entité absolument hors de la sphère humaine. Le salut, la grâce, la connaissance de Dieu repose maintenant et pour toujours sur le Verbe fait chair. Celui-ci n'est

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 257 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 45-46.

² Cf. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 259 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 47.

pas seulement une fois dans le passé le médiateur nécessaire, mais maintenant et dans l'éternité, le médiateur nécessaire et permanent de tout salut. Ainsi, l'expérience immédiate de Dieu ne supprime pas le rapport avec Jésus.

L'achèvement bienheureux accordé à l'homme par Dieu consiste dans l'immédiateté par rapport à Dieu, étant lui-même l'achèvement de l'homme. Mais cette immédiateté n'évacue pas le mystère, elle rend possible que le mystère soit aimé pour lui-même et que la connaissance et l'amour soient comme élevés au-dessus d'eux-mêmes. Même dans la mystique chrétienne, la révélation n'est jamais immédiateté non médiatisée. Quand Rahner parle d'immédiateté, ce n'est pas une vision directe de Dieu. Il parle d'immédiateté du fait que la transcendance humaine est ouverte à l'Être absolu.

« Une immédiateté en rapport à lui advient précisément par et dans l'être donné de l'étant fini. État de médiation et immédiateté ne sont pas simplement opposés, il existe une authentique médiation à l'immédiateté concernant Dieu. Dans ce surgissement le plus immédiat de Dieu, il ne s'abîme pas et n'est pas en quelque sorte repoussé, mais il parvient précisément à son achèvement donc à son autonomie subjective la plus grande, à la fois présupposition et conséquence de cette immédiateté absolue par rapport à lui, et en provenance de lui. »¹

L'absolu ne s'auto-communique pas directement, il passe par la médiation de la créature spirituelle. « S'il existe une immédiateté par rapport à Dieu, si nous pouvons réellement avoir quelque chose à faire avec lui comme tel, cette immédiateté ne peut cependant dépendre du fait que le non-divin s'efface purement et simplement. »² Ainsi, la Révélation ne permet pas de sauter par-dessus la médiation. L'immédiateté pour Rahner n'évacue pas le mystère, elle rend possible que le mystère soit aimé pour lui-même. C'est la relation immédiate à l'incompréhensible. C'est l'incarnation qui nous le fait connaître comme le Dieu de la proximité absolue et de l'immédiateté en se donnant tel qu'il est en lui-même.

Pourquoi et comment l'expérience de Dieu est-elle liée à une rencontre immédiate avec Jésus ? Pourquoi les deux réalités sont-elles mutuellement liées, à savoir l'expérience immédiate de Dieu et la rencontre avec Jésus ? La raison, c'est que l'immédiateté n'élimine pas la nécessité transcendantale par laquelle Dieu est le saint mystère. Dans ce contexte, la médiation et l'immédiateté ne sont pas en contradiction. Même dans la mystique chrétienne, la révélation n'est jamais immédiateté non médiatisée. Cette immédiateté passe toujours par la médiation du Fils de Dieu incarné.

L'humanité de Jésus est médiatrice d'une relation avec Dieu. Dans cette perspective, il n'y a pas de conflit entre la médiation et la vision béatifique, l'immédiateté et l'humanité du Christ.

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84-85 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

L'immédiateté et la médiation sont en proportion directe et non en proportion inverse. L'idée maîtresse de la théologie du symbole de Rahner consiste à montrer comment l'immédiateté doit être médiatisée. Aucune relation directe et immédiate avec Dieu ne dispense de la fonction de médiateur. La théologie du symbole est une conséquence inévitable du rôle médiateur du Christ. Pour Rahner, la médiation est essentielle, non seulement pour exprimer sa relation à d'autres, mais plus profondément pour clarifier sa réalité propre. C'est ce qu'on appelle l'auto-position. Dieu est plus présent à lui-même. C'est le Logos qui est l'expression de cette auto-position.

Avec l'entrée de l'humanité de Jésus dans la gloire, la fonction médiatrice est accomplie mais jamais terminée. Elle continue à jouer ce rôle dans la gloire de manière permanente. La relation avec Dieu n'est pas une pure relation avec son essence. Un rapport immédiat avec l'humanité de Jésus est fondamentalement nécessaire, pour ne pas tomber dans un culte qui ne s'adresse en réalité qu'à une idée abstraite du Christ. Il est la médiation historique spécifique de notre relation immédiate avec Dieu dans son mystère qui se communique. Ainsi, l'immédiateté de Dieu ne saurait se détacher de cette humanité de Jésus qui l'a mise à notre disposition. Le mystère se présente à l'homme dans le Verbe incarné, de telle manière que l'homme peut y avoir accès.

Nous avons déjà souligné dans l'introduction générale que la théologie classique affirme que l'âme a une vision immédiate de Dieu. « Depuis la Passion et la mort de notre Seigneur Jésus-Christ, elles [les âmes] ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision. »¹ Rahner nuance cette doctrine classique en deux points. Il nous rappelle que la vision immédiate sera médiatisée par l'humanité du Christ. En relation avec son idée que Dieu est le mystère absolu, la vision immédiate implique un voyage sans fin dans l'être absolu, l'être absolu de Dieu. La vision est une rencontre avec la Trinité médiatisée par le Christ. Cette médiation n'est pas seulement une activité terrestre mais, pour la rencontre définitive avec Dieu, le médiateur reste le Christ. La réalité humaine du Christ doit toujours être pour nous la médiation permanente du rapport immédiat à Dieu². Du fait que Dieu est mystère, alors on doit admettre aussi inévitablement sa liberté de s'exprimer selon la forme qu'il juge utile à la connaissance de sa propre nature. On ne peut accéder au mystère absolu autrement que par la médiation d'une réalité historique ou finie.

¹ BENOÎT XII, *Constitution Benedictus Deus* (DS 1000) dans Gervais DUMEIGE, *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi catholique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1969, p. 510-511, n. 961-963 (ici p. 511, n. 962). Cité par Louis Francisco LADARIA, *Fin de l'homme et fin des temps*, dans Vittorino GROSSI, Louis Francisco LADARIA, Philippe LÉCRIVAIN et Bernard SESBOÛÉ, *L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne : création, péché originel, justification et grâce, fins dernières. L'éthique chrétienne : des « autorités » au magistère* (Histoire des dogmes, 2), Paris, Desclée De Brouwer, 1995, p. 415-481 (ici p. 469).

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 293 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 345.

L'humanité de Jésus est la forme incontournable et permanente de la connaissance du mystère.

L'expérience immédiate de Rahner n'exclut pas la médiation du Christ. La tradition considère que l'unique béatitude de l'homme est la vision claire et immédiate de Dieu. Pour Rahner, cette béatitude est plutôt l'incompréhensibilité divine dans son immédiateté. La vision immédiate est l'achèvement de l'homme. Cette vision est médiatisée par le Verbe fait chair. La réalité humaine du Christ doit être pour nous la médiation permanente du rapport immédiat à Dieu¹.

Dieu reste lui-même, même en étant médiatisé pour nous. Si Dieu doit être présent pour nous dans l'immédiateté comme réalité infinie, l'immédiateté de Dieu est un moment et une modalité de notre expérience transcendantale et en même temps une médiation historique de Dieu, car le caractère immédiat de la vision n'est pas la négation de la médiation éternelle du Christ. Dieu est un être transcendant et la relation avec cette transcendance se fait par la médiation du Verbe incarné. L'immédiateté sera médiatisée par l'humanité du Christ glorieux. De la même manière que l'humanité de Jésus terrestre est la médiation de l'immédiateté de Dieu pour les hommes, l'humanité transfigurée et exaltée du Christ glorieux est la médiation de notre immédiateté avec Dieu de manière permanente. Le Christ ressuscité exerce la fonction médiatrice de la vision immédiate de Dieu.

Pour Rahner, par le fait que le symbole est un facteur intrinsèque dans la même chose, le véritable symbole ne s'oppose absolument pas, dans sa fonction médiatrice, comme un contraire réel, à la saisie immédiate de la réalité en question ; mais il est une médiation pour l'immédiateté. Comment comprendre cette expérience immédiate en relation avec le mystère de l'incarnation ? L'expérience immédiate de Rahner ne supprime ni le rapport avec Jésus, ni le rapport avec l'Église qui en découle. Dans le traité fondamental de la foi, il interprète plutôt l'immédiateté par rapport à Dieu comme immédiateté médiatisée². L'expérience de Dieu est médiatisée par la réalité historique. Et au centre de l'histoire se dresse la figure de Jésus Christ, le médiateur par excellence.

Dans cette perspective, la biographie de Jésus n'est pas celle d'un homme du passé, d'une référence à l'histoire qui n'a rien à voir avec l'aujourd'hui et l'éternité. Reléguer Jésus au passé, cela revient à rompre le lien qui unit notre existence à la sienne. Jésus Christ est le Sauveur par excellence, il est la médiation historique concrète de notre rapport au mystère de Dieu. L'homme-Dieu qui est l'événement de l'unité absolue de Dieu et de l'homme ne finit pas avec le terme de l'histoire qui se déroule dans le temps. Jésus Christ n'a pas été un représentant passager

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 293 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 345.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 100.

de Dieu dans l'histoire du salut, un représentant dont la mission s'achèverait, le résultat obtenu ; ce résultat étant le contact direct entre Dieu et la créature spirituelle parvenue à sa plénitude dans la vision. Cet Homme-Dieu, bien au contraire, demeure et constitue un élément essentiel de la perfection éternelle de l'univers.

La réalité humaine de Jésus Christ demeure éternellement comme celle du Logos éternel en personne. Cette humanité de Jésus Christ, atemporelle, éternelle, parfaite, qui, étant celle du Logos divin, jouit elle-même de la vision immédiate de Dieu, ne saurait de toute évidence se concevoir comme la perfection et la récompense individuelle de l'homme Jésus dans son existence humaine propre, pour lui tout seul. La réalité humaine du Christ sera toujours pour nous la médiation permanente de la présence immédiate de Dieu¹. L'entrée de l'humanité de Jésus dans la vie trinitaire rend possible l'accès au mystère. Son rôle de médiateur ne doit pas être négligé. Sa médiation est éternelle. Qui le voit, voit le Père, et qui ne voit pas le Dieu fait homme, ne voit pas Dieu non plus².

L'humanité de Jésus n'est pas un instrument temporel, un vêtement provisoire que Jésus a utilisé dans le temps de la Palestine et qu'à la fin de sa mission terrestre il a déposé pour reprendre le vêtement de l'éternité. L'humanité de Jésus est plutôt la manière d'être de l'éternité de Jésus. L'humanité de Jésus n'a pas seulement une fonction historique et un rôle seulement temporaire, elle a une fonction permanente pour la relation de l'homme avec Dieu. L'humanité n'est pas un instrument ou un élément accidentel de la divinité, mais elle exprime Dieu dans sa liberté de vouloir être un Dieu humain de sa divinité³. L'humanité de Jésus est l'humanité du Verbe. Cette gloire éternelle, au-delà du temps, ne peut pas être considérée seulement comme l'épanouissement individuel et une récompense de l'homme Jésus. Dans sa propre existence humaine, le Christ hier, aujourd'hui et pour toute l'éternité (He 13,8) doit avoir une signification sotériologique pour nous-mêmes. La réalité éternelle de Jésus doit toujours être pour nous la médiation de la proximité immédiate et permanente de Dieu. Si le Verbe pouvait être reçu comme une médiation occasionnelle, c'est le concept même d'auto-communication qui se trouverait compromis⁴.

Le Dieu chrétien a acquis un visage humain, se manifeste et se révèle dans une personne, aussi cette manifestation et révélation dans la réalité humaine exprime, mais n'épuise pas, toute

¹ Cf. Karl RAHNER, *Je crois à Jésus Christ* (Méditations théologiques, 6), Paris, Desclée De Brouwer, 1971, p. 88.

² Cf. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 257 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 46.

³ Cf. Eberhard JÜNGEL et Karl RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung* (Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abteilung : Kleine ökumenische Schriften, 6), Freiburg, Herder, 1971, p. 55.

⁴ Cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, p. 413.

la richesse du divin et de l'éternité. L'humanité de Jésus n'a pas seulement une fonction historique et un rôle seulement temporaire. Nous pensons que la perspective de Rahner a un fond théologique de très grande importance. À partir du moment où le Verbe s'est fait homme et que son humanité est unie à lui hypostatiquement, nous ne pouvons pas contempler le Christ en marge de cette humanité. Sa condition divine est inséparable de sa condition humaine et c'est seulement à partir de celle-ci que nous pouvons appeler Dieu Père. Dans le cas contraire, nous ne pouvons pas réciter le notre Père.

Rahner nous invite à contempler l'humanité de Jésus et à connaître les profondeurs insondables de Dieu, que Rahner appelle le Mystère Saint en tant que tel. C'est la conviction chrétienne, qui voit Jésus voit le Père (Jn 14,9) et en même temps à travers lui, nous allons vers le Père (Jn, 14,6). Donc, il n'y a pas d'accès immédiat au Père, sans la médiation de Jésus Christ. Ainsi, la médiation n'est pas une forme secondaire et arbitraire de la révélation. Elle est absolument nécessaire pour la relation au Père et fait partie du mystère même de Dieu. Dieu est un Dieu en qui il y a cette différence : Sa vie intérieure même est médiation, communion. Le Père est Père parce qu'il possède la vie divine dans la communion au Fils et l'Esprit Saint.

L'autorévélation de Dieu nécessite cette modalité médiatrice, car elle fait partie de l'être éternel de Dieu. Cette perspective ouvre une nouvelle possibilité de réflexion à propos de l'ontologie trinitaire. Jésus est la forme absolue de la médiation entre Dieu et l'homme, il est l'événement et la manifestation définitive et absolue de Dieu. Jésus n'est pas le Père, mais la médiation par laquelle le Père se communique à nous. Le caractère définitif de la Révélation de Dieu en Jésus Christ implique l'auto-communication de Dieu. La réalité finie acceptée par Dieu comme sa réalité propre a un caractère irréversible.

Dans la vision béatifique, l'homme s'en remet totalement à Dieu. L'accomplissement de l'homme est l'abandon à l'incompréhensible. Cela signifie que la réalité dernière n'est pas la connaissance, mais l'amour. Nous pouvons ainsi dire que pour Rahner la contemplation du mystère est le produit d'une grâce, d'une révélation, c'est un don reçu. On n'y a pas accès par soi-même. Personne ne peut contempler le mystère par soi-même, à moins que cela lui soit manifesté. Voir, pour Rahner, c'est plonger dans une révélation, dans une manifestation. C'est le Verbe fait chair qui manifeste sa gloire. C'est à travers la chair que la divinité s'est manifestée, c'est à travers elle qu'elle a été vue, et c'est à travers cette chair que nous verrons Dieu éternellement.

8. REMARQUES CRITIQUES

La thèse de Rahner affirmant que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère est séduisante, mais elle ne va pas sans poser quelques difficultés pour montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu. Nous reconnaissons que Rahner a, dans une large mesure, réussi à mettre en œuvre des éléments qui peuvent servir de postulats pour élaborer une théologie incarnationnelle de la vision. Toutefois, il n'est pas allé jusque dans les ultimes conséquences de toutes les potentialités qu'il a mises en œuvre. Il n'étendit pas à d'autres thèmes les possibilités ouvertes par sa christologie. Il eut pourtant des intuitions justes, mais il n'est pas allé jusqu'au terme de sa démarche. Il est cependant possible, en s'inspirant de ses intuitions, d'élargir la question à d'autres notions qui sont susceptibles de montrer de manière plausible que l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu.

Dans ses réflexions christologiques, Rahner parle beaucoup de l'incarnation, mais très peu de la filiation. C'est la grande faiblesse de sa christologie. Selon Luis Ladaria, « dans le développement de sa théologie trinitaire, Rahner montre un usage très fréquent du titre "Logos" (Parole), bien qu'il parle du Fils en de nombreuses occasions, il le fait surtout lorsqu'il recueille la doctrine du magistère »¹. Il n'insiste pas assez sur la relation filiale de Jésus avec Dieu le Père.

Les réflexions christologiques de Rahner sont beaucoup plus centrées sur l'homme-Dieu, sans prendre en compte l'aspect filial de l'homme-Jésus. La christologie de Karl Rahner est plus une théologie du Logos incarné qu'une théologie du Fils incarné. Nous venons de souligner que quand Rahner veut parler du Fils, rarement il dit Fils, il préfère parler du Logos. Il parle beaucoup plus du Verbe, en tant qu'Homme-Dieu². Nous estimons que la thématique de la filiation doit avoir une place importante dans l'élaboration d'une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. La filiation est la catégorie christologique primordiale pour résoudre le problème. Elle peut nous servir comme concept systématique pour rendre plausible cette question. La filiation divine est l'axe autour duquel on peut mieux articuler la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu. Elle peut nous aider à aborder la question avec plus de précision.

¹ Luis Francisco LADARIA, *La théologie Trinitaire de Karl Rahner*, dans Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (éd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 87-127 (ici p.112). La préférence pour le titre « Logos » chez Rahner, a déjà été notée par Jürgen MOLTMANN dans Jürgen MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München, Kaiser, 1980, p. 168-177.

² Cf. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 259 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 47-48.

9. L'IMPORTANCE DE LA FILIATION POUR UNE THÉOLOGIE DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS

Quelles sont les raisons pour lesquelles nous optons pour la thématique de la filiation ? Celle-ci nous donne la possibilité de formuler deux thèses essentielles et incontournables pour rendre plausible une théologie incarnationnelle de la vision béatifique. La notion de filiation nous paraît essentielle, puisqu'elle permettra, dans un premier temps, de passer d'une vision contemplative de l'incarnation à une vision plutôt participative pour avoir accès au Père. Dans un second temps, elle permettra de mettre en lumière la dimension pneumatique de la vision. Il n'est pas suffisant de partir de la relation Père et Fils, entre Dieu et Jésus pour montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle sans prendre en considération la dimension pneumatique de cette question. Étudions, maintenant la première raison de l'importance de la thématique de la filiation pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour avoir accès à Dieu.

10. LA VISION COMME PARTICIPATION À LA VIE TRINITAIRE

Parmi les différentes images que le Nouveau Testament utilise pour décrire l'union définitive entre la créature et le Créateur, l'idée d'une vision immédiate de Dieu occupe une place privilégiée. La base de cet enseignement est double, d'une part, il y a une série de textes du Nouveau Testament qui décrivent la vie éternelle en terme de vue ou de vision (Mt 5,8 ; 1 Co 13,12 ; 1 Jn 3,2 ; Ap 22,4). Jean accorde une grande importance à ces termes (Jn 14,17). D'autre part, il y a l'idée issue de Platon que la plus haute capacité de l'être humain consiste à la connaissance intellectuelle de Dieu.

L'enjeu de notre démarche ici est de proposer une manière d'aborder la relation de l'homme avec Dieu dans la vision béatifique, au-delà d'une perspective qui reste enfermée uniquement dans une logique de la vision contemplative de l'incarnation comme accès au mystère. Rahner a été sans doute influencé par Ignace de Loyola qui parle de la contemplation de l'incarnation comme le sort ultime de l'homme¹. Si les *Exercices* parlent des trois Personnes, Ignace limite la contemplation à l'incarnation. Cette contemplation proposée par les *Exercices* n'a rien de platonicien, elle se réfère à l'histoire. Dès le premier préambule, le texte dit : amener l'histoire de la chose que j'ai à contempler². Rahner part de cette thèse pour montrer que la contemplation est vision immédiate. Les deux réalités se conditionnent l'une l'autre, à savoir

¹ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 101.

² Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 102.

l'expérience immédiate de Dieu et la contemplation de l'incarnation. Ainsi, le théologien allemand a élaboré la thèse que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère, sur la base d'une étude approfondie de l'intuition de la contemplation de l'incarnation d'Ignace de Loyola. L'idée de la contemplation de l'humanité de Jésus existe également chez Saint Thomas d'Aquin, même s'il donne la priorité à la contemplation de la divinité du Christ. Dans un premier temps, saint Thomas soutient : « Ainsi donc, ils contemplent prioritairement (per prius) la divinité du Christ et non son humanité. Mais ils trouvent leur délectation dans la contemplation de l'une et de l'autre »¹. Ensuite, il précise : « La gloire de ceux qui sont dans la Patrie n'est pas seulement la gloire de la vision de la divinité, mais aussi de la vision de l'humanité glorifiée du Christ, tant quant à son corps que quant à son âme »².

Le concept de vision béatifique doit impliquer aussi la participation à la vie de Dieu. Par conséquent, notre ciel consiste non seulement en la contemplation du mystère, mais également en la participation à la nature divine. En d'autres termes, la vision va au-delà d'une vision intellectuelle, elle est plutôt participative. Voir indique communier, participer (cf. 1 Co 13,12 ; 1 Jn 3,2).

Selon Rahner, « éternellement, on ne verra le Père que par lui. Et c'est justement ainsi qu'on le voit immédiatement, car le caractère immédiat de la vision n'est pas la négation de la médiation éternelle du Christ »³. Ce « voir immédiatement » souligné par Rahner doit impliquer la participation au mystère infini de Dieu. Il est vrai que chez Rahner la vision n'est jamais séparée de la vue sensible du Verbe fait chair. Elle implique la vision corporelle de l'homme Jésus. Le concept de vision, si on doit le conserver dans une théologie qui insiste sur l'importance de l'humanité de Jésus, doit impliquer aussi une part active du sujet. Dans cette perspective, la vision implique à la fois la vue corporelle de l'homme Jésus et la participation à ce corps. Elle inclut la participation à la chair glorieuse du Christ. Quelle importance aurait la vision béatifique sans la participation à celle-ci ? En effet, si nous sommes en relation avec la Trinité sans la participation à sa réalité, nous ne réussirons pas à comprendre la valeur de notre intégration dans la vie trinitaire.

Pour une connaissance effective du mystère incompréhensible, il faut une vision plutôt participative. Cette thèse est essentielle et incontournable pour rendre plausible une théologie

¹ Saint Thomas d'Aquin, Quolibet VIII, q. 9, a. 2. resp.

² THOMAS D'AQUIN, III Sent., dist. 21, q. 2, a. 1, resp. Cité par G. EMERY, *La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII*, p. 34.

³ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 257 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 46.

incarnationnelle de la vision béatifique. Il faut maintenir, dans l'eschatologie, à la fois l'immédiateté de la vision du Père et son inséparable union à la chair glorifiée du Christ. Étant donné que la vision immédiate n'élimine pas l'invisibilité et l'incompréhensibilité du Père, il devient légitime de soutenir la thèse que la vision du Père n'est pas donnée seulement par la médiation du Christ, mais dans la communion avec sa chair glorifiée. Cela nous permet d'opérer un déplacement de la participation d'une vision contemplative de l'incarnation vers une vision plutôt participative pour avoir accès au Père. À notre avis, la vision du Père n'est pas une vision intellectuelle, une gnoséologie abstraite. Une vision simplement intellectuelle prend alors l'allure d'une simple affirmation logique. La vision perd du même coup sa dimension proprement existentielle. Ce n'est pas une vision pour la connaissance, mais une vision pour le salut de l'homme. C'est pour cela que le concept de vision doit inclure la participation. La vision, c'est la pleine communion avec Dieu par le Fils incarné. Cette pleine communion ne signifie pas la dissolution de notre personnalité en lui. La pleine communion doit maintenir la différence entre les deux réalités.

La vision implique la divinisation de l'homme : elle est donc intimement liée à l'ordre de l'incarnation. Dans cette perspective, dans la vision béatifique, il est inconcevable de penser une relation avec le Père excluant le Fils incarné comme inutile pour notre relation avec Dieu. C'est le Fils incarné qui rend possible cette participation. Le contenu de cette participation est la filiation divine (Rm 8,9.15 ; Ph 1,19 ; 1 P 1,11 ; Ac 13,7). Celle-ci est impossible sans la communion de vie avec Jésus, le Fils unique. On n'arrive à Dieu le Père que par le Fils incarné. Jésus se présente comme Fils par excellence (Mt 11,25-27 ; Lc 10,21-22). Jean le présente comme le Fils unique (Jn 3,16 ; Jn 1,14-18 ; 1 Jn 4,8). La vie filiale de Jésus en tant qu'homme commence avec sa conception dans le sein de la Vierge (Lc 1,35).

Nous partageons la filiation du Fils et c'est seulement lui qui nous a permis d'être reconnus comme des enfants du Père. Selon Luis Ladaria, « le point de référence immédiat pour comprendre notre filiation divine n'est pas le Fils éternel dans sa vie trinitaire, mais le Fils fait chair. Nous participons à la condition de fils qui est celle de Jésus dans la mesure où il a assumé notre condition humaine »¹. Autrement dit, notre filiation n'est possible que si Jésus est réellement le Fils de Dieu et que si, par ailleurs, il partage notre humanité. Les paroles et le comportement de Jésus expriment une relation filiale unique dont il avait conscience. Le titre de Fils ne se réfère plus à une divinité séparée de son humanité. Le Fils de Dieu, dès lors qu'à partir du moment où il a assumé une nature humaine, n'existe plus sans cette nature.

¹ Luis Francisco LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 1 : *Théologie trinitaire*, Paris, Parole et silence, 2011, p. 519.

La divinisation signifie adoption filiale, participation à la condition filiale de Jésus. Or la condition filiale actuelle de Jésus n'est pas seulement sa condition divine. Jésus est le Fils devenu homme. Le Fils éternel ne vit pas sa vie comme s'il n'y avait pas l'incarnation, il restera pour toujours le Fils incarné. Les relations constituées de la Trinité sont maintenant relations des autres personnes avec le Fils incarné. Nous avons déjà souligné que l'humanité de Jésus fait partie de la relation constitutive des deux autres personnes de la Trinité. Avec toute son histoire humaine, spécialement avec sa mort et sa résurrection, il nous a rendus participants à cette nouvelle vie.

La vision signifie la pleine communion avec le mystère. Étant donné que la vie humaine de Jésus affecte la vie de la Trinité, l'assomption de la nature humaine par le Fils est irrévocable. Nous avons déjà souligné que la résurrection n'abolit pas l'humanité de Jésus mais l'installe définitivement. L'humanité du Christ est introduite dans l'intimité du mystère de la Trinité et devient sa propre réalité. Jésus ne pourrait pas participer à la communion parfaite avec le Père si son humanité ne participe pas pleinement dans la gloire de la divinité. C'est avec sa chair pleinement glorifiée que le Fils peut entrer en communion parfaite avec le Père et ce n'est que par l'assomption de l'humanité de la part du Fils que nous sommes rendus participants de la vie divine. Ainsi, c'est l'incarnation qui fonde notre filiation. Ce n'est qu'à partir de l'humanité de Jésus que nous avons accès au mystère de Dieu. Nous ne connaissons pas d'autre chemin pour participer à la nature divine.

La communication de Dieu est toujours en relation avec l'incarnation du Fils : Jésus, en assumant la nature humaine, s'est uni à nous, mais la filiation divine de Jésus et celle de ses disciples ne sont jamais équivalentes. En quoi consiste alors la participation divine ? Pour répondre à cette question, il faut partir de la filiation. S'il faut parler d'une relation au Dieu Trine, il faut la voir de manière concrète dans notre union à Jésus. C'est parce que la filiation de Jésus concerne son humanité que nous pouvons la recevoir. Jésus ne peut pas nous communiquer sa divinité. Il est le Fils unique et le restera pour toujours. Notre condition filiale est participation à la filiation unique du Christ.

Le Nouveau Testament parle de la résurrection en termes de génération. « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui, je t'ai engendré » (Ps 2,7 ; Ac 13,33 ; He 1,5 ; He 5,5). Il s'agit donc de l'exaltation filiale de Jésus dans son humanité. Paul est le premier à appliquer à Jésus ressuscité le titre de Fils de Dieu (Ac 9,20). Il n'y a aucun doute pour Paul, ce titre désigne strictement le Fils incarné (Ga 4,4 ; 2 Co 8,9 ; Rm 8,3.32). « La génération de la résurrection est une conséquence de la génération éternelle. Sans cette nouvelle génération qui advient dans la

résurrection, la même génération du Fils éternel n'aurait pas de sens. »¹ La résurrection est la pleine manifestation de la filiation de Jésus (Rm 1,3-4). Elle confirme la nouvelle génération de Jésus de la part du Père. Jésus est Fils de Dieu, de toute éternité. Il ne l'est pas devenu en conséquence de la résurrection. Jésus ne peut être réellement le Fils que s'il est Fils de Dieu en plénitude y compris en tant qu'homme.

L'incarnation et la divinisation de l'homme sont inséparables. Elles sont deux aspects distincts d'un même mystère. La divinisation signifie adoption filiale, participation à la condition filiale de Jésus par le don du Saint Esprit. Nous sommes divinisés en participant à la condition filiale de Jésus.

La filiation éternelle du Fils se manifeste historiquement. La résurrection est la pleine manifestation de cette filiation historique. L'accès de la créature à la vie divine se fait sous le mode d'une participation à la vie filiale. La vision connaissance est vraie communion et participation à sa vie. Dans cette perspective, la vie éternelle est plus que notre condition d'homme, elle est participation à la vie de Dieu. L'être humain atteint son accomplissement par la relation filiale du Fils incarné. Aussi comme nous l'avons dit, notre ciel ne consiste pas uniquement en une contemplation du mystère, mais aussi en une participation à la nature divine.

Dans cette perspective, il est inconcevable de penser une relation avec le Père excluant le Christ ou le Saint Esprit comme inutiles pour notre relation avec Dieu. C'est le Christ incarné qui rend possible cette participation. Nous sommes incorporés au Christ et c'est seulement lui qui nous a permis d'être reconnus comme des enfants de Dieu. La filiation n'est pas possible sans la communion de vie avec le Fils incarné. Jésus est médiateur définitif entre Dieu et l'homme en son humanité et non au-delà de cette humanité. Le Père a réellement un Logos qui peut engager une histoire humaine. Mais le Verbe n'est pas seulement le Logos, il est aussi le Fils. Éternellement, la créature est appelée à vivre selon sa filialité.

Nous pouvons espérer la divinisation dans la mesure où nous participons à la filiation du Fils. Notre divinisation n'a pas de sens sans cette filiation. En d'autres termes nous ne pouvons pas séparer la divinité du Christ de sa filiation divine. Dans l'homme historique Jésus se révèle et s'accomplit de manière unique et irréversible la présence salvifique de Dieu dans l'histoire, par l'appropriation du Fils de Dieu de l'être humain. L'homme est devenu fils de Dieu. La divinité de la deuxième personne présuppose la filiation. C'est sa filiation divine qui explique sa différence avec le Saint Esprit. L'incarnation n'est pas l'assomption d'une réalité qui n'a aucun rapport intime avec celui qui l'a assumée, qu'on pourrait remplacer par quelque chose d'autre.

¹ L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 77.

Le médiateur de notre salut reste l'éternel médiateur de notre filiation. Il est médiateur non seulement en vertu de l'union ontologique des deux natures, mais également par son activité humaine.

11. LA DIMENSION PNEUMATIQUE DE LA VISION

Après avoir montré l'importance du concept de la filiation pour la communion avec Dieu, nous arrivons maintenant à la deuxième thèse. Comment pouvons-nous atteindre l'immédiateté du Père médiatisée par l'humanité de Jésus ? Rahner n'en dit rien. D'une part, si l'on doit le louer pour ses intuitions, on voit, d'autre part, surgir le problème de savoir comment l'homme arrivera à avoir accès à la médiation. La thèse affirmant que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère pose une difficulté que Rahner n'a pas résolue. Il nous faut apporter une solution, sans laquelle l'humanité glorieuse de Jésus serait sa récompense privée pour quelque chose qu'il a fait, et qui n'aurait rien à voir avec nous. Elle n'aurait de sens que pour elle-même et en elle-même. La thèse de Rahner se révèle insuffisante du fait que la dimension pneumatique n'est pas prise en compte. Nous formulons notre hypothèse sous forme de question. Comment est-il possible de parler de notre relation immédiate avec le mystère incompréhensible par l'humanité de Jésus sans référence à l'Esprit Saint ?

Nous avons souligné plus haut que c'est à partir de la filiation ou de l'existence filiale de Jésus que cette question doit s'éclairer. Or un tel rapport de filiation ne se comprend pas sans l'Esprit Saint. Comment et à quelles conditions la christologie filiale peut-elle éclairer la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu ? Selon notre point de vue, nous pouvons parler d'immédiateté pour nous, mais nous ne sommes pas unis hypostatiquement au Père comme Jésus. L'union hypostatique est la rencontre absolue d'un être humain avec Dieu. Et c'est elle qui nous porte vers l'immédiateté avec Dieu, qui sera parfaite dans la gloire définitive.

Nous pouvons dire que l'Homme-Dieu est le médiateur de la vision immédiate. En Jésus, il y a une immédiateté particulière et unique. Le sujet qui agit en lui est le Fils de Dieu. Selon François-Zavier Durrwell, « la filiation de l'homme Jésus est absolue : personne sur la terre n'est le Fils avec autant de vérité ; il est le Fils essentiel qui est et qui vit en permanence par son Dieu-Père, dans un engendrement de plénitude »¹. La filiation de Jésus est originale et unique. Il est ontologiquement Fils de Dieu. Toutefois, par l'inhabitation de l'Esprit, il peut nous faire

¹ François-Xavier DURRWELL, *Le Père : Dieu en son mystère* (Théologies), Paris, Cerf, 1987, p. 30.

participer à sa condition de Fils. Par conséquent, il nous donne l'Esprit de filiation. Pour parler d'immédiateté pour nous, il faut une grande articulation trinitaire.

L'enjeu consiste à mettre en lumière la dimension pneumatique de la vision. La perspective de Rahner sur cette question ne souligne pas la place de l'Esprit Saint, bien que sa théologie ait une forte hypothèse trinitaire. Dans cette compréhension, la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus n'est pas considérée comme un mystère trinitaire.

Si les effets sont immédiats pour le Christ à cause de l'union hypostatique, l'immédiateté pour nous est notre participation aux fruits de tout ce qui est médiatisé. Certes, l'humanité de Jésus est le moyen par lequel notre relation immédiate avec Dieu est possible, mais il n'y a pas de relation à la médiation sans la perspective pneumatologique. L'Esprit vient du Christ et porte tous les hommes au Christ. La divinisation signifie adoption filiale, participation à la filiation divine de Jésus à travers le don du Saint Esprit. La filiation est l'œuvre du Saint Esprit. Le Fils nous envoie l'Esprit Saint, l'expression pleine de la filiation divine.

11.1 L'Esprit Saint dans la vie de l'homme Jésus

La relation de Jésus avec le Saint Esprit est un sujet très discuté aujourd'hui et a été trop oublié dans l'histoire de la christologie. Dans l'Écriture, aucun aspect de la vie de Jésus ne se fait sans l'action du Saint Esprit. Depuis sa conception virginale jusqu'à sa résurrection des morts, Jésus est compris comme celui qui est habité par la plénitude de l'Esprit Saint.

Le Nouveau Testament affirme explicitement que Jésus possède la plénitude de l'Esprit Saint. Selon l'Évangile de Luc, Jésus est conçu quand l'Esprit Saint est descendu sur Marie. (Lc 1,35). Au moment de son baptême dans le Jourdain, l'Esprit Saint descend sur lui, révèle son ministère public et l'institue comme Messie (Mc 1,10-11). Après son baptême, Jésus est conduit au désert par la puissance du Saint Esprit (Mc 1,12). Luc indique que Jésus commence son ministère public en faisant référence à Isaïe 61 : « l'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux pauvres » (Lc 4,18). Un des plus importants ministères est l'exorcisme. Ceci est un signe eschatologique du règne et cela est une marque spéciale de l'Esprit (Mc 12,28). Sur la croix, Jésus s'offre au Père dans l'Esprit Saint (He 9,14). Selon saint Paul, par sa résurrection, Jésus est devenu un esprit vivifiant (1 Co 15,45). Cette brève esquisse devrait être suffisante pour indiquer que l'onction par l'Esprit est d'une grande importance dans la vie de Jésus.

11.2 La signification et la présence du Saint Esprit dans l'humanité de Jésus

La réception du don du Saint Esprit présuppose l'incarnation. Jésus reçoit l'onction non en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. Selon Heribert Mühlen, « le Christ comme homme a reçu l'Esprit, qui lui est *propre* (comme Dieu) »¹. L'Esprit Saint est donné à l'humanité de Jésus dès le premier instant de sa vie. La relation à l'Esprit Saint est si essentielle au mystère de Jésus qu'on l'appelle, l'Esprit de son Fils (Ga 4,6), Esprit de filiation (Rm 8,15). Esprit du Christ (Rm 8,9 ; 1 P 1,11), Esprit du Seigneur (2 Co 3,17).

C'est sur Jésus homme que descend l'Esprit Saint. Il conduit son chemin historique comme Fils vers le Père. « Au moment du baptême, l'Esprit ne se manifeste pas encore pleinement comme Esprit du Fils, c'est la condition d'Esprit de Dieu (Père) qui apparaît avec plus de clarté. La manifestation de l'Esprit, comme également Esprit du Fils, aura lieu après la résurrection. »² Si l'humanité terrestre de Jésus a reçu le don du Saint Esprit, maintenant l'humanité glorifiée devient pour nous source du don, par sa possession de l'Esprit Saint dans la condition humaine.

Quelle est l'importance christologique de l'onction ? Dans le passé, la présence du Saint Esprit sur Jésus était considérée comme un attribut secondaire. Selon Luis Ladaria, Jésus reçoit l'onction en tant qu'homme et non pas en tant que Dieu³. Ainsi, la présence du Saint Esprit sur Jésus est une conséquence de l'incarnation. L'onction est donnée à son humanité afin que cette humanité devienne humanité du Fils. L'onction n'est pas l'union hypostatique, mais la conséquence de celle-ci. L'humanité de Jésus existe dans la mesure où elle est unie hypostatiquement au Verbe, et est créée seulement en étant l'humanité du Fils. L'humanité de Jésus n'est pas antérieure à son assumption de la part du Fils. L'incarnation est la condition de possibilité du don du Saint Esprit. Nous sommes en relation immédiate avec le Christ dans la mesure où nous avons reçu L'Esprit Saint.

L'humanité du Christ est l'humanité du Fils de Dieu par la présence constante de l'Esprit du Christ. Ne pas tenir compte ou minimiser la présence du Saint Esprit dans la vie de Jésus donnerait l'impression que sa vie serait déjà accomplie depuis le commencement. La mise en valeur de la place du Saint Esprit dans la vie de Jésus favorise une meilleure prise en compte de l'humanité et de l'existence historique de Jésus. En plus d'être le Fils, Jésus est l'Oint, le porteur de l'Esprit. Le chemin historique de Jésus vers le Père s'accomplit par la puissance du Saint

¹ Heribert MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, t. 1 (Bibliothèque oecuménique. Série catholique, 6), Paris, Cerf, 1969, p. 327.

² L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 1 : *Théologie trinitaire*, p. 106.

³ Cf. L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 234.

Esprit, un besoin historico-salvifique. Le mystère de L'Esprit Saint et de son action dans l'économie du salut ne doit pas être pensé en dehors du Christ incarné.

11.3 L'humanité glorieuse du Christ et le don du Saint Esprit

Quel est le rôle de l'humanité de Jésus dans cette perspective pneumatologique ? Peut-on développer une théologie du don du Saint Esprit en dehors du Verbe incarné ? L'Esprit Saint est considéré dans le Nouveau Testament comme don du Christ ressuscité. C'est une thèse constante du Nouveau Testament. L'Esprit nous est donné comme Esprit du Christ. Il n'y a pas une économie du Saint Esprit plus ample que celle de Jésus. La médiation unique de l'homme Jésus (1 Tm 2) doit être maintenue, il est l'unique voie qui conduit au Père (Jn 14,6). Toutes les actions du Saint Esprit en notre faveur sont strictement liées au Fils incarné (Cf. Ga 4,4-6 ; Rm 8,15). L'union hypostatique produit pour nous le don du Saint Esprit, don qui dépend de l'onction que Jésus a reçue en son humanité.

Le don du Saint Esprit après la résurrection est une donnée centrale du Nouveau Testament (Jn 20,22 ; Ac 21,1-4.33). Jésus glorifié participe totalement à la vie divine, il donne l'Esprit qui l'a accompagné dans sa vie humaine et qu'il possède maintenant en plénitude. Le don du Saint Esprit est en relation intime avec la résurrection et la gloire. Chez saint Jean, le don de l'Esprit est la conséquence de la glorification de Jésus dans son humanité et le Fils incarné devient la source de ce don qu'il a reçu de son Père. Pendant la vie terrestre de Jésus, L'Esprit Saint était l'objet d'une promesse et il est donné seulement après la résurrection (Cf. Jn 4,10 ; Jn 7,38-39 ; Jn 16,5-15). « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi ! Selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive ». Plus loin, saint Jean nous dit qu'« il parlait de l'Esprit que devraient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7,37-38). Le « sein » dont parle l'Écriture, c'est le côté transpercé de Jésus ; l'eau vive, c'est cette eau qui sort du côté de Jésus, symbole de l'Esprit qui est l'immédiateté pour nous, don dérivé de l'union hypostatique. La source d'eau vive est le Christ dans sa condition d'incarnation. Dans un autre texte il affirme : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (Jn 19,37). Le côté transpercé de Jésus est le dernier signe donné par le Jésus terrestre, source du don du Saint Esprit. Ainsi, le cœur du Messie glorifié sur la croix est la source de l'eau vive de l'Esprit. La source d'eau vive est le Christ dans sa condition d'incarnation.

Pour saint Jean, la Gloire commence à la croix. Jean situe le premier don de l'Esprit aux disciples le jour même de la Résurrection (Jn 20,22). La plénitude de l'incarnation a eu lieu avec la Résurrection. Le Saint Esprit est donné par le Fils incarné exalté à la droite du Père. Ainsi, le

don de l'Esprit est une conséquence de la glorification de Jésus. Le don du Saint Esprit doit être pensé par la relation intime avec la résurrection et la glorification du Christ. Il y a donc une cohérence interne et indissociable entre Pâques et la Pentecôte. Elles sont fondamentalement liées. Il n'y a pas d'autre don du Saint Esprit que celui qui a été donné par le Christ après son Ascension. L'Esprit que le Christ ressuscité nous communique est celui qu'il a reçu non seulement comme Fils par sa résurrection mais dans le sens qu'il a agi sur lui durant sa vie terrestre.

Jésus, une fois glorifié et rendu participant à la vie divine de manière totale, est en mesure de donner l'Esprit Saint qui l'a accompagné dans sa vie humaine. Le don du Saint Esprit est le fruit de cette pleine communion. La résurrection est le sommet du cheminement de la vie filiale de Jésus en tant qu'homme réalisé par l'Esprit Saint. Le don du Saint Esprit doit être vu en relation intime avec la résurrection et la glorification du Christ. C'est par la résurrection que Jésus est entré pleinement dans sa vie filiale comme Fils incarné. Jésus dans sa vie glorieuse vit totalement sa vie filiale. Il partage la gloire du Père. Être source de l'Esprit est un privilège filial¹. L'envoi de l'Esprit ne s'explique pas sans la glorification du Fils. L'Esprit envoyé est précisément l'Esprit de son Fils. Pour pouvoir donner l'Esprit Saint, Jésus doit le recevoir en plénitude. C'est ce qui se passe à la résurrection. Jésus, le Fils envoyé dans le monde, est la source de l'Esprit pour les hommes. Le don de l'Esprit présuppose le retour de Jésus vers le Père, sa glorification. C'est Jésus ressuscité qui donne l'Esprit. (Jn 20,22).

L'humanité glorieuse du Christ a reçu de Dieu le pouvoir de donner la vie par le don du Saint Esprit. Ainsi, la présence de l'humanité de Jésus dans la vie trinitaire est essentielle pour la compréhension du don du Saint Esprit. L'effusion du Saint Esprit succède à l'Ascension. La montée auprès du Père de Jésus avec sa chair est une condition préalable à l'envoi du Saint Esprit. Le Fils par qui le Saint Esprit vient est celui qui est à la droite du Père. L'effusion de l'Esprit Saint sur les hommes est le fruit de l'ascension du Fils incarné vers le Père et de sa pleine communion avec lui. L'Esprit Saint est don de son humanité glorieuse, il nous est donné après sa proclamation comme Seigneur après sa résurrection, en tant qu'homme glorifié (Ac 2,32). Si l'humanité terrestre de Jésus a reçu le don du Saint Esprit, maintenant l'humanité glorifiée devient pour nous source du don. Par sa possession de l'Esprit Saint dans sa condition humaine, il est en mesure de le communiquer aux hommes. Dans cette perspective, son humanité pleine de l'Esprit devient paradigme pour tous.

¹ Cf. L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, p. 279.

L'Esprit Saint n'était pas encore donné au croyant, parce qu'il devait porter l'humanité de Jésus à l'immédiateté du Père (Jn 7,39). L'humanité de Jésus devait atteindre sa plénitude dans la résurrection afin de rendre possible notre immédiateté. L'humanité de Jésus constitue le point d'entrée, indispensable par lequel tout le créé doit passer pour trouver Dieu.

Nous venons de souligner que l'effusion du Saint Esprit arrive après la résurrection et la glorification de Jésus (Ac 2,1 ; Jn 20,22). Et même si ce don est donné à l'humanité entière, il n'y a aucun don du Saint Esprit qui ne provienne de son humanité. La présence de l'Esprit Saint en nous est en relation avec l'incarnation. Par notre participation à la vie divine, nous sommes fils, parce que l'Esprit nous est donné seulement en tant qu'Esprit de Jésus. Jésus comme Fils incarné est le porteur et le donateur de l'Esprit. L'onction qu'il a reçue lui donne la possibilité de communiquer aux hommes le don du Saint Esprit. Ce don qui est donné à l'humanité de Jésus a pour finalité de nous unir à sa médiation.

Dans cette perspective, le Fils incarné est l'unique point de départ valide pour affronter le problème de la présence du Saint Esprit. La mission du Saint Esprit présuppose celle du Fils incarné. Seulement Jésus est l'unique médiateur entre Dieu et l'homme (1 Tm 2,5) auquel l'Esprit Saint nous unit. Jésus dans la gloire vit dans la totalité de la vie filiale. Le Fils incarné partage toute la gloire du Père, celle qui consiste à donner le Saint Esprit.

Penser une action salvifique de Dieu sans humanité de Jésus, c'est oublier le vrai sens de l'incarnation. Il n'y a pas don du Saint Esprit en dehors de l'incarnation. La pneumatologie n'est pas pensable en dehors de la christologie. Elle dérive et dépend de manière définitive de la christologie et en particulier de la christologie pascale. Le don du Saint Esprit est le fruit de l'intégration de l'humanité dans la vie trinitaire. L'implication du Saint Esprit dans l'être et dans l'œuvre de Jésus rend possible la relation à la médiation, elle rend possible notre participation à la filiation de Jésus. L'événement eschatologique de l'auto-communication de Dieu ne s'épuise pas avec Jésus, mais en lui et à travers lui, nous devenons Fils de Dieu par le don du Saint Esprit.

Nous ne pouvons pas parler de l'action du Saint Esprit en notre faveur sur la base d'une pure théorie, mais en relation avec l'incarnation. L'action du Saint Esprit en notre faveur n'est jamais en dehors du Verbe incarné. Il y a une seule économie du salut, réalisée par le mystère de l'incarnation. La christologie pneumatique s'est limitée à montrer l'influence de l'Esprit Saint dans la vie personnelle du Christ durant sa vie terrestre. Tout discours sur l'Esprit en notre faveur est inséparable de l'incarnation.

Nous avons déjà souligné que le don du Saint Esprit présuppose l'intégration de l'humanité de Jésus dans la Trinité immanente. Jésus est l'unique qui peut nous introduire dans la relation de filiation qu'il a avec le Père. L'Esprit Saint en tant qu'Esprit du Seigneur ressuscité est celui qui

rend possible la filiation. Nous ne pouvons pas penser notre vie filiale sans la permanence du Christ en nous par le biais de l'onction de l'Esprit (1 Jn 2,20-27). Jésus ressuscité ne nous fait pas un don qui lui est étranger. En vertu de sa possession du Saint Esprit dans sa condition humaine, il nous fait participer à sa condition de Fils. Notre relation avec le Christ ne peut en aucun cas nous faire oublier la fonction du Saint Esprit. Sans le don du Saint Esprit, la médiation reste fermée en elle-même.

Le don de l'Esprit Saint est en relation intime avec l'humanité glorieuse. Il n'existe pas de grâce de Dieu pour l'homme dont le Christ ne serait pas le médiateur. Aucun homme ne vient en ce monde en marge de l'offre de cette grâce. On ne peut pas mener une vie filiale sans l'action de l'Esprit en nous, qui nous unit au Christ. L'Esprit est donné par la médiation de Jésus, après la résurrection. Selon Heribert Mühlen, L'Esprit Saint est la personne la plus proche de nous¹. Le don du Saint Esprit ad extra est donné par le Fils incarné. La dimension pneumatique est donc un aspect fondamental de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu.

La christologie ne peut pas être exclusivement incarnationnelle. Le Christ qui nous donne accès au Mystère est le Christ pneumatique. Grâce à cette présence du Saint Esprit, l'humanité de Jésus n'est pas une réalité du passé, mais une réalité permanente. C'est en tant que Fils incarné glorifié qu'il est donateur de l'Esprit. Dans cette perspective, la thèse d'inversion trinitaire de Balthasar² est irrecevable. Selon lui, dans la Trinité immanente, le Père et le Fils spirent le Saint Esprit. Donc, le Saint Esprit est entièrement réceptif et passif. Alors que dans l'économie du salut, l'Esprit Saint devient actif, tandis que le Fils devient passif. Le Saint Esprit rend possible l'incarnation. Le Fils, en un certains sens, se laisse incarner. Durant la vie terrestre de Jésus, le Père manifeste sa volonté au Fils à travers la spiration du Saint Esprit. Le Fils répond en obéissant aux impulsions de l'Esprit Saint. Le sommet de cette obéissance est la croix. Avec la résurrection, le Fils reprend son rôle actif. Si John O'Donnell voit dans la thèse « d'inversion trinitaire de Balthasar une des contributions les plus originales de sa christologie »³, nous estimons que cette thèse pose de grandes difficultés pour affirmer que c'est en tant que Fils incarné dans la gloire qu'il nous donne le Saint Esprit. Si le Christ nous donne le Saint Esprit, nous ne pouvons plus parler d'inversion trinitaire. Le Saint Esprit ne donne pas d'autre grâce que celle du Christ ressuscité.

¹ Cf. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund : Ich-Du-Wir* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26), Münster, Aschendorff, 1967, p. 279.

² Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, t. 4 : *Le dénouement* (Culture et vérité. Horizon, N.S., 4), Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 106.

³ John O'DONNELL, *Truth as Love : The Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar*, dans *Pacifica : Australasian Theological Studies*, 1 (1988), p. 189-211 (ici p. 204).

Jésus pleinement divinisé devient la source du don du Saint Esprit. Les deux missions sont intrinsèquement liées. Elles ne fonctionnent pas l'une à côté de l'autre, ou l'une après l'autre comme si le Saint Esprit venait lorsque l'œuvre du Christ est terminée. L'Esprit qui agit en nous est toujours l'Esprit du Christ.

L'action du Saint Esprit en notre faveur n'est pas en dehors de l'incarnation, c'est un événement trinitaire. Nous connaissons l'Esprit Saint par le Fils incarné. Il n'y a pas de relation au Père indépendante du Saint Esprit. Il n'y a aucun don de L'Esprit Saint qui ne provienne du Fils incarné. La présence du Saint Esprit dans l'humanité de Jésus, n'est pas un ajout inutile. L'onction a une fonction sotériologique. Le don du Saint Esprit qui nous est destiné dépend de l'onction qu'il reçoit en son humanité.

Nous ne connaissons pas un cheminement historique du Fils incarné qui se réaliserait sans le Saint Esprit. L'Esprit ne serait pas l'Esprit du Fils incarné, s'il ne pouvait le donner. L'humanité du Fils incarné est le lieu de la présence du Saint Esprit. Ce qui montre que le Fils incarné ne joue pas un rôle passif une fois que son humanité est introduite dans la vie de la Trinité immanente. Le Fils incarné a une fonction active dans la vie trinitaire. Jésus ressuscité donne L'Esprit Saint en tant qu'il le reçoit en son humanité. Cela explique l'importance de la christologie pneumatique pour la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus.

La christologie et la pneumatique ne peuvent plus suivre des routes divergentes, sans un regard de l'une vers l'autre. On ne peut plus concevoir une christologie en l'absence de l'Esprit. La méconnaissance du rôle de l'Esprit est également une méconnaissance de l'importance de la résurrection. L'incarnation n'est pas honorée en toute sa dimension trinitaire quand elle est considérée hors de la relation avec l'Esprit Saint. En tant qu'Esprit du Fils, il rend possible la filiation. « Nous ne pouvons comprendre l'importance qu'a pour nous le don de l'Esprit de la part du Seigneur ressuscité, que si nous considérons l'action de l'Esprit en Jésus en tant qu'homme, le fait qu'il a vécu sa relation filiale avec le Père grâce à la présence de l'Esprit Saint. »¹

Le Saint Esprit est don du Père, par le Verbe incarné. Le don de l'Esprit en notre faveur est toujours par le Christ. L'Esprit n'agit pas à côté ou en dehors du Christ. L'Esprit Saint nous est donné par la médiation du Fils incarné. Nous avons accès au Père par le Christ dans L'Esprit Saint. (Ep 2,18). Le Fils de Dieu s'est fait homme et c'est l'Esprit Saint qui porte à son achèvement l'œuvre du salut. L'union avec le Christ se fait par la médiation de l'Esprit.

¹ L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 1 : *Théologie trinitaire*, p. 102.

La dimension pneumatique est donc un aspect fondamental de cette question (Ga 4,4-7). En tant qu'Esprit du Fils, il est le principe de notre vie filiale (Rm 8,14). Ce verset introduit le thème de la filiation : tous ceux qui sont guidés par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. C'est la présence de L'Esprit Saint en nous qui détermine notre filiation. Grâce à l'Esprit Saint nous pouvons nous adresser à Dieu en des termes identiques à ceux que Jésus utilise (Abba Père). Nous ne pouvons pas concevoir notre vie de fils sans la permanence du Christ incarné en nous. Et c'est L'Esprit Saint qui rend possible cette permanence.

L'introduction du monde en Dieu n'est pas sans rapport avec la vie trinitaire dans sa constitution intime. C'est donc sous l'aspect de cette perspective pneumatologique que s'achève une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. Cet aspect est requis comme essentiel. L'Esprit joue un rôle important dans cette immédiateté médiatisée. Être dans l'Esprit devient proclamation d'être dans le Christ ressuscité. Ainsi, il n'y a d'expérience du Saint Esprit que par le Christ. L'Esprit Saint n'a pas une mission secondaire. Cela nous conduirait dans un subordinationisme pneumatologique, qui serait un nouveau monophysisme de l'humanité de Jésus.

Le rôle du Saint Esprit est aussi important que celui du Christ. L'événement de Jésus Christ est intrinsèquement pneumatique dans sa structure constitutive et dans sa fonction salvifique. La christologie pneumatique de la Bible ne se limite pas à mettre en lumière l'influence du Saint Esprit dans l'humanité de Jésus durant sa vie terrestre, elle l'étend au-delà de la résurrection pour illustrer la relation entre l'action du Seigneur ressuscité et l'économie du Saint Esprit. Il n'y a pas un temps de l'Esprit après le temps du salut en Jésus Christ, mais le temps du salut apporté par le Christ implique l'Esprit. Jésus est homme-Fils de Dieu et l'est dans L'Esprit Saint¹.

La mission du Christ et celle de l'Esprit Saint sont intrinsèquement liées. Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et nous : il ne devient jamais un passé. Le Saint Esprit n'est pas un nouveau médiateur. Le Christ est plutôt présent en nous par le Saint Esprit qui est le même dans le Christ et en nous. L'Esprit Saint n'est pas seulement l'Esprit de Dieu en général, il est aussi l'Esprit du Christ. L'identité de Jésus ne change pas avec l'Ascension. Avec cet événement, il est pleinement installé comme révélateur et médiateur. L'Esprit Saint envoyé par le Père, est reçu par la médiation de Jésus Christ. Le don du Saint Esprit n'est donc pas un événement divin auquel Jésus en tant qu'homme est étranger. Ce don passe par la médiation du Fils incarné et celui du Seigneur ressuscité.

¹ Cf. François-Xavier DURRWELL, *Jésus, fils de Dieu dans L'Esprit saint* (Jésus et Jésus-Christ, 71), Paris, Desclée, 1997, p. 9.

La pneumatologie ne doit pas être seulement considérée au point de vue du Logos, mais du Christ incarné. Le Saint Esprit n'a pas pour mission de nous inclure dans le Logos divin, mais de nous inclure dans l'existence corporelle et historique de Jésus. La christologie pneumatique de la bible ne se limitait pas à montrer l'influence du Saint Esprit sur l'humanité de Jésus durant sa vie terrestre mais s'étend au-delà de la résurrection pour illustrer la relation entre l'action du Seigneur ressuscité et l'économie de l'Esprit Saint. Le don du Saint Esprit est strictement lié à l'événement de l'incarnation. En d'autres termes, l'activité du Saint Esprit en notre faveur est liée à l'événement de l'incarnation.

Jésus est le Fils par nature, nous le sommes par participation. Mais la condition de possibilité de cette participation est l'Esprit Saint. Celui-ci vient du Père par l'incarnation du Fils. C'est pour cela que la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus ne doit pas être envisagée uniquement en termes d'activité du Verbe incarné. Il faut intégrer la dimension pneumatique christologique. Il n'y a pas don du Saint Esprit isolé du mystère de l'incarnation. C'est ce qu'exprime le credo de Nicée-Constantinople en parlant de la montée au ciel du Christ. Il nous faut une réflexion sur les implications de cette montée. L'ascension ne signifie pas la dissolution de l'incarnation. L'Esprit Saint est donné, non parce que la mission de Jésus a échoué. La promesse de l'Esprit Saint est inscrite dans la mission de Jésus avant sa mort et sa résurrection.

Nous avons déjà souligné que Jésus ne pourrait pas participer à la communion parfaite avec le Père si son humanité ne participe pas pleinement à la gloire de la divinité. Le don de l'Esprit Saint est une conséquence de l'introduction de l'humanité du Christ dans l'intimité du mystère de Dieu. Ainsi, l'humanité glorieuse du Christ devient le lieu de la présence de l'Esprit Saint et est le principe permanent de son effusion. Dans cette perspective, pour mettre en lumière la dimension pneumatologique de la vision béatifique, nous ne pourrions jamais abandonner le terrain de l'incarnation.

Cette thèse s'oppose à celle de Jacques Dupuis qui soutient que l'action du Verbe de Dieu dans l'économie du salut déborde l'événement historique de Jésus Christ. « Le pouvoir de sauver de Dieu n'est pas contraint à s'exercer de manière exclusive à travers le signe sacramentel de l'humanité du Fils incarné. »¹ C'est dans le même contexte, qu'il soutient que l'Esprit Saint « est universellement présent et actif avant et après l'événement Jésus Christ »². Ce qui signifie que l'action de l'Esprit Saint déborde également l'événement historique de Jésus Christ. Pour

¹ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, dans *La Vie Spirituelle*, 724 (1997), p. 573-580 (ici p. 577).

² J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 577.

Jacques Dupuis, « l'action du Verbe n'est pas réduite à l'événement historique de Jésus. Elle le dépasse »¹. En d'autres termes : « l'action du Verbe n'est toutefois pas exclusivement liée au fait historique de devenir homme en Jésus Christ »². À notre avis, c'est la vie incarnée et unique du Christ qui donne un sens à toute l'histoire et à tout être.

L'Esprit Saint nous est donné par la médiation du Fils incarné. Aucun effet du don de l'Esprit n'est séparé du Fils incarné. Le don du Christ est fait une fois pour toutes, tandis que le don du Saint Esprit est constant et est expression permanente de l'action salvifique et de l'immédiateté réalisée une fois pour toutes. C'est pourquoi nous proposons la thèse suivante : l'importance de l'incarnation ne dit pas seulement l'assomption par le Christ d'une nature humaine semblable à la nôtre, mais aussi que cette nature humaine est le lieu à partir duquel le Saint Esprit est donné à l'homme. Cette thèse apporte une réponse à la question de Joseph Moingt. Selon le théologien français : « Nous parlons beaucoup de l'Esprit Saint aujourd'hui, mais nous ne savons plus où le trouver [...] l'Esprit Saint est devenu introuvable »³. Telle est l'inquiétude de Joseph Moingt. Non seulement l'humanité glorieuse du Christ est le lieu de la présence du Saint Esprit. « La confession authentique de l'humanité de Jésus est une conséquence de l'œuvre de l'Esprit Saint (1 Jn 4,2). »⁴ On ne peut pas recevoir le Saint Esprit sans cette humanité. Donc, il y a un lien intrinsèque entre l'humanité de Jésus et l'Esprit Saint. L'Esprit Saint agit en nous comme don de Jésus. Après la résurrection, il continue à agir dans l'Esprit Saint. Le don du Saint Esprit, n'est pas donné par le Verbe mais par le Verbe incarné et plus précisément par le Fils incarné. Jésus en tant qu'homme est déjà constitué comme le commencement du don du Saint Esprit.

L'entrée du Logos dans l'histoire humaine est le moyen par lequel le don du Saint Esprit est accordé à l'être humain. Ainsi, le don du Saint Esprit ne vient plus d'un Dieu qui se trouve complètement en dehors du monde et d'une manière étrangère à l'histoire. L'union hypostatique qui est vérifiée dans l'histoire n'est pas un privilège du Christ. L'union hypostatique produit pour nous le don du Saint Esprit. Sans l'action du Saint Esprit, il n'est pas possible d'avoir accès au Christ. Cela peut constituer un point de départ pour un renouveau de la théologie du Saint Esprit. Jésus reçoit le don du Saint Esprit en son humanité. Et s'il le reçoit, c'est pour le communiquer. Il importe de bien comprendre le rôle du Saint Esprit qu'il reçoit en son humanité. Jésus est constitué Fils de Dieu dès le moment de sa conception, parce que dès le début il reçoit la

¹ Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions : de l'affrontement au dialogue* (Théologies), Paris, Cerf, 2002, p. 244.

² J. DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 248.

³ Joseph MOINGT, *L'Esprit Saint : Le Troisième*, dans *Études* 398 (2003) p. 777-786 (ici p. 779).

⁴ L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 1 : *Théologie trinitaire*, p. 517.

profusion de l'Esprit. C'est par cette communication de l'Esprit que le Fils est établi dans sa dignité filiale. L'Esprit Saint est le principe de la filiation du Christ. Le don du Saint Esprit est vraiment requis pour que se réalise effectivement l'immédiateté médiatisée.

Une théologie de la filialité s'avère importante pour rendre plausible une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus. La filiation divine de Jésus est inintelligible sans l'Esprit Saint. Jésus ne saurait être le Sauveur sans l'Esprit Saint¹. Sans cette dimension pneumatique, la béatitude du Christ glorifié, dans le ciel, dans son humanité, serait bonheur personnel pour le Christ. En d'autres termes, la vie du Seigneur élevé au ciel, serait sa récompense privée pour quelque chose qu'il a fait dans sa vie terrestre et qui n'aurait que des conséquences, lesquelles subsistent par elles-mêmes. Dans cette perspective, la figure de Jésus Christ ne se servirait que pour elle-même et en elle-même.

Sans la présence du Saint Esprit dans l'humanité de Jésus, l'Esprit ne joue aucun rôle dans le salut, ni non plus dans son importance pour la relation de l'homme avec Dieu. En somme, nous pouvons dire qu'en nous il y a une immédiateté, mais nous ne sommes pas unis au Père hypostatiquement comme Jésus. Le Concile Vatican II a souligné qu'avec l'événement de l'incarnation, « le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (GS 22, 2). C'est à dessein que le Concile utilise l'expression "en quelque sorte" afin de ne pas compromettre l'unicité de l'union hypostatique.

La mission de l'Esprit et du Fils doit se comprendre comme deux moments d'un seul acte et d'unique d'auto-communication de Dieu. Comment ce travail universel de l'Esprit Saint est-il lié au Fils incarné ? Nous estimons que l'Esprit Saint travaille toujours et partout, mais non de manière abstraite. Le don du Saint Esprit n'est jamais possible sans la présence de l'humanité de Jésus dans la vie Trinitaire. Autrement dit, le don du Saint Esprit est une conséquence de la pleine participation de l'humanité de Jésus dans la vie trinitaire. L'incarnation est la condition de possibilité de l'inhabitation du Saint Esprit. C'est une immédiateté médiatisée, nous sommes en relation immédiate avec Jésus parce que nous avons reçu le Saint Esprit.

12. LA DIMENSION TRINITAIRE DE LA VISION

La thématique de la filiation qui nous a permis, dans un premier temps, de maintenir, dans l'eschatologie, à la fois l'immédiateté de la vision du Père et son inséparable union à la chair glorifiée du Christ et, dans un deuxième temps, la dimension pneumatique de la vision nous conduisent à un dépassement de la vision de l'essence, afin de mettre en évidence la dimension

¹ Cf. F.-X. DURRWELL, *Jésus, fils de Dieu dans L'Esprit saint*, p. 11.

trinitaire de la vision béatifique. Le concept de la filiation est un concept trinitaire. C'est seulement en tant que fils dans le Fils, par le don du Saint Esprit, que nous pouvons participer à la vie de Dieu Un et Trine. Notre divinisation passe à travers la filiation. Cela implique la relation différenciée avec chaque personne divine. La question de l'importance de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu doit être étudiée en respectant le Dieu Un et Trine.

En effet, l'espérance chrétienne exprimée dans les traités des fins dernières de la doctrine classique est portée par l'attente de voir Dieu. En d'autres termes, la vision béatifique définit le salut chrétien comme accès à Dieu. Un des problèmes de la théologie est de déterminer comment un tel accès est possible ? La vision est présentée dans la tradition comme vision de l'essence.

« Dans la spéculation théologique, la question de la béatitude de l'individu a été tellement développée en partant du concept de la vision immédiate de Dieu (*nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente* : Denz 530), dans laquelle il ne semble pas y avoir de place pour l'humanité du Christ, que l'on s'est rendu par là aussi très difficile la tâche au Seigneur glorifié une fonction salvifique permanente. »¹

Dans une vision de l'essence, sa dimension trinitaire reste tout-à-fait hors de considération. Dans une telle perspective, la place pour une structure d'Incarnation dans l'eschaton est quasiment impossible. La vision doit être strictement personnelle. Le Nouveau Testament nous parle de la vision du Père. « Qui le voit, voit le Père, et qui ne voit pas le Dieu fait homme, ne voit pas Dieu non plus. »² Le texte d'appui est Jn 14,9. Le Dieu un et trine ne se donne pas seulement de manière une, il se donne aussi à travers la seconde et la troisième personne de la Trinité.

Notre objectif consiste à penser la vision dans le cadre de la théologie trinitaire, et non à partir d'un concept abstrait de Dieu. Si la vision était une vision de l'essence, le Fils incarné n'aurait aucune importance pour l'homme. Le Père est accessible dans et par le Fils incarné. Le Dieu que le Christ nous révèle est le Dieu Un et en même temps le Dieu trine. C'est seulement si Dieu est Un et Trine que nous pouvons penser qu'il peut introduire une réalité humaine dans sa vie divine.

Il faut distinguer l'implication différenciée de chacune des trois personnes divines dans la vision immédiate et bienheureuse. La vision de l'essence dénote un oubli de la finalité paternelle de l'économie du salut. « Il convient de resituer de façon explicite le Père au terme de la vision

¹ K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* p. 326 ; K. RAHNER, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle*, p. 147-148.

² K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 258 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 45.

de l'essence divine, sans plus d'explication trinitaire. »¹ « La vision eschatologique du Père constitue l'une des dimensions structurantes de la béatitude eschatologique. Elle finalise tout le cheminement de la divinisation progressive par la grâce et gloire. Elle constitue l'accomplissement ultime de la communion filiale avec Dieu et s'inscrit dans la perspective plus large de la souveraineté eschatologique du Père. »² Ce n'est pas l'essence qui est l'objet de la vision mais la Personne du Père. La vision de l'essence ne permet pas de prendre en considération la distinction des personnes.

L'expérience chrétienne de Dieu est toujours une expérience trinitaire. Nous connaissons la structure trinitaire, non en vertu d'un préconcept de Dieu, mais parce que Jésus nous le révèle ainsi, en se présentant comme Fils du Père et nous promettant le don du Saint Esprit. Ainsi, l'accès à la vie trinitaire est propre au Fils incarné. Nous avons souligné dans la première partie de notre étude que l'homme est possible parce que la manifestation du Logos est possible. La création existe, parce qu'il y a la possibilité de l'incarnation de la seconde personne de la Trinité. Si le Logos économique est le Logos immanent, nous pouvons dire qu'en dernière analyse, l'homme est possible, parce que l'unique Dieu Trine en tant que Trine a la possibilité, par son auto-communication, d'avoir un rapport unique avec la création, et cette relation est possible avec la création en tant que, dans la Trinité, chaque personne a sa manière propre. Si Dieu n'était pas trinitaire en lui-même, il ne pourrait tout simplement pas se révéler. Dans le cadre d'un monothéisme strict sans distinction d'hypostase, l'incarnation divine serait impossible. Par conséquent, la vision du Père serait impossible. La vision de l'essence rend l'incarnation superflue. Dans cette perspective, l'humanité de Jésus n'aurait aucune importance pour la relation de l'homme avec Dieu. À partir de l'incarnation, le Père se manifeste et visible à travers l'humanité et la vie concrète assumées par le Fils. En lui, Dieu le Père se révèle tout en demeurant caché en vertu de sa propriété même³. Le Père a un fond incompréhensible. L'unique chemin pour avoir accès est le Fils incarné. A Philippe, qui demande : « Montre-nous le Père et cela nous suffit », Jésus répond : « Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire "Montre-nous le Père !" ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jn 14,8-10).

La vision relève d'un acte trinitaire. Dieu se communique afin de rendre possible la vision béatifique. Il y a une distinction réelle en Dieu et c'est par cette distinction qu'il est un être capable de se communiquer librement ad extra. Le Christ est la source de l'auto-communication

¹ Emmanuel DURAND, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire* (Cogitatio fidei, 267), Paris, Cerf, 2008, p. 146.

² E. DURAND, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p.147.

³ Cf. Jacques BRIEND, *Le Dieu caché*, dans Jacques BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, (Lectio divina, 150), Paris, Cerf, 1992, p. 91-110.

de Dieu à l'homme. Et c'est par cette même distinction que la vision du Père est possible ainsi que la participation à la vie trinitaire. Nous avons déjà souligné dans la théologie du symbole qu'on ne peut avoir accès au symbolisé uniquement à travers le symbole, puisque Jésus est le symbole de la Parole de Dieu. Nous ne pouvons avoir accès à Dieu que par le Fils incarné. L'auto-communication montre la distinction. Dieu le Père n'est pas une Personne absolue.

Une communication qui ne serait pas trinitaire, ne serait pas vraiment une communication de Dieu. Notre participation à la vie trinitaire n'est pas une vie indépendamment du Christ, mais c'est grâce à lui que nous sommes insérés dans cette vie. La communion personnelle avec le Christ est en même temps la relation immédiate avec le Père et le Saint Esprit. Le Fils n'est jamais sans relation avec le Père et le Saint Esprit. La relation avec Dieu doit être considérée en relation à la fois avec l'unité de l'essence divine et avec la Trinité des Personnes.

Le Dieu sans principe, le Père, possède de toute éternité la possibilité d'auto-expression historique, la possibilité de s'insérer dans le centre le plus intime de la créature. Cela nous permet d'affirmer que le Dieu du christianisme n'est pas un Dieu sans possibilité. Ainsi la communication de Dieu à l'homme doit prendre en considération la structure de la Trinité. Selon Rahner, la plupart des chrétiens sont pratiquement monothéistes dans le concret de leur foi. La grâce, dit-on curieusement, c'est le partage de la nature divine, dont le terme est la vision heureuse de l'essence divine. Une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus est possible seulement dans une perspective trinitaire. Cela conduit à reconsidérer la vision de l'essence.

La vision béatifique est-elle une vision intellectuelle, contemplative, qui serait une vision directe de l'homme avec Dieu, dans lequel la présence du Christ pourrait être inconfortable ou encombrante ? Une telle compréhension est fondée sur une vision déformée du concept de Dieu. Celui-ci n'est pas une entité distincte indépendante du Père, du Fils et du Saint Esprit. La relation entre Dieu et l'homme en Jésus Christ ne peut être comprise que dans le cadre d'une théologie trinitaire. L'immédiateté médiatisée par l'humanité de Jésus implique la Trinité.

Dans la perspective d'une vision de l'essence, la place pour une structure d'incarnation ou une relation personnelle avec le Christ incarné dans l'eschaton est quasiment impossible. Ce qui donnerait l'impression que la médiation du Christ est limitée à ce monde et ne sera pas opérante dans la Trinité immanente. La dimension christologique de la vie éternelle semble être oubliée pour donner l'espace à la vision de l'essence divine dans laquelle l'humanité de Jésus n'a aucune fonction. L'absence de la dimension incarnationnelle de la vie éternelle pourrait nous faire croire que le Fils incarné n'était qu'un simple messenger de Dieu et que l'homme Jésus n'a aucune importance pour la vision béatifique. C'est une position non christologique de l'eschaton.

La vision béatifique suppose la structure trinitaire. Elle n'est pas un simple savoir sur un en soi absolu sans aucun rapport avec nous. Si la perfection de l'homme consiste à recevoir la communication de Dieu, une telle perfection ne peut ignorer que Dieu est Un et Trine. Par conséquent la vision béatifique doit montrer l'aspect trinitaire de Dieu. La participation à la nature divine, ne peut en aucun cas ignorer qu'il existe nécessairement trois façons distinctes de subsistance en Dieu. La médiation permanente de l'humanité du Christ permet de dépasser l'aporie de la pure vision immédiate de l'essence divine. La vision de l'essence est une vision qui a pour objet Dieu dans sa divinité indistincte. La question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus doit être intrinsèquement trinitaire. Elle doit être liée à l'unité et à la distinction des personnes divines. Cette question ne peut pas être considérée indépendamment du mystère de Dieu Un et Trine.

La vision ne peut pas être conçue comme une relation avec le Père, excluant le Christ ou L'Esprit Saint. Jésus ne devient pas réalité inutile. Nous ne pouvons pas participer à la vie trinitaire indépendamment du Christ, c'est seulement en Lui que nous sommes sauvés et en Lui nous le resterons. La communion personnelle avec le Christ est simultanément relation immédiate avec le Père et avec le Saint Esprit. Le Fils n'est jamais sans relation avec le Père et le Saint Esprit. La vision béatifique n'est pas la vision du Père en dehors de son auto-communication à nous. Donc, il n'y a pas d'accès immédiat au Père, sans la médiation de Jésus Christ.

En définitive, la filiation divine s'impose comme une vraie notion théologique, capable d'exprimer de manière plus efficace la relation de la créature à la vie trinitaire. Cette notion est fondée sur le mystère de l'incarnation. Elle explicite mieux le caractère trinitaire de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus.

13. LA DIMENSION DYNAMIQUE DE LA VISION

La thèse que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère a non seulement le mérite de mettre en lumière la dimension trinitaire de la vision béatifique, mais elle nous permet aussi d'envisager la possibilité d'une dimension dynamique de la vision. En d'autres termes, elle permet de répondre aux questions de savoir si la vie éternelle implique une activité du Verbe incarné, mais également une activité pour l'homme. Est-ce que l'être humain se trouvera d'une passivité totale et absolue dans l'eschaton ?

Pour mettre en lumière la dimension dynamique de la vision, une théologie de l'accomplissement s'avère nécessaire. Nous sommes en face d'un problème complexe. La nécessité de voir l'éternité comme une réalité dynamique comporte le danger de comprendre l'accomplissement comme la prolongation d'un processus historique et temporel.

Pour comprendre la dimension dynamique de la vision, il convient d'abord d'explorer le concept d'accomplissement. Si le salut est considéré comme accomplissement, il n'est plus possible de penser un paradis comme une réalité totalement autre que la réalité historique. La vie éternelle est à la fois don de Dieu et accomplissement irréversible de la vie actuelle. L'accomplissement est également le fruit de la liberté humaine. Ainsi, le dynamisme de la vie éternelle résulte d'une situation qui n'est pas un statut ajouté à l'homme. Il exclut le caractère d'un processus du fait que l'eschaton n'est pas une réalité qui s'ajoute à la fin de l'histoire. Il est déjà présent à chaque moment de l'histoire. C'est dans ce sens que Gerhard Nachtwei affirme que le ciel ne doit pas être compris comme une situation statique et d'un autre côté, on ne peut pas parler d'un accomplissement définitif parallèle à un processus historique infini¹.

Rahner est en faveur d'un accomplissement pour la temporalité humaine. Selon le théologien, le temps devient absurde s'il n'atteint pas son accomplissement. Le dynamisme qui est inscrit dans l'acte de la liberté signifie que l'accomplissement humain est aussi définitif. À la lumière de la logique interne de la liberté humaine, Rahner prend position contre une compréhension de la vie éternelle en termes de répétition du statut de la vie précédente. La vie éternelle est le définitif de notre histoire terrestre réalisée dans la liberté. Dans cette perspective comment devons-nous comprendre l'expression de la fin du monde ?

Le terme de la fin du monde est intrinsèquement lié à la question de l'accomplissement de l'histoire. Selon Antonio Nitrola, l'idée de la fin permet de parler de Dieu comme Seigneur du monde et de l'histoire². Le concept fin du monde doit trouver sa juste position dans le vocabulaire théologique, non pour exprimer un schéma création-rupture-nouvelle-créeation, mais dans un contexte de rapport entre le monde et son accomplissement. Ce concept est légitime pour développer l'idée eschatologique afin de montrer qu'il est impossible de trouver l'accomplissement dans le monde et dans l'histoire, mais l'indépendance totale de son accomplissement par Dieu³.

¹ Cf. Gerhard NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie* (Erfurter theologische Studien, 54), Leipzig, St. Benno, 1986, p. 104-105.

² Cf. Antonio NITROLA, *Escatologia*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p. 149-152.

³ Cf. Kurt KOCH, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, dans Josef PFAMMATTER et Eduard CHRISTEN (éd.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Theologische Berichte, 19), Zürich, Benziger, 1990, p. 139-180 (ici p. 160-161).

La vie éternelle est pour Rahner l'accomplissement de la vie actuelle. La vie éternelle implique un élément indispensable créatif de la part de l'homme. Elle ne peut pas être réduite à un spectacle dans lequel l'homme jouit sans cesse de la vision de la divinité. Le fruit de la liberté humaine doit être inclus. Dans le cas contraire, sa liberté serait une liberté pour rien, une passion inutile.

L'auto-communication de Dieu a rendu l'humain apte à rencontrer Dieu dans l'histoire, au sein de sa propre temporalité. Le dépassement eschatologique de l'histoire ne signifie pas sa négation, mais révèle son sens juste et authentique. L'eschatologie n'est pas le contraire du temps, mais son sommet. Le christianisme est profondément historique. La trop grande accentuation portée unilatéralement sur un futur hors de l'histoire cache en elle-même le danger d'un monophysisme, de même qu'une trop grande accentuation unilatérale pour l'histoire, court le risque d'un nestorianisme.

Cette dimension dynamique de la vie éternelle nous permet d'affirmer que la vision béatifique est une marche sans fin dans l'être absolu de Dieu. Ainsi, la plénitude finale de l'homme ne sera pas une plénitude immobile ou une quiétude contemplative. Jésus reste une figure de médiation, mais dans un sens dynamique qui n'aboutit pas à une saisie objective de l'être absolu. Le caractère insaisissable du mystère absolu exprime sa transcendance ineffable. La vision n'est pas une relation directe de l'homme avec Dieu, dans laquelle la présence du Verbe incarné serait inconfortable ou encombrante. L'objet direct de la vision est une réalité finie, puisque Dieu est Mystère incompréhensible permanent. Dans cette perspective, la vie éternelle implique une activité permanente du Verbe incarné.

La médiation par la chair du Christ est éternelle et cette médiation ne se termine pas avec l'Ascension. La médiation n'est pas une forme secondaire et arbitraire dans la relation avec le mystère. Elle est absolument nécessaire pour cette relation. La médiation fait partie du mystère même de Dieu. Sa vie intérieure-même est médiation et communion. Il est vain de vouloir se séparer de la réalité historique de Jésus pour atteindre Dieu. Le Christ, dans son humanité, est la garantie absolue pour avoir accès au mystère. Ainsi, Jésus Christ, en assumant la nature humaine est le principe authentique de la relation de l'homme à Dieu. Nous ne pouvons avoir accès au Père en dehors du Fils incarné.

Somme toute, l'entrée de l'humanité de Jésus dans le Mystère de la Trinité immanente, a une grande importance pour notre relation à Dieu de manière permanente. Le Fils incarné n'est pas dans son éternité qu'un vestige du passé, désormais inutile et périmé, mis en conserve pour

le musée de l'histoire¹. La mission de Jésus ne s'arrête pas avec son Ascension. Sa mission n'est donc pas seulement d'ordre temporel, même si elle commence dans le temps. Elle est éternelle. L'humanité de Jésus n'est pas un épisode dans la réalisation du salut, elle devient la médiation indépassable de tout rapport humain à Dieu. La réalité humaine est constamment la médiation immédiate qui donne accès au mystère, là où la réalité infinie de Dieu éternel s'offre immédiatement à la vision et à la jouissance des bienheureux. La béatitude du Christ glorifié, dans le ciel, dans son humanité n'est pas pour Lui son bonheur personnel. En d'autres termes, la vie du Seigneur élevé au ciel, n'est pas une récompense privée pour quelque chose qu'il a fait dans sa vie terrestre et qui n'aurait que des conséquences, lesquelles subsistent par elles-mêmes.

La présence de l'humanité de Jésus dans la Trinité immanente n'est pas simplement pour elle-même et en elle-même. C'est à travers celle-ci que l'homme participe à la vie de la Trinité. Ainsi l'idée même de la vie éternelle implique une activité du Verbe incarné. Dans l'eschaton final, le Fils incarné ne se trouve pas dans une passivité absolue. Cela montre que l'incarnation n'est pas un épisode, ou une étape ultime préparatoire, en vue d'une autre étape : la vision totale et définitive de la gloire dans le royaume eschatologique dans lequel son humanité n'a pas sa place. Ainsi, la médiation n'est pas en opposition avec la vision immédiate. Il n'y a pas de conflit entre la médiation et la vision béatifique ; entre l'humanité du Christ et l'immédiateté. L'incarnation du Verbe n'est pas simplement un événement historique qui n'a aucune importance pour l'avenir de l'homme. Pour toute l'éternité, l'homme-Jésus est porteur d'une signification pour la relation de l'homme avec Dieu. Étudions maintenant comment cette thèse conduit Rahner à élaborer une nouvelle conception de la liberté humaine et de la finitude.

¹ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 154.

CHAPITRE IV

L'HUMANITÉ DE JÉSUS : FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE LA CONCEPTION

DE LA LIBERTÉ HUMAINE ET DE LA FINITUDE CHEZ RAHNER

Le quatrième chapitre de notre étude se donne pour but de montrer que la conception de la liberté humaine et de la finitude chez Rahner s'enracine dans la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus comme mode d'accès au mystère incompréhensible. Cela signifie pour nous, au terme de cette étude, essayer de déterminer si oui ou non, à la lumière de la question de la fonction permanente de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu, Rahner arrive à apporter une réponse originale aux problèmes de la liberté humaine et de la finitude, qui nécessitent aujourd'hui, plus peut-être encore qu'autrefois, une réponse philosophique et théologique adéquate. En d'autres termes, dans quel sens la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu peut-elle être une clef de lecture pour une nouvelle compréhension ou une relecture de la liberté humaine et de la finitude ?

La conception de la liberté entendue comme la liberté de l'être chez Rahner¹ implique que l'humanité du Christ, qui a une importance éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu, et qui doit se réaliser dans le temps, est en cela aussi le fruit de sa liberté. L'être humain du Christ, réalisé dans l'histoire et qui a été assumé par son existence glorieuse, fait de Jésus l'homme le plus proche du mystère absolu, et en cela, il est l'homme le plus libre². Dans la vision de Rahner, la plus grande proximité au mystère conduit à la plus grande autonomie. Dans cet ordre d'idée, l'incarnation est l'axe central pour une bonne compréhension de la liberté humaine.

Nous avons déjà souligné que l'accès au mystère absolu n'est possible que par la médiation d'une réalité historique ou finie, l'humanité de Jésus. Partant de cette thèse, nous estimons que la permanence et la transcendance du mystère nous conduisent à porter constamment notre attention sur la réalité finie en tant que telle. Ce n'est jamais en effet que par cette réalité finie que nous accédons au mystère. Par ailleurs, la question de la finitude n'est jamais séparable de celle de la liberté humaine. En effet, un des enjeux de la liberté humaine, c'est qu'elle permet un approfondissement du fini, une connaissance du fini en lui-même. L'humain entre en contact

¹ Cf. Karl RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, dans Karl RAHNER, *Glaube im Alltag : Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug* (Sämtliche Werke, 23), Freiburg, Herder, 2006, p. 3-20 (ici p. 7). Traduction française Henri ROCHAIS : Karl RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment dans la perspective de la théologie catholique*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 12, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 15-44 (ici p. 23-24).

² Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 320 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 97.

avec le divin sans se perdre. Selon Maurice Zundel, loin d'être une limite pour l'homme, la rencontre avec Dieu, au contraire, est « la condition de la naissance de l'homme à soi »¹. Quels que soient les effets de la divinité dans l'être humain (la grâce) ; celui-ci demeure un être fini. Il est donc nécessaire de repenser la conception chrétienne de la finitude, car celle-ci est considérée le plus souvent comme la marque d'une fragilité ou d'une imperfection à dépasser qui est liée au péché originel. Nous verrons comment la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus peut offrir la possibilité d'aborder la question de la finitude dans un sens plus large que celui d'une situation de limite ou d'une imperfection à dépasser.

Nous partons de l'hypothèse que Rahner ne nous présente pas une théologie de la liberté humaine et de la finitude à partir d'une réflexion philosophique abstraite, mais que sa théologie s'enracine dans l'événement de l'incarnation. En d'autres termes, il n'interprète pas la liberté humaine et la finitude à partir d'une conception abstraite de la nature humaine, mais en relation avec l'auto-communication de Dieu en Jésus Christ. La théologie de Rahner, malgré sa dimension spéculative et même transcendantale, ne s'élabore jamais sans référence au mystère de l'incarnation. Notre auteur n'a jamais pensé l'homme indépendamment de l'incarnation. Nous avons déjà souligné, dans le troisième chapitre de notre étude, que Rahner définit l'homme comme « ce qui surgit lorsque l'auto-diction de Dieu, sa Parole, se trouve projetée par amour dans le vide du néant sans-Dieu »². L'homme est défini dans le Christ. « La possibilité de l'existence des hommes se fonde dans la possibilité plus grande, plus englobante, plus radicale de ce que Dieu s'énonce dans le Logos qui devient créature »³. C'est la raison pour laquelle l'humanité de Jésus n'est pas sans incidence sur la question de la liberté humaine et de la finitude. Elle reste déterminante pour aborder ces questions. Nous verrons comment la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus a contribué à l'élaboration d'une vision positive de la finitude et de la temporalité, sans pour autant les enfermer dans leur propre positivité. Autrement, Dieu serait uniquement un Dieu transcendant et intemporel, sans aucun rapport avec l'existence humaine.

Pour débiter cette étude, nous comptons montrer que la conception de la liberté humaine chez Rahner ne sort pas du cadre de sa conception de l'être comme présence à soi. Notre démarche s'articulera en quatre points. Elle exposera, dans un premier temps, la question de la métaphysique de l'être chez Rahner, tout en faisant ressortir ce qu'elle a de spécifique et les conséquences qu'il faut en tirer pour un renouveau de la liberté humaine. Dans un second temps,

¹ Maurice ZUNDEL, *Quel homme et quel Dieu ? Retraite au Vatican*, Paris, Fayard, 1976, p. 49.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 216 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 254.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 215 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 253.

nous montrerons que sa conception de la liberté humaine est liée à une théologie de la création. Ensuite, nous verrons comment cette vision nous permet d'approfondir et de répondre aux questions que se pose l'homme d'aujourd'hui sur la liberté comme auto-détermination du sujet humain. Nous montrerons que l'auto-détermination est une tâche fondamentale qui lui incombe, tout en faisant ressortir qu'une auto-détermination totalement humaine laisse l'humain insatisfait, puisque l'homme ne se suffit pas à lui-même. Ce qui conduit à la thèse que la nature essentielle de la liberté humaine n'est concevable que dans et par la référence de l'être humain à une transcendance. Et enfin, en dernier lieu, nous montrerons que cette manière de concevoir la liberté humaine peut offrir une compréhension renouvelée du concept d'éternité et de salut.

L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME FONDEMENT DE LA LIBERTÉ HUMAINE

1. QUELQUES CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA LIBERTÉ HUMAINE

La question de la liberté est l'une des principales préoccupations de l'homme. Elle devient une composante essentielle, de l'époque moderne et contemporaine. La philosophie, depuis le XVIII^e a fait de la liberté le point clé de ses réflexions sur l'homme. Selon Roger Haight, trois présupposés caractérisent la compréhension moderne de l'homme : en premier lieu, l'essence de l'existence humaine est la liberté ; en second lieu, cette liberté est toujours historiquement conditionnée et en dernier lieu, la liberté est toujours située dans un contexte social¹.

Un simple regard sur l'histoire de la notion de liberté humaine indique qu'elle est d'abord considérée comme libération de la contrainte sociale, économique et politique, elle s'oppose à l'esclavage etc. Dans cette perspective, la liberté est donc une qualité du citoyen indépendant. Plus tard, ce concept devient plus individuel. Être libre consiste à faire ce qu'on veut. La culture d'aujourd'hui présente la liberté uniquement comme libre arbitre. C'est la possibilité de choisir entre ceci ou cela. C'est dans ce contexte que le concept de multiplication des choix est entré en vigueur.

La liberté devient ensuite la revendication de la personne humaine face aux absolus, c'est le rejet de tout absolu considéré comme une contrainte dont il faut se débarrasser pour accéder à la liberté. Le rejet de tout absolu jouit d'un grand prestige dans la société contemporaine. La liberté est réduite à la spontanéité, ce qui n'est pas sans conséquence sur la compréhension de l'histoire. L'accomplissement de l'histoire a en grande partie disparu de la conscience. Le temps

¹ Cf. Roger HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, Paulist Press, 1985, p. 33.

est considéré comme un récipient vide. C'est la prééminence de l'instant présent qui conduit à la dissolution du temps et de l'histoire et donc de l'eschatologie. Une liberté pensée en termes d'instant présent remet en cause l'importance existentielle de l'être historique de l'homme ; tout est vécu de manière temporaire et transitoire, comme si l'histoire n'avait rien à voir avec l'être humain. Selon Walter Kasper, l'homme ne vit pas seulement dans une histoire qui lui reste d'une certaine manière extérieure, l'homme est profondément historique¹. La non-considération de la dimension essentiellement historique de l'être humain met en difficulté la thèse que l'humanité de Jésus, une réalité finie et historique, a une importance éternelle dans la réalité des fins dernières.

La culture contemporaine apparaît comme l'expression d'un refus de toute forme d'hétéronomie. Elle valorise l'autonomie. Dieu est perçu comme un rival de la liberté humaine. L'idée de Dieu apparaît comme un obstacle à l'autonomie de l'homme et devient sa négation. Selon Merleau-Ponty, en face de l'infini, l'homme n'a ni liberté ni avenir². Pour lui, l'homme doit mourir dans la rencontre de l'Absolu. C'est une tendance à nier Dieu afin de mieux affirmer l'homme. C'est la remise en question de Dieu au nom de la dignité humaine et de la liberté. Dans une telle perspective, la relation à Dieu conduit à la destruction de la liberté humaine.

Selon la conception moderne, l'homme a acquis sa propre autonomie en vertu d'une émancipation réelle vis à vis de Dieu. Quand aujourd'hui, dans la vie privée et publique, on évoque la liberté, cela signifie la libération pour l'autoréalisation. La liberté est l'indépendance que l'homme revendique pour ses actions. Elle est pratiquement l'exclusion de tout ce qui est contraire à son autoréalisation. L'athéisme s'est constitué progressivement à partir d'une revendication de l'autonomie. L'affirmation que Dieu n'existe pas se fonde sur l'affirmation de la liberté inconditionnée. C'est un athéisme au nom de l'homme soutenant que Dieu enlève à l'homme sa grandeur. Selon Henri de Lubac, « l'homme élimine Dieu pour rentrer lui-même en possession de la grandeur humaine qui lui semble indûment détenue par un autre. En Dieu, il renverse un obstacle pour conquérir la liberté »³. Dans cette perspective, la foi chrétienne représente l'aliénation de l'homme.

Pour l'idéalisme, comme nous l'avons déjà souligné chez le jeune Fichte, dans le deuxième chapitre de notre étude, être libre, c'est être cause et fondement de soi, c'est se tenir uniquement en soi-même. Dans ce contexte, l'origine de la liberté est à chercher en l'homme lui-même. Elle n'est possible que comme autoconstitution du sujet et n'est plus pensée comme une liberté

¹ Cf. Walter KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1972, p. 135.

² Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens (Pensées)*, Paris, Nagel, 1948, p. 362.

³ Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* (Œuvres complètes, 2 ; 1. L'homme devant Dieu), Paris, Cerf, 1999, p. 21.

donnée. L'homme se déclare pleinement autonome et est capable de fonder ultimement ses propres systèmes de valeurs. Cette conception de l'autonomie implique que l'accomplissement de l'histoire, s'il existe, ne peut être qu'une réalisation de l'histoire humaine par elle-même. Selon Isaiah Berlin, le sujet moderne se croit être à la fois son auto-génération et son auto-détermination¹. Dans cette perspective, l'existence humaine se révèle comme une réalité historique qui a son sens en elle-même et est compréhensible d'elle-même. À son tour, Hannah Arendt souligne le piège d'une destinée qui ne se penserait que dans l'horizon de l'histoire : « L'absence de sens croissante du monde moderne n'est peut-être nulle part plus clairement présagée que dans cette identification du sens et de la fin »². Nous pouvons dire que l'homme s'est élaboré une conscience et une pensée trouvant en elles-mêmes leur fondation. C'est un travail sur l'homme afin de prouver les potentialités qui sont en lui. L'homme moderne vide le monde de son mystère. Dans cet ordre d'idées, l'autonomie est conçue comme une auto-détermination exclusivement humaine. Rahner entend conserver ce qui est positif dans ces approches pour mettre en place une nouvelle compréhension de la liberté humaine.

2. La liberté comme liberté de l'être

La liberté chez Karl Rahner est intimement liée à sa conception de l'être³ : elle s'appuie sur une ontologie. Le concept d'être est d'une importance capitale pour la compréhension de la liberté humaine. Nous avons déjà vu que chez Rahner, il existe un lien indissociable entre le mystère de la révélation et l'être. Dans la même ligne, Emilio Brito soutient que « depuis l'incarnation du Logos, on ne peut plus parler d'une séparation entre la révélation et la pensée de l'être »⁴. Pour le théologien louvaniste, « la révélation se produit au cœur de l'être-même, elle dévoile la profondeur ultime de l'être et l'éclaire à partir de sa transcendance propre »⁵.

Pour bien comprendre la conception de la liberté comme la liberté de l'être chez Rahner, il est donc utile de rappeler sa définition de l'être. Nous avons déjà souligné que Rahner définit l'être comme être auprès-de-soi (*Sein ist Beisichsein*⁶). L'être, loin d'être hors de soi, est en contact intime et immédiat avec lui-même. « L'être-auprès de soi s'appelle chez Thomas

¹ Cf. Isaiah BERLIN, *Two Concepts of Liberty : an Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 7.

² Hannah ARENDT, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique* (Folio. Essais, 113), Paris, Gallimard, 1989, p. 105.

³ Cf. K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 7 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 24.

⁴ Emilio BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel* (Théologiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 21.

⁵ E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, p. 21-22.

⁶ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 67 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 123.

d'Aquin, le retour du sujet en lui-même. »¹ L'être humain n'établit pas seulement des relations à l'extérieur. Il a également un rapport avec lui-même, de nature dynamique et ouverte. L'être présent à lui-même est pour Rahner, la réalisation de soi intrinsèque. Partant de cette définition, il arrive à une nouvelle conception de la liberté. Dans l'acte de la liberté, l'homme a la possibilité de revenir à lui-même et donc est responsable de lui-même. L'homme est présent à lui-même, il est personnellement responsable de lui-même dans la liberté². Nous ne pouvons pas échapper au fait que nous sommes des êtres responsables. En réalité, la liberté humaine signifie être responsable de soi-même. En fin de compte, la question de la liberté, c'est la question de la responsabilité.

L'être humain est toujours en jeu dans la question de la liberté. Nous venons de souligner que pour Rahner, être est fondamentalement être auprès de soi-même. Le retour sur son être dont l'être humain est capable est identiquement sa liberté. Celui qui s'engage dans la quête de Dieu doit donc être attentif également à son être. C'est pour cela que la liberté humaine dans la vision de Rahner est une caractéristique essentielle du sujet. Elle n'est pas une faculté particulière à côté d'autres. Dans l'acte de la liberté, l'homme est profondément lié à la capacité de revenir à soi-même, d'être sujet. Toutefois, il n'existe pas seulement comme sujet, il est toujours en relation avec un objet, le monde, qui est pour Rahner la catégorialité. Nous avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de notre étude que l'anthropologie de Rahner est caractérisée par une double composante de l'homme qui est à la fois un être catégorial et transcendantal. L'homme ne peut avoir aucune expérience transcendantale sans l'expérience catégoriale. Il y a corrélation entre ces deux expériences. L'expérience transcendantale de l'homme vers l'infini a toujours lieu dans l'histoire réelle et permet à l'homme de revenir toujours à lui-même. Il y a une oscillation dynamique entre la transcendantalité et l'historicité de l'homme. On oscille simultanément d'un pôle à l'autre. L'homme est suspendu entre le monde et Dieu, entre le temps et l'éternité. Il y a toujours un dynamisme du retour du sujet à lui-même. Cette tension n'est pas le produit du sujet. C'est une réalisation de soi qui se réfère à notre existence dans et à travers notre être enraciné dans le mystère absolu. Cette remise à soi est fondamentale, car l'homme ne peut se soustraire à sa responsabilité. Celle-ci ne peut pas être confiée à un autre. Dans cette perspective, la liberté constitue une caractéristique essentielle de l'être humain. L'exercice de la liberté n'est pas une activité facultative de l'homme, ce n'est pas quelque chose qu'il peut faire ou ne pas faire. Cela correspond à l'essence intime de son être.

¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 69 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 125.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 117 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 141.

L'être et la liberté sont corrélatifs. Dans la mesure où un étant manque d'être, il manque de liberté. La mesure de sa liberté est celle de son être. L'acte de l'être de Dieu qui provoque l'être créé est un acte de liberté. On peut même dire que la possibilité en Dieu est liberté. Ce qui en Lui n'est pas nécessaire résulte d'un acte libre. Ainsi, l'ouverture infinie de l'esprit humain n'est rien d'autre que l'affirmation de la libre volonté de Dieu. Dans cet ordre d'idée, l'ouverture de l'esprit humain n'annule pas la liberté de la révélation de Dieu. Plus on reconnaît l'illimité de l'esprit humain, plus on proclame la liberté de Dieu de se révéler ou de se taire. « La liberté divine met en évidence sa transcendance absolue. Dieu ne peut avoir d'autre fin que lui-même, différente de lui-même, à laquelle il serait subordonné, ce qui le rendrait dépendant de cette fin. »¹ L'être humain a son origine dans la volonté libre de Dieu. Celle-ci ne peut être que l'œuvre de l'être absolu de Dieu. La liberté de l'être humain est soutenue par Dieu, auteur de l'existence humaine. L'être humain doit être considéré à la lumière de la liberté de l'acte de la création de Dieu.

L'être et la liberté sont entièrement réalisés en Dieu, il est le seul être qui est auprès de soi de manière absolue. « Dieu est le pur être dans lequel est réalité absolument tout ce que signifie le concept d'être. »² C'est la plénitude de l'être que nous trouvons en Lui. Il est sujet absolu, il est totalement présent à lui-même, sa liberté est parfaite. Il est la plénitude de l'être sans aucune référence nécessaire à la réalité en dehors de lui-même. Il est absolument en possession de lui-même. Dans cette perspective, un être est plus parfait grâce à son auto-possession la plus élevée. L'être absolu apparaît dans la totalité de l'être. C'est pour cela que Dieu est la plénitude de l'être sans aucune référence à une réalité en dehors de lui. En ce sens, le Dieu de Rahner est différent de celui de Hegel et Whitehead. Nous l'avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de notre étude, pour ces derniers, Dieu a besoin de l'histoire pour être lui-même. Pour Hegel, Dieu est la manifestation suprême de la réalité, il est parfaitement rationnel. L'absolu, pour lui, n'est pas ce qui est sans limite, mais plutôt l'accomplissement de l'histoire, tandis que le Dieu de Rahner est absolument présent à lui-même. Il ne se réalise pas ni ne se perfectionne pas dans l'histoire, il est mystère incompréhensible et il l'est éternellement. Dieu ne saurait se réaliser dans l'histoire et dans le monde car il ne fait pas nombre avec eux. Dieu n'est pas un objet, et pour la même raison, nous ne saurions en avoir une idée. Dieu se trouve dans la subjectivité humaine non comme un objet mais comme fondement de sa subjectivité, et comme le but de sa transcendance.

¹ Luis Francisco LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 2 : *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et silence, 2011, p.127.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 79-81 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 141-143.

Nous venons de souligner que l'être et la liberté sont entièrement réalisés en Dieu, il est le seul être qui est auprès de soi de manière absolue. Sa liberté ne dépend pas du monde. La liberté humaine par contre grandit à la mesure de son lien avec l'Être absolu. Dans son essence et son accomplissement, la liberté est adhésion à l'être dont elle se reçoit. Dans la vision de Rahner, la liberté de l'homme n'est pas une réalité distincte de son être. Ce n'est pas une réalité extérieure que l'homme peut placer devant lui de façon neutre. Cela signifie que l'homme est préoccupé par son propre être qui est toujours en relation avec lui-même. Son être n'est pas simplement être-là, mais toujours en même temps être par et auprès de soi-même.

Toutes les actions humaines sont expressions de la liberté de l'être. Il y a une relation indissociable entre l'être d'une personne et sa liberté. On ne peut pas les séparer sous peine de dénaturer l'une et l'autre. La liberté est constitutive de la personne, c'est par elle que l'homme peut déterminer ce qu'il doit être.

La liberté humaine est une caractéristique fondamentale d'un être personnel. Ce n'est pas quelque chose que l'on possède comme quelque chose de différent de soi. Elle n'est pas seulement la voie à suivre pour la réalisation d'une chose, elle est la chose elle-même. L'être humain ne se réalise pas seulement par des actions bonnes ou mauvaises, mais il devient bon ou mauvais. L'histoire que le sujet humain a construite à partir de sa liberté n'est pas une simple accumulation de faits efficaces. Mais à travers ces faits, il se construit.

Selon Rahner, cette réalisation de soi est une tâche que l'homme ne peut éviter¹. Nos actes libres ne sont pas des réalités que nous posons mais des réalités que nous sommes, ou que nous devenons. L'homme ne possède pas seulement une liberté ni n'acquiert pas simplement une responsabilité, mais il est liberté et responsabilité. L'être humain n'est pas seulement celui qui façonne son propre milieu, mais celui qui se fait lui-même. La liberté permet à l'homme de participer à sa propre création. Dans cette perspective, le don n'est plus passivement reçu, mais activement accueilli. Tout ce que l'homme aura fait de lui-même au long de sa vie le constituera pour l'éternité. La liberté humaine est donc essentiellement créatrice. Cependant, elle n'est pas créatrice en un sens absolu. L'homme étant créature, il ne peut pas dans sa liberté se considérer comme étant à l'origine absolue de toute réalité.

Si l'homme doit participer à la réalisation de son être, la définition de l'être chez Rahner comme présence à soi du sujet humain n'est pas une réalité statique, mais une expérience qui se développe en vue de son accomplissement. Cette expérience ne consiste pas dans une contemplation passive de soi-même, mais elle suppose une activité du sujet. Elle implique non

¹ Cf. Karl RAHNER, *Theologie der Freiheit*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 6 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1965, p. 215-237 (ici p. 224).

seulement un être qui est présence à soi, mais aussi l'homme qui doit participer à la construction de son être. En d'autres termes, ce rapport est simultanément un être et un agir. Il implique non seulement un « être-présent-à-soi-même »¹, mais aussi un « avoir affaire à soi-même »², une relation intrinsèque entre son être et son agir. Dans le rapport originaire à lui-même, le sujet humain se rend compte qu'il ne rejoint jamais entièrement la portée de son être en tant que sujet. Il découvre en lui-même une disproportion entre ce qu'il est comme réalité et ce qu'il est comme possibilité. Le sujet comme réalité et le sujet comme possibilité forment une unité parfaite. Dans cette perspective, le sujet porte toujours la marque d'un manque. Il se découvre moins que ce qu'il peut être.

La marque d'un manque que le sujet porte en lui-même, n'est pas chez Rahner, le signe d'une négativité, elle est plutôt le signe d'une positivité. En d'autres termes, cette marque, plutôt que de montrer que le sujet humain est quelque chose de moins que lui-même, montre qu'il est quelque chose de plus. Selon Jean Ladrière, l'existence humaine est traversée par l'axe du devenir qui la situe dans la rencontre avec une identification de soi-même et une distanciation de soi à l'égard de soi-même³. À chaque étape où l'être s'achève, il semble redécouvrir un nouveau déficit en lui. Ayant répondu à une exigence qui l'a poussé à avancer vers quelque chose de plus, il finit par trouver une exigence nouvelle qui l'invite à chercher encore davantage⁴.

Si pour Heidegger, la transcendance qui sert de base pour l'existence humaine va vers le néant⁵, pour Rahner, la transcendance humaine est liée à ce qui est et non à ce qui est moins. Même s'il y a une forte influence de Heidegger sur la pensée de Rahner, sur ce point, il adopte une approche différente. La pensée de Heidegger ne nous offre aucun support pour parler de Dieu comme être absolu et transcendant. Pour Heidegger nous n'avons accès à l'être que par le Dasein, mais ce Da ne peut être autre que la temporalité. Le Dasein comme transcendance est une transcendance vers le néant. Pour Rahner, c'est l'infini positif qui rend possible la négation et non l'inverse. La connaissance de la finitude de tous les objets exige en effet, un au-delà de la finitude.

Rahner a élaboré son anthropologie transcendantale en montrant que l'homme est un être ouvert non en direction de rien ou de l'utopie, mais de Dieu, de l'Absolu. Pour Rahner, l'être-là renvoie toujours à son fondement qui le constitue. Il fait valoir contre Heidegger que l'horizon

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 22 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 28.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 35 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 44.

³ Cf. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. 2 : *Les langages de la foi* (Cogitatio fidei, 125), Paris, Cerf, 1984, p. 234.

⁴ Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. 2 : *Les langages de la foi*, p. 235.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 94 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 164. Cf. Karl RAHNER, *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*, dans Karl RAHNER, *Geist in Welt : Philosophische Schriften* (Sämtliche Werke, 2), Düsseldorf, Benziger, 1996, p. 317-346.

de notre connaissance et de notre existence n'est pas totalisé par la mort, mais par la plénitude de l'Être absolu¹. Selon Robert Masson, le passage rahnérien de la question de l'être au problème du Dieu transcendant signifie que Rahner n'a pas repris le problème heideggérien de l'être². Nous avons déjà vu chez Rahner que la connaissance des objets est expliquée en termes d'anticipation de l'être (*Vorgriff auf Sein*). S'il en est ainsi, on ne peut plus soutenir que la transcendance se tourne vers le néant³. L'anticipation, au contraire, provoque un mouvement vers l'infini⁴. L'anticipation n'est pas une structure purement immanente du sujet. Elle lui est communiquée sous le mode d'une offre permanente de l'être absolu. Cette anticipation qui appartient à la réalité fondamentale de l'homme est le signe et la preuve de sa spiritualité. C'est cette anticipation qui permet à l'homme d'accueillir sa liberté comme une auto-transcendance incessante, qui lui permet de s'ouvrir à l'être.

Les êtres sont dans la mesure où ils ont l'être. Ils ne sont pas saisis en termes de rien, mais en termes de perfection ayant l'être. L'être qui doit absolument être est Dieu. Rahner évite ainsi le panthéisme. Le sens ultime de l'être n'est pas le néant mais plutôt Dieu. Celui-ci ne constitue pas seulement l'objet de l'activité de l'homme, mais de manière plus significative, la condition de sa possibilité. La notion d'anticipation que nous retrouvons dans la pensée de Rahner montre que l'homme est un être qui manque de quelque chose et dont la caractéristique principale est l'ouverture. Le premier mouvement de la liberté est l'ouverture à ce qu'elle n'est pas. Elle ne commence pas d'ailleurs en elle-même. Nous ne sommes pas au fond de notre possibilité, du fait que l'homme est un être inachevé. Rahner exprime cette idée de la manière suivante :

« À la différence des choses qui sont toujours achevées et passent d'un état parfait à un autre état parfait, de ces choses qui pour cette raison sont à la fois toujours définitives et jamais définitives, l'homme commence son existence comme l'être radicalement ouvert et inachevé, et, quand son essence est achevée, c'est lui-même qui l'a faite ainsi en toute liberté. »⁵

Est-ce que nous sommes vraiment ce que nous devons être en profondeur ? L'expérience montre que l'être humain se trouve dans des situations et des occasions dans lesquelles il ne peut pas éviter de se poser cette question. Si l'homme veut dépasser les apories de sa vie, il est nécessaire qu'il s'interroge sur sa liberté. L'homme dépasse tout ce qui est provisoire. Les

¹ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 101 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 171.

² Cf. Robert MASSON, *Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God*, dans *The Thomist*, 37 (1973), p. 455-488 (ici p. 479).

³ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 99 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 167.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 101 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 169.

⁵ Karl RAHNER, *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, dans Karl RAHNER, *Verantwortung der Theologie: Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie* (Sämtliche Werke, 15), Freiburg, Herder, 2001, p. 437-455 (ici p. 444). Traduction français par Henri ROCHAIS : Karl RAHNER, *La manipulation de l'homme par l'homme. Réflexion théologique*, dans Karl RAHNER, *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 12 : *Problèmes moraux et sciences humaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 121-153 (ici p. 135).

figures provisoires ne lui sont pas suffisantes. Nous ne sommes pas encore ce que nous devons être. Notre sens et notre intégrité ne sont pas encore réalisés. L'homme est toujours à la recherche du sens. Mais nous sommes tentés de réduire ce sens à un sens catégorial. Nous avons déjà souligné que l'incompréhensibilité est la propriété originale de Dieu. Dans cette perspective, quand l'homme affirme que Dieu est le sens de la vie, il affirme que le sens de la vie est incompréhensible, c'est-à-dire qu'il ne peut pas se confondre avec une explication ou une solution. Si Dieu est pour nous incompréhensible, la liberté à laquelle il nous ouvre dépassera notre compréhension et nos intérêts.

« Dieu toujours plus grand (Deus semper maior) ne peut que nous accorder une liberté de fond toujours plus grande. Ainsi, la décision de foi nous fait dépasser un type de liberté conçu uniquement à la mesure de nos intérêts, de nos calculs, d'un rapport à la réalité centré encore sur nous-mêmes. Elle nous fait vivre avec une liberté plus large et mystérieuse pour nous. »¹

À travers l'expérience catégoriale nous tendons vers le mystère inépuisable. Dans cette perspective, le mystère n'est pas un obstacle aux possibilités de l'homme, mais il en est la base. Le mystère ne contrarie pas sa liberté, mais l'amplifie plus encore. Cette tension vers le mystère est la marque d'un manque en attente d'une plénitude. Pour l'exprimer, Rahner soutient que l'histoire de l'homme est une histoire qui va toujours en avant, elle n'est pas encore achevée². Elle va toujours du plus bas au plus élevé. Il ne s'agit pas seulement de devenir autrement, mais de devenir plus, ce qui implique un manque, la privation d'une plénitude d'être. La transcendance finale est l'union hypostatique des deux natures en Jésus. L'union hypostatique entretient une relation avec la transcendance humaine. Ce qui conduit à la thèse que la nature essentielle de la liberté humaine est seulement concevable dans et par la référence transcendantale de l'être humain. Dans cette perspective, la place de l'incarnation du Christ est centrale. C'est l'union avec l'humanité glorieuse qui conduit l'homme à l'accomplissement de son être. Nous avons là par anticipation une idée de la façon par laquelle la question de l'incarnation est au fondement de la conception de la liberté humaine chez Rahner. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

L'être humain est auprès de soi parce qu'il est dans la lumière de l'être absolu. En d'autres termes, l'être auprès de soi de l'humain se fonde dans l'être absolu. À ce sujet, Rahner parle d'auto-transcendance active³. Celle-ci est un dynamisme intrinsèque à la création, mais produit par la puissance créatrice de Dieu. C'est l'être divin qui permet à la création de devenir plus qu'elle-même. La liberté est vraiment une réponse personnelle à Dieu. Si d'un côté, la

¹ K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 42-43 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 10.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 177 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 209.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 179 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 211.

dynamique du fini ne peut pas être conçue comme constitutive interne du fini, qui serait déjà la plénitude absolue de l'être, de l'autre côté, l'être fini doit participer à son accomplissement ou à sa plénitude d'être de sorte qu'il ne reçoit pas passivement sa nouvelle réalité comme quelque chose qui provient uniquement de Dieu.

L'auto-transcendance active est une transcendance de mouvement qui conduit l'homme à un dépassement de soi. Celui-ci est indispensable afin de préserver le concept du devenir sans lequel, il n'y aurait ni liberté, ni activité responsable de l'homme. Rahner voit dans la nature et la structure du devenir un lien avec la liberté et la responsabilité humaines. Par son action responsable, l'être humain atteint progressivement une plus grande plénitude de l'être. « Le devenir plus » conduit à une plus grande plénitude d'être. Toutefois, ce plus ne peut pas être conçu comme quelque chose de simplement ajouté à ce qui existe déjà, mais il est également une part de ce qui existe précédemment et d'autre part, il doit avoir un devenir plus. Dans cette perspective, le devenir n'est pas simplement une réplique du même, mais un devenir vers une plus grande plénitude d'être¹.

C'est grâce à l'anticipation de l'être (*Vorgriff auf Sein*) que l'esprit humain tend vers le mystère afin d'atteindre sa plénitude. L'anticipation est la condition de possibilité pour que l'esprit humain se transcende vers l'être absolu tout en restant dans le monde. Dans cet ordre d'idées, Rahner modifie la notion de l'être-là (*Dasein*) de Heidegger. Selon ce dernier, l'être-là s'anticipe dans l'anticipation de la mort. Chez Rahner, c'est la transcendance qui est à la base de la notion de l'anticipation de l'être. L'homme est un être transcendant dans la mesure où l'ensemble de ses connaissances et ses activités concrètes sont fondés sur une appréhension de l'être, en tant que telle dans une connaissance athématique.

Rahner veut démontrer que la transcendance n'appartient pas en propre à l'être fini, qu'elle n'est pas un résultat de son activité, comme *mouvement* de transcendance par exemple, mais qu'elle est déterminée par l'être absolu : comme existentiel surnaturel. Le fait que l'homme ne soit pas absolument présent à lui-même indique que la relation à celui de qui il reçoit l'être est incontournable dans la question de la liberté. La présence à soi de l'être humain n'est pas absolue et ne deviendra jamais absolue. Son être auprès de l'être n'est pas, pour Rahner, la possession de l'être en sa totalité.

Nous avons souligné dans le deuxième chapitre de notre étude que si l'homme arrive à questionner l'être, c'est parce qu'il n'est pas auprès de l'être en sa totalité. L'être humain questionne nécessairement et ne peut échapper à la question de l'être en sa totalité. La présence à

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 180 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 212.

soi de l'homme est activée par l'être absolu. Par conséquent, l'homme ne pourrait jamais être présent à lui-même de manière absolue. Du fait que cette présence à soi n'est pas absolue, on ne peut plus parler de liberté absolue pour l'homme. En dépit de sa subjectivité libre, l'homme s'éprouve comme étant à la disposition d'une réalité autre que lui-même. C'est une disposition sur laquelle il n'a aucun contrôle. C'est pour cela que sa transcendance ne peut pas être comprise comme celle d'un sujet absolu. C'est dans ce sens qu'on ne peut pas parler de liberté absolue pour l'homme. Sa liberté ne le met pas dans une autosuffisance absolue. L'homme ne peut pas s'enfermer dans la pure présence à soi, il n'est jamais pure possession de sa liberté. Il ne peut disposer de soi de manière totale¹. Le fait que l'homme questionne nécessairement signifie qu'il n'est pas absolument présence à soi. Dans cette perspective, la liberté de l'homme est finie. Selon Eric Gaziaux, « la liberté finie ne peut s'achever que dans la rencontre de la liberté infinie »². L'homme est renvoyé au mystère absolu, comme fondement et contenu de son être³. L'homme est un être ouvert à l'être. Par conséquent, il n'est pas confiné au sensible et dans sa propre immanence. C'est le mystère qui nous donne la plénitude de l'être en participant à l'être homme du Christ.

Dieu est en possession de l'être en sa totalité. La liberté conduit l'homme vers ce qui donne l'être et l'accomplissement. Dans cette perspective, le plus haut niveau de la liberté humaine est donné par la plus grande présence divine. Nous n'avons accès à cette présence divine qu'à travers l'humanité de Jésus. Celle-ci est absolument importante pour la relation de l'homme avec Dieu. Notre accès à la divinité n'est possible que par l'humanité de Jésus.

L'appartenance à Dieu ne signifie pas la destruction de l'être de l'homme. Selon saint Thomas D'Aquin, Dieu n'est pas la cause d'une chose tendant au non-être, mais il est l'auteur de tout être⁴. Nous avons vu dans le troisième chapitre de notre étude, que la présence de l'humanité de Jésus après son Ascension dans la vie trinitaire ne diminue pas son être homme, mais le conduit à son plus haut niveau. L'humanité de Jésus est l'être le plus proche de Dieu. Elle se trouve dans une proximité particulière. La proximité avec Dieu ne conduit pas au non-être. L'appartenance à Dieu est une manière d'être. L'existence humaine s'enrichit par la plus grande présence de Dieu. L'être d'un humain provient d'un acte créateur du Dieu libre. La liberté humaine atteint son plus haut niveau dans une plus grande proximité avec le mystère incompréhensible. La liberté humaine émerge au sein de l'horizon infini de l'être, révélé par

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 47 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 58.

² ÉRIC GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 119), Leuven, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, 1995, p. 351.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 48 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 59.

⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Les 10 questions Disputées sur la Puissance de Dieu (De potentia)*, qu. 3, art. 16, ad 3.

l'expérience transcendante.

L'homme est esprit, et cela signifie que la transcendantalité de la personne porte, au-delà de tout objet catégorial, vers la compréhension athématique de l'être absolu. L'homme se trouve en face d'un Dieu infini. Nous avons déjà souligné que Rahner ne s'est pas contenté d'affirmer que l'homme tend vers le mystère, il définit l'homme comme mystère¹. Comme mystère, l'homme est déterminé par Dieu, donc il n'est pas totalement disponible à lui-même. À la lumière de cette relation constitutive avec Dieu, son essence ne se trouve pas en lui-même, elle est un don de l'être absolu. L'homme est en tension vers l'être absolu. Cette tension constitutive est la détermination radicale par laquelle l'être humain est présent à lui-même. Adolphe Gesché rejoint Rahner sur ce point ; selon lui, « la transcendance signifie ce qui nous emporte de loin et au loin, mais pour nous reconduire à nous-mêmes »². Le retour à soi et la référence à l'être absolu se conditionnent réciproquement.

Nous venons à nous-mêmes à partir du mystère. Par conséquent, l'homme a besoin du mystère pour être entièrement libre. L'acte libre participe au mystère de son origine et de son but dans la mesure où sa liberté n'est jamais absolument objectivable. La raison de la liberté est l'abîme du mystère. L'homme devient de plus en plus libre par sa plus grande proximité avec le mystère. Cela ne signifie pas qu'il est dispensé d'agir. Dans la vision béatifique nous recevons tout de Dieu, mais elle est aussi le fruit de notre être actif. Nous ne sommes pas seulement l'objet passif du don de Dieu. Tout don de Dieu devient automatiquement une responsabilité humaine. Dans la relation avec Dieu, l'homme n'est jamais réduit à une passivité totale. Recevoir tout de Dieu ne signifie pas la passivité totale.

Rahner, en considérant la liberté comme la liberté de l'être, offre une compréhension renouvelée et originale de la liberté. C'est dans cette perspective qu'il faut établir le lien qui existe entre la création et la liberté. À partir d'une conception de l'être comme présence à soi, la liberté est envisagée dans son union avec son Créateur.

3. LA CRÉATION ET LA LIBERTÉ

La liberté comprise comme liberté de l'être est liée au concept de création. Nous avons déjà montré que, chez Rahner, le choix fondamental de l'homme consiste à décider comment il est lié au mystère. Cette relation n'est pas quelque chose d'extrinsèque à l'auto-détermination de l'homme. La relation au mystère est la dimension la plus fondamentale de son auto-

¹ Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 312 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 85.

² Adolphe GESCHÉ, *La destinée* (Dieu pour penser, 5), Paris, Cerf, 1995, p. 11.

détermination, qui est présence à soi. À partir de cette définition, la liberté est union avec son créateur. Placée dans cette situation, elle se trouve dans une limite qu'elle ne peut pas franchir. Le sujet n'est pas vide, avant qu'il commence à exercer sa liberté à l'égard de lui-même.

« La liberté est la nécessité inéluctable de se déterminer soi-même, par laquelle l'homme se fait lui-même, à partir bien sûr d'une initiative qui lui est antérieure et dans un horizon de possibilités déjà déterminées en vue de ce qu'il veut être, en vue de ce qu'il sera définitivement dans l'éternité et dans la valeur permanente de sa libre décision. »¹

En tout homme, il y a une condition d'être donnée avant toute décision personnelle libre. Certains paramètres ne dépendent pas de l'homme, par exemple, la naissance, la taille, la croissance etc. En tant que personne, l'homme est capable de prendre des décisions, il est un être responsable. L'homme comme sujet capable est aussi historiquement conditionné. La liberté de l'homme est conditionnée par des situations historiques qui ne sont pas soumises à son propre choix.

Avant de prendre une décision, l'être humain est déjà déterminé par l'existential surnaturel. Celui-ci est la référence permanente de l'être humain au mystère. Nous avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de notre étude qu'un refus de l'offre du mystère ne laisse pas l'humain dans une nature pure. L'homme se trouve dans une situation de créature. Il doit être compris à partir de sa relation avec le Créateur. Rahner cherche à éviter l'extrinsécisme. Comment est-il possible d'éviter l'extrinsécisme et préserver également la liberté mutuelle de Dieu et respectivement de l'être humain ? Nous avons déjà vu que Rahner a répondu à ce dilemme en introduisant la notion d'existential surnaturel. Celui-ci n'est pas donné automatiquement avec la nature humaine. Il n'est pas directement lié à la théologie de la création, mais il exprime le don gratuit de Dieu offert en toute liberté. La nature humaine est construite de telle manière qu'elle est apte à recevoir l'auto-communication de Dieu. Celle-ci vient avant l'exercice de la liberté humaine².

La liberté de l'homme est une liberté de créature. Placé dans sa condition de créature, son premier acte consiste à se donner à son Créateur, et c'est par la suite qu'il doit s'accomplir comme créature. La liberté atteint son plus haut niveau par la participation comme être créé à la vie trinitaire. Nous avons déjà mis en lumière que c'est le Fils incarné qui rend possible notre participation à la vie trinitaire. La liberté humaine dans sa condition de créature se trouve en

¹ Karl RAHNER, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 8 : *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 286-321 (ici p. 289). Traduction français par Henri ROCHAS : Karl RAHNER, *À propos de la manipulation génétique*, dans Karl RAHNER, *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 12 : *Problèmes moraux et sciences humaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 77-120 (ici p. 83).

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 119 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 134.

continuité de dépendance permanente de la liberté créatrice de Dieu. Comme créature nous dépendons de Dieu, nous recevons notre être de Lui.

La création est mise dans sa propre altérité et Dieu seul est capable de mettre quelque chose comme autre en face de lui. Ce qui est posé par Dieu est réalité distincte, authentique, ce n'est pas une simple apparence derrière laquelle se cachent Dieu et sa réalité. Si c'était le cas, l'homme serait une apparence vide à travers laquelle la divinité joue son propre jeu éternel¹. De ce point de vue, nous pouvons dire que, pour que l'homme puisse recevoir le don de Dieu, il faut qu'il ait une certaine consistance propre même en dehors de ce don. Sans quoi, ce don n'apparaîtrait plus gratuit, il serait absolument requis pour que l'homme ait un sens. Alors, Dieu serait contraint de se donner. Poursuivons notre réflexion sur la liberté et la création en montrant que chez Rahner, la relation de l'homme à Dieu ne supprime pas son autonomie.

4. LA DÉPENDANCE ET L'AUTONOMIE DE L'ÊTRE CRÉÉ

L'homme doit se réaliser en tant qu'être responsable. Dans l'accomplissement de cette tâche deux pièges sont à éviter : considérer que c'est Dieu seul qui mène l'être humain et ensuite considérer que l'être humain et le monde s'achèvent par eux-mêmes. La dépendance radicale des créatures est le motif de leur autonomie personnelle qui est la condition de possibilité de l'auto-communication de Dieu. Plus la créature dépend de Dieu, plus elle est autonome. « Dieu crée le monde par le fait qu'il lui confère la liberté et la capacité d'exister et d'agir de façon autonome. »² Dieu n'est pas seulement le donateur, il invite à déployer le don, en permettant à la créature d'agir. Dans cet ordre d'idée, le don devient une tâche.

Le temps qui est accordé à l'homme dans l'histoire est celui de l'exercice de son activité créatrice. Par conséquent, le concept de création peut se comprendre comme l'expérience propre de sa liberté et de sa responsabilité. Que l'homme refuse librement d'accomplir sa mission représente un risque pour lui-même et pour le reste de la création. Le concept de création permet de considérer le sujet fini comme une réalité autre. Le sujet fini se pose simultanément comme fondé et est une réalité autre. La créature dépend de Dieu car, de lui, elle reçoit son être. Dieu nous laisse vraiment être.

En insistant sur le rôle de l'homme de faire un choix définitif, Rahner ne cherche pas à exclure Dieu dans cet exercice de la liberté. Au contraire, il veut montrer que la grâce de Dieu accompagne toujours l'humain. Pour Rahner, « la liberté et la grâce ne sont pas des grandeurs qui se limitent l'une l'autre, mais au contraire, représentent comme l'action de Dieu qui se

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 80 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 96.

² Medard KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg, Herder, 2006, p. 271.

traduit en grâce, puisque la liberté est grâce des dons de Dieu lui-même »¹. Chaque acte libre est un acte de transcendance qui est soutenu par l'ouverture à Dieu. La grâce divine sera toujours et existe déjà comme la base de la décision libre. La liberté humaine est intrinsèquement liée à la grâce. Cette idée est partagée par Bernard Lonergan quand il lie la liberté avec la grâce divine². Nous sommes tous bénéficiaires de l'offre de la grâce. La volonté de l'être humain peut être l'expression implicite de la volonté de Dieu dans ce choix définitif.

L'action de Dieu et celle de l'homme ne sauraient être comprises comme juxtaposées. L'achèvement et l'autonomie la plus grande de l'homme sont la conséquence de cette immédiateté absolue par rapport à Dieu et en provenance de Dieu³. La dépendance ou l'unité radicale de l'homme avec Dieu n'amoindrit pas l'authenticité de l'homme mais l'augmente et la radicalise. Car, plus on est proche de Dieu, plus on est homme, y compris dans l'ordre de la liberté humaine.

Quand l'homme s'accepte réellement et sereinement comme créature, il s'accepte aussi comme un être de liberté et de responsabilité. La libre acceptation de la condition d'un être humain fini est essentielle à la réalisation adéquate de la liberté humaine, qui accepte de se réaliser elle-même telle qu'elle est. Cette nécessité permet à l'être humain de se rendre compte qu'il n'est pas seulement par lui-même, car la liberté humaine est finie. Celle-ci est aussi la liberté de la création dans une histoire authentique. Par une décision libre, nous sommes appelés à accepter notre position dans le monde en tant que créature finie devant un Créateur infini. C'est dans ce sens que la liberté est en premier lieu un don de Dieu, et en second lieu un devoir de l'homme.

L'incarnation du Verbe est non seulement pour Rahner l'accomplissement de toutes les œuvres de Dieu, mais également leur origine et leur fondement. Ce fondement de l'étant fini est un acte de la libre volonté de Dieu. Cependant, l'autonomie de cet étant fini dépend de sa dépendance avec Dieu.

« Dieu pose l'étant fini dans sa différence par rapport à lui. Par conséquent, il s'ensuit que sa dépendance radicale par rapport à Dieu et sa réalité authentique, son autonomie, varient en proportion directe et non l'inverse. Plus l'étant fini accepte sa dépendance radicale par rapport à Dieu, plus il affirme sa réalité authentique devant Dieu, car il assume exactement ce qu'il est

¹ Karl RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, dans Karl RAHNER, *Anstöße systematischer Theologie: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke, 30), Freiburg, Herder, 2009, p. 346-358 (ici p. 346).

² Cf. Bernard LONERGAN, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas* (Collected works of Bernard Lonergan, 1), Toronto, University of Toronto Press, 2005, p. 444.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 84 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

comme étant fini. Ainsi, pour l'étant fini, ne pas assumer sa dépendance radicale par rapport à Dieu représente une perte et non un gain. »¹

D'où la dépendance permanente du monde face au Créateur et c'est pour l'homme face au mystère un acte libre. L'homme est posé librement comme un être fini et soumis au devenir. Si Dieu ne le posait pas librement, le monde serait une nécessité pour Dieu². « Le fondement d'une réalité existante doit posséder par avance en soi, en plénitude et pureté absolues, cette réalité dont il est le fondement, parce que autrement ce fondement ne pourrait être aucunement fondement de ce qu'il fonde, autrement, en fin de compte, il serait le néant vide. »³ Pour Rahner, la réalité authentique et la dépendance radicale ne sont purement et simplement que deux aspects d'une seule et même réalité⁴.

Dans la mesure où l'être créé dépend radicalement de Dieu, il est en même temps réalité véritable et non pas une apparence qui servirait à voiler Dieu. La dépendance radicale de la créature face au Créateur permet à la réalité finie de révéler Dieu en quelque manière. L'expérience de la dépendance met en évidence la dimension de créature de l'homme. Rahner utilise le terme créature pour caractériser la relation de l'homme avec le mystère absolu et incompréhensible. Comme créature, l'homme fait l'expérience de la transcendance.

La dépendance radicale du monde, précise Rahner, doit être permanente car elle ne concerne pas seulement le moment du commencement, le fini requérant sans cesse l'Absolu comme son fondement⁵. La doctrine de la foi l'exprime en disant que le monde est créé, c'est-à-dire fondé, d'une façon permanente, né de l'acte créateur libre d'un Dieu personnel. De la sorte il est à chaque instant de son existence totalement dépendant de lui. Donc, la dimension d'autonomie, qui différencie Dieu et sa créature, ne signifie aucunement limitation de la souveraineté de Dieu car Dieu ne subit pas cette différence, mais il la rend possible, il la pose, il la permet. Ainsi nous pouvons conclure que la nature humaine est intrinsèquement unie à la vie surnaturelle, sans rien perdre de son autonomie.

La proximité de Dieu n'est pas pour l'homme l'évanouissement de sa consistance, mais la promotion de son autonomie. « C'est pourquoi le Christ est le plus radicalement homme et son humanité la plus autonome et la plus libre. »⁶ La grandeur de Dieu ne diminue pas la liberté humaine. Dieu n'est pas un principe en compétition avec la liberté humaine, mais celui qui la rend possible. La liberté humaine et la toute-puissance de Dieu sont directement

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 80 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 96-97.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 79 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 95.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 75 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 90.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 80 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 96.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 185 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 218.

⁶ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 320 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 97.

proportionnelles. Selon Gisbert Greshake, « Dieu pose librement la liberté de l'homme non pas en opposition à sa toute-puissance, mais comme l'œuvre de sa toute-puissance »¹. La vraie autonomie de l'homme se détermine par l'hétéronomie. Seulement si l'homme est en relation constitutive avec Dieu, il est en mesure d'exercer sa liberté comme quelque chose qui réalise son propre être. Dieu n'est pas un être absolu qui compromet notre liberté et notre autonomie, au contraire il est la condition de notre autonomie et de notre liberté. L'action divine et l'action de la créature ne sont pas en concurrence. Ainsi, l'autonomie s'affirme dans une plus grande proximité avec le mystère.

Ces affirmations permettent à Rahner d'expliquer le paradoxe d'un sujet autonome et pourtant dépendant de Dieu. La réalité distincte posée par Dieu n'est pas une apparence vide. Elle a sa consistance propre. Rahner tente de surmonter l'idée que l'homme est un pur instrument entre les mains de Dieu qui le vide de sa consistance propre et son contraire qui est son indépendance radicale à l'égard de Dieu. L'être créé indique que l'autonomie humaine n'est pas absolue. Il tente de résoudre le problème de l'autonomie et de la dépendance à travers son célèbre axiome : la proximité et la distance, la dépendance et l'autonomie de la créature ne croissent pas en mesure inverse mais en mesure directe². La christologie vérifie cet axiome, puisque le Christ réalise son plus haut niveau d'autonomie étant plus proche de Dieu. L'homme dépend de Dieu duquel il tient paradoxalement son autonomie. Le monde ne s'évanouit pas dans sa relation à son Créateur. Lorsque Dieu se donne à travers la médiation du créé, ce dernier ne s'efface pas pour laisser la place à Dieu.

Penser un être humain en Dieu sans autonomie véritable, c'est vider le fini de sa propre subsistance. Dieu n'est pas le rival de l'homme, mais celui en qui l'homme atteint son accomplissement. Il est référé à Dieu comme au fondement de son être. « La liberté et la décision divines expérimentées a priori comme le fondement qui rend possible la responsabilité et la liberté humaines, de sorte que l'une et l'autre croissent dans le même rapport et non en rapport inverse. »³ Une telle façon de penser la liberté humaine est loin de vouloir s'opposer au plan divin. La liberté humaine et la libre disposition divine ne sont pas compétitives. Plus l'homme s'approche de Dieu, plus il devient réel et autonome. Alors que dans l'expérience humaine, plus quelque chose dépend de nous, moindre est sa propre réalité et son autonomie, tandis que dans la relation avec Dieu, l'autonomie ne diminue pas la dépendance mais augmente en proportion de

¹ G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, p. 347.

² Cf. K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 6 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 21-22.

³ K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 6 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 21-22.

la dépendance à Dieu. Une mauvaise compréhension de ce qu'est cette dépendance prétend que Dieu enlève à l'homme son autonomie.

L'union la plus parfaite possible avec Dieu est en même temps pour l'homme la réalisation la plus parfaite possible de la nature humaine. « Le sujet fini ne s'abîme pas dans la proximité ou dans l'immédiateté avec l'infini, mais le sujet fini est parvenu à son achèvement et donc à l'autonomie la plus grande. »¹ L'immédiateté radicale de Dieu est toujours médiatisée par le sujet fini qui l'expérimente, et du même coup, s'expérimente aussi lui-même. Lorsqu'une personne est liée à Dieu, sa consistance et son autonomie augmentent. Dans cette perspective, l'expression la plus complète et radicale du véritable homme se trouve quand il est radicalement uni à Dieu. Donc, l'accomplissement radical de l'humain se trouve dans l'ouverture absolue et la dépendance avec Dieu. C'est pour cela que la doctrine de l'union hypostatique est la déclaration la plus radicale que la personne humaine est plus authentiquement autonome, lorsque précisément, elle est plus radicalement unie à Dieu.

L'incarnation de Dieu est la réalité la plus élevée de l'actualisation de l'essence de la réalité humaine qui consiste en ceci : l'homme existe dans la mesure où il s'abandonne au mystère absolu que nous appelons Dieu. L'incarnation crée l'autonomie la plus parfaite. La plus haute perfection de la liberté humaine est donnée par la présence divine. Le principe d'autonomie de la réalité temporelle indique que cette créature est référée à Dieu. L'autonomie de la réalité temporelle se fonde sur le fait que la créature a été voulue par Dieu. C'est dans la communion avec Dieu que l'homme atteint la plénitude de sa propre personnalité. Cette communion est possible par la présence de l'humanité de Jésus dans la vie trinitaire qui rend possible la plénitude de l'autonomie de l'homme. L'homme atteint sa plus grande autonomie par sa proximité radicale avec le mystère.

Il est vrai que toute œuvre humaine, une fois réalisée, existe indépendamment de son auteur. Mais il est évident qu'il faut nous efforcer de dépasser ce schéma quand il s'agit de Dieu Créateur et créature. Chez Rahner, la dépendance du fini à l'égard de Dieu est originaire et permanente car dans le cas contraire, l'étant fini serait abandonné à son sort en cours de route. Aussi, la dépendance du fini à l'égard du créateur ne saurait être liée exclusivement au commencement mais cela suppose une relation permanente à son fondement. C'est pour cette raison que le recours du fini à son fondement absolu n'est pas une donnée temporaire. Cette dépendance du fini à l'égard de Dieu ne se réfère pas qu'à l'instant du commencement ; elle est permanente, car le fini requiert, à chaque instant et toujours, l'Absolu comme son fondement. La

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 85 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

liberté finie est autonome en tant que mouvement vers Dieu. Cette liberté finie a un sens en référence à la totalité. La liberté est mouvement vers l'Être absolu, vers la totalité. Celle-ci est le dévoilement du fini. Nous n'avons jamais fait l'expérience d'une liberté infinie comme telle. Si Dieu est la condition de possibilité de notre liberté finie, cela signifie que notre existence est toujours vécue comme don. L'hétéronomie n'est donc pas un obstacle à notre liberté.

Le premier don que nous recevons est notre propre existence. Notre être est donc une liberté donnée, au niveau de notre existence de créature. La liberté, loin d'être contraire à Dieu, est la condition préalable de l'expérience de Dieu, elle est la condition sine qua non de sa rencontre. La liberté comme la condition essentielle de notre relation à Dieu a été la caractéristique de la nouveauté que Jésus nous a révélée. La liberté n'est possible que par Dieu, car la plus grande présence de Dieu signifie la plus grande liberté.

Il y a une vraie autonomie quand Dieu crée la liberté. Cela signifie que la liberté est la capacité d'être soi-même. Rahner veut dire que la liberté de l'homme se réalise dans une hétéronomie. La liberté est autonomie quand elle est mouvement vers Dieu. Lorsque nous parlons de la participation au Christ et à la Trinité, grâce au Christ, nous avons besoin d'éviter le danger de la perte de notre autonomie. Sinon la vie éternelle ne serait pas la pleine affirmation et l'accomplissement de l'homme. Elle est la pleine autonomie de l'homme, sa vie individuelle. Sinon Dieu aurait rendu inutile tout son projet de salut.

L'amour tend à l'affirmation de l'autre et non à son aliénation. L'unité en Dieu accomplit l'autonomie la plus complète de la création. Nous pensons que l'homme vit son autonomie dans l'union avec Dieu, réalisée par le mystère de l'incarnation. Une telle manière de considérer la liberté humaine est loin d'être en opposition avec le désir de Dieu. Le vrai Dieu n'est pas celui qui tue pour vivre, il n'absorbe pas comme un vampire les propriétés des êtres distincts de lui mais, plus on est proche de lui, plus on devient réel. L'homme devient plus autonome quand il s'approche de Dieu.

5. LA DIMENSION TRANSCENDANTE ET CATÉGORIALE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

Rahner distingue deux formes de liberté : la liberté transcendante et la liberté catégoriale. Elles sont ontologiquement distinctes, mais elles forment une unité. Dans la vision de Rahner, même si la liberté humaine est d'abord liberté devant Dieu, elle est toujours liberté par rapport à un objet catégorial. « La liberté humaine est toujours liberté référée à un objet catégorial. »¹ D'où le paradoxe de la liberté : d'une part, elle se révèle comme une réalité originaire et

¹ K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 237.

transcendantale, d'autre part, elle exige toujours la médiation des réalités du monde. L'expression transcendantale se réfère au sujet. Pour Rahner, l'homme est sujet, mais toujours en relation avec un objet, c'est-à-dire le monde catégorial. Par exemple, la liberté de faire un café est catégoriale étant dans le monde, mais elle est aussi transcendantale car cela suppose un sujet qui exerce cette liberté. Rahner caractérise l'existence humaine comme esprit dans le monde. Le sujet humain est esprit qui est présence à soi se trouvant toujours dans le monde. L'être humain n'est jamais pure subjectivité, mais le sujet revient à soi par la réalisation objective dans l'espace et le temps.

Cette dimension transcendantale permet à l'homme de se référer toujours à Dieu à travers l'acte de la liberté. Dans cette perspective, l'homme sans Dieu ne serait pas l'homme, il serait réduit à un objet. Par conséquent, la finalité de la liberté est Dieu. L'homme comme être transcendant est aussi un être du monde, temporel, historique.

Selon Rahner, l'ouverture illimitée de l'être humain à la transcendance est médiatisée historiquement. L'histoire de l'homme est l'histoire de sa transcendance. Par conséquent, on ne peut pas comprendre l'homme transcendantalement indépendant de l'histoire. Si la liberté se produit dans le monde de l'existence concrète, dans l'histoire, elle doit être médiatisée par cela. L'expérience transcendantale a besoin d'une expérience catégoriale ou thématique. L'acte libre est toujours préoccupé par un objet fini. La liberté implique la confrontation avec un objet catégorial. Une liberté de disposition de soi est une liberté vis-à-vis des objets immédiats qui se présentent à l'être humain dans son ensemble. Mais chaque expérience concrète de la transcendance montre que l'homme n'est ni à la disposition des objets, ni auto-suffisant, il est plutôt à la disposition d'un horizon infini appelé Mystère, qui n'est pas un objet parmi d'autres, mais l'horizon sans limite qui est le motif de tous les objets.

L'analyse de la liberté humaine chez Rahner se déroule sur deux niveaux. D'une part, le sujet humain fait toujours le choix d'un objet dans le monde, dans le sens que la liberté humaine a une dimension objective. D'autre part, en choisissant un objet, l'être humain finalement se choisit. La liberté humaine est fondamentalement le choix de soi. À travers ses choix libres, l'homme est profondément lui-même. Pour Rahner, la liberté concerne fondamentalement la vie de l'homme. Le sujet humain se réalise par l'usage de sa liberté. Le choix de soi est aussi le choix de Dieu. Dans cette perspective, l'homme peut accomplir pleinement sa liberté en choisissant le mystère absolu. Si l'homme choisit quelque chose d'inférieur au mystère absolu, il sera frustré, car il y a une relation entre l'objet limité du choix humain et le dynamisme sans restriction de sa volonté. Dieu est le fondement de la liberté humaine, il n'en est pas une menace,

mais il est celui qui la rend possible. En s'ouvrant à Dieu, l'homme connaît le sens profond de son être. Il se ferme à Lui quand il choisit quelque chose de moins que Lui comme son absolu.

Nous avons déjà souligné chez Rahner que la transcendance humaine existe en deux dimensions, celle de la connaissance et celle de la liberté. La connaissance et la liberté présentent une structure ultime commune. Dans la connaissance et la liberté, l'homme est inévitablement l'être de la transcendance. La connaissance et la liberté humaine sont ouvertes à un horizon infini. Et c'est seulement à l'intérieur de cet horizon que l'homme peut rendre compte qu'il est fini. Rahner veut montrer que la connaissance et la liberté humaine sont finies et conditionnées. Cette reconnaissance des limites et de la finitude de notre connaissance et de notre liberté pousse l'homme au-delà de lui-même vers l'infini qui est la condition de possibilité de la transcendance humaine. C'est l'un des points forts de cette approche de Rahner. La personne humaine a inévitablement affaire avec Dieu dans tout acte de connaissance et de liberté. Dieu ne se trouve pas dans les actes humains comme une réalité étrangère, mais plutôt comme la source de sa liberté. Dieu se révèle comme celui qui rend possible l'autonomie humaine.

Nous avons déjà souligné chez Rahner que l'homme est esprit. Étant esprit, il est ouvert à l'horizon illimité de l'être. Parce que l'homme est fini, il ne peut pas se posséder comme absolu. Le fait que l'homme n'est pas totalement présence à soi implique que la dimension transcendantale est incontournable dans l'exercice de la liberté. Aucun homme n'existe en dehors de son expérience transcendantale. L'essence de l'être créé est décrite à l'intérieur de l'expérience transcendantale. Il est vrai que la subjectivité de l'homme est historiquement conditionnée, il ne peut pas réaliser complètement ses possibilités dans le monde et dans l'histoire. Nous avons déjà souligné que l'interrogation permanente de l'homme ne concerne pas seulement ses actes intellectuels, l'homme ne pose pas seulement des questions sur les objets, mais de manière plus radicale sur lui-même et sur le sens de la vie. Cette expérience peut être définie comme expérience transcendantale, car elle n'est pas identique à aucune expérience empirique particulière et contrôlable.

Même si la liberté est toujours en confrontation avec un objet catégorial, elle ne se présente jamais comme un simple exercice objectif, comme un simple choix entre les objets. L'objet est un signe qui renvoie à quelque chose de plus que lui-même. Il ne se trouve pas dans une autonomie stricte. Par conséquent, la liberté par rapport à un objet n'est possible que si la transcendance de l'action est dirigée vers l'être infini. Dans cette perspective, seul Dieu peut satisfaire la dynamique de la liberté humaine. Si Dieu n'existait pas, l'homme ne serait pas libre. Il ne serait déterminé que par des objets. Ce serait l'idolâtrie. Si l'homme limite ses choix uniquement à un objet catégorial, il se tourne vers l'idolâtrie. La liberté humaine a un horizon

transcendental, elle n'est pas limitée au choix d'un objet. Par conséquent, Dieu n'est pas en opposition avec la liberté humaine. Tout choix implique une ouverture ou une fermeture à soi en rapport à un horizon infini. Mais il y a encore une réflexion ultérieure que nous pouvons faire. À partir du moment où tout objet fini est vu à l'intérieur d'un horizon infini qui est Dieu, celui-ci est vu comme condition de possibilité de la liberté.

« Radicalement, la liberté de choix n'est pas la faculté d'un objet quelconque ou d'une manière individuelle de se comporter en face de ceci ou cela, mais la liberté de la compréhension de soi-même, la possibilité de dire un oui ou un non à soi-même. La possibilité de décider pour ou contre soi-même. »¹

Le développement de la personne dans la liberté constitue effectivement une décision pour ou contre Dieu. En effet, pour Rahner la liberté dans le sens chrétien ne trouve pas seulement en Dieu son fondement ultime et son horizon, mais elle est en confrontation avec Dieu². Dans cette perspective, notre oui à Dieu est possible seulement si c'est Lui qui fonde cet acte de liberté. Mais ici, nous nous trouvons en face du paradoxe fondamental de la liberté humaine.

La question que nous pouvons poser est celle-ci : comment l'autoréalisation peut-elle être refusée ? La personne humaine est contrainte d'une manière telle qu'elle peut dire également non à Dieu. Ce non se fonde sur la réalité de Dieu. C'est seulement si Dieu est le fondement absolu de notre liberté qu'il existe la possibilité de lui dire non. Chaque acte libre exprime notre relation avec Dieu. Un rejet de l'auto-communication de Dieu est le rejet de la condition de la liberté. La personne qui refuse Dieu le fait au nom d'une liberté irresponsable. Si l'homme accepte Dieu comme son fondement et l'horizon de sa liberté, il se choisit. Quand l'homme au contraire refuse Dieu, il s'oppose paradoxalement à sa propre liberté. Autrement dit, la liberté reste au fond une autoréalisation en face de Dieu ou une auto-négation en face de lui. La pleine réalisation de la liberté humaine consiste dans l'auto-donation et dans le fait de se confier à l'horizon absolu de la liberté. Une liberté qui nie Dieu est la contradiction absolue dans laquelle Dieu est affirmé et nié en même temps. La possibilité réelle d'une telle contradiction absolue ne peut pas être niée. Le choix négatif de Dieu est ce que Brian McDermott appelle « la possibilité sombre de la liberté. Un détournement tragique et dévastateur du don de la liberté, une paralysie de ce que l'être humain est de fait »³.

Le choix de rejeter Dieu ne peut pas avoir la même force que le choix de l'accepter. Ceci est dû à la nature de la liberté humaine qui est fondamentalement un choix de Dieu. Le fait que

¹ K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 8 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 24.

² Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 218.

³ Brian O. McDERMOTT, *The Bonds of Freedom*, dans Leo J. O'DONOVAN (éd.), *A World of Grace : An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahners Theology*, New York, Seabury, 1980, p. 50-63, (ici p. 54).

ce choix n'est pas équilibré pose un sérieux problème concernant la capacité humaine de se tourner contre Dieu. Une réponse négative ne produit pas un état final. Le non ne peut pas établir quelque chose de définitif. Le non contredit la constitution humaine qui est orientée vers le mystère ultime. Si la liberté rejette Dieu, elle rejette sa propre source d'être. Pour Rahner, le rejet de Dieu ne peut pas être considéré comme possibilité d'égalité ontologique avec son acceptation.

« Le oui à Dieu, ne jouit pas pour autant des mêmes droits et du même pouvoir que le non à Dieu, étant donné que tout non tire toujours du oui la vie qu'il a, étant donné que le non n'est jamais intelligible qu'à partir du oui, et non l'inverse. »¹

Si la liberté de dire oui se trouvait sur le même plan d'égalité avec le non, alors le non serait une partie essentielle de cette liberté. Dans la vision de Rahner, si l'on met, d'un côté, le oui dans une balance, le non de l'autre côté, le oui n'a pas la même force de poids que le non, à cause de la grâce qui est un existentiel surnaturel de l'homme. Nous avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de notre étude que pour Rahner, quand Dieu veut quelque chose, il le veut de manière créative, il n'en reste pas seulement à son intention. À partir du moment où il est offert par Dieu, l'existentiel surnaturel est une réalité dans l'homme. C'est dans ce sens que le oui pèse beaucoup plus que le non. Dieu n'est pas du côté du non, il est seulement du côté du oui. Le non est la seule réalité qui soit exclusivement propre à l'homme. C'est la raison pour laquelle le mal ne vient pas de la créature inachevée de l'être humain, mais de la volonté de l'homme. Le rejet de Dieu se base sur l'auto-contradiction de la liberté humaine qui, dans l'acte même du rejet, affirme nécessairement Dieu comme le dernier motif de la liberté. Cette auto-contradiction de la liberté humaine dans le rejet de Dieu rend possible l'espoir que le rejet de Dieu n'a pas été complet, et donc, il y a encore une ouverture de la personne vers Dieu, qui pourrait être pertinente pour le salut dans la rencontre ultime avec Lui.

La liberté n'est donc pas une réalité neutre. L'être humain est créé et orienté vers le Mystère divin. Elle existe comme capacité transcendante et ne peut se réaliser seulement de manière catégoriale dans l'expérience concrète. Rahner n'a jamais accepté la conception de la liberté transcendante kantienne comme une métaphysique séparée de l'expérience phénoménale. Le transcendantal est un élément constitutif de l'homme. Il n'est pas quelque chose que l'être humain peut choisir ou pas. L'expérience transcendante n'est pas une expérience à côté d'autres, mais plutôt un élément au sein de toutes les autres expériences. Tout en saisissant notre finitude, l'expérience transcendante est donc l'ouverture nécessaire vers Dieu comme fondement de notre être. La liberté transcendante est une caractéristique fondamentale de l'être humain qui existe avant sa réalisation dans le monde catégorial.

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 102-103 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 122-123.

La décision au sujet de Dieu se trouve dans les décisions concernant les choses finies, puisque Dieu est athématiquement présent dans chaque choix objectif. « La liberté est l'accomplissement de la personne par elle-même, au contact du fini en face du Dieu infini. »¹ Sa finitude se met toujours en face de l'infini, non pas comme un objet qu'il peut avoir, mais en tant que source ultime de tout objet.

La liberté en dernière analyse est la possibilité d'aller au-delà d'un objet fini afin de prendre position pour Dieu. C'est cette transcendance qui fait que la liberté n'est pas limitée au choix d'un objet. Cette transcendance infinie n'existe que dans la mesure où elle prévoit l'unité originelle de l'être dans tous les actes qui concernent un objet fini et dans la mesure où elle est constamment ouverte à ce que nous appelons Dieu. L'acte libre est l'acte d'un sujet transcendant. Notre transcendance historique dépend de l'offre de Dieu de se communiquer, car notre transcendance spirituelle n'est jamais seulement naturelle, mais toujours portée par une dynamique de grâce qui pointe vers la proximité de Dieu.

Que nous le sachions ou pas, la vraie liberté est née de la transcendance de l'homme. La liberté est la liberté vers Dieu. Celui-ci est la source infinie et la condition de possibilité de la liberté transcendantale. Le transcendantal n'est pas perçue seulement comme condition possible de la connaissance catégoriale, mais aussi comme condition de la liberté, de la volonté et de l'amour. Elle constitue le sujet non seulement comme auto-conscience, mais aussi comme un sujet libre. La liberté transcendantale et catégoriale sont deux moments de la liberté humaine par lesquels l'être humain se construit en permanence. Quel que soit le domaine dans lequel la liberté est appelée à agir, l'homme sera toujours dans une auto-détermination devant Dieu. Il est impossible au niveau transcendantal de ne pas s'occuper de Dieu, car il est toujours présent dans nos rapports à un objet particulier. Dieu seul définit la vraie nature de la liberté, avec lui la liberté atteint sa pleine réalisation. Dans cette perspective, le concept rahnérien de liberté est éloigné de la conception moderne de la liberté qui a un accent égocentriste.

Tout acte de la liberté humaine dans la vision de Rahner nous ouvre vers un horizon infini. Si cet horizon ne s'était pas présenté à l'homme, son choix serait limité à un objet dans le monde. En choisissant un objet, l'homme s'est rendu compte qu'il est limité. Sans l'infini de Dieu, la liberté humaine devrait s'enfermer dans les limites du fini. L'homme n'a jamais une expérience de la liberté infinie comme telle. En d'autres termes, il n'a pas une expérience de Dieu comme telle. L'homme expérimente Dieu comme fondement de sa finitude. Les deux

¹ Karl RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, Benziger, 1955, p. 247-277 (ici p. 260). Traduction française par Robert GIVORD : Karl RAHNER, *Dignité et liberté de l'homme*, dans Karl RAHNER, *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 167-197 (ici p. 180).

pôles, fini et infini, sont donnés ensemble. Dieu représente donc l'horizon infini des choix humains. La transcendance humaine n'est jamais arrêtée par une autre réalité finie. La transcendance est dynamique et est orientée vers Dieu.

Si l'homme pense ultimement se réaliser dans la liberté en se donnant à un autre, cet autre doit être Dieu, l'infini, source et condition de possibilité de la liberté. Le but ultime de la liberté est de s'abandonner à Dieu. Le mystère de l'être humain est lié à l'expérience transcendantale. La nature essentielle de la liberté est seulement concevable dans et par la référence transcendantale de l'être humain. L'homme est un être fini, mais toujours en mouvement vers l'infini à la recherche de son être. Il appartient à la nature humaine de s'orienter vers l'horizon infini de l'être. Accepter Dieu comme fondement de son être implique s'abandonner au mystère incompréhensible.

L'objectif de Rahner consiste à montrer que la liberté vers Dieu est à la fois l'origine et l'avenir de la liberté. Il est vrai que la liberté est dirigée vers les objets de nos expériences. Dieu s'offre à l'homme comme la source de la transcendance. Par conséquent, l'acte ultime de la liberté est l'abandon au mystère incompréhensible que nous appelons Dieu. La liberté existe dans un mouvement vers un horizon, une totalité que nous pouvons appeler l'être de Dieu.

Dieu peut poser une liberté, sans être pour autant, comme l'est toute chose catégoriale, la limitation de cette liberté¹. D'où l'impossibilité radicale d'objectiver la liberté. « C'est pourquoi les notions de totalité et de radicalité appliquées à l'effet du sujet agissant par sa décision libre, appartiennent à l'essence de la liberté. »² Aucun objet ne peut remplir notre subjectivité transcendantale. Dieu n'est pas un objet et ne fonctionne pas comme un concept. Il est la condition de possibilité de la réalité objective ou catégoriale.

Pour Rahner, tout acte de liberté est une décision sur la personne qui pose cet acte. Si Dieu est la condition de possibilité de notre humanité, de la subjectivité humaine, se choisir signifie choisir Dieu. S'accepter signifie accepter quelque chose d'infini. Se trouver, c'est trouver Dieu. La liberté catégoriale est donc un petit choix. La liberté fondamentale est un choix de soi. Se choisir soi-même est en même temps un choix pour Dieu qui est la condition de la liberté transcendantale. Il est clair que dans la perspective de Rahner, un refus de Dieu est également un refus de l'homme. L'homme sans Dieu, ne serait pas l'homme, il serait réduit à un objet. L'homme se réalise dans sa proximité avec le mystère. L'option fondamentale est l'acceptation de notre orientation vers le mystère. Pour Rahner, Dieu n'indique pas un objet. L'homme a la

¹ Cf. K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 9 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 27.

² K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 12 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 31.

capacité de s'interroger, d'interroger le monde et ses objets. Dieu est la réalité qui nous donne la capacité d'interroger toute la réalité.

6. LA LIBERTÉ COMME LA CAPACITÉ D'AUTO-DÉTERMINATION

Rahner est conscient qu'il y a deux types de liberté que la personne humaine est capable d'exercer¹. Traditionnellement, il y a une liberté de choix quand un individu censé être neutre décide d'une chose plutôt que d'une autre. Il y a un autre type de liberté qui est la réalisation de soi et celle-ci, plutôt que la liberté de choix, est la caractéristique de la liberté humaine.

Nous avons déjà souligné que Rahner définit la liberté de l'être comme présence à soi. Celle-ci est un autre terme de l'auto-détermination. C'est le dynamisme même de l'être. C'est un dynamisme vers la perfection ou mieux vers la plénitude. Selon Rahner, du fait que l'être est au fond l'être-auprès de soi, la liberté n'est pas simplement la capacité de choisir ou de faire quelque chose d'autre, mais la capacité de disposer de soi, c'est-à-dire la prise en charge du sujet par lui-même.

« La liberté est d'abord la prise en charge du sujet par lui-même, de sorte que la liberté, en son essence fondamentale, a pour objet le sujet connu comme tel en sa totalité. Dans la liberté réelle, le sujet se vise toujours lui-même, se comprend et se pose lui-même, en fin de compte il ne fait pas quelque chose, mais se fait lui-même. »²

Le monde matériel est ordonné à l'homme dans la mesure où il peut servir à cette disposition de soi, à être-auprès de soi. Celle-ci ne doit pas être comprise dans un sens égocentrique. Elle se réalise toujours à travers la médiation d'un autre³. L'homme qui s'engage dans la quête de Dieu doit donc être attentif également à son être. Son être est livré à lui-même, il doit faire son être, c'est-à-dire, il est responsable de lui-même. Par chaque acte qu'il pose, il se crée. C'est pour cela que chez Rahner, le Dasein ce n'est pas seulement ce qui est là, mais ce qu'il fait de lui-même. Il faut souligner que le décider de soi chez Rahner, ce n'est pas se faire soi-même dans le sens de l'idéalisme allemand, c'est-à-dire un pur acte du sujet. Nous avons déjà souligné que pour Rahner, il n'y a pas de nature pure. L'homme est toujours considéré dans sa situation existentielle. L'action de l'homme est toujours portée par Dieu et l'homme n'est défini que par sa relation au mystère. Le Dasein humain est porté par la grâce.

La liberté humaine ne constitue pas un droit, mais une responsabilité. Elle est inséparable de notre vocation de devenir homme. La réalisation de l'être humain devrait être l'expression de

¹ Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 216-221.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 94-95 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 113.

³ Cf. Karl RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 6 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1965, p. 277-298 (ici p. 288).

la liberté humaine. Celle-ci ne s'exerce jamais uniquement comme un acte objectif, comme un choix entre des objets qui se présentent en face de lui. L'homme peut faire ou ne pas faire ceci ou cela, au regard de la réalisation de soi qui lui est imposée inévitablement. « En dépit de toute la diversité de la réalité matérielle concrète de cet accomplissement de soi, elle est toujours une réalisation de soi en vue de Dieu ou bien un refus radical de soi contre Dieu. »¹ L'homme a la capacité de se référer à soi dans l'acte de la liberté humaine, du fait que la personne humaine ne peut se soustraire à sa responsabilité. Cette remise à soi est fondamentale. La liberté constitue une caractéristique fondamentale de l'être humain.

Nous avons déjà souligné que pour Rahner, Dieu est la source de l'être, le seul qui soit capable de poser un être devant lui, sans que cet être soit un vide ou réduit à un néant radical. L'être est quelque chose et non pas rien. Ce qui empêche une auto-détermination exclusivement humaine. Dans cette perspective, la liberté, loin d'être un obstacle dans la relation de l'homme avec l'Absolu, est un concept incontournable dans cette relation. Selon Rahner :

« La liberté ne se comprend donc pas a priori comme la possession autonome que l'homme a de lui-même devant ou contre Dieu, en ce sens que la grâce et la disposition de Dieu d'une part, et l'exercice responsable de la liberté de l'autre seraient des réalités se portant réciproquement préjudice, comme par exemple dans le synergisme pélagien, et dont l'une ne pourrait s'affirmer ou croître qu'au détriment de l'autre. La liberté et la décision divines sont donc expérimentées a priori comme le fondement qui rend possible la responsabilité et la liberté humaines, de sorte que l'une et l'autre croissent dans le même rapport et non en rapport inverse. »²

Nous avons déjà souligné qu'un « non » à Dieu serait en contradiction avec le concept de liberté, puisque un « non » à Dieu serait également un « non » à soi. Choisir Dieu et choisir l'homme forment une unité. Lorsqu'une personne est liée à Dieu, elle croît en être et en autonomie. Chaque expérience de Dieu est aussi une expérience de soi. Sans l'expérience de Dieu, aucune expérience de soi n'est possible. Sans l'expérience de Dieu, l'autonomie de l'homme est absolument impossible. L'expérience de soi trouve sa propre condition de possibilité à partir de l'expérience de Dieu. L'auto-expérience qui se réalise avec liberté et responsabilité, c'est l'histoire de l'expérience de Dieu. La liberté n'est pas seulement l'absence de contrainte extérieure, elle n'est pas une réalité distincte de l'homme. Être libre ne consiste pas à faire une chose ou une autre mais à décider de soi-même. Le but de la liberté dans son sens original est le sujet lui-même. Décider de Dieu et décider de la totalité de notre être sont un seul et même acte de la liberté. La rencontre de soi et la rencontre de Dieu sont indissociables. L'attention à soi peut être l'objet de la recherche de Dieu. La liberté dans le sens strict de Rahner

¹ K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 8 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 25.

² K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 6 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 21-22.

est attribuable uniquement au oui. Un oui à Dieu est à la fois un oui à soi, à la nature humaine créée.

La recherche de soi ne consiste pas dans l'avoir mais dans l'être. Une recherche de soi devrait aboutir à la recherche de Dieu. L'attention à Dieu et l'attention à soi ne sont pas en opposition. En d'autres termes, l'attention à Dieu et l'attention à soi ne sont pas en proportion inverse mais en proportion directe. L'attention à soi implique également une attention à un horizon infini, c'est-à-dire au Mystère. Une expérience de Dieu est aussi une expérience de soi du fait qu'elles sont strictement liées. L'expérience originale et ultime de Dieu est la condition permettant l'expérience de soi. Sans l'expérience de Dieu, aucune expérience de soi n'est possible. Notre être final est une réalisation de soi (*Selbstverwirklichung*) ou autoréalisation (*Selbstvollzug*) réalisé dans l'espace et le temps¹. L'histoire de la liberté est donc l'histoire de notre décision au sujet de Dieu. De ce fait, la réalité et la notion de la liberté ne sont pas simplement quelque chose qui appartient à l'être naturel de la personne humaine.

L'auto-détermination est une tâche fondamentale qui incombe à l'homme. Toutefois, une auto-détermination totalement humaine laisse l'humain insatisfait puisque l'homme ne se suffit pas à lui-même. Il est situé dans le mystère absolu qui l'enveloppe. Du fait que l'homme est indéfinissable, dans son essence et dans sa nature, il est mystère. Non qu'il soit mystère en plénitude, mais mystère seulement en relation avec Dieu, mystère en tant qu'il participe au mystère infini de Dieu et nécessairement dépendant de lui. La liberté de la disposition de l'homme se fonde sur la réalité non disponible. La liberté constitue une caractéristique fondamentale de l'homme, elle n'est pas une réalité distincte de lui. La liberté est la responsabilité du sujet vis-à-vis de lui-même. La liberté n'est pas seulement le choix des objets finis qui se sont présentés à la subjectivité humaine l'un après l'autre. Sinon il n'y aurait pas de liberté vis-à-vis de soi. Nous devons tenir compte que le monde matériel n'est pas seulement la création de Dieu, mais également le fruit de l'action de l'homme. Notre être est une tâche à accomplir, un projet à réaliser, un processus à mener à terme. La liberté construit ce que nous sommes de manière permanente.

7. L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'ACTE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

Un des avantages de la liberté comme liberté de l'être, c'est qu'il permet à Rahner d'arriver à une conception de la liberté comme un événement éternel et irréversible.

¹ Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 223.

« La liberté est d'abord la liberté de l'être, elle n'est pas simplement un acte que l'on pose parfois, mais elle est une qualité transcendante de l'être homme. Si l'homme doit réellement pouvoir disposer définitivement de lui-même, si donc une éternité doit être l'acte de sa liberté, alors la liberté doit être une liberté de l'être. »¹

Du fait que la liberté est la liberté de l'être, elle a par nature à se préoccuper de ce qui est définitif. La liberté est essentiellement la capacité de la personne humaine de se déterminer et de réaliser son chemin définitif². L'homme espère toujours quelque chose de plus, quelque chose d'irréversible. Cette expérience est pour Rahner la marque de l'éternité qui pousse l'homme en avant vers son accomplissement. La liberté humaine selon l'anthropologie transcendante de Rahner est plus que la possibilité de choisir entre différentes options. Elle est essentiellement la capacité de la personne humaine de se déterminer et de se réaliser de manière définitive. La liberté est la capacité de se construire une fois pour toutes. La capacité de la nature humaine est dirigée vers la finalité. Même si la personne se trouve en face de plusieurs choix, au fond, à travers ces choix, elle se construit. Chaque être humain se réalise à travers l'histoire de ses choix et de ses décisions.

Cette vision est d'une grande importance pour notre étude. En effet, l'historicité de l'homme est prise au sérieux quand il sait que son être n'est pas quelque chose qui ne peut pas être éliminé, mais est intégré dans la liberté souveraine de Dieu. L'être est irréductible, il ne se laisse jamais anéantir. L'on comprend pourquoi, la liberté crée ce qui est éternel, ce qui est définitif. Par conséquent, l'unique façon de maîtriser l'être, c'est de l'accomplir.

Nous avons déjà mis en lumière la dimension transcendante de la liberté humaine. Compte tenu de cette marque transcendante, l'être humain découvre dans sa liberté la capacité de l'éternel³, la capacité de ne pas être simplement une série de révisions possibles d'un destin jamais accompli, mais la capacité de faire quelque chose d'unique et définitif, ce qui est enfin valable parce qu'il se fait en toute liberté. L'acte ultime de la liberté, c'est décider de soi de manière totale et irréversible. En d'autres termes, l'acte libre est irréductible et original. Cela conduit à une conception de la liberté qui n'est pas la possibilité d'une révision infinie, ou la possibilité de décider à nouveau, mais la possibilité de faire quelque chose d'unique et définitivement valide. C'est la finalité de l'homme devant Dieu réalisée dans l'histoire. Cette idée est clairement exprimée chez Rahner. « Dans l'exercice de la liberté, l'être humain ne doit pas se contenter de poser une série de choix disparates, mais plutôt la réalisation du choix final.

¹ K. RAHNER, *Schuld – Verantwortung – Strafe*, p. 7 ; K. RAHNER, *Faute – Responsabilité – Châtiment*, p. 23-24.

² Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 225.

³ Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 225.

La liberté, c'est le pouvoir d'agir pour l'éternité. »¹ Ce pouvoir d'agir pour l'éternité conduit l'homme à son autoréalisation devant Dieu, il n'est rien d'autre que l'amour de Dieu².

Si d'un côté, le caractère propre de la liberté, n'est pas seulement la possibilité de toujours faire de nouveau ceci ou cela, mais la possibilité de poser un acte définitivement valide, qui ne puisse être annulé, et si d'un autre côté, la liberté n'est pas la possibilité de faire, défaire ou d'annuler un acte, sans jamais s'engager dans cet acte, alors la liberté ouvre l'histoire, une histoire qui cependant ne doit pas être conçue comme la capacité de continuer à fonctionner dans le vide, dans l'indifférence. Dans la vision de Rahner, une liberté qui se contente de poser des actes éternellement réversibles ou révisables est condamnée à une insignifiance absolue. Une telle liberté serait une liberté misérable qui n'aurait aucun but. L'acte libre produit quelque chose de permanent³. La liberté humaine peut être qualifiée d'authentique si, et seulement si, elle est capable de mettre en place quelque chose d'irréversible.

La liberté est toujours située dans le temps, mais celui-ci n'est pas pour Rahner une simple succession de moments dans lesquels un moment dévore le précédent pour être à son tour dévoré par ce qui suit. Il ne s'agit pas de poser des actions purement ou totalement corrigibles, il s'agit au contraire de la possibilité de faire quelque chose de définitif. La liberté n'est pas la possibilité de faire ceci ou cela de telle sorte que le deuxième acte annule le premier. Si ce processus s'est poursuivi sans interruption dans le temps de l'exercice de la liberté de l'homme, sa réalisation ne pouvait être comprise que comme extrinsèque, comme une série d'actes isolés.

À la lumière de ces considérations, une liberté qui est l'annulation perpétuelle d'un acte serait une liberté sans finalité. Si la liberté ne pouvait produire que ce qu'elle-même peut annuler de nouveau, elle serait la capacité d'agir dans l'indifférence, ou dans le vide. Certes, le passé peut être modifié dans ses aspects les plus sombres, il est possible de restaurer le passé, mais on ne peut pas le supprimer. Chaque acte libre de notre vie est éternel. On peut remédier à ses effets négatifs, mais on ne peut pas les supprimer. Il y a la possibilité de transformer le passé par la repentance et la conversion en se tournant vers Dieu, qui est aussi le Seigneur du passé et le Dieu du pardon. Cette conversion n'est pas une réalité extrinsèque à soi, mais l'acceptation de soi.

Tenant compte de ces considérations, l'action libre d'une personne n'est pas supprimée simplement par un changement d'attitude. La liberté comme auto-détermination n'implique pas la révision de la décision. Cela conduirait à une conception de la liberté qui est comme un vêtement qu'on porte et qu'on peut déposer à tout moment. La liberté n'est pas la capacité de

¹ K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 225.

² Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 237.

³ Cf. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 225.

faire ce qui peut toujours être révisé, mais la capacité de faire quelque chose de définitif. En ce sens, la liberté est le pouvoir de l'éternel. La vraie liberté n'est pas le pouvoir de changer constamment le plan d'action, mais le pouvoir de décider ce qui est irréversible.

« La liberté est la possibilité de décider définitivement ce que nous voulons être. Elle n'est pas la possibilité de faire quelque chose d'autre, la possibilité d'une révision infinie, mais la possibilité du définitif, ce qui est définitivement valable, précisément parce qu'il a été en toute liberté. La liberté est la capacité de l'éternel. »¹

Une liberté qui produit seulement ce qui peut être continuellement annulé, serait insignifiante face à l'absolu. Cette liberté est condamnée à être sans finalité. « L'homme n'est plus simplement celui qui se fait en fonction de l'éternité, mais en fonction de l'histoire comme telle. C'est précisément ainsi qu'il apparaît comme ce qu'il a toujours été. »² D'où la nécessité de corriger le concept d'éternité. Celle-ci est également le fruit d'une liberté authentique et ultime, l'acte libre étant éternel. Donc nous pouvons dire que l'éternité de la personne ne peut être comprise que comme sa liberté authentique et définitive qui a mûri au-delà du temps. La liberté n'est pas un choix éphémère, elle est un acte qui valorise l'homme lui-même.

L'objectif de Rahner consiste à démontrer que l'éternité de l'homme se produit dans la liberté. L'éternité de la créature est le fruit de la liberté, de sa propre finalité. En d'autres termes, la réalité éternellement valable ne se réalise que par la liberté. Celle-ci est la réalisation de soi vers la réalisation finale. Il s'agit de la capacité d'un sujet d'atteindre son auto-définitif irrévocable. Par conséquent, la rencontre personnelle avec Dieu ne peut pas être comprise comme quelque chose qui réduit l'homme à la passivité et l'impuissance absolue.

Comment la liberté humaine perfectionne-t-elle la créature dans et par l'union avec Dieu ? Cette question présuppose que la liberté humaine fait partie de la perfection intime de la création et reçoit son accomplissement définitif dans la vie éternelle. Celle-ci implique un élément indispensable créatif de la part de l'homme. Elle ne peut pas être réduite à un spectacle dans lequel nous jouissons sans cesse de la vision de la divinité, le fruit de la liberté humaine doit être inclus. Dans le cas contraire, sa liberté serait une liberté pour rien, une passion inutile. La capacité de l'homme de participer à la création de son être doit être préservée dans la vie éternelle. L'éternité est aussi la finalité de l'acte de la liberté humaine. Si nous voulons savoir ce qui est définitif, nous devons faire l'expérience de la liberté transcendantale. Chaque être humain a le défi de créer sa destinée. En ce sens, la liberté signifie se faire soi-même jusqu'à sa validité finale.

¹ K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, p. 225.

² K. RAHNER, *Experiment Mensch*, p. 271 ; K. RAHNER, *La manipulation de l'homme par l'homme*, p. 136.

Dans la conception de la liberté de Rahner, nous avons déjà souligné que chaque personne doit se choisir de manière définitive. Le caractère définitif et la finalité sont la condition sine qua non de la liberté. « La liberté n'est donc pas la capacité de faire quelque chose qui est toujours en mesure d'être révisé, mais la capacité de faire quelque chose de définitif. »¹

L'éternité de l'homme est l'authenticité et la liberté définitive de l'homme arrivée à leur maturité. L'éternité de Dieu devient notre éternité quand elle est acceptée dans la liberté. Certes, l'acte libre par lequel l'auto-communication de Dieu est acceptée ne peut être réalisé que par grâce. Néanmoins, Dieu ne se peut se donner qu'à travers l'acte de notre propre liberté qui l'accepte. L'existence historique de l'humanité n'est pas une réalité d'un seul tenant. Plus l'homme est vraiment libre, plus il est sûr de Dieu. Selon Karl Jaspers « Quand je suis vraiment libre, je suis sûr de ne pas l'être par moi-même »². Seule une liberté de l'être rend possible la finalité et l'éternité. Elle permet à l'homme de déterminer définitivement ce qu'il devrait être pour l'éternité, ce que lui-même a choisi également de faire. L'éternité est déjà présente dans l'agir de la personne. La tâche de devenir libre fait sortir du provisoire pour engendrer la plongée dans l'irrévocable et façonner l'être définitif.

8. ÉTERNITÉ ET TEMPORALITÉ

L'accomplissement signifie-t-il la fin du temps ? Peut-on parler de l'écroulement de l'histoire, ou de l'écroulement du temps, du vieillissement du temps, du temps passé ? Est-ce seulement l'absolu qui peut avoir une importance éternelle ? Le temps de l'histoire du salut peut-il être abandonné comme un passé inutile ? La vie éternelle est-elle la création d'un autre temps ? Comment Rahner répond-il à ces questions ?

La conception de la liberté de Rahner le conduit à une vision positive de la temporalité. Cette vision conduit à la thèse selon laquelle la vie éternelle doit se façonner dans le temps lui-même. Rahner exprime cette idée de la manière suivante : « le temps possède déjà un centre de gravité capable de conserver le présent et de l'intégrer dans l'avenir, un avenir qui est déjà une réalité acquise. Un centre qui assure au présent une permanence vivante et qui l'oriente irrésistiblement vers l'avenir éternel »³, et cela grâce au Christ qui s'est inséré dans le temps. Le Christ qui était hier, qui est aujourd'hui et qui sera le même dans l'éternité (He 13,8). L'incarnation permet de considérer l'éternité et la temporalité comme deux réalités conjointes. Dans le cas contraire, Dieu serait un Dieu uniquement transcendant et intemporel, sans rapport

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 96 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 115.

² Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1951, p. 86.

³ Karl RAHNER, *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, Tours, Mame, 1966, p. 14.

avec l'existence humaine. Le rapport de Dieu à l'histoire ne doit pas être conçu comme une simple remémoration. Pour Rahner, la vie éternelle est une réalité du temps sans pour autant lui appartenir de manière absolue. Cela montre que l'avenir de l'homme n'est pas une réalité transterrestre ou transhistorique.

Tout en la reconnaissant comme une réalité du temps, Rahner situe l'éternité au-delà du temps. Cette thèse conduit à penser la nouveauté comme la manifestation d'une réalité qui est déjà là de manière permanente. Pour le théologien, l'éternité est un maintenant toujours identique et toujours nouveau qui est situé dans la sphère du supra temporel. Dans cette perspective, seule une manifestation de ce qui est déjà là de manière permanente représentera une nouveauté. L'expression « maintenant éternel » signifie que l'avenir absolu n'est pas une réalité qui se situe hors de l'histoire et de la temporalité. La vie éternelle a une dimension historique. La vie éternelle, même si elle se réalise de manière catégoriale, renvoie au-delà de la catégorialité, c'est-à-dire en Dieu.

Certains théologiens suivent à leur manière Rahner sur cette question. Ils considèrent que l'éternité est une réalité dans le temps, mais n'est pas une modalité du pur temps. Car l'eschaton final est Dieu. Pour Joseph Moingt, « le sens de la vie ne peut jaillir que du dedans d'elle-même, telle est la requête de l'homme de la modernité ; elle n'interdit pas absolument que ce sens s'achève en Dieu »¹. Adolphe Gesché, de son côté, soutient que « le mot éternel est plutôt secondaire par rapport au mot essentiel qui est Dieu. La vie éternelle désigne ainsi le partage de la vie même de Dieu »². Ces deux théologiens partagent en quelque sorte la perspective du théologien allemand. Pour Rahner, l'achèvement ou l'accomplissement définitif de l'homme est le Mystère absolu, le non disponible, le non objectivable. Selon lui, un achèvement uniquement immanent du monde est impossible. L'homme est, selon lui, celui qui ne peut s'édifier de façon adéquate à partir d'autres éléments disponibles³. Nous avons déjà souligné que chez Rahner, l'homme se définit par sa transcendance. Celle-ci se rapporte à l'être absolu. L'achèvement catégorial se dirige vers le mystère absolu. Dans cette perspective, il n'y a pas d'opposition entre achèvement immanent et achèvement transcendant.

Nous partageons l'idée que l'éternité, même si elle est une réalité qui s'accomplit dans le temps, n'est pas une modalité du temps pur. C'est dans le temps que l'homme peut exercer sa liberté et sa responsabilité. Dans l'au-delà, il n'y a pas de temps supplémentaire. Donc, l'eschaton final sera la nouvelle manifestation d'une réalité qui est déjà présente.

¹ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2,2 : *De l'apparition à la naissance de Dieu : Naissance* (Cogitatio fidei, 257), Paris, Cerf, 2007, p.1043.

² Adolphe GESCHÉ, *L'espérance d'éternité*, dans *La foi et le temps*, 17 (1987), p. 387-398.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 36 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 45.

L'homme est un être historique et d'une transcendantalité illimitée, pour reprendre une expression de Rahner. Ce qui montre que l'achèvement de l'homme est à la fois immanent et transcendant. Pour Rahner, un achèvement uniquement immanent du monde est impossible, ce qui signifie que le monde matériel est foncièrement inachevable et que la question de l'achèvement met en présence un processus métaphysique et historique. C'est pour cela que Rahner refuse de déterminer l'avenir absolu de l'homme, le Mystère absolu au moyen d'un avenir catégorial.

Par le fait que l'homme est un être corporel et historique, il n'est plus possible de proposer une religion méprisant le temps pour prétendre à l'éternité. La temporalité de l'homme n'est pas une temporalité vide, on ne peut pas réduire l'humain à une essence abstraite. L'éternité doit rendre compte de la dimension historique et temporelle de l'homme. L'incarnation montre avec évidence la présence du temps, l'historicité dans l'éternité. L'humanité de Jésus, une réalité finie, historique et temporelle se trouve en Dieu pour toute l'éternité. En retournant chez son Père, il n'a pas laissé derrière lui tout ce qu'il a vécu comme un passé irréel. C'est toute l'histoire et la temporalité qui sont entrées dans l'éternité. D'ailleurs, le christianisme n'a jamais répandu un concept abstrait de Dieu, il connaît un Dieu qui est Père, Fils et Esprit, c'est-à-dire un Dieu Trinitaire.

La présence de l'humanité de Jésus dans la Trinité immanente nous empêche de penser à une pure éternité en Dieu. Dieu n'a pas rendu l'histoire superflue. L'entrée d'une réalité du temps dans la vie trinitaire qui est le mode d'accès au mystère incompréhensible entraîne une conception positive du temps. L'avenir ne discrédite pas le temps. Le désir d'éternité n'est pas un refus du temps ou un désir de dire non au temps. L'incarnation rend possible l'éternité dans le temps. L'incarnation conduit à penser l'éternel dans le temps. L'entrée de l'éternel dans le temps ouvre une autre manière de vivre le temps. L'effort que l'être humain fait pour vivre, pour être lui-même est déjà une expérience d'éternité. C'est une éternité qui confirme notre humanité, notre histoire, notre liberté. Celle-ci est offerte dans la résurrection. Dans cette perspective, le mystère du Christ est la clé pour penser l'éternité. Celle-ci confesse notre histoire. La plénitude est offerte dans les abîmes de l'histoire. La transformation de l'homme n'est pas la perte de notre histoire. La vie éternelle n'est pas hors du corps total du Christ. (Rm 8,30). L'éternité se joue dans l'histoire par l'engagement de la liberté humaine.

L'éternité n'est pas une prolongation du temps, mais un mode d'existence de l'esprit et de la liberté qui se sont accomplis dans le temps¹. Rahner a souligné que dans la théologie

¹ Cf. K. RAHNER, *Das Leben der Toten*, p. 541 ; K. RAHNER, *La vie des morts*, p. 174.

johannique, on voit clairement que l'éternité est présente dans le temps, sans être seulement une récompense ajoutée au temps¹. L'éternité du salut n'est pas la continuation interminable du temps, mais elle est le résultat final de l'histoire elle-même qui se produit par la liberté. L'éternité n'est pas une longue continuation linéaire du temps, mais la validité ultime de notre liberté qui ne vient pas après la mort mais à travers elle. Dans la vie, nous avons une anticipation de l'éternité dans l'expérience de la liberté, spécialement quand nous prenons notre vie en main dans une décision morale importante.

La validité définitive surgit nécessairement du temps, car c'est seulement dans le temps qu'on peut parler d'un acte de liberté. Au-delà du temps, il n'y a plus de temporalité. L'expérience de chacun dans son propre acte libre est expérience de l'éternité. L'autocommunication de Dieu a rendu l'humain apte à rencontrer Dieu dans l'histoire au sein de sa propre temporalité. Rahner a raison sur ce point : tenter de découvrir le lieu d'où proviennent l'avenir absolu et l'auto-communication de Dieu au sein du monde risque de conduire au panthéisme et à faire de Dieu une représentation construite à partir des éléments du monde. Rahner identifie l'avenir absolu à Dieu.

L'éternité comme fruit du temps est une venue en présence de Dieu². Pour Rahner, l'éternité est le fruit de l'histoire. La temporalité est une dimension essentielle de l'être humain qui est être dans le monde. L'éternité de l'homme ne peut s'entendre que comme l'authenticité et l'irrévocabilité de la liberté parvenue à sa pleine maturité. Toute autre réalité ne peut engendrer à nouveau que le temps et non l'éternité, celle-ci n'étant pas le contraire du temps, mais la venue à la plénitude du temps de la liberté³. L'éternité est le temps définitif, la validité finale. Pour l'être humain, cette éternité se réalise progressivement dans le temps à travers ses actes de liberté. Par contre, pour Dieu, l'éternité est toujours présente comme un attribut de sa plénitude absolue.

En raison de l'acte de la création surtout à cause de l'incarnation du Logos, Dieu a non seulement créé le temps, mais l'a aussi librement assumé comme sa réalité propre. L'humanité de Jésus, la temporalité que le Fils de Dieu a assumée, a acquis une valeur d'éternité. Celle-ci est la validité permanente de son existence librement mise en œuvre devant Dieu, son éternité est le fruit qui demeure, le définitif, tout son temps.

L'éternité est l'acte suprême de l'homme dans lequel sa vie précédente est recueillie dans la décision finale de sa liberté. À cause de la mort, l'homme n'est pas la mesure de son choix de manière interminable. Sans la mort, l'homme ne pourrait pas faire le choix final. La mort donne

¹ Cf. K. RAHNER, *Das Leben der Toten*, p. 544 ; K. RAHNER, *La vie des morts*, p. 179.

² Cf. K. RAHNER, *Das Leben der Toten*, p. 544 ; K. RAHNER, *La vie des morts*, p. 178.

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 44 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 55.

à la liberté humaine une finalité. Il ne pourrait pas en être autrement, tel est le sens le plus vrai de la liberté humaine. C'est la nature de cette décision qui permet à l'homme d'atteindre l'éternité. Par sa mort, l'homme termine sa succession temporelle. L'éternité n'est pas une poursuite du temps de l'homme. En d'autres termes, elle n'est pas une série d'événements qui se succèdent dans une continuation sans fin. Certes, l'éternité est au-dessus du temps, mais en même temps, l'engagement de Dieu envers le monde, qui se manifeste dans l'incarnation du Christ, signifie aussi qu'il assume la temporalité. Un des plus grands défis du christianisme est de penser Dieu dans la relation avec la temporalité. Il ne s'agit pas pour nous de nous évader du temps pour participer à une vague éternité¹.

La dimension de plénitude ou l'accomplissement du temps comporte quelque chose d'indestructible. La réalité antérieure se dépasse pour se conserver dans une réalité nouvelle. La nouveauté réside en ce que l'homme et la réalité historique trouvent leur ultime plénitude dans la relation immédiate avec Dieu. L'éternité n'annule pas la temporalité. La nouveauté n'est pas la négation du temps. Si Dieu entre dans le temps, ce n'est pas pour l'abandonner par la suite. L'éternité ne s'oppose pas au temps mais l'inclut. Avec l'incarnation, l'histoire se trouve assumée. De ce fait, l'éternité est maintenant en référence permanente au temps. La fin des temps ou la fin du monde ne supprime pas le temps. Celui-ci porte le signe du salut. La temporalité implique également un engagement de l'être humain. Ce n'est pas un acte extérieur du sujet.

La fuite de la temporalité vient d'une conception pessimiste de l'existence humaine. Si on veut prendre au sérieux l'incarnation, il ne faut pas mettre une séparation entre la temporalité et l'éternité, sinon, Dieu serait uniquement transcendant et intemporel, sans aucun rapport avec l'existence humaine. L'éternité est le caractère définitif du temps, son fruit mûr. Elle n'est pas une poursuite sans fin du temps, mais le caractère définitif de ce que la personne a choisi d'être dans le temps.

Une question vient à notre esprit dans ce contexte : que faire si dans l'exercice de sa liberté, il y a des œuvres qui ne sont pas achevées au cours de la vie ? Rahner se demande également : est-ce qu'il y a la possibilité de parler d'un état inachevé dans la vie éternelle² ? Rahner postule la perfection complète³. Nous avons déjà souligné que Rahner établit un lien entre la mort humaine et la liberté, le temps et l'éternité. Pour notre auteur, la mort doit être

¹ Cf. Claude GEFFRÉ, *Les sacrements et le temps*, dans *La Maison-Dieu* 65 (1961), p. 96-108.

² Cf. Karl RAHNER, *Trost der Zeit*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 3 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1956, p. 169-188 (ici p. 180).

³ Cf. K. RAHNER, *Trost der Zeit*, p. 183.

comprise comme un acte personnel¹. C'est seulement par la mort et non après elle que la validité définitive et le sens de l'existence humaine atteignent leur but. Pour notre auteur, la mort est le moment où la personne humaine réalise sa liberté finie. Les morts n'ont pas la liberté d'annuler une décision prise pendant leur vie terrestre.

Comment comprendre le caractère unique de l'histoire humaine de la liberté et son caractère définitif dans la mort en relation à l'état intermédiaire appelé purgatoire de la théologie classique ? Selon Rahner, « le purgatoire ne peut pas être réduit au paiement d'une dette due au péché »². Le purgatoire doit être conçu comme l'intégration de toutes les dimensions de l'homme dans une décision fondamentale³. « Le purgatoire peut être considéré comme un processus de maturation de la personne dans lequel tous les pouvoirs de l'être humain sont intégrés dans la décision de base de la personne libre »⁴. Ce processus de maturation et l'intégration de tous les pouvoirs nécessitent la contribution de la personne libre et la liberté humaine elle-même.

Dans ses publications ultérieures, à partir des années 70, Rahner devient plus sceptique au sujet de l'état intermédiaire et comprend le processus de maturation personnelle, le purgatoire, comme un aspect théologique de la mort⁵. Il se demande si la doctrine du purgatoire ajoute quelque chose de particulier au concept eschatologique de la mort et du jugement particulier de l'histoire de la personne qui arrive à sa réalisation définitive⁶. La question de la liberté humaine devient une question pertinente pour la théologie de la mort et de la conception du purgatoire. Il s'agit du rôle de la liberté humaine dans l'accomplissement eschatologique. La mort dans la tradition théologique signifie la fin de toutes les actions humaines et les décisions pertinentes pour le salut. La question de l'état intermédiaire ouvre la possibilité d'une histoire post-mortelle de la liberté. Selon Rahner, cette doctrine pourrait être reliée à l'idée de la réincarnation qui maintient qu'il y a pour les morts un développement et une relation durable à leur ancien monde personnel et physique⁷.

Nous avons déjà souligné que pour Rahner, chaque être humain doit compter dans son existence terrestre avec la possibilité d'une acceptation libre ou de rejet de Dieu. Rahner conclut qu'on ne peut pas imaginer l'opportunité d'une histoire post-mortelle de la liberté à quelqu'un

¹ Cf. Karl RAHNER, *Zu einer Theologie des Todes*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 10, Einsiedeln, Benziger, 1972, p. 181-199.

² K. RAHNER, *Trost der Zeit*, p. 183.

³ Cf. K. RAHNER, *Trost der Zeit*, p. 183.

⁴ Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Theologie der Ablasses*, dans Karl RAHNER, *Mensch und Sünde: Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße* (Sämtliche Werke, 11), Freiburg, Herder, 2005, p.471-491 (ici p. 488).

⁵ Cf. Karl RAHNER, *Über den „Zwischenzustand“*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Benziger, 1975, p. 455-466.

⁶ Cf. Karl RAHNER, *Fegfeuer*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 14 : *In Sorge um die Kirche*, Zürich, Benziger, 1980, p. 435-449 (ici p. 444).

⁷ Cf. K. RAHNER, *Fegfeuer*, p. 447-448.

qui a refusé une telle histoire dans sa vie terrestre¹. Il est convaincu que le salut se produit dans une histoire dialogale située entre l'auto-communication de Dieu et l'acceptation libre de la grâce de Dieu par l'être humain. Cela conduit à la conclusion que la réalisation et la perfection eschatologiques de la personne se réalisent dans un contexte de liberté.

Même si Rahner nie la possibilité d'une conversion post-mortelle, il maintient comme Balthasar une espérance universelle pour le salut en raison de l'offre de l'auto-communication à tous². Cette espérance universelle est soutenue par sa conception métaphysique et personnelle de la liberté humaine. Nous avons déjà souligné que le rejet de Dieu ne peut pas être considéré comme possibilité d'égalité ontologique avec l'acceptation de Dieu. Le rejet de Dieu se base sur l'auto-contradiction de la liberté humaine qui, dans l'acte même du rejet, affirme nécessairement Dieu comme le dernier motif de la liberté. Cette auto-contradiction de la liberté humaine dans le rejet de Dieu rend possible l'espoir que le rejet de Dieu n'a pas été complet, et qu'il reste encore une ouverture de la personne humaine envers Dieu. Cet espoir pourrait être pertinent pour le salut dans la rencontre ultime avec Dieu. Montrons maintenant que cette manière de concevoir la liberté humaine peut offrir une compréhension renouvelée du concept du salut.

9. LA LIBERTÉ HUMAINE ET LE SALUT

9.1 Le rôle de l'humanité de Jésus dans la réalisation du salut

Le salut représente l'assomption de la liberté de l'homme en tant qu'elle est une action que Dieu lui-même initie. Jésus en tant qu'il a apporté définitivement le salut de Dieu aux hommes, met en lumière la réalité de Dieu sauveur. Cela conduit Rahner à développer la thèse que le sauveur n'est pas le Verbe mais le Verbe fait chair. Celui-ci a une importance fondamentale pour l'étude de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu. Sans la participation de l'humanité de Jésus dans la réalisation du salut, elle ne serait qu'une réalité provisoire. Étudions maintenant cet aspect dans la christologie rahnérienne.

Comment pourrions-nous comprendre la pleine humanité de Jésus afin que son obéissance à la volonté du Père ne soit pas l'acte d'une humanité purement passive dans l'œuvre du salut ? Si la nature humaine du Christ n'est pas un partenaire purement passif dans l'œuvre salvifique de la Rédemption, quel est son rôle actif dans la réalisation du salut ? Le salut est-il exclusivement affaire de Dieu ? Est-ce que le terme « sauveur » est un titre exclusivement divin ? L'humanité de Jésus n'a-t-elle pas une place d'acteur de salut ? En outre, comment éviter

¹ Cf. K. RAHNER, *Fegfeuer*, p. 447.

² Cf. K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 505 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 163.

de parler de deux œuvres économiques, une œuvre surnaturelle qui vient de Dieu seul et un effort purement naturel, découlant d'une action humaine distincte ? Comment Rahner tente-t-il de répondre à ces questions ? Il est légitime de prendre en compte les deux pôles, divin et humain de l'œuvre de salut. Lorsqu'il est question de salut, les deux pôles se trouvent convoqués : celui de Dieu, celui de l'homme. Le rôle de l'humanité de Jésus dans la réalisation du salut est-il clairement exprimé chez Rahner ?

Dans son livre, *Christologie. Perspective systématique et exégétique*, Rahner affirme que la christologie classique de l'incarnation, dans sa formulation, n'affirme pas de manière claire et immédiate, la signification sotériologique de l'événement du Christ¹. Pour parler de Jésus comme Sauveur, notre auteur n'utilise pas le terme simple sauveur (*Heiland*). Il utilise plutôt *der absolute Heilbringer*² (Celui qui apporte absolument le salut). Il veut éviter que le salut relève du seul agir de Dieu. L'humanité de Jésus est la clé du salut. Il situe le salut dans l'acte-même de devenir homme. Le salut n'est possible que si Jésus Christ est, à la fois, parfaitement Dieu et parfaitement homme. Sans incarnation, il n'y a pas de sotériologie et ce salut ne se réalise pas en dehors de la liberté humaine, mais comme l'accomplissement même de cette liberté. En devenant humain, le Christ a pris une histoire humaine, faisant partie intégrale de l'histoire humaine³. Jésus ne saurait être simplement Dieu comme celui qui agit dans le monde. Il doit être une part du cosmos, un moment de l'histoire, et cela dans son point culminant⁴. Rahner soutient la thèse que l'effectivité du salut passe par la réalité de l'humanité du Christ.

« Le Christ est en effet “premier père” et “chef” de tout vivant spirituel, et ceci pas d'abord par son activité rédemptrice, mais déjà par sa nature d'Homme-Dieu ; c'est en tant que tel qu'il communique à tous les hommes la vie surnaturelle comme nouvelle source de vie, si bien que cette vie ne se trouve qu'en Lui, de même qu'aucun n'est vraiment homme sauf en tant que descendant d'Adam. »⁵

Ainsi le Sauveur est vraiment un être humain. L'insistance sur le Dieu qui sauve quasiment indépendamment de la chair, indique que la chair n'est qu'une simple apparence. Elle apparaît comme l'instrument par lequel la divinité sauve le genre humain. Dans cette perspective, le salut est l'affaire du Logos. L'humanité apparaît comme un instrument par lequel la divinité sauve. Le

¹ Cf. Karl RAHNER, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, dans Karl RAHNER et Wilhelm THÜSING, *Christologie, systematisch und exegetisch : Arbeitsgrundlagen für eine Interdisziplinäre Vorlesung* (Quaestiones disputatae, 55), Freiburg, Herder, 1972, p. 15-78 (ici p. 58). Cette idée a été reprise dans son œuvre systématique : K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 278 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 328.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 188 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 221, n. 1.

³ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 275 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 139.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 188 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 223.

⁵ Karl RAHNER, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19,34*, manuscrit, Innsbruck, 1936, p. 10. Cité par E. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, p. 22.

Sauveur absolu doit être vraiment humain. Ce qui n'est pas divin ne signifie pas que son importance diminue. Le sauveur absolu implique l'union hypostatique, l'incarnation. Jésus est le Sauveur, il n'est pas un opérateur ou un instrument de salut. L'humanité de Jésus n'est pas un instrument du Verbe. C'est un seul être concret dans le respect de l'altérité maintenue entre Dieu et l'homme. Si tout est attribué à l'action de Dieu seul, cela rend impossible une action réelle de l'homme. Pour le théologien, le salut n'arrive pas à l'homme par un décret neutre de Dieu mais par son humanité. La christologie classique n'exprime pas clairement la signification sotériologique de l'événement-Christ. L'événement salvifique est Jésus lui-même. Un acte salvifique absolu doit nécessairement avoir une relation réelle à Dieu, autre que celle qui marque tout agir salvifique de Dieu dans l'histoire du salut. Cet événement est la propre histoire de Dieu. La promesse est sa réalité propre.

Nous pouvons affirmer qu'avec l'incarnation, toutes les actions salvifiques du Verbe de Dieu se font toujours en relation avec la nature humaine qu'il a assumée pour le salut de tous les hommes. Donc, nous ne pouvons pas attribuer une activité salvifique au Logos dans sa divinité, qui serait au-delà de l'humanité du Christ, également après l'incarnation. L'acte salvifique de Dieu s'accomplit par la mission de son Fils (Ga 4,4). Il est nécessaire de restituer au salut sa dimension intégralement humaine. Tout le salut passe par la médiation du Verbe incarné, qui est constitué par Dieu comme principe de salut pour tout l'univers, pour cela le salut a une dimension incarnationnelle. La question du rôle salvifique de l'humanité de Jésus a été soulignée également par Adolphe Gesché. C'est ainsi qu'il affirme :

« Sur le plan sotériologique surtout, car se trouve ici à l'œuvre, – comme d'ailleurs aussi sans la théologie de la croix et dans celle de l'incarnation, – un principe maintes fois répétée, à savoir que, si l'homme a pu être sauvé par le Christ, c'est parce que celui-ci était Dieu, car Dieu seul peut sauver. Dans pareille accentuation, le rôle salvifique de du Verbe incarné devient, à l'évidence, plus difficile à saisir et à justifier »¹.

Dans une telle perspective comment peut-on souligner le rôle salvifique de la de l'humanité de Jésus ? Le théologien belge pose la question de la dimension salvifique de l'humanité de Jésus en ces termes :

« Le principe selon lequel Dieu seul sauve est inattaquable, évidemment. Ce qui l'est moins, c'est lorsque, au lieu de voir dans la divinité de Jésus le principe et le fondement du salut, on y voit aussi le *modus quo* de notre Rédemption. Le *modus quo* se trouve, en réalité, dans la Résurrection, ce qui n'est pas la même chose. Par ailleurs, on risque aussi, en insistant sur la divinité du Ressuscité, de se priver des textes qui voient la Résurrection comme acte du Père. Finalement, cette sotériologie ne donne pas ses droits à l'humanité de Jésus »².

¹ Adolphe GESCHÉ, *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*, dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), p. 257-306 (ici p. 262).

² A. GESCHÉ, *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*, p. 262, n. 10.

Si Jésus est Sauveur en tant que Verbe, il reste extérieur au salut que Dieu opérerait par lui. Le Sauveur, pour Rahner, n'est pas le Verbe mais le Verbe fait chair. Jésus sauve ce qu'il assume. Même dans l'accomplissement, l'humanité du Christ représente la condition humaine de celui qui apporte le salut. En lui, nous avons le salut et en lui, nous restons sauvés.

Il n'y a pas chez notre auteur une compréhension de la révélation et du salut qui ne soit pas déterminée par l'événement concret de Jésus. Il n'y a pas une activité du Logos qui sauve au-delà de l'humanité de Jésus. S'il était possible de parler d'une action salvifique au-delà de l'incarnation, l'événement christologique serait réduit à un contenu de luxe d'une réalité déjà donnée indépendamment du Fils incarné. La thèse de Karl Rahner est reprise par *Dominus Iesus*¹ :

« Il est donc contraire à la foi catholique de séparer l'action salvifique du Logos en tant que tel de celle du Verbe fait chair. Par l'incarnation, toutes les actions salvifiques que le Verbe de Dieu opère sont toujours réalisées avec la nature humaine qu'il a assumée pour le salut de tous les hommes. L'unique sujet agissant dans les deux natures, divine et humaine, est la personne unique du Verbe². [Pourtant,] elle n'est donc pas compatible avec la doctrine de l'Église la théorie qui attribue une activité salvifique au Logos comme tel dans sa divinité, qui s'exercerait "plus loin" et "au-delà" de l'humanité du Christ, même après l'incarnation. »³

L'histoire de la liberté est l'histoire du salut. Il n'est pas seulement l'horizon lointain où l'homme réalise son auto-compréhension libre, mais il est devenu l'objet de l'exercice de cette liberté dans l'immédiateté absolue. L'homme Jésus a été sauvé en tout, excepté le péché, pour devenir notre sauveur. Le Christ peut devenir notre Sauveur car, dans son humanité, il a expérimenté et a reçu le salut de Dieu, en un mot a été sauvé⁴. Si la christologie peut être considérée comme une sotériologie, c'est en raison de la personne même de Jésus de Nazareth en qui l'homme peut voir celui qui apporte absolument le salut. Il n'est pas seulement médiateur en vertu de l'union ontologique des deux natures, mais également par ses activités vers Dieu. C'est une vérité évidente chez Rahner que le salut s'accomplit dans la chair du Verbe. Jésus exprime Dieu par tout son être humain. Joseph Moingt rejoint Rahner sur ce point en soulignant que « le Fils sauve l'humanité par le mode même de l'assumer »⁵.

¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le Seigneur Jésus. Déclaration Dominus Iesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église* (Documents d'Église), Paris, Bayard, 2000, n. 10.

² Cf. LÉON LE GRAND, *Tomus ad Flavianum. Lettre de Léon le Grand au patriarche Flavien de Constantinople*, dans Pierre Thomas CAMELOT, *Éphèse et Chalcédonie* (Histoire des conciles oecuméniques, 2), Paris, Éditions de l'Orante, 1982, p. 218-223.

³ Cf. LÉON LE GRAND, *Lettre Promississe me memini ad Leonem I*, DH 316 : « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate consorta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana ».

⁴ Luis Francisco LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti* (Nuovi saggi teologici), Bologna, EDB, 2009, p. 69.

⁵ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 109.

9.2 Le salut comme don de Dieu et fruit de la liberté humaine

Rahner se soucie de prendre de distance par rapport à ce qu'il appelle une conception extrinsèque ou mythologique du salut, qui serait la transformation externe de la vie de la personne, sans aucun rapport avec ce qu'elle a vécu. Le concept théologique du salut ne se réfère pas seulement à une réalité du futur, qui arrive à l'homme de manière inattendue, donné sur la base d'un jugement moral, il se réfère à la finalité de la réalisation de soi de la personne devant Dieu. Pour Rahner, le salut ne se réalise pas en dehors de la liberté ou en dépit de la liberté humaine, mais, bien au contraire, comme l'accomplissement même de cette liberté¹. Le salut est totalement pris en charge par celle de la liberté de Dieu et de l'homme. Nous verrons plus loin que c'est en Christ que la liberté atteint son point absolu, son niveau le plus élevé. Dans ce sens, le salut représente l'assomption de la liberté de l'homme en tant qu'elle est une action que Dieu lui-même initie. Le salut ne consiste pas en la disparition de ce qui est fini. C'est la plénitude d'être qui est l'accomplissement de ce qui est fini.

Selon Gisbert Greshake, le futur ne doit pas être considéré comme quelque chose préparé par Dieu depuis toujours, mais le futur est en relation avec tout ce qui advient dans l'histoire², étant un échange historique de deux libertés, la liberté divine et la liberté humaine. Selon lui, ce dialogue ne contient aucun *Aufhebung* dans lequel la liberté finie est supprimée. La plénitude ou l'accomplissement est don gratuit et en même temps réponse à la liberté de l'homme. Si l'histoire est comprise comme l'échange de deux libertés, celle de Dieu et celle de l'homme, on ne peut plus parler d'un accomplissement qui n'a rien à voir avec la participation de tous les sujets du dialogue. L'histoire étant strictement liée au sort de l'homme, la question du futur du monde est une question liée à la finalité de l'homme. Le monde acquiert sa propre finalité à travers la liberté humaine. Le monde en lui-même ne peut connaître aucun accomplissement³. Cette idée se retrouve également chez Adolphe Gesché.

Selon le théologien louvaniste, l'homme est un être inachevé, le salut, c'est conduire son être vers un accomplissement de soi-même. C'est pour cela que le salut n'est pas simplement une libération, c'est-à-dire, un sauvé de quelque chose. « Le salut n'est pas premièrement une réalité négative, un sauvé de quelque chose, il relève d'abord d'une idée toute positive. [...] Sauver, c'est amener quelqu'un jusqu'au bout de lui-même, lui permettre de s'accomplir, de trouver son destin. »⁴ Cela ne signifie pas que Gesché ne reconnaisse pas un aspect négatif du salut.

¹ Cf. K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, p. 346.

² Cf. Gisbert GRESHAKE, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, dans *Herder Korrespondenz* 27 (1973), p. 625-633 (ici p. 628).

³ Cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, p. 379.

⁴ A. GESCHÉ, *La destinée*, p. 30.

« L'homme sur le chemin de l'accomplissement de soi, fait l'expérience de traverses et d'obstacles. C'est ici que l'on peut alors commencer – mais alors seulement, et en restant appuyé sur le premier sens positif à comprendre aussi le salut en termes négatifs de sauver de Dieu »¹. À ce moment là, l'homme cherche à être délivré de ce qui fait obstacle à son accomplissement.

« Le salut ne consiste pas à être délivré de soi-même, comme si nous traînions une nature en soi mauvaise et suspecte. Je n'ai pas à être délivré de moi, mais de ce qui m'empêche d'être moi. Loin donc d'être fondée sur un mépris ou sur une méfiance à propos de l'homme, l'idée de salut est fondée sur une haute idée de l'homme, dont on voit justement le destin mis en péril, et dont il s'agit alors, et pour cela même, qu'il se délivre ou soit délivré de ce qui y fait obstacle, afin qu'il puisse reprendre et poursuivre son destin d'accomplissement. »²

La réalisation de soi est un acte de la liberté humaine. Pour Rahner, la réalisation de soi de la personne libre devant Dieu est appelée salut. Quand l'homme ne comprend pas son salut dans la perspective de sa liberté, le salut semble étranger à lui et paraît mythologique. En conséquence, le salut a une histoire. Celle-ci est une partie de Dieu et est fondée sur son auto-communication. L'histoire divine du salut est toujours dans l'histoire humaine du salut. Celui-ci ne peut pas être compris comme un simple jugement externe de la part de Dieu. L'homme ne subit pas seulement son salut éternel, il doit le faire dans sa liberté, même si sa liberté est donnée par Dieu.

Dans cette perspective, l'idée de s'abandonner soi-même pour s'attacher à Dieu peut suggérer une fausse conception de la liberté humaine, qui conduira à la passivité de l'homme : celui-ci renonce à décider et à agir pour laisser seulement Dieu à l'œuvre. La relation à Dieu n'exclut pas la décision et l'action de l'homme, mais les inclut et les exige. Le salut est donné à l'homme comme don gratuit, mais ne s'accomplit pas sans l'homme. Dieu n'enlève pas à l'homme sa responsabilité. Cette vision de Rahner est d'une grande importance, surtout dans un contexte où la liberté humaine est interprétée dans une vision eschatologique restreinte, dans laquelle ce qui se fait maintenant n'a rien à voir avec le futur. Ce qui conduit à une réalité dernière indifférente aux actions humaines ; cela peut aboutir à une vision de la liberté comme la seule capacité de faire maintenant. Le rôle de l'homme dans l'accomplissement eschatologique ne doit pas être négligé. La réception du salut est définie par la réponse de la personne. L'auto-communication de Dieu est adressée à une histoire libre. Elle ne peut avoir lieu que dans une libre acceptation par un sujet libre dans une histoire commune.

Le salut n'est pas une transformation extérieure de la grâce ou une récompense pour les vertus de la vie. Rahner veut comprendre le salut comme quelque chose qui découle du cœur de

¹ A. GESCHÉ, *La destinée*, p. 31.

² A. GESCHÉ, *La destinée*, p. 32.

la vie d'une personne. Nous avons déjà souligné que Rahner a beaucoup insisté sur l'auto-détermination du sujet humain. Cette auto-détermination qui n'est pas exclusivement humaine. L'exercice de la liberté n'est pas simplement un processus d'auto-achèvement de l'homme, mais l'activité de la grâce de Dieu dans la liberté humaine. Notre auteur ne préconise pas une sotériologie purement subjective de l'autoréalisation. L'histoire du salut n'est pas écrite d'avance, toute faite, simple déroulement temporel d'un plan tracé de toute éternité et jusque dans les moindres détails. Notre salut ne consiste pas simplement à vivre éternellement selon nos choix mais consiste à partager le don de Dieu lui-même. Le salut final consiste en l'acceptation de l'autocommunication de Dieu. Le salut a une histoire, cette histoire est fondée sur l'auto-communication libre de Dieu. Mais cette histoire est aussi celle de la liberté humaine, car l'auto-communication personnelle de Dieu fondement, de cette histoire, traite spécifiquement avec une personne libre. Dieu est le fondement de la liberté de l'acte de l'homme et de ses actions. Par conséquent, l'histoire divine du salut apparaît toujours dans l'histoire humaine du salut. Ce porteur de salut, qui est le sommet de l'auto-communication de Dieu dans le monde, doit être à la fois l'appel absolu de Dieu à la créature dans son ensemble et son accueil.

La question du salut, en tant que question au sujet compris comme unité et totalité dans sa liberté, ne peut dès lors laisser l'histoire de côté. C'est en elle qu'il doit réaliser ce salut¹. La question du salut ne peut recevoir de réponse en marge de notre historicité², c'est-à-dire que notre histoire concrète est un moment interne constitutif du sujet spirituel et libre. Le salut se réfère au caractère définitif de l'autoréalisation de la personne libre devant Dieu. Il est l'éternel choix de la personne. Ce que l'homme sera dans l'éternité est ce qu'il a fait de lui-même. Par conséquent, un acte libre ne peut pas être retiré, ou annulé. L'éternité de la personne ne peut être comprise comme sa liberté authentique et définitive. L'œuvre des hommes ne fait que s'inscrire dans l'œuvre de Dieu. C'est pourquoi la notion de salut ne saurait s'expliquer entièrement en termes d'histoire. Le salut est à la fois un don et un appel. Dans la perspective moderne, l'agir de l'homme est compris quasi exclusivement dans la perspective de la praxis productive.

Un salut extrinsèque risque de contourner la responsabilité humaine et va à l'encontre de ses propres intérêts. La liberté n'est pas donnée à l'homme de l'extérieur. Une fois que Dieu est devenu homme, on ne peut plus concevoir un Dieu qui agit simplement sur nous de l'extérieur. « La liberté est toujours médiatisée par la réalité concrète du temps et de l'espace, de la matérialité de l'homme et de son histoire. »³

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 45 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 56.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 45 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 55.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 41 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 51.

Cette conception du salut ne consiste pas seulement à s'autodéterminer devant Dieu, mais aussi en l'acceptation de son auto-communication. La théologie de Rahner ne permet pas d'isoler le salut dans un autre monde. Tout en admettant une consommation future, il maintient que le salut est déjà présent. Son souci consiste à éliminer une notion de salut comme une récompense morale extrinsèque et à maintenir l'importance du choix libre. Grâce à son concept de Dieu comme futur absolu, l'avenir absolu ne peut pas être identifié par une réalité finie.

Le salut ne peut parvenir à l'homme en dehors d'une histoire du salut, qui est une histoire du côté de Dieu, capable de s'engager dans le temps et une histoire du côté de l'homme, dont la liberté ne peut s'exercer et s'accomplir que dans le temps. S'il en est ainsi, le salut des hommes pourrait être pensé de manière purement transcendantale et anhistorique, ce qui constituerait une objection au caractère historique et catégorial du christianisme. En dépit du fait que Dieu est le fondement de l'action et de la liberté de l'homme, le salut reste la synthèse de l'agir et de l'action de l'homme. L'action de Dieu et l'action de l'homme ne sont pas en opposition mais en proportion directe. Le salut définitif, c'est la validité de l'être humain, corps et âme. La résurrection est le but final et la validité définitive de la personne humaine et sa liberté.

10. L'INCARNATION COMME LA PLUS GRANDE RÉALISATION DE L'AUTONOMIE

Comment devons-nous comprendre Jésus Christ en relation avec cette conception de la liberté humaine ? Comment la christologie de Karl Rahner influence-t-elle sa conception de l'existence humaine, son concept de la liberté humaine ? Comment l'acte d'une personne peut-il avoir une signification universelle qui affecte la nature même de l'être humain ?

Nous avons déjà souligné que c'est la réalité factuelle de l'incarnation qui a permis à Rahner de découvrir la structure transcendantale de la liberté de l'homme. C'est l'humanité de Jésus qui rend possible l'existence concrète des autres hommes. Par son incarnation, le Christ fait partie intégrale de l'histoire humaine. La liberté humaine doit trouver son point culminant dans l'incarnation du Verbe de Dieu. L'auto-communication de Dieu est reconnue sans ambiguïté en Jésus Christ. Dans cette perspective, l'incarnation est l'axe central pour comprendre la question de la liberté humaine. Dans quel sens l'incarnation est-elle la base essentielle de la conception humaine comme histoire de la liberté ?

La conception de la liberté comme réalisation de soi n'est pas étrangère au Fils incarné. Le Fils de Dieu est entré réellement dans l'histoire et a fait son histoire dans l'histoire. En allemand, Rahner préfère à celui « *d'Inkarnation* » le terme de « *Menschwerdung* », « devenir homme », marquant ainsi la dynamique historique de ce processus. Rahner s'est inspiré de saint Thomas

d'Aquin pour mettre en lumière la dynamique historique de l'incarnation. Selon le théologien dominicain : « L'incarnation de Dieu en Jésus ne s'achève pas à la naissance ; elle n'est pas totale sans la mort, la résurrection et la glorification. Il s'agit d'un dynamisme descendant et ascendant qui traverse toute la vie de Jésus »¹. Jésus n'a pas pris une nature humaine en général, mais une existence individuelle assumant une histoire. « Le Logos n'est pas seulement devenu homme, mais il a une histoire humaine. »² Selon Rahner, l'itinéraire de Jésus s'inscrit dans la loi universelle de tout homme. L'identité divine est inscrite au cœur de son identité d'homme que Jésus thématise progressivement au cours de son existence. Il se réalise humainement comme Fils de Dieu, en vivant humainement la relation qui l'unit à son Père. Jésus n'a pas pris une nature humaine en général, mais une existence individuelle assumant une histoire, une place unique dans l'histoire du salut³.

Le Christ dans son existence authentiquement humaine a fait l'expérience de devenir homme, c'est-à-dire de se faire homme progressivement dans le temps. Il se fait homme dans l'histoire, faisant sa propre histoire, se faisant lui-même dans l'histoire. Sans ce « se faire lui-même dans l'histoire », l'existence humaine du Fils de Dieu et en conséquence son incarnation serait un mythe du docétisme. Le Logos n'est pas seulement devenu homme d'une manière statique, il a aussi assumé une histoire humaine. Mais cette histoire, dans son passé, comme dans son avenir est une partie d'une histoire totale du monde et de l'homme.

Jésus Christ est la réalisation absolue de l'irréversibilité de l'histoire de la liberté, comme auto-communication réussie de Dieu. Il est un moment de l'acte salvifique de Dieu pour le monde et en même temps, il fait partie de l'histoire du cosmos. Il n'est pas simplement le Dieu qui agit dans le monde, mais il fait partie de ce monde. C'est ce qui est indiqué dans le dogme : Jésus est vraiment homme. Sans cet événement tangible et irrévocable qui nous est donné en Jésus Christ, l'auto-communication de Dieu n'aurait pas atteint son objectif. Parce que Rahner situe l'événement du Christ comme le commencement et le point final de l'auto-communication, la christologie est vraiment pour lui le début et la fin de l'anthropologie. L'homme trouve son achèvement ultime dans l'autocommunication de Dieu. Le don le plus personnel de Dieu s'accomplit dans la réalité humaine de Jésus. L'assomption la plus intime de la nature humaine rend possible en Jésus Christ l'union la plus profonde. L'œuvre des hommes ne fait que s'inscrire dans l'œuvre de Dieu. C'est pourquoi la notion de salut ne saurait s'expliquer

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^a, qu. 6, art. 1, ad 1.

² K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 275 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 139.

³ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 275 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 139.

entièrement en termes d'histoire, mais comme un don et un appel. La liberté est la responsabilité du sujet vis-à-vis de lui-même.

Le vrai sauveur devrait être celui qui vit sa vie dans la liberté humaine intégrale et dans l'abandon total au mystère : ces deux dimensions sont nécessaires, car elles font partie intégrante de notre identité et de l'authenticité humaine. L'histoire de Jésus ne peut pas être abandonnée. Un fragment de l'histoire, l'histoire de l'homme Jésus réalisée par sa liberté, est entrée dans le mystère de la Trinité. L'existence humaine du Christ s'accomplit concrètement dans l'histoire du monde, entre dans la plénitude de Dieu et partage sa glorification. Le salut de ce fragment de l'histoire, histoire de l'homme Jésus en tant que telle, a sa signification complète dans l'histoire universelle et décide de la signification ultime de l'histoire de l'humanité, comme histoire du salut. L'humanité, le monde et l'histoire sont destinés à la plénitude définitive, comme participation à l'humanité glorieuse du Christ.

La liberté de la nature humaine de Jésus confère à l'histoire sa validité et sa valeur dans l'éternité. C'est dans ce sens que nous soutenons la thèse que le christianisme ne signifie pas seulement prière radicale, dévouement et amour du mystère ineffable. Le christianisme a essentiellement une dimension historique. Il est également l'histoire de la liberté humaine et de la consistance de l'être créé. Selon Pannenberg, « l'union à Dieu n'implique pas la dissolution finale de la consistance créée de la liberté humaine »¹. C'est l'expérience réalisée en Jésus Christ que Dieu lui-même a donnée à la liberté de l'homme dans ce que nous appelons grâce de la divinisation, dans la proximité absolue et la libre acceptation de cette proximité. Dieu s'est donné à la liberté qui se soumet à lui, dans sa divinité intime. Il n'est pas seulement l'horizon lointain vers lequel l'homme réalise son auto-compréhension libre, mais il est devenu l'objet de l'exercice de cette liberté dans l'immédiateté absolue.

« Notre liberté ne se laisse jamais non plus détacher de l'incarnation du Logos et de sa grâce »². Une humanité en Dieu apporte un sens nouveau à la liberté. L'humanité de Jésus ne disparaît pas dans l'insaisissable. Le sens profond de la liberté est Jésus de Nazareth. Cette expérience de la liberté est ce que nous appelons l'histoire du salut et de la révélation qui est l'expérience de Jésus-Christ. Sa liberté affecte l'ensemble de l'existence.

Jésus a eu un rapport à Dieu qui était authentiquement un rapport de créature. Jésus jouit d'une pleine autonomie, car tout en étant toujours en conformité avec la volonté divine, la nature humaine se détermine elle-même. Ainsi assumée, elle n'est pas aliénée, mais élevée à une dignité sublime. La plus grande proximité de Dieu signifie la croissance de l'être, l'incarnation étant le

¹ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie* p. 451.

² K. RAHNER, *Ignatianischer Geist*, p. 158 ; K. RAHNER, *Le Dieu plus grand*, p. 100.

point maximum de cette proximité. Le Christ est plus proche du Créateur, sa réalité « créaturelle » est plus forte. C'est le sens de l'union hypostatique.

Le Christ est celui qui apporte l'irréversible de l'histoire de la liberté. Avec lui, l'auto-communication de Dieu a réussi¹. Pour Rahner, plus une personne est en mesure d'accepter l'offre de Dieu par un oui, plus elle est pleinement humaine. Par conséquent, plus une personne est pleinement humaine, plus elle est en croissance vers sa divinisation. Jésus est l'exemple ultime de la pleine humanité. L'incarnation de Dieu est l'instance unique et la plus élevée de l'actualisation de l'essence de la réalité humaine qui consiste en ceci : l'homme est dans la mesure où il s'abandonne au mystère absolu que nous appelons Dieu.

Rahner a conçu ses réflexions sur la liberté humaine entièrement dans la perspective de l'histoire du salut. Il ne fait pas de théorie abstraite, il ne propose pas non plus une analyse simplement spéculative sur la nature de la liberté humaine ; mais il reste proche de la réalité concrète telle qu'elle se présente à nous dans l'histoire du salut. Le point de départ de la réflexion de Karl Rahner sur la liberté humaine est précisément la méditation des mystères de la vie de Jésus et donc de sa vie concrète et historique. Seulement si l'homme est en relation constitutive avec Dieu, il est en mesure de comprendre et d'accueillir la révélation de Dieu comme quelque chose qui réalise sa propre existence. Seulement si l'horizon transcendantal de la compréhension humaine est ouvert au Christ, l'homme peut recevoir l'incarnation comme l'accomplissement de son existence et non comme une vérité idéologique qui lui est présentée de l'extérieur. Seulement si son existence est déjà christologiquement orientée, l'événement du Christ peut être accueilli comme un événement pour sa vie.

Si l'homme répond à l'auto-communication de Dieu par un oui, il est pleinement humain comme le Christ, le plus humain de toute l'humanité. Jésus s'est consacré pleinement à l'auto-communication de Dieu et il est la forme incarnée de cette auto-communication. Dans sa nature humaine et son expérience humaine, il a montré ce qui est le plus important pour l'humanité : c'est d'avoir une relation avec Dieu par une réponse positive à l'auto-communication de Dieu. Jésus Christ est lui-même une part de cette histoire du cosmos. Il ne saurait être simplement Dieu qui agit dans le monde². Il a appris à se faire homme dans l'histoire par l'exercice de sa liberté.

L'être humain du Christ et le fait de se faire homme dans l'histoire ont été assumés par son existence glorieuse. L'histoire de Jésus ne peut pas être abandonnée. À travers la liberté humaine réussie de Jésus, tout acte authentique de la liberté et de l'engagement humain trouve sa validité définitive et éternelle. Notre histoire est transportée en Dieu. L'histoire de la liberté humaine

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 188 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 222.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 189 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 223.

embrassée par Dieu dans l'événement du Christ a une signification éternelle. Au point de vue de l'être humain, si la liberté humaine doit avoir une existence définitive, l'histoire doit avoir une signification éternelle. L'être historique du Christ n'est pas annulé. Son activité réelle ou sa cause fait partie de son accomplissement, de la validité de sa personne. À travers l'événement du Christ, notre histoire passe dans la consommation définitive en Dieu. L'histoire est embrassée par Dieu dans l'événement du Christ comme ayant une signification éternelle. Jésus rend l'histoire irréversible. L'incarnation, ce n'est pas l'action de Dieu dans une nature humaine totalement passive. C'est la vie humaine de Dieu. L'histoire devient le lieu de la recherche de Dieu. Le défi de l'incarnation consiste à trouver Dieu dans l'histoire, dans l'humanité de Jésus. C'est un retour à la finitude de la création pour chercher la présence de Dieu. Celui-ci peut être trouvé dans l'espace et le temps à travers l'humanité de Jésus. Dieu se donne tel qu'il est à l'homme. Par conséquent, c'est dans cette histoire que l'homme peut accéder à Dieu. Notre chemin vers Dieu est la vie humaine du Christ. Dieu doit être cherché dans l'histoire. Celle-ci sera valide comme notre accès à Dieu pour toute l'éternité. Le Christ ne dépose pas son être humain historique. L'histoire reste et restera à jamais valide comme voie d'accès à Dieu de manière permanente. La présence de l'humanité de Jésus dans l'éternité de Dieu rend possible le fait que l'histoire elle-même partage cette éternité.

Avec l'incarnation, l'histoire fait partie de l'éternité de Dieu, et non pas seulement Jésus qui a appris à se faire homme dans l'histoire et qui a fait cette histoire. Jésus ne l'abandonne pas comme un passé irréel. « Pour l'éternité, il demeure l'Homme-Dieu, son humanité n'est pas seulement revêtue de gloire, elle demeure sa propre humanité. »¹ Dans cette perspective, le christianisme doit toujours résister aux idéologies qui cherchent à s'élever au-dessus de l'histoire quand il s'agit de la relation de l'homme avec Dieu. Car le centre de la chrétienté est Jésus de Nazareth dans son histoire. Notre histoire passe dans la consommation définitive en Dieu. L'histoire est embrassée par Dieu dans l'événement du Christ comme ayant une signification éternelle. Jésus rend l'histoire irréversible. Dieu n'a pas rendu l'histoire comme fruit de la liberté humaine superflue. La résurrection nous permet de croire que toutes les bonnes actions ont une validité permanente.

L'histoire humaine existe seulement là où il y a liberté. L'incarnation devient fondamentale pour la question de la liberté humaine. En Jésus, il devient visible que la liberté humaine peut s'épanouir avec la liberté divine sans se dévaloriser. Karl Rahner a bien montré que la proximité de Dieu n'est pas pour l'homme l'évanouissement de sa consistance, mais la

¹ K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, p. 590 ; K. RAHNER, *La « Nouvelle Terre »*, p. 117-118.

promotion de son autonomie. « C'est pourquoi le Christ est le plus radicalement homme et son humanité la plus autonome et la plus libre. »¹ Dans la même aventure de la liberté, Jésus-Christ a vécu consciemment le fait que sa liberté est offerte comme un don et également finie. La différence entre sa liberté et la nôtre est son acceptation radicale de ce don.

La thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus donne à la liberté humaine un caractère significatif. Dieu n'a pas rendu l'histoire humaine superflue dans l'eschaton final. Cette humanité glorieuse qui nous donne accès au mystère de manière permanente n'est pas seulement l'œuvre divine, elle est aussi le fruit de la liberté humaine. De ce fait, il faut maintenir dans l'eschaton le caractère irréductible de la rencontre de deux libertés. La conception de la liberté dans la pensée moderne comme une autonomie contre Dieu peut et doit être désormais abandonnée. Étudions maintenant la question de la finitude à la lumière de la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu.

L'HUMANITÉ DE JÉSUS

COMME FONDEMENT DE LA RÉFLEXION DE RAHNER SUR FINITUDE

11. LA PROBLÉMATIQUE DE LA FINITUDE DANS LA PENSÉE MODERNE ET CONTEMPORAINE

La question de la finitude est l'une des questions les plus importantes de la réflexion philosophique du XX^e siècle. Cette question est particulièrement liée au courant phénoménologique qui conduit à la tentative de repenser la métaphysique. À partir du moment où l'on accorde une grande importance à la finitude, le questionnement philosophique est de plus en plus pensé à partir de l'existence humaine. Selon Henri Birault, « la notion de finitude n'a de sens qu'à partir de Kant, et il faudrait employer le terme finité pour désigner le caractère fini dans la pensée chrétienne »². Cela ne veut pas dire qu'il faut attendre la modernité pour penser la finitude. Selon André Grivil, la première tentative de définir l'homme comme fini remonte au christianisme naissant³. L'objectif de Birault consiste plutôt à montrer que la conception moderne de la finitude n'est pas celle de la finitude dans la pensée chrétienne. Celle-ci dès les premiers siècles est marquée par l'imperfection radicale de ne pas être Dieu. La finitude moderne ne se réfère pas à la possibilité de l'infini et n'exige aucune métaphysique de l'infini. Cette

¹ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, p. 320 ; K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 97.

² Henri BIRAULT, *Heidegger et la pensée de la finitude*, dans *Revue internationale de philosophie*, 52, 2 (1960), p. 135-162 (ici p. 137).

³ Cf. A. GRAVIL, *Philosophie et finitude*, p. 13.

finitude est comprise comme une auto-détermination absolue.

La philosophie moderne a fait de la finitude, le point clé de ses réflexions sur l'homme. La finitude a été pensée en référence à elle-même. C'est la raison pour laquelle Foucault pense que la culture moderne peut penser l'homme : parce qu'elle pense la finitude à partir d'elle-même¹. Dans cet ordre d'idées, l'homme moderne n'est possible que comme une figure de la finitude. Cette époque porte une grande attention au fini. On comprend alors pourquoi la modernité n'a plus besoin de chercher Dieu². Ce qui conduit à une conception de la finitude sans aucune relation avec l'infini. La philosophie moderne a remplacé l'ontologie de l'infini par une analytique de la finitude. La modernité ne pose pas la question de l'infini dans l'espace de la finitude. Chez certains philosophes classiques, Descartes, Leibniz, Spinoza en l'occurrence, l'idée de la finitude existe, mais toujours sur le fond de l'infini. Mais le fini est pensé de manière négative, comme une réalité impossible avec l'infini. Dans cette perspective, la finitude n'est donc pas pensée de manière positive. Avec Descartes, la finitude est interprétée à partir d'un fond infini positif, elle est considérée comme une limitation ou une imperfection. L'homme comme être fini se définit comme ce qui n'est pas Dieu.

Avant d'étudier la question de la finitude chez Rahner, nous allons faire un petit résumé de ce que nous avons déjà exposé au chapitre 2, et nous nous permettons d'insister maintenant un peu plus sur la pensée du premier Heidegger, à cause de l'importance de son influence sur Rahner quant à la conception de la finitude.

11.1 L'idéalisme allemand et la finitude

La finitude classique a été considérée comme un obstacle et non comme le lieu privilégié de la connaissance. La connaissance de l'homme était plutôt liée à des formes extrinsèques, en particulier à une réalité infinie. Voilà pourquoi, la finitude est considérée comme une limite, elle est inadéquate en raison de la chute et du péché. La limite de la connaissance est définie négativement parce que la connaissance elle-même est toujours combinée avec l'idée de la perfection divine. Avec Kant, pour la première fois, la finitude est une constituante de la connaissance et non une limite négative par rapport à la perfection de l'infinité divine³. Elle est un attribut du sujet transcendantal. Kant ne parle pas de l'être fini. Pour lui, la pleine liberté ou l'autonomie est la capacité d'être guidé par la raison et non par le fini. Dans la perspective de

¹ Cf. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Tel, 166), Paris, Gallimard, 1990, p. 329. Cité par J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 10.

² Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 10.

³ Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1984, p. 336-341.

Kant, le transcendantal n'exprime plus le sens de l'être, mais du connaître. La finitude kantienne n'est pas l'ens finitum de la pensée chrétienne. Nous avons vu que la tentative de penser la finitude sans aucune relation avec l'infini est l'une des préoccupations d'Emmanuel Kant. Pour lui, la finitude est un point de départ pour la philosophie. Elle est une détermination du sujet, et non de l'étant fini en général, mais, seulement de « l'être raisonnable fini »¹.

Fichte tente d'apporter une solution au problème de la finitude de la connaissance posé par Kant. Chez Fichte, la finitude est la passivité du moi infini dans sa finitude même. Nous avons vu que Fichte refuse la finitude du sujet connaissant, affirmée par Kant, en éliminant la chose en soi. La finitude dans la pensée de Fichte n'est pas une réalité substantielle en elle-même, elle n'est qu'une simple activité. Le moi fini fichtéen est toujours au-delà de sa finitude. Ce dépassement de la finitude est fondé dans une intuition intellectuelle, qui agit dans la finitude du moi en s'élevant au-delà d'elle-même. La finitude n'est pas pensée en elle-même, puisqu'elle est posée par un effort infini. Elle est inséparable de sa propre suppression. Étant ainsi, elle doit être supprimée. Donc, de ce point de vue, Fichte pose les bases de la conception de la finitude de Schelling et de Hegel

Pour Schelling, l'être véritable est l'Absolu². Dans cette perspective, face à l'infini, le fini est sans importance positive. Ce qui conduit à la vision que toutes choses sont fondues dans la totalité. Si la création signifie poser l'autre dans son altérité, l'idée de la création est donc proscrite. C'est ce qui conduit Schelling à affirmer que l'identité avec Dieu sera donc, le but suprême pour tout être rationnel, cette identité supprime la temporalité³. Nous avons souligné dans le troisième chapitre de notre étude que l'identité ne produit pas la différence. À partir du moment où on est dans une mêmeté, l'un des pôles de cette relation n'est plus nécessaire. Le fini n'a rien de positif chez Schelling. Ce qui peut suggérer la dissolution du monde fini face à l'absolu.

Nous avons vu que pour Hegel, l'infini est défini comme la négation du fini⁴. « Il est dans la nature même du fini de se dépasser, de nier sa négation, et de devenir infini. »⁵ Pour lui, le véritable sens du fini n'est pas de subsister en face de l'infini. Le fini est un dépassement et non un étant qui se maintient dans sa finitude. L'absolu ne s'affirme qu'en éliminant le monde fini. Dans cette perspective, la finitude est seulement l'expression partielle de l'infini. Elle ne

¹ Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, p. 337.

² Cf. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Sämtliche Werke*, t. 4 : 1800-1802, Stuttgart, Cotta, 1859, p. 119. Cité par Emilio BRITO, *Création et eschatologie chez Schelling*, dans *Laval théologique et philosophique* 42, 2 (1986), p. 247-267 (ici p. 249, n. 13).

³ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Sämtliche Werke*, t. 6 : 1804, Stuttgart, Cotta, 1860, p. 562. Cité par E. BRITO, *Création et eschatologie chez Schelling*, p. 250, n. 25.

⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 124.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1, (1832), p. 125.

correspond pas à la nature profonde de l'homme. Le problème de Hegel, c'est que l'autre de Dieu est simplement sa manifestation. Tout est auto-détermination par Dieu et retourne en lui comme absolu. Étudions maintenant la conception de la finitude dans la pensée de Heidegger.

11.2 La conception de la finitude chez Heidegger

Heidegger ne pense pas la finitude en termes de limite. La finitude est pour lui, une marque distinctive de l'être humain¹. Pour lui, la finitude de l'être est une finitude sans aucune relation avec l'infini. *Sein und Zeit* met en évidence une conception de la finitude qui ne fait référence qu'à elle-même. « Le Dasein est illuminé en lui-même et en tant qu'il est dans le monde, non point par le fait d'un autre étant, mais en sorte qu'il soit à lui-même sa propre lumière. »²

Sans aucun doute, dans le panorama de la philosophie contemporaine, Heidegger a été le penseur allemand qui, d'une manière originale, a pensé la finitude hors de l'opposition entre le fini et l'infini. Pour Heidegger, la finitude est coupée de toute possibilité d'une réflexion sur la transcendance. Elle est étudiée en liaison étroite avec la question du Dasein. Pour Heidegger, la finitude est donnée au départ comme constitutive du Dasein.

La finitude est mise en relation avec la question de l'être et non au problème de la pensée comme nous avons vu chez Kant. Dans la vision de Heidegger, la finitude est la compréhension de l'être³. Si la question de l'être est essentielle au Dasein, elle doit alors être enracinée dans l'essence de la finitude du Dasein. « La question de l'être a sa racine dans l'essence de la finitude du Dasein. »⁴ Selon Rahner, Heidegger propose « la pure et simple finitude de l'Être lui-même et non pas uniquement de son concept humain »⁵. La finitude, loin de fermer l'accès à l'être en lui-même, est ce qui l'autorise. Dans la vision du philosophe allemand, la question de l'être entretient un rapport intime à la finitude de l'homme. La compréhension de l'être y apparaît comme le fondement le plus intime de la finitude : plus originaire que l'homme est la finitude du Dasein en lui. « L'essence de la finitude du *Dasein* se révèle dans la transcendance en tant que celle-ci est liberté-pour-fonder (*Freiheit zum Grunde*). »⁶ Dans cette perspective, la finitude ne se déduit pas d'un infini. Pour Heidegger la finitude ne peut pas être déterminée à partir d'un absolu. Elle est liée à l'être humain. Pour lui, la finitude a le sens d'être dans le monde,

¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, 24), Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 88.

² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 133.

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 45.

⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 45.

⁵ K. RAHNER, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, p. 168.

⁶ Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, p. 55, Traduction française par Henry CORBIN : Martin HEIDEGGER, *Questions*, t. 1 (Classiques de la philosophie), Paris, Gallimard, 1968, p. 87-158 (ici p. 158).

conditionné par le monde. La finitude ne définit pas l'homme, mais le Dasein en l'homme. Elle est finitude sans infini, ne faisant référence qu'à elle-même. Donc, la finitude de Heidegger est une finitude qui se renferme en quelque sorte sur sa propre positivité. La finitude de l'être humain est donc une réalité absolue qui subsiste en elle-même et par elle-même. C'est une finitude radicale qui caractérise la vie humaine, sans aucune relation avec l'infini. Cette finitude radicale de l'homme s'exprime tout particulièrement dans le caractère temporel de son existence dominée par la mort. La finitude se décrit par la temporalité de l'existant. « Sa finitude ne signifie pas originellement une fin, mais elle est un caractère de la temporalité elle-même. »¹

Pour Heidegger, la compréhension de l'être fini n'est plus une affaire de connaissance mais un mode d'être du Dasein lui-même. Le Dasein a toujours déjà une certaine compréhension de lui-même qui précède toute conceptualisation et donc toute explication. Heidegger se soucie de l'être fini et non de la connaissance de l'homme fini. Il exporte l'idée de la finitude hors de la théorie de la connaissance pour l'envoyer comme une épreuve que le Dasein fait de son existence sans fondement. En interprétant Kant, il souligne qu'« il ne suffit pas, pour définir la finitude de l'homme, de citer au hasard quelques-unes des imperfections humaines ; cette voie nous mène au mieux à constater que l'homme est un être fini »². La finitude est pour lui une dimension constitutive de l'existence humaine. Heidegger fait ainsi le premier pas vers une autre compréhension de la finitude. Elle n'est pas une simple propriété contingente ou qui apparaît dans nos vies de manière circonstancielle. Elle est une dimension fondamentale de l'être humain. Heidegger considère la finitude comme une réalité irréductible. La totalité heideggérienne n'implique aucune idée de suppression de la finitude. Le Dasein existe de façon finie³. Alors que pour Hegel, la finitude a une fin et donc disparaît. Pour Heidegger, « il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence »⁴. Il ne sépare pas l'être du Dasein. Son objectif consiste à montrer comment le Dasein est ontologique. Heidegger cherche à repenser la conception traditionnelle de l'être comme fondement.

Nous avons vu que chez Kant, la finitude est comprise comme l'impossibilité pour l'homme de voir quelque chose qui se manifestera à lui dans sa vérité ultime. Pour Heidegger, au contraire, la finitude est précisément ce qui rend cette manifestation possible. Dans la conception heideggérienne de la finitude, elle est une marque de grandeur sans relation avec une réalité

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 329.

² Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique* (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1953, p. 276.

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 329.

⁴ M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284.

infinie. Si la finitude limite la raison dans la pensée de Kant, Heidegger quant à lui, a donné beaucoup d'importance à la finitude de l'être humain dans son projet de compréhension.

La pensée de Heidegger vise à penser la finitude de l'être humain comme une réalité autre qu'une réalité imparfaite, limitée, impuissante. La finitude n'est plus perçue comme puissance limitée par rapport à une puissance infinie. C'est pour cela que, chez Heidegger, l'homme comme être fini est plus grand qu'aucun dieu ne pourrait jamais être¹. Dans cette perspective, il n'est plus possible de penser la finitude comme un manque ou une déficience, elle est pour Heidegger est une preuve de grandeur. Heidegger, en repoussant l'infinitude signifie que la finitude est pensée comme une totalité pleine, complète ou achevée. Heidegger définit l'être comme finitude, afin d'éviter l'infinité. Étudions maintenant la conception de la finitude chez Rahner.

12. LA CONCEPTION DE LA FINITUDE CHEZ RAHNER

La question de la finitude est loin d'être une question univoque dans l'œuvre de Karl Rahner. C'est pour cela qu'avant de nous concentrer spécifiquement sur l'objet qui nous intéresse ici, à savoir, l'humanité de Jésus comme fondement de la conception de la finitude chez le théologien, il est nécessaire de présenter un aperçu de sa conception de la finitude.

Le concept de la finitude a plusieurs définitions chez Rahner, ce qui ne va pas sans poser des difficultés pour une finitude positive. À première vue, sa conception de la finitude est pensée en termes de déficience d'être. Dans son texte, *Appels au Dieu du Silence*, Rahner présente une vision du monde comprise comme une vallée de peines et de larmes². Ensuite, il affirme que l'homme se sent à l'aise sur une terre trop humaine où il voudrait s'installer pour toujours³. Il affirme également que « la vie du chrétien est caractérisée par un réalisme pessimiste »⁴.

L'accent est mis sur la faiblesse de l'homme. « L'homme fait l'expérience du vide, de la fragilité intérieure. »⁵ Selon lui, « Dieu, la force qui laisse apparaître ma faiblesse »⁶. Ensuite il soutient que « l'homme éprouve toute sa finitude, sa fragilité, son opacité jusque dans le domaine des maximes éthiques »⁷. De plus, « l'être humain fait à la fois l'expérience de la fragilité intérieure, de l'absurdité des événements et celle de l'espérance, de la responsabilité et

¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe, 31), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994, p. 135.

² Cf. K. RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, p. 122.

³ Cf. K. RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, p. 11.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 381 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 448.

⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 38 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 47.

⁶ K. RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, p. 10.

⁷ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 92 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 110.

de la fragilité. L'homme a toujours connaissance de sa finitude historique, de sa provenance historique, de la contingence de sa situation de départ »¹.

La finitude est expliquée à partir des multiples imperfections qui caractérisent l'homme. Cette vision n'est pas trop éloignée de la conception de la finitude dans la tradition judéo-chrétienne. La finitude y est perçue comme un châtement, une conséquence fatale de la faute. Elle est considérée comme une limite, une faiblesse qui est appelée à être dépassée. Le rapprochement de Rahner avec cette tradition montre qu'il n'a pas complètement écarté, l'idée de la conception de la finitude du courant de l'existentialisme où la finitude était trop perçue en opposition avec l'être infini.

En revanche, d'autres textes ont montré une vision plus positive de la finitude. Ces textes ont montré que le mystère absolu a embrassé la finitude de l'histoire comme sa propre réalité. Pour le théologien, la finitude atteint sa plénitude par son insertion dans l'Être absolu. « Dieu [a] voulu lui-même comme la plénitude, la complétude infinie de sa créature finie. [...] En introduisant des êtres finis dans le jeu de l'amour infini lui-même, Dieu va mettre sur eux la marque de l'infini. [...] *aimer de l'amour même de Dieu revient à aimer quelque chose de fini dont la grâce a fait un infini.* »² Cela est rendu possible par le mystère de l'incarnation. Dieu a accueilli dans son sein la finitude du monde que composent les personnes humaines lorsque le Verbe éternel a assumé personnellement notre finitude.

« L'Amour inconditionné, infini, s'approprie par amour une réalité finie de la façon la plus radicale en s'identifiant à elle de façon absolue. Or c'est ce qui est arrivé lorsque *Dieu a fait d'une réalité finie, l'Humanité du Christ, sa propre réalité* ; lorsque, dans cet acte d'amour qu'est l'union hypostatique, il a fait sien le centre fini d'une réalité humaine. Et il l'a fait d'une façon si réelle et si absolue que cette réalité, sans perdre son caractère fini, fait partie de lui-même pour l'éternité, participe à l'absolu de Dieu d'une façon telle qu'on n'en saurait concevoir de plus élevée, et lui appartient si bien que ce serait porter atteinte à l'absolu même de Dieu que de minimiser pratiquement, par manque d'amour, cette réalité que Dieu a assumée personnellement. »³

Cela montre que l'être créé n'est pas incompatible avec la plénitude totale. L'inconditionné s'approprie une réalité finie de la façon la plus radicale en s'identifiant à elle de façon absolue. Dieu a fait une réalité finie, l'humanité du Christ comme sa réalité propre. Cette assumption ne supprime son caractère fini.

« Le fini est introduit en Dieu à partir de l'un de ses éléments qu'il s'est approprié personnellement et que nous appelons l'humanité du Christ et cet élément demeure, jusque dans son intégration, une partie du tout unique que forme le monde de la Création. Depuis l'incarnation du Verbe de Dieu, il

¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 46 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 57.

² K. RAHNER, *Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung*, p. 535 ; Karl RAHNER, *Le primat de l'amour. À propos de la spiritualité Ignacienne*, p. 290-291.

³ K. RAHNER, *Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung*, p. 530-531 ; Karl RAHNER, *Le primat de l'amour. À propos de la spiritualité Ignacienne*, p. 283.

ne peut plus y avoir ni écartèlement absolu entre le monde et la Création, ni une unité qui, par suite du refus de l'homme, serait marquée du signe de la damnation et de la ruine pour l'œuvre de la création. »¹

Ce bref exposé suffit à montrer la complexité de la conception de la finitude chez Rahner. Certains textes présentent une conception de la finitude comme déficience d'être, dans sa dimension de faiblesse. En revanche, d'autres lui accordent une importance positive. Ce double langage que Rahner utilise pour décrire la finitude nous étonne. Il est difficile d'interpréter ce qu'il veut exprimer par ces expressions lorsqu'on sait qu'il a montré, dès le début de ses écrits et tout au long de son œuvre, que l'histoire à travers l'humanité de Jésus a une importance éternelle. Dieu n'a pas rendu l'histoire superflue dans les fins dernières. Rahner est-il en train de décrire la compréhension que l'homme a en général du monde ou de l'histoire afin d'arriver par la suite à une conception positive ? L'importance que Rahner accorde à l'histoire nous laisse croire qu'il a décrit la réalité telle qu'elle est comprise par l'homme afin de montrer une vision plutôt positive de la finitude.

Jacynthe Tremblay soutient qu'une finitude positive est difficile à déceler dans l'œuvre de Rahner². À première vue, la conception de la finitude est négative. Dans la théologie traditionnelle, il y a la conception d'un Dieu extérieur, lointain, inconnaissable. Il y a la tentative de choisir entre Dieu et le monde, entre l'éternité et le temps. Selon lui, Rahner semble avoir des difficultés à se démarquer de cette conception. Ce qui conduit à une conception négative de la finitude dans l'ensemble de l'œuvre de Rahner. Jacynthe Tremblay ne parle pas de la finitude négative chez Rahner, elle parle plutôt d'une conception négative de la finitude.

13. DE LA FINITUDE NÉGATIVE À LA FINITUDE POSITIVE

Comment Rahner arrive-t-il à penser la finitude de manière positive ? Pour construire sa vision de la finitude, Karl Rahner se réfère à l'autorité de l'anthropologie thomiste. En effet, pour Thomas d'Aquin, tout étant créé est fini³. Selon le théologien dominicain, « il est impossible qu'une quelconque essence créée soit infinie, parce que son être n'est pas absolu, ni subsistant, mais reçu en quelque chose. Si en effet il était absolu, il ne différerait pas de l'être divin »⁴. Pour le docteur angélique, la finitude de l'étant par laquelle il n'est pas Dieu, signifie également qu'il est et ne saurait se réduire à une apparence. Dans cet ordre d'idées, la

¹ K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, p. 180 ; K. RAHNER, *La rédemption au cœur du monde*, p. 83-84.

² Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 19.

³ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^a, qu. 45, art. 5.. « Omne ens creatum est finitum ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard (Scriptum super libros Sententiarum)*, lib. I, dist. 43, qu. 1, art. 2.

divinisation du fini n'aboutit pas, chez Saint Thomas, à une suppression de la finitude. Il attribue à la finitude une consistance ontologique. Même dans sa relation définitive avec Dieu, l'homme conserve sa finitude. Si pour Bonaventure, le créé se caractérise avant tout comme un simple vestige à dépasser¹, la divinisation du fini n'aboutit pas chez Thomas à la suppression de la finitude. La créature n'est pas une apparence, mais une participation à Dieu². On peut dire que la conception thomiste du fini est la reconnaissance de la consistance du fini. Selon André Grivil :

« Seule une pensée qui considérerait le fini comme néant pourrait s'accommoder de sa disparition en Dieu. Dans la vision de Dieu telle que Thomas la présente, la divinisation du créé va de pair avec la persistance de son être fini. On peut donc conclure que la conception thomiste du fini, si elle contient l'idée d'une déficience d'être, est en même temps une reconnaissance de la consistance du fini. »³

Saint Thomas d'Aquin ne valorise pas l'infini en dévalorisant le fini. L'étant fini, malgré sa dimension réceptive, est un étant à part entière. Chez Saint Thomas, il n'est pas question de prôner l'amour de Dieu, jusqu'au mépris de soi.

Dans la ligne de saint Thomas, Rahner considère que la finitude n'est pas un défaut, mais elle est constitutive d'une humanité réelle. En d'autres termes, la finitude n'est pas un simple moment condamné à être dépassé. Selon Jacynthe Tremblay, chez Rahner, « la finitude n'est pas une conséquence, ou n'est pas déduite de manière *a posteriori* des imperfections humaines. Selon lui, les imperfections humaines n'indiquent pas immédiatement la finitude, mais en sont plutôt des conséquences éloignées qu'on ne peut comprendre qu'en déterminant au préalable l'essence de la finitude »⁴. Cela montre que chez Rahner, la finitude n'est pas un élément d'une condition tragique dont nous devons être libérés.

Donc, pour Rahner, quand il suit sa ligne propre de pensée, la finitude de l'homme est une finitude originaire. Elle est un moment incontournable de la transcendance de l'esprit. La finitude de l'homme tient à son statut de créature. Elle ne doit pas être perçue comme un mal. La concevoir comme un mal conduit à la tentation de la nier. Le statut de la créature n'est pas une marque de petitesse ou d'infériorité. Si bien que Rahner va jusqu'à écrire que, « l'hypothèse d'un Être pur, positivement supérieur comme tel à toute finitude, ne rencontre dans une telle ontologie aucun point d'appui »⁵. La finitude et la temporalité découlent de l'acte créateur de Dieu.

Nous avons vu dans le deuxième chapitre de notre étude que la nécessité de la question de l'être signifie que l'être humain est esprit fini et non pas conscience absolue. Dans cette

¹ Cf. BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1986, p. 27-29.

² Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils* (*Summa contra Gentiles*), lib. II, c. 4.

³ A. GRAVIL, *Philosophie et finitude*, p. 138.

⁴ J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 182.

⁵ K. RAHNER, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, p. 167.

perspective, la connaissance de l'être et de Dieu requiert absolument le rapport à l'étant fini intramondain. La transcendance n'est pas un mouvement ascendant vers Dieu sans un retour vers le fini. L'être humain ne s'approche pas de Dieu en se démettant de lui-même ou de ses dimensions constituantes.

Contrairement à la conception moderne de la finitude, pour Rahner, l'homme en éprouvant sa finitude de manière radicale par le dépassement de cette finitude, s'éprouve comme un être de transcendance, comme esprit¹. Le questionnement infini manifeste la finitude et la contingence de l'être humain, son origine. Pour percevoir la limite d'une frontière, il faut se tenir au-delà de cette limite. « L'affirmation de la finitude réelle d'un étant exige, comme condition de possibilité, l'affirmation de l'existence d'un *esse absolutum*, affirmation qui est déjà posée implicitement lorsque, dans l'anticipation de l'être, on reconnaît tout d'abord la limitation de l'étant fini en tant que telle. »² Par conséquent, lorsque l'être humain rencontre un objet de ce monde, il éprouve qu'il est lui-même fini et affirme en même temps qu'il a un horizon infini, illimité qui lui permet de saisir ses limites. L'homme est conscient de sa finitude par la présence de l'infinitude. Contrairement à Heidegger, pour Rahner, c'est l'infinité de l'être qui dévoile la finitude de tout étant créé.

En plus de sa transcendance infinie, l'être humain prend conscience aussi qu'il n'est pas un sujet absolu ou un pur esprit. En fin de compte, il ne peut pas s'expliquer. Il est dépendant de quelque chose complètement autre duquel il reçoit l'être. L'homme ne peut pas être conçu comme un objet dans le sens d'un objet absolu. L'être humain est orienté vers un horizon infini. La présence de cet horizon infini lui permet de prendre conscience qu'il est un être libre et responsable. Lorsque le sujet humain s'éprouve comme sujet, il prend conscience qu'il est laissé à lui-même. Pour Rahner, l'homme est l'être de la transcendance, qui malgré la finitude de ses projets, est déjà placé dans son intégralité en face de lui-même.

La conception de la finitude chez notre auteur implique une insertion dans l'infinitude. Dans le langage rahnérien, la prise de conscience d'un étant catégorial n'advient que dans l'horizon de son dépassement. Celui-ci n'est pas pour Rahner, la suppression de la finitude comme le pense Hegel. Même dans la mystique, la réalité finie n'est pas supprimée. Pour Rahner, « l'attitude mystique ne doit pas tout laisser disparaître devant Dieu. Le mystique peut et doit encore s'occuper de l'humanité du Christ »³.

L'idée que la finitude ne peut pas être pensée en dehors de l'infinitude est clairement

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 36 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 46.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, p. 101 ; K. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 171.

³ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 257 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 44.

exprimée chez Rahner quand il affirme : « si le fini est avant tout fini, il est aussi, cela va de soi, *capax infiniti*. En quoi alors avons-nous besoin du Seigneur, du Dieu qui s'est fait chair ? »¹. Notons que ce texte est un texte ancien chez Rahner : on voit donc que cette thèse d'une conception positive de la finitude est présente très tôt chez Rahner, comme nous l'avons dit, et qu'elle apparaît particulièrement clairement dans un contexte christologique, puisqu'il s'agit d'un texte sur le Concile de Chalcédoine. Dans cette perspective, même si la conception de la finitude de Rahner est très proche de Heidegger, mais il y a une rupture christologique.

La réalité du fini ne se conçoit pas dans sa propre indépendance. Le fini n'a pas son fondement en lui-même. Son essence ne peut pas être auto-fondée. Le fait que la finitude a pour fondement le mystère absolu détermine l'homme de manière originelle. Dans cette perspective, l'homme est posé librement dans sa finitude. La condition de l'homme comme *capax infiniti* ne fait que souligner sa finitude. Pour Rahner, l'être absolu pose volontairement et librement l'étant fini. En insistant sur la liberté de l'acte créateur-crédation qui est déjà un acte historique, Rahner remet l'accent sur la finitude². C'est librement que l'être absolu pose l'étant fini. Dès lors, ce rapport de l'être créé à son fondement s'effectue entre deux libertés. Dans cette perspective, la finitude ne nécessite pas l'intervention de Dieu dans l'histoire. Celle-ci est un acte de sa liberté absolue. Dieu qui est Créateur ne se confond pas avec la création mais l'établit dans son autonomie, dans sa finitude. On ne peut pas participer à la nature divine, sans la considération de la créature dans son altérité. Affirmer que quelque chose dépasse infiniment la créature ne signifie pas que la créature est niée pour autant. La différence entre l'infini et le fini doit être expliquée en termes positifs. L'affirmation de la perfection transcendante de Dieu doit conduire à l'affirmation de la particularité du fini dans son altérité. Même si l'être créé est caractérisé par une limite qui le distingue de Dieu, cette limite ne signifie pas la négativité de la réalité créée. C'est pourquoi Rahner dit :

« La transcendance de l'homme ne peut être saisie comme celle d'un sujet absolu qui en quelque sorte éprouve ce qui est ouvert et le possède comme soumis à son propre pouvoir. Bien plutôt, il s'agit d'une relation de dépendance qui ne se pose pas de façon souveraine, mais qui s'éprouve comme posée et soumise à disposition, comme fondée dans l'abîme du mystère ineffable. »³

En tant qu'être fini, il se réfère constamment à son fondement absolu. Nous avons déjà souligné chez Rahner que la dépendance du fini à l'égard de Dieu est originelle et permanente. Sinon, l'étant fini serait abandonné à lui-même en cours de route. La dépendance du fini à l'égard du créateur ne saurait être liée exclusivement au commencement mais cela suppose une

¹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, p. 284 ; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*, p. 153.

² Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 322-323.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 46 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 57.

relation permanente à son fondement.

Pour le théologien allemand, le fini considéré pour soi donne un concept d'homme comme opposé au divin. C'est pour cela que c'est l'anticipation d'un au-delà de la finitude qui nous permet de savoir que nous sommes finis. Dieu n'a pas besoin de sacrifier le monde pour s'affirmer : « c'est au contraire dans la mesure où le monde est pleinement déployé dans ses caractères de finitude, de facticité, de contingence que le rapport à Dieu s'avère possible »¹. En effet, l'être humain est historique car il se maintient et se déploie dans sa finitude originare. C'est pour cela que la finitude ne peut pas se réduire à une question d'imperfection. Elle constitue la nature fondamentale de l'homme. L'être humain n'a pas à s'affranchir de sa finitude.

Nous voyons que la finitude chez Karl Rahner n'est pas pensée seulement à partir d'elle-même, mais toujours en référence avec le mystère absolu. Seulement dans l'anticipation d'un infini, le fini peut se reconnaître comme fini et c'est également ainsi que sa liberté est possible. L'homme se réalise en se référant au mystère. Penser la finitude uniquement à partir d'elle-même, c'est priver l'humain de son fondement. En se tournant vers la finitude on peut trouver la trace de Dieu. Cela ne signifie pas que la révélation et l'incompréhensibilité de Dieu sont expliquées chez Rahner par la finitude humaine. Nous avons montré dans le deuxième chapitre de notre étude que Dieu reste caché et libre de manière absolue et non pas dans la confrontation avec l'homme, ni non plus à cause de sa manière humaine de connaître, mais pour tout esprit fini, à cause de son mystère même. Le fondement de l'esprit fini est un acte de la liberté de Dieu. La finitude de l'homme dépend de la décision absolue et libre de Dieu. La relation au mystère est déterminée par sa libre décision. La liberté de Dieu n'est pas déterminée par la contingence de l'être fini ou la finitude. Celle-ci est librement posée par Dieu. L'ouverture de l'homme au mystère est fondamentalement posée par celui-ci.

Nous pensons qu'il est erroné de vouloir montrer que Dieu est mystère à partir de la finitude de l'homme. Le mystère infini de Dieu ne dépend pas de la finitude humaine. Dieu est infini en lui-même. Ce n'est pas la finitude qui constituerait son caractère mystérieux. C'est au contraire, le mystère qui constitue la finitude de l'existence humaine et de la connaissance et leur valeur positive. La positivité absolue du mystère constitue la positivité de la finitude. Dans cette perspective, l'infinité de Dieu loin d'écraser la finitude de la créature en est son affirmation radicale. Face à l'esprit fini ou à la finitude de l'homme, Dieu est en lui-même essentiellement libre et inconnu. La conception du fini comme créé suppose l'existence d'un étant originare et indépendant de ce qui est dérivé de lui. La connaissance de l'infini de Dieu n'est possible que

¹ J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 302.

dans le regard sur l'étant fini. Si après la révélation, Dieu reste toujours mystère, par conséquent l'incompréhensible renvoie toujours l'homme à sa finitude. C'est l'expérience transcendantale qui permet à l'être humain de se connaître comme être fini. L'être humain a la possibilité de transcender sa finitude sans pour autant l'annuler. L'expérience transcendantale met l'homme devant le choix de ne pas se laisser définir par son seul rapport avec le monde de la finitude historique, mais devant Dieu.

L'essence de l'esprit fini chez Rahner est déterminée comme ouverture infinie du fini vers Dieu. Cela nous permettra de faire une critique de la conception moderne de la finitude. Est-il possible de comprendre la finitude indépendamment de toute référence à l'infini ? Nous avons déjà mis en lumière chez Rahner que l'homme n'a jamais fait l'expérience de nature pure. Celle-ci conçoit la nature humaine comme close sur elle-même. Une conception de nature pure prépare le terrain pour une finitude close sur elle-même. Le rejet par Rahner de cette conception ouvre la voie à la dimension transcendantale de la finitude. Nous avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de notre étude que le point de départ de la connaissance chez Rahner n'est pas le principe d'identité mais l'interrogation. Quelles sont les conséquences de l'interrogation ? La question est révélatrice de la finitude humaine. Toute question présuppose une connaissance non thématique de la chose questionnée. La question n'aboutit pas à l'être, mais à la finitude de l'esprit humain et du monde.

Nous avons déjà souligné dans le troisième chapitre de notre travail que Karl Rahner accorde une très grande importance à la réalité finie et matérielle de l'incarnation. En effet, Jésus est vraiment un homme dans son entièreté : sa finitude, son être au monde, sa matérialité, sa participation à l'histoire du cosmos, sa liberté et sa traversée de la mort¹. Nous avons montré que Rahner développe une position positive de la finitude en montrant que Dieu a intégré à sa vie éternelle la finitude du monde spirituel que composent les personnes humaines lorsque le Verbe éternel a assumé personnellement cet appel de notre finitude vers l'Infini de Dieu. La dimension finie du Logos incarné est la finitude de la Parole infinie de Dieu même². Le Dieu de Jésus Christ ne peut être cherché là où l'humain se situe depuis toujours : dans le monde. Dès lors, le fini lui-même a acquis une profondeur infinie. Sans perdre sa finitude, l'humanité de Jésus est le symbole réel de l'infini. L'incarnation implique une affirmation radicale et une assomption de la finitude. Dans cette perspective, la divinisation du fini n'aboutit pas, chez notre auteur, à une suppression de la finitude. N'est-ce pas là une reconnaissance de la consistance ontologique du fini ? Seule une pensée qui considérerait le fini comme néant pourrait penser qu'il disparaisse

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 191 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 225.

² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 190 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 225.

dans sa relation avec l'absolu. Dans la vision béatifique, la divinisation du créé va de pair avec la persistance de son être fini. Cette démarche vise à élaborer une compréhension de l'humanité de Jésus permettant de remettre en perspective la condition de finitude propre à l'homme.

En affirmant que la finitude est la condition de possibilité nécessaire à la compréhension de l'être et de Dieu, on ne peut pas parler chez Rahner de dualité entre finitude et infinitude, alors que nous avons vu chez Heidegger que la finitude est la compréhension de l'être. Contrairement à Heidegger, Rahner cherche à montrer que la finitude doit désormais être comprise de manière positive dans une perspective théologique qui se veut authentiquement incarnationnelle¹. Par conséquent, la finitude n'est plus considérée comme un défaut, mais comme une part constitutive d'une humanité réelle. En d'autres termes, la finitude n'est pas un simple moment condamné à être dépassé. L'homme demeure dans la finitude, celle-ci est irréductible. Pour Rahner, l'homme ne sort pas de la finitude. Si Dieu s'est absolument communiqué à elle au point d'en faire en Jésus de Nazareth sa propre histoire². La finitude devient le lieu où l'infini se dit librement pour ce qu'il est : la proximité aimante qui n'écrase pas mais fait être la finitude³.

Rahner pose la finitude comme un moment incontournable de la transcendance de l'esprit. En cela, il envisage une finitude positive. Cette conception permet de ne pas considérer la finitude comme un élément d'une condition tragique dont nous devons être libérés : ce qui a besoin de libération est seulement quelque chose qui est attaché au fini, dont le fini a besoin d'être délivré. Chaque fois que l'on nourrit un amour authentique pour quelque chose de fini, on est dans la sphère de l'incarnation. Dans cette perspective, la finitude n'est plus considérée comme un défaut, mais comme constitutive d'une humanité réelle. De ce fait, l'idée de considérer l'imperfection comme la réalité d'un être borné, d'un être marqué par une limite, par rapport à la perfection de l'infini, ne tient plus. Selon Guy Lafon, « jamais la perfection ne peut venir supprimer ni la finitude ni la temporalité par l'adjonction d'un infini ou d'un éternel »⁴.

La finitude dans la perspective de Rahner est la condition incontournable de possibilité de la référence à Dieu. Nous connaissons l'infini uniquement par le fini. Par une décision libre, l'homme est appelé à accepter sa position dans le monde comme créature finie devant un Créateur infini. L'importance de la finitude de l'existence humaine intramondaine apparaît de manière éminente lorsqu'on considère qu'avec Jésus, Dieu lui-même est devenu un être fini.

¹ Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 392.

² Cf. Karl RAHNER, *Die Frage nach der Zukunft*, dans Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 9 : *Konfrontationen*, Einsiedeln, Benziger, 1970, p. 519-540 (ici p. 526).

³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 190 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 225.

⁴ Guy LAFON, *Croire, espérer, aimer. Approches de la raison religieuse* (Théologies), Paris, Cerf, 1983, p. 158.

Si par son incarnation, Dieu a embrassé la finitude, alors il n'est plus possible d'envisager celle-ci comme une forme de manque ou de défaut. En assumant la réalité finie et matérielle, le Logos s'exprime lui-même dans cette réalité finie, ce qui implique que la matière assumée soit un élément essentiel de ce qui devient. La finitude n'est pas un caractère secondaire octroyé à l'étant de l'extérieur, mais ce qui le détermine ontologiquement. Dans la tradition de l'Église, la finitude était comprise par rapport à l'infinitude équivalente à la perfection. La finitude est perçue comme ce qui est limité, pauvre, ce qui signifie nécessairement déficient en comparaison de la perfection infinie.

Selon Jacynthe Tremblay, « pour mettre en lumière la positivité de la finitude, Rahner met l'accent sur l'historicité et sur l'impossibilité pour l'esprit humain de prétendre à l'esprit absolu, à la mystique pure, au mépris de la matérialité et de la finitude intramondaine »¹. D'une part, Rahner met ensemble finitude de l'étant intramondain et transcendance illimitée de l'esprit fini vers l'être et l'être absolu de Dieu. D'autre part, l'accent est mis sur l'historicité de l'esprit humain. L'esprit dans le monde signifie l'expérience de la finitude, l'historicité est une structure de l'être humain. Elle fait partie de son être. Dans cette perspective, la finitude est un moment interne et incontournable de la transcendance². L'homme ne va pas vers Dieu en se démettant de lui-même ou de ses dimensions constituantes. On ne peut pas se référer à Dieu hors d'une considération de l'être humain, sans mettre l'accent sur la nécessité de la finitude. « On ne peut concevoir un rapport au fondement sans la référence constante à la finitude originaire de l'étant. »³

Sans Dieu l'homme ne pourrait pas atteindre la plénitude. L'homme ne peut se contenter d'un système fini. Par conséquent, l'attention au fini ne ferme pas l'homme dans sa finitude. Le fini peut atteindre l'infini par un acte de dévoilement de l'infini. C'est seulement dans l'anticipation de l'infini que le fini peut se savoir fini.

Nous avons déjà souligné que pour Rahner, Dieu n'est pas directement accessible à l'homme. Il ne se donne qu'en nous renvoyant silencieusement vers un autre que lui, vers une réalité finie comme objet de la visée directe⁴. Cette réalité finie qui donne accès au mystère incompréhensible n'est autre que l'humanité de Jésus. Pour Rahner, on ne peut accéder au mystère absolu autrement que par la médiation d'une réalité historique ou finie. L'humanité de Jésus est la forme incontournable et permanente de la connaissance du mystère. C'est la permanence et la transcendance du mystère qui font porter constamment l'attention sur la réalité

¹ J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 39.

² Cf. J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 40.

³ J. TREMBLAY, *Finitude et devenir*, p. 438.

⁴ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, p. 73 ; K. RAHNER, *Le concept du mystère*, p. 117.

finie. Rahner a développé sa conception positive de la finitude s'appuyant sur la médiation du Christ. Cette médiation s'exerce éternellement par le Fils incarné, une réalité historique, un être fini adopté par Dieu comme mode d'accès au mystère de manière permanente. L'importance éternelle de l'humanité de Jésus est d'une importance décisive pour la compréhension de la finitude chez Rahner. La conception de la finitude de Rahner ne part pas d'une réflexion abstraite de la philosophie, mais trouve ses racines dans l'expérience concrète de l'homme.

Nous avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de notre étude que l'incompréhensibilité du mystère ne s'explique pas par la finitude humaine. Dieu reste caché et mystérieux de manière absolue et non pas dans la confrontation avec l'homme, ni non plus à cause de sa manière humaine de connaître, mais pour tout esprit fini, à cause de son mystère-même. Rahner veut montrer que le fondement de l'esprit fini doit être un acte de la liberté de Dieu. D'une part, le mystère absolu n'est pas, pour le théologien allemand, un besoin de la réalité finie, sinon le mystère perdra sa différence radicale. D'autre part, la réalité finie doit être radicalement dépendante du mystère absolu en tant qu'il est la plénitude de l'être. La personne humaine, dans sa finitude, éprouve qu'elle a une transcendantalité illimitée. Comme être transcendant, elle vit toujours dans la proximité avec le mystère absolu qui est le motif absolu de sa connaissance et de sa liberté.

La finitude de l'homme dépend de la décision absolue et libre de Dieu. Ainsi, la relation au mystère est déterminée par sa libre décision. La liberté de Dieu n'est pas déterminée par la contingence de l'être fini ou la finitude. La finitude de l'homme est librement posée par Dieu. L'ouverture de l'homme au mystère est fondamentalement posée par celui-ci. Nous pensons qu'il est erroné de vouloir montrer que Dieu est mystère à partir de la finitude de l'homme. Face à l'esprit fini ou à la finitude de l'homme, Dieu est en lui-même essentiellement libre et inconnu.

Pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus, la conception d'une finitude positive doit être prise en considération. La conception du fini comme créé suppose l'existence d'un étant originaire et indépendant de ce qui est dérivé de lui. La connaissance de l'infini de Dieu n'est possible que dans le regard sur l'étant fini. Si, après la révélation, Dieu reste toujours mystère, par conséquent, l'incompréhensible renvoie toujours l'homme à sa finitude. L'homme en faisant l'expérience de la finitude radicale va au-delà de cette finitude. Il est perçu comme un être transcendantal, il est esprit. Cela donne à l'être humain la capacité de vivre transcendantalement sa valeur infinie et la finitude. Pour Rahner, il est impossible d'être conscient de la finitude de la connaissance humaine sans également prendre conscience de l'infinitude.

La prise de conscience de la finitude implique une reconnaissance implicite de l'infinitude. C'est l'être absolu qui permet de prendre conscience de notre finitude. La prise de conscience de la finitude permet de se transcender pour aller à la recherche de l'infini. En assumant résolument notre finitude nous avons accès à l'infini. Malgré les effets de la divinité dans l'être humain, celui-ci est encore un être fini¹. C'est au mystère de l'incarnation que Rahner rattache la conception positive de la finitude en affirmant que « Jésus est vraiment homme avec tout ce que cela implique, avec sa finitude, son être au monde, sa matérialité et sa participation à l'histoire de ce cosmos dans la dimension de la liberté, sa participation à l'histoire qui traverse le défilé de la mort »². L'incarnation implique l'affirmation radicale de la finitude et l'assomption de la finitude.

Rahner comprend l'être humain comme un être fini ouvert à l'être, comme un être spirituel et donc ouvert à l'absolu. Si l'être humain n'accepte pas sa finitude, il n'accepte pas non plus Dieu comme être absolu. Dieu pour Rahner est le fondement de tout ce qui est. L'être humain est fini mais est ouvert à la recherche de l'Être infini, ou plutôt est capable d'accueillir l'Absolu, parce que, bien que fini, il est esprit ouvert.

La finitude n'est pas une dégradation ou la limitation d'un infini. Du début à la fin, de sa naissance à sa glorification, l'homme reste dans son état de création. Même dans la vision béatifique, la créature ne quitte jamais son statut de créature. Le christianisme n'a pas détourné la finitude de sa vocation. « L'immédiateté radicale de Dieu est toujours médiatisée par le sujet fini. Le sujet fini ne s'abîme pas dans la proximité, ou dans l'immédiateté, mais le sujet fini est parvenu à son achèvement et donc à l'autonomie la plus grande. »³ Dans la vision de Karl Rahner, l'être humain ne saurait se réduire à une apparence, une essence abstraite, mais est une réalité authentique. Face à l'infini, l'homme n'est pas dévalorisé. Il n'est pas question de prôner l'amour de Dieu, jusqu'au mépris de soi.

La thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus permet à Rahner de passer d'une finitude négative à une finitude positive, surtout lorsqu'on sait que Dieu a assumé comme sa réalité propre la finitude, une réalité finie. La liberté émerge à partir du noyau de la finitude elle-même. La finitude n'est pas un thème de compréhension, mais la condition de possibilité de l'être humain. D'où la nécessité de comprendre la finitude humaine autrement que comme limitation. Mettre la finitude en relation avec la transcendance signifie que nous sommes

¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 119 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 142.

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 191 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 225.

³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 85 ; K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 101.

condamnés à la créativité. La finitude n'est pas quelque chose qui est donné de l'extérieur, mais ce qui détermine l'homme ontologiquement.

La finitude de l'étant, par laquelle l'être humain n'est pas Dieu, signifie aussi qu'il est et ne saurait se réduire à une apparence. Il n'y a pas ici valorisation de l'infini et dévalorisation du fini. Le Logos est celui qui laisse plus apparaître le fondement à cause de l'assomption totale et entière de la finitude par le Logos incarné. La finitude de la nature humaine étant inéluctable, il n'est pas possible à l'être humain de s'en dégager par une simple élévation de l'esprit. Ce processus, loin d'être une sortie de fait de la nature finie, ouvre un espace permettant la saisie de Dieu dans la nature finie elle-même.

Une finitude négative nous donne une conception de l'incarnation comme quelque chose de surajouté à une nature marquée par le péché, qui rendrait impossible l'insertion de Dieu dans cette réalité humaine. L'acte de la transcendance est seulement possible sur la base d'une affirmation positive de la finitude. La différence infinie entre Dieu et la créature garantit simultanément la positivité de la créature. La perfection de Dieu n'est pas confirmée par l'annulation de la perfection du fini.

La non-identité garantit la positivité de la finitude. La finitude essentielle de l'homme montre qu'il est un être différent de Dieu. Cette dépendance n'est pas une dépendance négative. C'est une dépendance essentiellement positive qui conduit à la positivité de la créature. Selon Saint Thomas, Dieu n'est pas la cause d'une chose tendant au non-être, mais il est l'auteur de tout être¹. La différence est inscrite dans le cœur de l'unité de l'être comme quelque chose de positif. L'altérité de la créature n'est pas un déficit. La plénitude suprême consiste à se donner à l'autre tout en laissant l'autre être soi.

Un Dieu qui est connu en niant tout fini semble saper le sens dans lequel le fini est bon. La distinction réelle est ce que représente précisément la finitude de la création dans son irréductible altérité. La nature humaine ne cesse pas d'être finie dans la relation ultime avec Dieu. La transcendance de Dieu se révèle au sein de l'altérité de la créature vue dans sa positivité. Le retour du Christ au Père nous donne une tout autre vision de la finitude. « La consistance du fini est celle d'un moment qui ne s'efface pas, bien sûr, dans le néant, mais qui disparaît dans l'unité absolue. »² Comment penser cette différence sans que l'autre qu'il pose ne soit pas quelque chose de négatif ? Comment présenter une différence qui pose l'autre dans sa positivité ? Selon

¹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Les 10 questions Disputées sur la Puissance de Dieu (De potentia)*, qu. 3, art. 16, ad 3.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Philosophie de l'esprit*, t. 1, Paris, Baillière, 1867, p. 65, n. 2.

Von Balthasar, la finitude comme telle n'est pas synonyme de perfection¹. Il n'est donc pas possible de prétendre qu'un être est d'autant plus parfait qu'il est plus fini.

On ne peut pas accéder au mystère absolu autrement que par la médiation d'une réalité historique ou finie. L'humanité de Jésus est la forme incontournable et permanente de la connaissance du mystère. La thèse de Rahner, la source de la connaissance eschatologique est la situation actuelle dans l'histoire du salut, causée par l'action salvifique de Dieu à travers son auto-communication dans le Christ. La christologie est le principe de base de toutes les affirmations eschatologiques. L'eschatologie n'est pas un morceau d'informations supplémentaires ajouté à la dogmatique et à la christologie, mais l'accomplissement de la réalité présente².

En quoi la question de l'importance éternelle de l'humanité conduit-elle Rahner à une nouvelle conception de la finitude ? Nous avons déjà souligné dans le troisième chapitre de notre étude que pour Rahner, la réalité finie qui donne accès au mystère incompréhensible n'est autre que l'humanité de Jésus. Rahner va montrer qu'on ne peut accéder au mystère absolu autrement que par la médiation d'une réalité historique ou finie. L'humanité de Jésus est la forme incontournable et permanente de la connaissance du mystère. C'est la permanence et la transcendance du mystère qui font porter constamment l'attention sur la réalité finie. Rahner a développé sa conception positive de la finitude en s'appuyant sur la médiation du Christ. Cette médiation s'exerce éternellement par le Fils incarné, réalité historique, être fini adopté par Dieu comme mode d'accès au mystère de manière permanente. L'importance éternelle de l'humanité de Jésus est décisive pour la compréhension de la finitude chez Rahner. Sa conception de la finitude ne part pas d'une réflexion abstraite philosophique, mais trouve ses racines dans l'expérience concrète de l'homme. Notre thèse, c'est que la permanence du mystère fait porter constamment l'attention sur la réalité finie. Pour une théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus, la conception d'une finitude positive doit être prise en considération.

La thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus rend possible une véritable pensée de la finitude. Une révision d'une conception absolue et négative de la finitude doit trouver son intelligibilité par la présence de l'humanité de Jésus, une réalité finie au sein du mystère Absolu. Une réalité finie assumée par Dieu lui-même comme sa propre réalité. Dans cette perspective, la divinisation n'implique pas la suppression de la condition de la finitude.

¹ Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* dans *Stimmen der Zeit*, 137 (1940), p. 1-8 (ici p. 8).

² Cf. K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, p. 507 ; K. RAHNER, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, p. 166.

Malgré sa divinisation, l'homme reste créature. Le salut vise à promouvoir notre humanité authentique. La divinisation n'est pas la dissolution de notre être créé mais sa confirmation.

La prise en compte de la thèse de l'importance de l'humanité de Jésus conduit à une vision positive de la finitude et de la temporalité, sans pour autant les enfermer dans leur propre positivité. Autrement, Dieu serait uniquement un Dieu transcendant et intemporel, sans aucun rapport avec l'existence humaine. Si l'incarnation implique une assomption de la finitude, de la matérialité et de la temporalité de manière permanente et irrévocable, il n'est plus possible pour l'homme de fuir son existence humaine, de se mettre à la recherche de Dieu dans un au-delà du monde, de mépriser le temps pour prétendre à l'éternité. Certes, l'éternité est au-dessus du temps. Mais en même temps, l'engagement de Dieu envers le monde, qui se manifeste dans l'incarnation du Christ, signifie aussi qu'il assume la temporalité, l'histoire de la liberté humaine, la finitude. L'humanité glorifiée de Jésus n'a pas perdu sa condition de créature. Jésus est entré en tant qu'homme dans les relations constitutives de la Trinité. L'homme ne va pas vers Dieu en se démettant de lui-même, au mépris de sa finitude. Celle-ci est une condition essentielle de ce que nous sommes dans le sens positif du terme.

L'incarnation serait mythologique si on n'accordait pas à la finitude toute la place qui lui revient. La finitude loin d'être un simple moment condamné à être dépassé, nous détermine à tout instant. Elle est la condition de possibilité nécessaire à la compréhension de Dieu. Par conséquent, il n'y a pas de concurrence entre la finitude et l'infinitude. On ne peut plus concevoir un rapport au mystère absolu sans la référence constante à la finitude. Ces considérations ne remettent nullement en question la transcendance de Dieu, ni également la dimension transcendantale de la finitude. Dans la mesure où le mystère absolu renvoie à une réalité finie, l'humanité du Christ, comme son mode d'accès, l'affaiblissement de la dimension transcendantale de Dieu entraînerait également l'affaiblissement du monde fini et matériel. Par conséquent, la transcendance absolue du mystère met une personne humaine en recherche continue d'elle-même et de ce qui la fonde.

L'attention portée sur la finitude ne signifie pas que l'homme peut se passer de chercher Dieu, ni non plus que tout ce qui a du sens se situe uniquement dans le monde du divin. C'est dans la communion avec son Créateur que l'homme atteint la plénitude de sa propre personnalité, de son autonomie. Dans cette perspective, le principe d'autonomie de la réalité temporelle indique que cette réalité créée est référée à Dieu. La relation à Dieu n'annule pas la liberté humaine, mais l'augmente. Si la liberté, précisément, atteste la consistance ontologique, la subsistance de l'Être absolu indépendamment de la création, tel n'est pas le cas pour un être créé qui n'a pas de liberté absolue. La liberté de Dieu met en évidence sa transcendance absolue.

Attribuer une liberté absolue à l'être humain, c'est le déloger et le jeter uniquement dans sa propre existence et dans l'histoire. Malgré la pleine positivité octroyée à la finitude, l'homme n'est pas enfermé dans sa propre complétude. Le renvoi de l'autonomie à Dieu sert donc à éviter la clôture de la finitude en elle-même selon certaines tendances de la pensée moderne et contemporaine.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de ce parcours, pour lequel nous avons choisi délibérément de montrer notre sympathie pour la christologie de Karl Rahner, il nous reste à ressaisir et à évaluer notre étude qui consistait à montrer que, selon une idée chère à notre auteur, l'humanité de Jésus a une importance éternelle pour la relation de l'homme avec Dieu. Nous voulons faire une relecture synthétique et prospective.

Le premier chapitre de notre étude nous a permis de découvrir les situations théologiques et pratiques chrétiennes qui conduisent Rahner à la thèse que l'humanité de Jésus a une importance éternelle. Deux éléments majeurs peuvent être pris en compte. En premier lieu, l'absence d'une structure d'incarnation qui informe nos actes religieux fondamentaux continuellement médiatisés par le Christ. Une certaine distance s'est alors creusée entre l'affirmation et le vécu de la foi au niveau de la piété chrétienne. Rahner se lamentait de ce que le devenir homme de Dieu semblait n'avoir aucun impact sur la pratique chrétienne. Pour notre auteur, toute tentative dans la pratique chrétienne, d'évacuer la nature humaine du Christ de sa nature divine est contraire au sens de l'incarnation. La grande lacune de la spiritualité chrétienne, c'est de n'avoir pas suffisamment pris en compte la condition humaine de Jésus. La théologie explicite de l'école et de la prédication ne saisit pas assez de cette question. Ainsi, la relation à l'homme Jésus ressuscité serait alors une sorte d'activité accessoire dans la gloire divine. Jésus est considéré comme un simple épisode de l'histoire du salut et n'a plus d'importance pour la vision béatifique. Il est notoire que Karl Rahner a souligné, plus que d'autres auteurs de son temps, la faible importance de l'humanité de Jésus, non seulement dans la vie et la piété des chrétiens, mais aussi dans la théologie elle-même. En ce sens, le mérite de notre auteur est à reconnaître, c'est peut-être sa plus grande contribution dans ce domaine concret de la réflexion sur la piété chrétienne.

En second lieu, nous relevons que certaines tendances de la christologie protestante allemande accordent peu d'importance au Christ historique et concentrent plutôt leur réflexion sur le Christ de la foi. L'accent est mis sur l'écoute de la Parole révélée, c'est la rencontre avec un Dieu qui parle. Les événements de la vie de Jésus sont négligés, son humanité est réduite à la Parole. Tout est ramené à la foi seule, du coup on n'a plus la même vision de l'incarnation. La relation à l'homme Jésus serait alors une sorte d'activité accessoire. Comme conséquence, la réalisation du salut, l'accès au Père est au-delà de l'humanité de Jésus. À notre avis, s'il était possible de parler d'une réalité du salut et d'une vision béatifique du Père en dehors de

l'incarnation, l'événement christologique serait un luxe inutile, le devenir-homme de Dieu serait superflu.

Ensuite, après avoir montré que c'est Ignace de Loyola qui est inspirateur immédiat de Rahner sur la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu, nous avons répondu aux questions qui ont orienté notre recherche à savoir : quelle est l'influence de cette question sur le développement de la christologie de Rahner ? La conception de la christologie rahnérienne n'est-elle pas déterminée par la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus ? Enfin, comment Rahner cherche-t-il à montrer que l'humanité de Jésus a une importance éternelle ? Après une analyse interprétative des textes de notre auteur, les résultats de notre étude ont montré que, même si Rahner n'a pas présenté un exposé systématique sur ce sujet, cette question a d'importantes répercussions sur la conception de sa christologie et de son anthropologie. Ce qui paraissait n'être qu'une simple réflexion dans un texte à caractère spirituel se révèle dès lors une caractérisation de sa christologie. La question de l'humanité de Jésus est l'axe par lequel s'organise la christologie rahnérienne. Sans vouloir mettre de côté la divinité du Christ, l'humanité de Jésus constitue le centre de sa christologie et en explique non seulement la cohérence, mais aussi l'originalité. Après une étude attentive de son œuvre, il nous est apparu évident que ce centre résidait dans l'affirmation, omniprésente dans ses écrits : le Christ est la médiation pour l'immédiateté de la présence et de la rencontre de l'homme avec Dieu. Nous avons vu que Rahner a mis en œuvre toute une série de réflexions philosophiques et théologiques pour montrer que la médiation est une détermination originelle de l'Être absolu. Sa théologie du symbole construite autour du concept d'auto-communication suffit à prouver l'exactitude de ce constat. En tant que facteur intrinsèque dans la même chose, le véritable symbole dans la vision du théologien allemand ne s'oppose pas à sa fonction médiatrice. Pour notre auteur, la médiation n'est pas quelque chose d'accidentel ou de provisoire dans la vie interne de Dieu ni dans sa relation avec l'homme. Il est incontestable que Rahner a développé sa théologie de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus par la voie de la médiation propre à la deuxième Personne de la Trinité. La christologie de Rahner constitue l'effort le plus puissant que l'on connaisse aujourd'hui pour rendre compte de la relation de l'homme à Dieu par la médiation de l'humanité de Jésus.

Le deuxième chapitre de notre travail a donc été consacré à la question du concept de mystère afin de voir pourquoi une médiation doit s'imposer dans la vision béatifique. Nous avons montré que Rahner, de par sa façon d'articuler la foi et la raison, a réussi à développer une conception originale du mystère. Nous avons ainsi souligné que, dans un premier temps, à travers une analyse de la philosophie de l'être en confrontation avec l'idéalisme allemand,

Rahner soutient que le mystère incompréhensible est un existentiel permanent de tout homme et que ce n'est pas seulement l'apanage d'un homme chanceux. L'homme vit toujours et partout avec le mystère saint, même quand il n'en est pas conscient. Il est un être tourné vers le mystère. Cette orientation est un élément constitutif de son être. Le mystère ne vient pas seulement vers nous comme la plénitude de la réalité mais aussi comme la réalité qui suscite le dynamisme de l'être humain.

Dans un deuxième temps, nous avons montré que, dans la vision de Rahner, la connaissance présuppose Dieu comme mystère, car il ne peut pas être connu de la même manière qu'on connaît les objets. Rahner combat une vision négative du mystère qui est présenté dans des formes intellectuelles ou rationalistes de la théologie. Pour le théologien, l'incompréhensibilité du mystère est l'origine non dérivée, elle reste donc permanente. L'incompréhensibilité de Dieu est son altérité absolue. Nous avons montré également que la conception du mystère chez Rahner n'entraîne pas une dépréciation du connaître humain. L'homme n'est pas seulement appelé à prendre connaissance du mystère, mais il est aussi appelé à accueillir son incompréhensibilité. Dans cet ordre d'idée, la réalité du mystère n'est plus perçue comme une barrière de la connaissance, mais elle fait partie de la connaissance en tant que telle. Le mystère appartient à la connaissance-même de Dieu et on doit le considérer positivement comme une qualité et non comme un fait obscur dans l'être de Dieu. L'incompréhensibilité de Dieu n'est pas un résultat provisoire de la connaissance humaine. La connaissance de Dieu, c'est la reconnaissance de son incompréhensibilité. Dans cette perspective, la vision béatifique, c'est la vision du mystère en tant que tel. Ce qui conduit à une conception de la révélation qui ne supprime pas le mystère. La révélation de Dieu en Jésus Christ nous fait entrer dans un mystère de plus en plus grand. Rahner prend donc distance par rapport à une vision de la révélation qui pose Dieu comme mystère uniquement avant le moment de son autorévélation. Même en se révélant, Dieu demeure insaisissable. La révélation, c'est le mystère qui se donne dans une proximité radicale et immédiate, tout en conservant son caractère de mystère. Ce rapprochement ne diminue pas l'homme, mais le conduit à son accomplissement et à sa plus grande possibilité. Par conséquent, l'homme n'a aucune raison de s'effrayer devant la proximité du mystère. Plus le mystère s'approche de l'homme, plus celui-ci grandit ; plus il s'éloigne, plus l'homme diminue. Cette plus grande proximité du mystère conduit l'homme à son plus haut niveau, à son autonomie la plus radicale et à sa plénitude. Le mystère incompréhensible se donne dans une proximité bienveillante et protectrice dans laquelle nous avons été accueillis absolument et définitivement en Jésus Christ par le don de l'Esprit Saint.

Dans le troisième chapitre de notre étude, si l'on tient compte de tous les éléments recueillis au cours de notre travail, on voit que la relation de Dieu à l'homme passe nécessairement par le Verbe incarné. Le mystère n'est pas seulement Dieu comme insaisissable, mais comme proximité immédiate dans son auto-communication. Le Dieu incompréhensible n'est pas seulement le Dieu de la distance infinie, mais se veut aussi le Dieu de la proximité absolue dans une auto-communication absolue. Nous connaissons le mystère à partir de ce qu'il nous donne dans son auto-révélation et non dans la logique conceptuelle. L'entrée dans le mystère se fait par la communion au Fils incarné. Le mystère ne nous est accessible que par la médiation du Christ, nous n'accédons à Dieu que dans et par l'humanité du Christ. Dans cette perspective, la vision n'est pas une vision directe de Dieu, elle n'est possible que dans la rencontre avec le Christ glorifié. C'est dans l'humanité du Christ, en vertu de l'union hypostatique, que cette relation a son origine et sa cause. Rahner, en effet, a développé toute sa christologie sur la base de cette union. De ce point de vue, l'incarnation, loin d'être reléguée dans le passé, devient le principe fondamental de la participation de l'homme à la vie trinitaire. L'assomption de la nature humaine par le Verbe joue dans la pensée de Rahner un rôle important. L'action divine dans l'histoire humaine, ne peut s'expliquer en dehors de la réalité concrète du Christ. Dans cette perspective, nous donnons notre plein accord à la thèse de Rahner qui affirme que l'humanité du Christ demeure la médiation de la proximité immédiate et permanente de l'incompréhensibilité du mystère. Si Dieu reste mystère incompréhensible, le rôle médiateur du Verbe incarné n'est pas provisoire. Pour soutenir cette thèse, nous avons montré que l'humanité de Jésus n'est pas seulement l'objet d'une simple expression de Dieu, il l'a assumée comme sa réalité propre. Si le Fils assume l'humanité de Jésus, il y a une nouveauté qui s'est produite. Le Père et le Saint Esprit ne restent pas indifférents face à cette humanité assumée. L'histoire humaine de Jésus intéresse les deux autres personnes de la Trinité. Jésus se trouve en la parfaite communion avec le Père. Il ne pourrait pas communier de la sorte avec lui si son humanité ne participait pas pleinement à la gloire de la divinité. L'unité entre le Père et le Fils n'est pas interrompue. C'est avec sa chair pleinement glorifiée que le Fils peut entrer en parfaite communion avec le Père. Donc la relation Père et Fils est une relation avec le Fils incarné. L'humanité de Jésus n'est pas quelque chose de secondaire par rapport à Dieu. Elle est l'événement de la divinité de Dieu, et fait partie du concept chrétien de Dieu dans la mesure où elle est réalité de Dieu. Ces considérations offrent une nouvelle vision de l'incarnation.

Le Verbe fait chair ne peut pas disparaître par la vision béatifique, par le rapport immédiat avec la pure essence de Dieu. La relation avec le Christ n'est pas simplement une relation avec la pure essence de Dieu, mais avec le Verbe fait chair. Nous avons mis en évidence que Rahner

rattache notre rapport avec Dieu à la médiation personnelle du Verbe incarné. Selon notre auteur, la vision béatifique ne présuppose pas une relation ontologique réelle avec chacune des Personnes. Dans cette perspective, notre union aux deux autres Personnes de la Trinité se réalise nécessairement dans et par le Fils incarné. C'est la raison pour laquelle l'humanité de Jésus a une grande importance pour notre relation à Dieu. La béatitude du Christ glorifié, dans le ciel, dans son humanité, ne représente pas seulement pour le Christ son bonheur personnel. La vie éternelle implique une activité du Verbe incarné. La chair du Christ est indépassable pour tout rapport à Dieu. L'achèvement de toutes choses dans le Christ ne met pas fin à la médiation ; plus que jamais elle sera nécessaire pour avoir accès au mystère du Père.

L'admiration indéniable que nous portons à la christologie rahnérienne ne nous empêche pas de voir les limites inhérentes à sa démarche sur la question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus pour la relation de l'homme avec Dieu. Une des conséquences qu'en tire Rahner concerne la vision béatifique : il parle en effet d'une vision du Père médiatisée par l'humanité de Jésus. Il nous semble que Rahner ait privilégié une théologie du logos incarné. Il développe une conception de la vision béatifique trop uniquement centrée sur la contemplation, et développant trop peu le thème de la communion, ou de la participation à la vie divine. Nous avons vu que Rahner a été très influencé par Ignace de Loyola pour qui la contemplation de l'incarnation est essentielle dans les *Exercices Spirituels*. Notre auteur part de cette thèse pour montrer que la contemplation est vision immédiate. Les deux réalités se conditionnent l'une l'autre, à savoir l'expérience immédiate de Dieu et la contemplation de l'incarnation.

La situation de Jésus et la nôtre sont différentes, il serait souhaitable que cette différence soit aussi exprimée dans la relation immédiate avec le mystère incompréhensible afin de ne pas compromettre l'unicité de l'union hypostatique. Le concept d'immédiateté ne peut pas être appliqué sans nuance au Christ et aux êtres humains. Il est vrai que dans sa christologie, Rahner n'a jamais nié la différence qui existe entre Jésus et nous, mais ici, il fallait une clarification. Pour parler d'immédiateté pour nous, il faut une grande articulation trinitaire. Selon notre point de vue, nous pouvons parler d'immédiateté pour nous, mais nous ne sommes pas unis hypostatiquement au Père comme Jésus. En Jésus, il y a une immédiateté particulière et unique. Le sujet qui agit en lui est le Fils de Dieu. Si les effets sont immédiats pour le Christ à cause de l'union hypostatique, l'immédiateté pour nous est notre participation aux fruits de tout ce qui est médiatisé.

Nous déplorons l'absence de la christologie pneumatique dans la démarche de Rahner. La thèse que nous avons défendue dans ce travail, c'est que l'importance de l'incarnation ne dit pas

seulement l'assomption par le Christ d'une nature humaine semblable à la nôtre, mais aussi que cette nature humaine est le lieu à partir duquel le Saint Esprit est donné à l'homme. L'humanité de Jésus devient ainsi le lieu de la recherche du Saint Esprit. Cela peut constituer un point de départ pour un renouveau de la théologie du Saint Esprit. On peut même dire que la leçon qui se dégage de cette étude, c'est la connexion entre la christologie et la pneumatologie. Pour toute l'éternité, l'humanité glorieuse de Jésus devient le lieu par lequel le Saint Esprit est donné à l'homme afin de rendre possible l'accès au mystère incompréhensible.

Pour atteindre un tel objectif, nous avons suggéré que la question de la filiation pouvait servir de concept théologique de base. Celui-ci nous a permis, dans un premier temps, de maintenir, dans l'eschatologie, à la fois l'immédiateté de la vision du Père et son inséparable union à la chair glorifiée du Christ. L'accès de la créature à la vie divine se fait sous le mode d'une participation à la vie filiale. L'être humain atteint son accomplissement par la relation filiale du Fils incarné. Ainsi, notre ciel ne consiste pas uniquement en une contemplation du mystère, mais aussi en une participation à la nature divine. Dans un deuxième temps, le concept de la filiation nous a permis de mettre en évidence la dimension pneumatique de la vision béatifique. Il n'y a pas de vie filiale et communion au Christ sans le don du Saint Esprit. Cela conduit à un dépassement de la vision de l'essence, afin de mettre en lumière la dimension trinitaire dans la relation définitive de l'homme avec Dieu.

Dans le quatrième chapitre, nous avons montré que la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus donne à la liberté humaine un caractère significatif. Dieu n'a pas rendu l'histoire humaine superflue dans l'eschaton final. L'humanité glorieuse du Christ comme mode d'accès au mystère n'est pas seulement l'œuvre de sa divinité, elle est aussi le fruit de sa liberté humaine. De ce fait, il faut maintenir dans l'eschaton le caractère irréductible de la rencontre de deux libertés.

Nous avons montré également que la prise en compte de cette thèse, nous invite à reconsidérer la conception chrétienne de la finitude, car celle-ci est considérée le plus souvent comme la marque d'une fragilité ou d'une imperfection à dépasser liée au péché originel. La question de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus ouvre la possibilité d'une conception positive de la finitude. Tel est à nos yeux, l'un des acquis majeurs de cette thèse.

L'accès au mystère absolu n'est possible que par la médiation d'une réalité historique ou finie, l'humanité de Jésus. Partant de cette thèse, nous estimons que la permanence et la transcendance du mystère nous conduisent à porter constamment notre attention sur la réalité finie en tant que telle. Ce n'est jamais en effet que par cette réalité finie que nous accédons au

mystère. Quels que soient les effets de la divinité dans l'être humain, celui-ci demeure un être fini. La divinisation du créé va de pair avec la persistance de son être fini. Ainsi, l'homme ne va pas vers Dieu en se démettant de lui-même, au mépris de sa finitude. Celle-ci est une condition essentielle de ce que nous sommes dans le sens positif du terme. La finitude loin d'être un simple moment condamnée à être dépassée, nous détermine à tout instant.

Ce travail est loin d'être une fin en soi. Notre souhait, c'est que cette recherche puisse aider à une plus grande attention à l'humanité de Jésus dans plusieurs domaines de la théologie. Un ultérieur champ d'investigation pourrait être l'exploration des retombées pratiques de cette étude. Une articulation des affirmations théologiques de la foi et le vécu de la foi au niveau de la piété chrétienne confèrent à ce discours une capacité de transformation du sujet chrétien qui dépasse de loin celle d'une simple expression théologique. Il revient sans doute à la génération présente et future de répondre à l'invitation de Rahner que nous avons soulignée dans l'introduction de notre étude, d'avoir une théologie dans laquelle le Verbe incarné n'est pas seulement une fois dans le passé, mais maintenant et dans l'éternité, le médiateur nécessaire et permanent de tout salut. Une théologie donc, dans laquelle le Verbe, en tant qu'il est Homme-Dieu, soit présent, avec son humanité, dans l'acte religieux¹. Dans le cas contraire, celui-ci n'atteint pas son but. L'anthropologie théologique, la pneumatologie, l'ecclésiologie, les sacrements, la théologie pastorale, la catéchèse, la liturgie et la théologie spirituelle sont autant de disciplines à revisiter à la lumière de la thèse de l'importance éternelle de l'humanité de Jésus.

¹ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus*, p. 259 ; K. RAHNER, *La signification éternelle de l'humanité de Jésus*, p. 47-48.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de Karl Rahner

RAHNER Karl, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, Mulhouse, Salvator, 1966.

_____, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, Paris, Le Centurion, 1979.

_____, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, dans RAHNER Karl, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums* (Sämtliche Werke, 26), Düsseldorf, Benziger, 1999, p. 3-432. Traduit en français par JARCZYK Gwendoline : RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi*, dans RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme* (Œuvres, 26), Paris, Cerf, 2011, p. 5-506.

_____, *Hörer des Wortes : zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (Neu bearbeitet von METZ Johann Baptist), München, Kösel, 1963. Nouvelle édition : dans RAHNER Karl, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Sämtliche Werke, 4), Freiburg, Herder, 1997, p. 1-281. Traduit en français par RIAUDEL Olivier et TROCHERIS Yves : RAHNER Karl, *L'auditeur de la parole : écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie* (Œuvres, 4), Paris, Cerf, 2013.

_____, *Ich glaube an Jesus Christus* (Theologische Meditationen, 21), Einsiedeln, Benziger, 1968. Traduit en français par ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *Je crois à Jésus Christ* (Méditations théologiques, 6), Paris, Desclée De Brouwer, 1971.

_____, *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers* (Sämtliche Werke, 13), Freiburg, Herder, 2006, p. 37-265. Traduit en français par ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *Le Dieu plus grand. Méditations sur les Exercices de saint Ignace* (Christus, 30), Paris, Desclée de Brouwer, 1971.

_____, *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, Tours, Mame, 1966.

_____, *Geist in Welt : zur Metaphysik des endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Sämtliche Werke, 2), Düsseldorf, Benziger, 1996. Traduit en français par GIVORD Robert et ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *L'Esprit dans le monde : la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968.

_____, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, dans RAHNER Karl, *Kirche in den Herausforderungen der Zeit: Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz* ((Sämtliche Werke, 10), Freiburg, Herder, 2003, p. 574-589. Traduction française par

MÜLLER Charles : RAHNER Karl, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, Paris, Mame, 1966.

2. Articles et contributions de Karl Rahner

JÜNGEL Eberhard et RAHNER Karl, *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung* (Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abteilung : Kleine ökumenische Schriften, 6), Freiburg, Herder, 1971.

RAHNER Karl, "Siehe dieses Herz." *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 3 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1956, p. 379-390.

_____, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 4 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 103-133. Traduit en français par BOURBOULON Hélène : RAHNER Karl, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 105-140.

_____, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 8 : *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 165-186.

_____, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, dans RAHNER Karl, *Mensch und Sünde: Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße* (Sämtliche Werke, 11), Freiburg, Herder, 2005, p.471-491.

_____, *Chalkedon – Ende oder Anfang ?* dans GRILLMEIER Alois et BACHT Heinrich (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Würzburg, Echter, 1954, p. 3-49.

_____, *Cœur. II. Étude théologique*, dans FRIES Heinrich (éd.), *Encyclopédie de la foi* (Cogitatio fidei, 15), t. 1, Paris, Cerf, 1965, p. 194-203.

_____, *Das Christentum und der « neue Mensch »* dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln, Benziger, 1964, p. 159-179. Traduction française par MÜLLER Charles : RAHNER Karl, *Avec l'humanité en marche. Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir* dans *Mission et grâce*, t. 3 : *Au service des hommes* (Siècle et catholicisme), Tours, Mame, 1965, p. 127-163.

_____, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, dans RAHNER Karl, *Anstöße systematischer Theologie: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke, 30), Freiburg, Herder, 2009, p. 346-358.

- _____, *Das Leben der Toten*, dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 540-546. Traduit en français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *La vie des morts*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 171-184.
- _____, *Das Wort der Dichtung und der Christ*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 4 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 441-454. Traduction français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *La parole poétique et le chrétien*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 185-198.
- _____, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, dans FEINER Johannes et LÖHRER Magnus (éd.), *Die Heilsgeschichte vor Christus* (Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, 2), Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 317-401. Traduit en français par RINGENBACH Reginald : RAHNER Karl, *Dieu Trinité : fondement transcendant de l'histoire du salut* (Théologies), Paris, Cerf, 1999.
- _____, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, dans RAHNER Karl, *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Sämtliche Werke, 4), Freiburg, Herder, 1997, p. 299-312. Traduit en français par RIAUDEL Olivier : RAHNER Karl, *La christologie protestante allemande actuelle*, dans RAHNER Karl, *L'auditeur de la parole : écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, (Œuvres, 4), Paris, Cerf, 2013, p. 453-470
- _____, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus für unser Gottesverhältnis* dans *Geist und Leben*, 26 (1953), p. 279-288.
- _____, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesus für unser Gottesverhältnis* dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 251-260. Traduit en français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *La Signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu*, dans RAHNER Karl, *Éléments de théologie spirituelle* (Christus. Essais, 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 35-49.
- _____, *Die Frage nach der Zukunft*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 9 : *Konfrontationen*, Einsiedeln, Benziger, 1970, p. 519-540.

- _____, *Die Kirche der Heiligen*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 3: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 111-126.
- _____, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, dans RAHNER Karl, *Das Dynamische in der Kirche* (Quaestiones disputatae, 5), Freiburg, Herder, 1958, p. 74-148. Traduit en français par ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola*, dans RAHNER Karl, *Eléments dynamiques dans l'Église* (Quaestiones disputatae, 1) Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, p. 75-133.
- _____, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, dans RAHNER Karl, *Anstöße systematischer Theologie: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke, 30), Freiburg, Herder, 2009, p. 209-221.
- _____, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 5 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1962, p. 222-245.
- _____, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 323-334 ; dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 4 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 157-172. Traduit en français par BOURBOULON Hélène : RAHNER Karl, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale*, dans RAHNER Karl *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 140-159.
- _____, *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*, dans RAHNER Karl, *Geist in Welt : Philosophische Schriften* (Sämtliche Werke, 2), Düsseldorf, Benziger, 1996, p. 317-346.
- _____, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung* dans RAHNER Karl, *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers* (Sämtliche Werke, 13), Freiburg, Herder, 2006, p. 496-514.
- _____, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, dans RAHNER Karl, *De Gratia Christi: Schriften zur Gnadenlehre* (Sämtliche Werke, 5/1), Freiburg, Herder, 2015, p. 169-193. Traduit en français par MÜLLER Charles : RAHNER Karl, *La rédemption au cœur du monde*, dans RAHNER Karl, *Mission et grâce*, t. 1 : *Vingtième siècle, siècle de la grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps* (Siècle et catholicisme), Tours, Mame, 1962, p. 59-110.

- _____, *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*, dans RAHNER Karl, *Verantwortung der Theologie: Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie* (Sämtliche Werke, 15), Freiburg, Herder, 2001, p. 437-455. Traduit en français par ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *La manipulation de l'homme par l'homme. Réflexion théologique*, dans RAHNER Karl, *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 12 : *Problèmes moraux et sciences humaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 121-153.
- _____, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, dans RAHNER Karl, dans RAHNER Karl, *De Gratia Christi: Schriften zur Gnadenlehre* (Sämtliche Werke, 5/1), Freiburg, Herder, 2015, p. 133-159. Traduit en français par BOURBOULON Hélène : RAHNER Karl, *Questions de la théologie de controverse au sujet de la justification*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 201-239.
- _____, *Geheimnis des Herzens*, dans *Geist und Leben*, 20 (1947), p. 161-165.
- _____, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, dans RAHNER Karl, et THÜSING Wilhelm, *Christologie, systematisch und exegetisch : Arbeitsgrundlagen für eine Interdisziplinäre Vorlesung* (Quaestiones disputatae, 55), Freiburg, Herder, 1972, p. 15-78.
- _____, *Herz-Jesu Vererbung heute*, dans RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie*, t. 16, 1984, p. 305-320; K. RAHNER Karl, *Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui*, dans *Vie Consacrée*, 58 (1986), p. 259-272.
- _____, *Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung*, dans RAHNER Karl, *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers* (Sämtliche Werke, 13), Freiburg, Herder, 2006, p. 451-470. Traduction française par MÜLLER Charles : RAHNER Karl, *Le primat de l'amour. À propos de la spiritualité Ignacienne*, dans Karl RAHNER, *Mission et grâce*, t. 3 : *Au service des hommes. Pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui* (Siècle et catholicisme), Tours, Mame, 1965, p. 261-301.
- _____, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 30, 2 (1940), p. 152-171.
- _____, *Mort*, dans RAHNER Karl et VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 295-300.
- _____, *Philosophie und Theologie*, dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 216-225.

- _____, *Probleme der Christologie von heute*, dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 261-301. Traduit en français par RONDET Michel : RAHNER Karl, *Problèmes actuels de Christologie*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 113-181.
- _____, *Résurrection du Christ*, dans RAHNER Karl et VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 420-423
- _____, *Schöpfungslehre I. Die Schöpfungslehre in der katholischen Theologie*, dans HÖFER Josef et RAHNER Karl (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg, Herder, 1964, p. 470-474.
- _____, *Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, dans RAHNER Karl, *Glaube im Alltag : Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug* (Sämtliche Werke, 23), Freiburg, Herder, 2006, p. 3-20. Traduction française par ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *Faute – Responsabilité – Châtiment dans la perspective de la théologie catholique*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 12, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 15-44.
- _____, *Signe*, dans RAHNER Karl et VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 450.
- _____, *Surnaturelle (situation) ou existentiel surnaturel*, dans RAHNER Karl et VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Livre de vie, 99), Paris, Seuil, 1970, p. 458.
- _____, *Theologie der Freiheit*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 6 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1965, p. 215-237.
- _____, *Théologie et anthropologie*, dans BURKE Patrick, DE LUBAC Henri et DANIELLOU Jean et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei, 23), Paris, Cerf, 1967, p. 89-120.
- _____, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 489-510. Traduit en français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 139-170.

- _____, *Theos im Neuen Testament*, dans RAHNER Karl, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Sämtliche Werke, 4), Freiburg, Herder, 1997, p. 346-403.
- _____, *Trost der Zeit*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 3 : *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1956, p. 169-188.
- _____, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln, Benziger, 1954, p. 323-345. Traduit en français par FRAIGNEAU-JULIEN Bernard : RAHNER Karl, *De la relation de la nature et de la grâce*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 9-33.
- _____, *Über den „Zwischenzustand“*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Benziger, 1975, p. 455-466.
- _____, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie* dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 101-135. Traduit en français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *Le concept du mystère dans la théologie catholique*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 54-103.
- _____, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 6 : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1965, p. 277-298
- _____, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 8 : *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 560-592. Traduit en français par BOURBOULON Hélène : RAHNER Karl, *La « Nouvelle Terre »*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 10 : *Monde moderne et théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 105-119.
- _____, *Über die Verborgenheit Gottes*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 12 : *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Benziger, 1975, p. 285-305.
- _____, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 9 : *Konfrontationen*, Einsiedeln, Benziger, 1970, p. 79-126.
- _____, *Warum und wie Können wir die Heiligen Verehren?*, dans RAHNER Karl, *Das zweite Vaticanum Beiträge Zum Konzil und Seiner Interpretation Bearbeitet von Gunther Wassilowsky* (Sämtliche Werke, 21/1), Freiburg, Herder, 2013, p. 480-495. Traduction française par Joseph HOLFMANN : RAHNER Karl, *Pourquoi et comment pouvons-nous*

vénérer les saints ?, dans RAHNER Karl, *Le deuxième Concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation* (Œuvres, 21), Paris, Cerf, 2015, p. 561-579.

_____, *Was heißt Jesus lieben?*, dans RAHNER Karl, *Geistliche Schriften Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens* (Sämtliche Werke, 29), Freiburg, Herder, 2007, p. 197-230. Traduit en français par DORÉ Joseph : RAHNER Karl, *Aimer Jésus* (Jésus et Jésus Christ, 24), Paris, Desclée de Brouwer, 1985.

_____, *Würde und Freiheit des Menschen*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, Benziger, 1955, p. 247-277. Traduit en français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *Dignité et liberté de l'homme*, dans RAHNER Karl, *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 167-197.

_____, *Zu einer Theologie des Todes*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 10, Einsiedeln, Benziger, 1972, p. 181-199.

_____, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, dans RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*, t. 8 : *Theologische Vorträge und Abhandlungen*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 286-321. Traduit en français par ROCHAIS Henri : RAHNER Karl, *À propos du problème de la manipulation génétique*, dans RAHNER Karl, *Écrits, théologiques* (Textes et études théologiques), t. 12 : *Problèmes moraux et sciences humaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 77-120.

_____, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, dans RAHNER Karl, *De Gratia Christi: Schriften zur Gnadenlehre* (Sämtliche Werke, 5/1), Freiburg, Herder, 2015, p. 40-62.

_____, *Zur Theologie der Menschwerdung*, dans RAHNER Karl, *Menschsein und Menschwerdung Gottes : Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* (Sämtliche Werke, 12), Freiburg, Herder, 2005, p. 309-322. Traduit en français par DAOUST Gaëtan : RAHNER Karl, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 81-101.

_____, *Zur Theologie des Symbols*, dans RAHNER Karl, *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre* (Sämtliche Werke, 18), Freiburg, Herder, 2003, p. 423-457. Traduit en français par GIVORD Robert : RAHNER Karl, *Pour la théologie du symbole*, dans RAHNER Karl, *Écrits théologiques* (Textes et études théologiques), t. 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 9-47.

3. Travaux sur Karl Rahner

- BROSSE Richard, *Jésus l'histoire de Dieu. Historicité et devenir : deux notions clés de la théologie de Karl Rahner* (Studia Friburgensia, N.S., 82), Fribourg, Éditions universitaires, 1996.
- CARÁMBULA Ignacio Barreiro, *Karl Rahner : une analyse critique*, dans *Revue Catholica*, 108 (2010) en ligne sur le site de la Revue Catholica : <http://www.catholica.presse.fr/2010/07/04/karl-rahner-une-analyse-critique/> (consulté le 21 avril 2016).
- CARY Philip, *On Behalf of Classical Trinitarianism : A Critique of Rahner on the Trinity*, dans *The Thomist*, 56 (1992), p. 365-405.
- FABRO Cornelio, *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Problemi attuali), Milano, Rusconi, 1974.
- HOLZER Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* (Cogitatio fidei 190), Paris, Cerf, 1995.
- KNOEPFFLER Nikolaus, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner : zur Frage seiner Kantischen Herkunft* (Innsbrucker theologische Studien, 39), Innsbruck, Tyrolia, 1993.
- LADARIA Luis Francisco, *La théologie Trinitaire de Karl Rahner*, dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (éd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 87-127.
- LEHMANN Karl, *Karl Rahner : Ein Porträt*, dans LEHMANN Karl et RAFFELT Albert (éd.), *Rechenschaft des Glaubens : Karl Rahner – Lesebuch*, Freiburg, Herder, 1979, p. 13-53.
- _____, *Karl Rahner*, dans VORGRIMLER Herbert et VANDER GUCHT Robert, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 4, Freiburg, Herder, 1970, p. 143-180.
- MAIER Martin, *La théologie des Exercices de Karl Rahner*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 79 (1991), p. 535-560.
- MARTELET Gustave, *Sur le motif de l'Incarnation*, dans BOUËSSÉ Humbert, RAHNER Karl et al., *Problèmes actuels de christologie* (Textes et études théologiques), Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 35-80.
- MASSON Robert, *Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God*, dans *The Thomist*, 37 (1973), p. 455-488.
- MAURICE Evelyne, *La christologie de Karl Rahner* (Jésus et Jésus Christ, 65), Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

- MCDERMOTT Brian O., *The Bonds of Freedom*, dans O'DONOVAN Leo J. (éd.), *A World of Grace : An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahners Theology*, New York, Seabury, 1980, p. 50-63.
- MCDERMOTT John, *The Christologies of Karl Rahner I*, *Gregorianum* 67 (1986), 87-123.
- NEUFELD Karl-Heinz, *Maréchal et Rahner*, dans GILBERT Paul (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (Donner raison, 6), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 427-446.
- ROBERTS Louis, *Karl Rahner : sa pensée, son œuvre, sa méthode*, Tours, Mame, 1969.
- TOURENNE Yves, *La théologie du dernier Rahner. « Aborder au sans-rivage ». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez « le dernier Rahner ». Suivi de Considérations sur la méthode de la théologie par Karl Rahner* (Cogitatio fidei, 187), Paris, Cerf, 1995.
- TREMBLAY Jacynthe, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner* (Héritage et projet, 47), Montréal, Fides, 1992.

4. Autre bibliographie

4.1. Ouvrages

- ARENDT Hannah, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique* (Folio. Essais, 113), Paris, Gallimard, 1989.
- ARZUBIALDE Santiago, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis* (Manresa, 1), Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991.
- BARTH Karl, *Die Lehre vom Wort Gottes : Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* (Die Kirchliche Dogmatik, 1,1), Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947, Traduction française : BARTH Karl, *Dogmatique*, t. 1,1 : *La doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953 ; *Dogmatique*, t. 1,2 : *La doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953.
- _____, *Die Lehre von Gott* (Die Kirchliche Dogmatik, 2,1), Zollikon, Evangelischer Verlag, 1946. Traduction française : BARTH Karl, *Dogmatique*, t. 2,1,1 : *La doctrine de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1953.
- _____, *L'humanité de Dieu* (Les cahiers de renouveau, 14), Genève, Labor et Fides, 1956.
- BERLIN Isaiah, *Two Concepts of Liberty : an Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1986.

- BOREL Alain, *Hegel et le problème de la finitude*, Paris, La Pensée Universelle, 1972.
- BOURGEOIS Bernard, *L'idéalisme de Fichte* (Collection SUP. Initiation philosophique, 82), Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- _____, *La pensée politique de Hegel* (Questions), Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- BOUYER Louis, *Le Fils éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie*, Paris, Cerf, 1974.
- BRITO Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel* (Théologiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- _____, *Heidegger et l'hymne du sacré* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 141), Leuven, University Press, 1999.
- _____, *La christologie de Hegel : Verbum Crucis* (Bibliothèque des archives de philosophie. N.S., 40), Paris, Beauchesne, 1983.
- _____, *La théologie de Fichte* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2007.
- BULTMANN Rudolf, *Glauben und Verstehen*, t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1933.
- _____, *Jésus. Mythologie et démythologisation*. Traduction française par FREYSS Florence, DURAND-GASSELIN Samuel et al., Paris, Seuil, 1968.
- CHAPELLE Albert, *Hegel et la religion*, t. 2 : *La dialectique. Dieu et la création* (Encyclopédie universitaire), Paris, Éditions Universitaires, 1967.
- CONGAR Yves M.-J., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, Cerf, 1980.
- _____, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le Seigneur Jésus. Déclaration Dominus Iesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église* (Documents d'Église), Paris, Bayard, 2000.
- CORETH Emerich, *Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins: Versuch einer Antwort an Bernard J. F. Lonergan SJ*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 92, 3 (1970), p. 313-327.
- CUSSON Gilles, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Paris-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1968.
- DARTIGUES André, *La Révélation. Du sens au salut* (Le christianisme et la foi chrétienne : Manuel de théologie. 2, Versant social et doctrinal de la foi chrétienne, 6), Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
- DE CHARDIN Pierre Teilhard, *Le Milieu Divin. Essai de vie intérieure* (Œuvres, 4), Paris, Le Seuil, 1957.
- DE LUBAC Henri, *Le drame de l'humanisme athée* (Œuvres complètes, 2 ; 1. L'homme devant Dieu), Paris, Cerf, 1999.

- DENIS Philippe, *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des Réformes. (1500-1565)* (Jésus depuis Jésus), Paris, Cerf, 1987.
- DUPUIS Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions : de l'affrontement au dialogue* (Théologies), Paris, Cerf, 2002.
- DUQUOC Christian, *Christologie. Essai dogmatique*, t. 1 : *L'homme Jésus* (Cogitatio fidei, 29), Paris, Cerf, 1968.
- _____, *Christologie. Essai dogmatique*, t. 2 : *Le Messie* (Cogitatio fidei, 67), Paris, Cerf, 1972.
- DURAND Emmanuel, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire* (Cogitatio fidei, 267), Paris, Cerf, 2008.
- DURRWELL François-Xavier, *Jésus, fils de Dieu dans L'Esprit saint* (Jésus et Jésus Christ, 71), Paris, Desclée, 1997.
- _____, *Le Père : Dieu en son mystère* (Théologies), Paris, Cerf, 1987.
- FABRE Pierre-Antoine, *Ignace de Loyola : le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle* (Contextes), Paris, Vrin, 1992.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Doctrine de la science nova methodo* (Classiques), Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- _____, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, t. 1, Leipzig, Gabler, 1794.
- _____, *Nachgelassene Werke*, t. 2 : *Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre* (Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, 10), Berlin, de Gruyter, 1965.
- _____, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1999.
- _____, *Popularphilosophische Schriften*, t. 2 : *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte* (Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, 7), Berlin, Veit, 1846.
- _____, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Reclam, 1972.
- _____, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1 (Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, 1), Berlin, Veit, 1845.
- _____, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 2 (Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, 2), Berlin, Veit, 1845.
- FORTE Bruno, *Cristologie del novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia*. Brescia, Queriniana, 1983.
- GALOT Jean, *La personne du Christ : recherche ontologique* (Théologie et vie), Gembloux-Paris, Duculot-Letheilleux, 1969.
- _____, *Vers une nouvelle christologie* (Théologie et vie), Gembloux, Duculot, 1971.

- GAZIAUX Éric, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 119), Leuven, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, 1995.
- GESCHÉ Adolphe, *La destinée* (Dieu pour penser, 5), Paris, Cerf, 1995.
- _____, *Le Christ* (Dieu pour penser, 6), Paris, Cerf, 2001.
- GISEL Pierre, *Le Christ de Calvin* (Jésus et Jésus Christ, 44), Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
- GODDARD Jean-Christophe, *Assise fondamentale de la doctrine de la science (1794) : Fichte* (Philo-œuvres), Paris, Ellipses, 1999.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, *Cristología* (Sapientia fidei. Serie de Manuales de Teología, 24), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- GRAVIL André, *Philosophie et finitude* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2007.
- GRESHAKE Gisbert, *Auferstehung der Toten : ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* (Koinonia, 10), Essen, Ludgerus, 1969.
- GRONDIN Jean, *Introduction à la métaphysique* (Paramètres), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- GURWITSCH Georg, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, Verlag von J. C. B Mohr, 1924.
- HAIGHT Roger, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, Paulist Press, 1985.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, t 1-2. (Gesammelte Werke, 19-20), Hamburg, Meiner, 1989-1992.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, (Werke in 20 Bänden, 3), Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- _____, *Philosophie de l'esprit*, t. 1, Paris, Baillière, 1867.
- _____, *Science de la logique*, t. 1,1 : *L'Être*, (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1972.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 1,1 : *Der Begriff der Religion* (Philosophische Bibliothek, 59), Hamburg, Meiner, 1966.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 2,2 : *Die bestimmte Religion* (Philosophische Bibliothek, 62), Hamburg, Meiner, 1966.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 3 : *Die vollendete Religion*, (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 5), Hamburg, Meiner, 1985.
- _____, *Wissenschaft der Logik*, t. 1 : *Die objektive Logik* (1812-13) (Gesammelte Werke, 11), Hamburg, Meiner, 1978.

- _____, *Wissenschaft der Logik*, t. 1,1 : *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein*, (1832) (Gesammelte Werke, 21), Hamburg, Meiner, 1984.
- HEIDEGGER Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, 24), Frankfurt am Main, Klostermann, 1975.
- _____, *Kant et le problème de la métaphysique* (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1953.
- _____, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1927.
- _____, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe, 31), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels* (Christus, 5), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Cerf, 1984.
- JASPERS Karl, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1951.
- KÄHLER Martin, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Theologische Bücherei, 2), München, Kaiser, 1953.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1984.
- _____, *Critique de la raison pure* (Quadrige, 61), Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- _____, *Leçons de métaphysique* (Le livre de poche, 4617, Classiques de la philosophie) Paris, Librairie générale française, 1993.
- KASPER Walter, *Einführung in den Glauben*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1972.
- _____, *Jesus der Christus*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1974. Traduit en français par DÉSIGAUX Jean et al. : KASPER Walter, *Jésus le Christ* (Cogitatio fidei, 88), Paris, Cerf, 1976.
- _____, *Le Dieu des chrétiens* (Cogitatio fidei, 128), Paris, Cerf, 2010.
- KEHL Medard, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg, Herder, 2006.
- LADARIA Luis Francisco, *Gesù Cristo salvezza di tutti* (Nuovi saggi teologici), Bologna, EDB, 2009.
- _____, *La Trinità, mistero di comunione* (Saggistica Paoline), Roma, Edizioni Paoline, 2004.
- _____, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 1 : *Théologie trinitaire*, Paris, Parole et silence, 2011.
- _____, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*, t. 2 : *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et silence, 2011.

- LADRIÈRE Jean, *L'articulation du sens*, t. 2 : *Les langages de la foi* (Cogitatio fidei, 125), Paris, Cerf, 1984.
- LAFON Guy, *Croire, espérer, aimer. Approches de la raison religieuse* (Théologies), Paris, Cerf, 1983.
- LAUTH Reinhard, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit : Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars Una, 1994.
- LÉON LE GRAND, *Lettre Promississe me memini ad Leonem I*, DH 316.
- LÉON Xavier, *Établissement et prédication de la doctrine de la liberté : la vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (1762-1799)* (Fichte et son temps, 1), Paris, Armand Colin, 1954.
- LÉONARD André, *La foi chez Hegel* (L'athéisme interroge), Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- LONERGAN Bernard, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas* (Collected works of Bernard Lonergan, 1), Toronto, University of Toronto Press, 2005.
- MACQUARRIE John, *Thinking about God*, London, SCM, 1975.
- MARÉCHAL Joseph, *Le point de départ de la métaphysique : leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (Museum Lessianum. Section philosophique, 4), Bruxelles, L'Édition Universelle, 1947.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Sens et non-sens* (Pensées), Paris, Nagel, 1948.
- MEYENDORFF John, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Bibliothèque oecuménique, 2), Paris, Cerf, 1969.
- MOINGT Joseph, *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2,2 : *De l'apparition à la naissance de Dieu : Naissance* (Cogitatio fidei, 257), Paris, Cerf, 2007.
- _____, *L'homme qui venait de Dieu* (Cogitatio fidei, 176), Paris, Cerf, 2010.
- MOLNAR Paul D., *Divine freedom and the doctrine of the immanent Trinity. In dialogue with Karl Barth and contemporary theology*, London, T&T Clark International, 2005.
- MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (Cogitatio fidei, 80), Paris, Cerf, 1974.
- _____, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München, Kaiser, 1980.
- MÜHLEN Heribert, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund : Ich-Du-Wir* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26), Münster, Aschendorff, 1967.
- _____, *L'Esprit dans l'Église*, t. 1 (Bibliothèque oecuménique. Série catholique, 6), Paris, Cerf, 1969.
- NACHTWEI Gerhard, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie* (Erfurter theologische Studien, 54), Leipzig, St. Benno, 1986.

NITROLA Antonio, *Escatologia*, Casale Monferrato, Piemme, 1991.

NKANZA Ntima, *L'expérience de Dieu. Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola à la lumière de la phénoménologie de Richard Schaeffler* (Donner raison, 10), Bruxelles, Lessius, 2002.

O'COLLINS Gerald, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 90), Brescia, Queriniana, 1999.

_____, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 58), Brescia, Queriniana, 1989.

PANNENBERG Wolfhart, *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio fidei, 62), Paris, Cerf, 1999.

_____, *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988. Traduit en français par RIAUDEL Olivier : PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique* (Cogitatio fidei, 268), Paris, Cerf, 2008.

PASCAL Georges, *La pensée de Kant*, Paris, Bordas, 1966.

PIE XII, *Sur le culte et la dévotion au sacré cœur de Jésus. Lettre encyclique Haurietis Aquas* (Études religieuses, 716), Bruxelles, La pensée catholique, 1956.

RAHNER Hugo, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, Herder, 1964.

RATZINGER Joseph, *Foi chrétienne : hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1976.

RIAUDEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio fidei, 256), Paris, Cerf, 2007.

ROBERT Sylvie, *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola* (Cogitatio fidei, 204), Paris, Cerf, 1997.

SCHNACKENBURG Rudolf et SMULDERS Pieter, *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme* (Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 10), Paris, Cerf, 1974.

SESBOUÉ Bernard, *Jésus Christ dans la tradition de l'Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine* (Jésus et Jésus Christ, 17), Paris, Desclée, 2000.

_____, *Jésus Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (Jésus et Jésus Christ, 33), Paris, Desclée, 2003.

_____, *Karl Rahner* (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2001.

_____, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

_____, *Les « Trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)* (Donner raison, 34), Bruxelles, Lessius, 2012.

_____, *Pédagogie du Christ : éléments de christologie fondamentale* (Théologies), Paris, Cerf, 1994.

- SIEWERTH Gustav, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Gesammelte Werke, 4), Düsseldorf, Patmos, 1987.
- SPIDLÍK Tomás, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale* (Au singulier, 13), Bruxelles, Lessius, 2006.
- STAUDENMAIER Franz Anton, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz, F. Kupferberg, 1844.
- THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, Rome, Léonine (T-13-15) 1918-1930.
- Summa theologiae*, Rome, Léonine (T-4-11) 1888-1906.
- URS VON BALTHASAR Hans, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966. Traduction française par FRAIGNEAU-JULIEN Bernard : URS VON BALTHASAR Hans, *Cordula ou L'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968.
- _____, *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik*, t.1. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961 : Traduction française par GIVORD Robert : URS VON BALTHASAR Hans, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. 1 : *Apparition* (Théologie, 61), Paris, Aubier, 1965.
- _____, *Herrlichkeit eine Theologische Ästhetik*, t. 2. *Fächer der Stile*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962. Traduction française par GIVORD Robert et BOURBOULON Hélène : URS VON BALTHASAR Hans, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. 2. *Styles d'Irénée à Dante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.
- _____, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*. Traduction française par IBORRA Eric, Paris, Cerf, 2008.
- _____, *L'amour seul est digne de foi* (Foi vivante, 32), Paris, Aubier, 1966.
- _____, *Theodramatik*, t. 4. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983. *La dramatique divine*, t. 4 : *Le dénouement* (Culture et vérité. Horizon, N.S., 4), Namur, Culture et Vérité, 1993.
- _____, *Wahrheit Gottes*, t. 2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985. Traduction française par DÉCHELOTTE Beatrice et DUMONT Camille : URS VON BALTHASAR Hans, *La théologique*, t. 2 : *Vérité de Dieu* (Ouvertures, 14), Namur, Culture et Vérité, 1995.
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)* (Bibliothèque des archives de philosophie. N.S., 28), Paris, Beauchesne, 1979.
- VUILLEMIN Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne : Fichte, Cohen, Heidegger* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

WHITEHEAD North Alfred, *Process and reality: an essay in cosmology* (Free press paperbacks), New York, Free press, 1969.

WINLING Raymond, *La théologie contemporaine : 1945-1980*, Paris, Le Centurion, 1983.

ZAHRNT Heinz, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle* (Bibliothèque oecuménique, 5). Traduction française par LIEFOOGHE Arnaud, Paris, Cerf, 1969.

ZUNDEL Maurice, *Quel homme et quel Dieu ? Retraite au Vatican*, Paris, Fayard, 1976.

4.2. Articles

ALBUS Michael, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, dans *Herder Korrespondenz*, 30 (1976), p. 72-82.

ALFARO Juan, *Encarnación y revelación*, dans ALFARO Juan, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, p. 65-88.

BERNARD Charles André, *L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience mystique ignatienne*, dans *Gregorianum*, 72, 2 (1991), p. 223-246.

BIRAULT Henri, *Heidegger et la pensée de la finitude*, dans *Revue internationale de philosophie*, 52, 2 (1960), p. 135-162.

BOURGINE Benoît, *La théologie trinitaire de Karl Barth. Les déplacements du Ier au IVe volume de la Kirchliche Dogmatik*, dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (éd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 61-85.

BRIEND Jacques, *Le Dieu caché*, dans Jacques BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, (Lectio divina, 150), Paris, Cerf, 1992, p. 91-110.

BRITO Emilio, *Création et eschatologie chez Schelling*, dans *Laval théologique et philosophique* 42, 2 (1986), p. 247-267.

_____, *Dieu en mouvement ? Thomas d'Aquin et Hegel*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 62, 2 (1988), p. 111-136.

_____, *La vie dans « l'Esprit du christianisme »*, dans VIEILLARD-BARON Jean-Louis (éd.), *Hegel et la vie* (Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands, 1), Paris, Vrin, 2004, p. 15-42.

CLARKE William Norris, *Person, being and St. Thomas*, dans *Communio: International Catholic Review*, 19 (1992) p. 601-618.

DE GREEF Wulfert, *Calvin, sa conception de la Bible et son exégèse*, dans HIRZEL Martin Ernst et SALLMANN Martin (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la Société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 111-141.

- DEMOUSTIER Adrien, *Les Temps d'élection dans les Exercices Spirituels*, dans *Christus* 44 (1997), p. 102-108.
- DUPUIS Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, dans *La Vie Spirituelle*, 724 (1997), p. 573-580.
- DÜSING Klaus, *Über das Verhältnis Hegels zu Fichte*, dans *Philosophische Rundschau*, 20 (1974), p. 50-63.
- EBELING Gerhard, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, dans EBELING Gerhard, *Wort und Glaube*, t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, p. 429-446.
- EMERY Gilles, *La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII*, *Nova et Vetera* 90 (2015) 17-54.
- FATIO Olivier, *Remarques sur le temps et l'éternité chez Calvin*, dans LEUBA Jean-Louis (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 161-172.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre. Dritte Vorlesung*, dans LAUTH Reinhard et GLIWITZKY Hans (éd.), *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 1,9 : *Werke 1806-1807*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 80-91.
- GEFFRÉ Claude, *Les sacrements et le temps*, dans *La Maison-Dieu* 65 (1961), p. 96-108.
- GESCHÉ Adolphe, *L'espérance d'éternité*, dans *La foi et le temps*, 17 (1987), p. 387-398.
- _____, *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*, dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), p. 257-306.
- GODDARD Jean-Christophe, *Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte*, dans GODDARD Jean-Christophe (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand (Problèmes et controverses)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 55-76.
- GRESHAKE Gisbert, *Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt*, dans GRESHAKE Gisbert et LOHFINK Gerhard, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit : Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, (Quaestiones disputatae, 71), Freiburg, Herder, 1982, p. 156-184.
- _____, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, dans *Herder Korrespondenz* 27 (1973), p. 625-633.
- _____, *Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie (17. 5. 1979)*, dans GRESHAKE Gisbert et LOHFINK Gerhard, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit :*

Untersuchungen zur christlicher Eschatologie, (Quaestiones disputatae, 71), Freiburg, Herder, 1982, p. 185-192.

HEIDEGGER Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995. Traduit en français par CORBIN Henry : HEIDEGGER Martin, *Questions*, t. 1 (Classiques de la philosophie), Paris, Gallimard, 1968, p. 87-158.

KASPER Walter, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlegendiskussion*, dans MOSIS Rudolf et RUPPERT Lothar (éd.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Festschrift für Alfons Deissler zum 75. Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1989, p. 265-274.

KESSLER Hans, *Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung*, dans PFAMMATTER Josef et CHRISTEN Eduard (éd.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Theologische Berichte, 19), Zürich, Benziger, 1990, p. 65-94.

KOCH Kurt, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, dans PFAMMATTER Josef et CHRISTEN Eduard (éd.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Theologische Berichte, 19), Zürich, Benziger, 1990, p. 139-180.

LADARIA Luis Francisco, *Fin de l'homme et fin des temps*, dans GROSSI Vittorino, LADARIA Luis Francisco, LÉCRIVAIN Philippe et SESBOÜÉ Bernard, *L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne : création, péché originel, justification et grâce, fins dernières. L'éthique chrétienne : des « autorités » au magistère* (Histoire des dogmes, 2), Paris, Desclée De Brouwer, 1995, p. 415-481.

LÉCRIVAIN Philippe, *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un chemin de liberté*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, Le Supplément*, 234 (juin 2005), p. 71-86.

LÉON LE GRAND, *Tomus ad Flavianum. Lettre de Léon le Grand au patriarche Flavien de Constantinople*, dans Pierre Thomas CAMELOT, *Éphèse et Chalcédonie* (Histoire des conciles oecuméniques, 2), Paris, Éditions de l'Orante, 1982, p. 218-223.

LÉONARD André, *La foi chez Hegel et notre traité « De fide »*, dans *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), p. 160-176.

MALEVEZ Léopold, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, dans *Nouvelle revue théologique*, 90, 8 (1968), p. 785-800.

MARÉCHAL Joseph, *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, 29, 14 (1927), p. 137-165.

MARTY François, *Quand la logique se fait transcendantale. Recherches sur l'écriture des Critiques kantienne*, dans LEQUAN Mai (éd.), *Métaphysique et philosophie*

- transcendantale selon Kant* (La Librairie des Humanités), Paris, L'Harmattan, 2005, p. 49-78.
- MERCIER Charles, *Luther et la démocratie*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, 51 (1936), p. 321-347.
- MOINGT Joseph, *L'Esprit Saint : Le Troisième*, dans *Études* 398 (2003) p. 777-786.
- O'DONNELL John, *Truth as Love: The Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar*, dans *Pacifica: Australasian Theological Studies*, 1 (1988), p. 189-211.
- SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, dans SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, (éd.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, t. 2,2, Jena und Leipzig, Gabler, 1801, p. 1-127.
- _____, *Vom Ich als Prinzip der philosophie*, dans SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, t. 1 : 1792-1797, Stuttgart, Cotta, 1856, p. 149-244.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, dans BURKE Patrick, DE LUBAC Henri et DANIELOU Jean et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei, 23), Paris, Cerf, 1967, p. 121-137.
- SESBOÜÉ Bernard, *Le mouvement de la christologie*, dans *Études*, 344, 2 (1976), p. 257-281.
- _____, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *Recherches de science religieuse*, 65, 1 (1977), p. 45-80.
- THÉOBALD Christoph, *Jésus n'est pas seul*, dans GIBERT Pierre et THÉOBALD Christoph (éd.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation* (Questions en débat), Paris, Bayard 2002, p. 437-440.
- URS VON BALTHASAR Hans, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* dans *Stimmen der Zeit*, 137 (1940), p. 1-8.

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	3
1. PROBLÉMATIQUE	3
2. ÉTAT DE LA QUESTION	7
3. OPPORTUNITÉ ET ORGANISATION DU TRAVAIL	11
CHAPITRE I SITUATIONS THÉOLOGIQUES ET PRATIQUES CHRÉTIENNES CONDUISANT À LA QUESTION DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS.....	15
1. LA QUESTION DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS DANS LA PIÉTÉ CATHOLIQUE.....	15
2. LE CULTE DES SAINTS	17
3. LE CULTE DU SACRÉ CŒUR	18
4. L'HUMANITÉ DE JÉSUS ET LA THÉOLOGIE PROTESTANTE ALLEMANDE	21
4.1. <i>La théologie de la Parole</i>	22
4.2. <i>L'humanité de Jésus comme réalité provisoire</i>	28
IGNACE DE LOYOLA COMME SOURCE D'INSPIRATION IMMÉDIATE DE RAHNER SUR LA QUESTION DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS	31
5. L'OBJECTIF DES EXERCICES SPIRITUELS	33
6. LA CHRISTOLOGIE DES EXERCICES SPIRITUELS	34
6.1. <i>La Compagnie de Jésus</i>	34
6.2 <i>La contemplation de l'incarnation</i>	35
7. L'INCARNATION ET LA CRÉATION DANS LES EXERCICES SPIRITUELS.....	38
8. L'ÊTRE HUMAIN COMME LIEU DE DIEU DANS LES EXERCICES SPIRITUELS	41
9. LES EXERCICES SPIRITUELS ET LA CONNAISSANCE DE DIEU.....	42
10. LES EXERCICES SPIRITUELS ET LES FINS DERNIÈRES	44
L'INFLUENCE DE LA QUESTION DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS SUR LA CHRISTOLOGIE DE KARL RAHNER.....	46
11. PROBLÈMES THÉOLOGIQUES DE KARL RAHNER SUR LA PRÉSENTATION DU DOGME DE L'INCARNATION	46
11.1 <i>Difficultés de la christologie de Chalcédoine</i>	46
11.2. <i>Problème de la relation du Christ avec la création</i>	51
12. LES RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES DE KARL RAHNER SUR L'HUMANITÉ DE JÉSUS	52
13. L'INCARNATION COMME LA PLUS GRANDE EXPRESSION DE DIEU	55
13.1. <i>La théologie du symbole</i>	55
13.2. <i>Le symbole réel et le mystère de la Trinité</i>	57
13.3. <i>Le symbole réel et la christologie</i>	58
14. LE RÔLE EXCLUSIF DU LOGOS COMME EXPRESSION DE DIEU HORS DE LUI-MÊME	63
15. LA LIBERTÉ HUMAINE DE JÉSUS FACE À LA DIVINITÉ.....	69
16. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ ONTOLOGIQUE DE LA CRÉATION	77
16.1. <i>Fondement biblique de la dimension christologique de la création</i>	83
16.2. <i>L'incarnation et la rédemption</i>	85
17. L'HOMME COMME GRAMMAIRE DE DIEU	91

CHAPITRE II L'HUMANITÉ DE JÉSUS ET LA THÉOLOGIE DU MYSTÈRE	95
1. PRÉPARATION DU CONCEPT DE MYSTÈRE DANS LES RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES DE RAHNER.....	96
2. LA QUESTIONNABILITÉ DE L'ÊTRE COMME POINT DE DÉPART DE LA MÉTAPHYSIQUE DE KARL RAHNER	98
3. LA LUMINOSITÉ DE L'ÊTRE ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÊTRE	100
4. DÉBAT AVEC L'IDÉALISME ALLEMAND	104
4.1 <i>L'incompréhensibilité du mystère et le sujet absolu de l'idéalisme allemand</i>	105
4.2 <i>L'identité de l'objet et du sujet dans la philosophie de Fichte</i>	111
4.3 <i>L'esprit absolu et l'incompréhensibilité du mystère chez Hegel</i>	116
5. LE DYNAMISME DU SUJET CHEZ RAHNER	124
6. LA CONNAISSANCE COMME CONNAISSANCE RÉCEPTIVE	127
7. L'ÉVALUATION DE LA PERSPECTIVE ANTHROPOLOGICO-PHILOSOPHIQUE DU MYSTÈRE DE RAHNER	130
7.1 <i>L'anthropologico-philosophique du mystère de Rahner et la révélation</i>	130
7.1.1 Les différentes critiques de cette perspective	131
7.1.2 L'auto-compréhension du sujet : une expérience de la grâce	133
7.2 <i>La dimension christique de la démarche de Rahner</i>	142
7.2.1 La forme thématique et athématique de l'expérience immédiate du mystère	142
7.2.2 Le mystère comme source de l'interrogation chez l'homme	143
7.2.3 La christologie et la démarche anthropologico-philosophique de Rahner	150
7.3 <i>La théologie du mystère de Karl Rahner</i>	155
7.3.1 La compréhension du mystère dans les Saintes Écritures	155
7.3.2 Le mystère incompréhensible et la connaissance rationnelle	156
7.3.3 Le mystère incompréhensible et la révélation	160
7.4 <i>Le mystère incompréhensible et la vision béatifique</i>	164
CHAPITRE III POUR UNE THÉOLOGIE DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS	173
1. L'HUMANITÉ DE JÉSUS ET LA TRINITÉ IMMANENTE	174
1.1 <i>La particularité de l'humanité de Jésus</i>	175
1.2 <i>L'union hypostatique comme moment de grâce pour tous</i>	181
2. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME RÉALITÉ DE DIEU	184
2.1 <i>La résurrection comme acceptation de l'humanité de Jésus et son histoire comme réalité de Dieu</i>	184
2.2 <i>Le corps glorieux du Christ et la Trinité immanente</i>	190
2.3 <i>L'humanité de Jésus comme réalité de Dieu et la particularité du mystère</i>	200
3. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME RÉALITÉ DE DIEU ET L'IMMUTABILITÉ	203
4. LA VIE DE LA TRINITÉ IMMANENTE APRÈS L'ÉVÉNEMENT DE L'INCARNATION	208
5. L'HUMANITÉ DU CHRIST COMME MÉDIATION ÉTERNELLE DE LA PROXIMITÉ IMMÉDIATE ET PERMANENTE DE L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DU MYSTÈRE	211
6. L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME VOIE DE LA CONNAISSANCE DU MYSTÈRE INCOMPRÉHENSIBLE	214
7. L'IMMÉDIATÉTÉ DU MYSTÈRE ET LA MÉDIATION	218
8. REMARQUES CRITIQUES	224
9. L'IMPORTANCE DE LA FILIATION POUR UNE THÉOLOGIE DE L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS	225
10. LA VISION COMME PARTICIPATION À LA VIE TRINITAIRE	225
11. LA DIMENSION PNEUMATIQUE DE LA VISION	230
11.1 <i>L'Esprit Saint dans la vie de l'homme Jésus</i>	231
11.2 <i>La signification et la présence du Saint Esprit dans l'humanité de Jésus</i>	232
11.3 <i>L'humanité glorieuse du Christ et le don du Saint Esprit</i>	233
12. LA DIMENSION TRINITAIRE DE LA VISION	241

13. LA DIMENSION DYNAMIQUE DE LA VISION	245
CHAPITRE IV L'HUMANITÉ DE JÉSUS : FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE LA CONCEPTION DE LA LIBERTÉ HUMAINE ET DE LA FINITUDE CHEZ RAHNER.....	249
L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME FONDEMENT DE LA LIBERTÉ HUMAINE	251
1. QUELQUES CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA LIBERTÉ HUMAINE.....	251
2. LA LIBERTÉ COMME LIBERTÉ DE L'ÊTRE	253
3. LA CRÉATION ET LA LIBERTÉ.....	262
4. LA DÉPENDANCE ET L'AUTONOMIE DE L'ÊTRE CRÉÉ	264
5. LA DIMENSION TRANSCENDANTALE ET CATÉGORIALE DE LA LIBERTÉ HUMAINE	269
6. LA LIBERTÉ COMME LA CAPACITÉ D'AUTO-DÉTERMINATION	276
7. L'IMPORTANCE ÉTERNELLE DE L'ACTE DE LA LIBERTÉ HUMAINE	278
8. ÉTERNITÉ ET TEMPORALITÉ.....	282
9. LA LIBERTÉ HUMAINE ET LE SALUT.....	288
9.1 <i>Le rôle de l'humanité de Jésus dans la réalisation du salut</i>	288
9.2 <i>Le salut comme don de Dieu et fruit de la liberté humaine</i>	292
10. L'INCARNATION COMME LA PLUS GRANDE RÉALISATION DE L'AUTONOMIE.....	295
L'HUMANITÉ DE JÉSUS COMME FONDEMENT DE LA RÉFLEXION DE RAHNER SUR FINITUDE	300
11. LA PROBLÉMATIQUE DE LA FINITUDE DANS LA PENSÉE MODERNE ET CONTEMPORAINE.....	300
11.1 <i>L'idéalisme allemand et la finitude</i>	301
11.2 <i>La conception de la finitude chez Heidegger</i>	303
12. LA CONCEPTION DE LA FINITUDE CHEZ RAHNER.....	305
13. DE LA FINITUDE NÉGATIVE À LA FINITUDE POSITIVE	307
CONCLUSION GÉNÉRALE	321
BIBLIOGRAPHIE	329
TABLE DE MATIÈRES.....	351