

Université de Montréal

Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner

par  
Luc Richard

Faculté de théologie et de sciences des religions

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

Août 2005

© Luc Richard, 2005



BL

25

U54

2006

V. 001

## AVIS

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

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

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

## NOTICE

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

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

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

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le silence de Dieu comme agir libérateur chez Karl Rahner

présenté par

Luc Richard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-François Roussel  
président-rapporteur

Denise Couture  
directrice de recherche

Jean-Claude Breton  
membre du jury

## SOMMAIRE

Dans le *Traité fondamental de la foi*, nous voyons que chez Karl Rahner un exclusivisme entre la transcendance et l'immanence n'a pas de sens, puisque Dieu « s'autocommunique ». Mon intérêt s'est porté sur les conséquences de cette vision de Dieu sur la théologie de l'histoire du salut et de la révélation. La tradition judéo-chrétienne affirme que Dieu agit dans l'histoire. Comment expliquer que le silence de Dieu soit un agir qui incite l'être humain à construire un monde de justice et de paix? Pour répondre à cette question, et pour éviter le double écueil de l'extrinsécisme et de l'immanentisme, la théologie ne peut plus penser Dieu en termes dualistes, mais doit penser la transcendance en tant qu'immanence.

À partir de cette position, utilisant la méthode transcendantale et le système de la théologie existentielle rahnériennes, j'analyse le concept de l'autocommunication de Dieu et de la réponse de l'humain dans l'œuvre de Rahner et montre que le Dieu de Jésus Christ est à la fois immanent et transcendant, d'où le silence de Dieu comme agir visant la prise de responsabilité des humains pour une cocréation du monde et de l'histoire. Expliquer que le silence de Dieu soit un agir libérateur dans un dépassement de l'opposition entre la transcendance et l'immanence constitue un chemin neuf qui permet une lecture fructueuse de l'œuvre de Rahner.

Mots clés :

Transcendance – Immanence – Révélation – Salut – Liberté – Rahner, Karl

## SUMMARY

In the *Traité fondamental de la foi* (Foundations of Christian faith), according to Karl Rahner there is no exclusiveness between transcendence and immanence, which would be senseless, because God « selfcommunicates ». My prime interest aimed on the consequences on the vision of God in the history of theology of salvation and of revelation. The Judeo-Christian tradition affirms that God acts in history. How can one explain that the silence of God acts to encourage human beings to build a world of justice and of peace? To answer this question and avoid the double obstacle of extrinsism and immanentism, theology can not longer think of God in dualistic terms, but must think of immanent transcendence and transcendent immanence.

From this point of view, using the transcendental method and the system of the rahnerian existential theology my analysis of the concept of selfcommunication of God and of the response of humanity in the work of Rahner indicates that God is at the same time immanent and transcendent, from which one may conclude that the silence of God as an action aiming to take on human responsibility for a co-creation of the world and of history. To explain that the silence of God is a liberating action in the overtaking of opposition between transcendence and immanence constitutes a new vision of Rahner's work which is profitable.

Key words:

Transcendence – Immanence – Revelation – Salvation – Liberty – Rahner, Karl

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iii
Summary.....	iv
Table des matières.....	v
Remerciements.....	vi
Introduction.....	1
Chapitre 1 – Le concept de Dieu.....	10
1. Que dit le mot Dieu?.....	12
2. Le silence de Dieu.....	21
3. Le rapport entre Dieu et l’humain.....	29
Chapitre 2 – L’autocommunication de Dieu.....	35
1. La révélation chrétienne.....	36
2. Le dépassement du dualisme transcendance/immanence.....	50
Chapitre 3 – Dieu et les êtres humains comme cocréateurs du monde et de l’histoire.....	61
1. L’agir humain.....	62
2. Un agir libérateur.....	71
Conclusion.....	83
Bibliographie.....	91

## REMERCIEMENTS

Ce mémoire est essentiellement le fruit du désir de connaître de plus en plus profondément l'être humain. C'est donc avec beaucoup de reconnaissance que je saisis l'occasion de remercier :

Karl Rahner, ce maître qui garde toujours ouverte une issue dans la réflexion, et qui m'a montré par ses écrits, comme rien ni personne auparavant, que :

toute clarté dans l'acte de comprendre trouve son fondement dans la ténèbre de Dieu [...] questionnement silencieux dépassant tout l'acquis et le maîtrisé [...] interpellation qui seule rend sage, accueillie qu'elle est dans l'humilité et l'amour [...] Rien n'est su de l'homme en dernière profondeur et de façon plus précise que ceci : son savoir, ce qu'on appelle communément ainsi, n'est qu'une petite île sur l'océan infini de l'inexploré [...], en sorte que la question existentielle à celui qui connaît est celle-ci : préfère-t-il la petite île de ce qu'on appelle son savoir ou la mer du mystère infini?<sup>1</sup>.

Denise Couture, qui a dirigé ma recherche avec tellement de compétence et de générosité, que je lui en suis éternellement reconnaissant.

Mgr François Lapierre, p.m.é., qui m'a chaleureusement appuyé tout au long du parcours à la maîtrise.

---

<sup>1</sup> Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk de *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Paris, Centurion, 1983 (éd. allemande, 1976), p. 35.



## INTRODUCTION

Karl Rahner titre la deuxième étape de son *Traité fondamental de la foi* ainsi : *L'homme<sup>1</sup> devant le mystère absolu*. Cela me rappelle le titre du deuxième chapitre d'un ouvrage qui marque mon cheminement humain et spirituel depuis vingt années : *L'absence de Dieu est encore Dieu<sup>2</sup>*. Dans ce chapitre, l'auteur dit que, pour Jean de la Croix, « Dieu est radicalement *caché* dans l'âme, *parce qu'il n'y est pas* [...] et c'est en tant qu'il n'est *pas* en lui qu'il y est logé au plus secret [...]<sup>3</sup> ». Le début d'un article de Rosemary Radford Ruether m'a ému : « [I]e Psaume de la femme abusée est le puissant cri de rage d'une femme qui demande : 'Où étais-tu, Dieu, lorsque cela m'arrivait?'<sup>4</sup> ». Ces trois horizons très différents – un théologien et jésuite allemand né en 1904, un philosophe français né en 1942, et une éco-féministe américaine – me rejoignent, en tant qu'auteurs sur le silence de Dieu comme agir libérateur, dans ma propre expérience.

Après des études en musique, puis en sciences biologiques et en physiothérapie, mon intérêt s'est porté sur les êtres humains en tant qu'êtres de transcendance et de liberté. Convaincu que « là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté » (2 Co 3, 17), j'ai voulu les servir à la suite de Jésus Christ. Il m'apparaissait qu'un cheminement comme futur prêtre était la meilleure façon de réaliser mes objectifs. Mais à la suite

---

<sup>1</sup> Traduit de l'allemand *der Mensch*, le terme *L'homme* signifie ici *L'humain* ou *L'être humain* (pour parler d'une personne de sexe masculin, l'allemand utilise *der Mann*, qui se traduit par *l'homme*).

<sup>2</sup> Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 69.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79. C'est Alain Cugno qui souligne.

<sup>4</sup> Rosemary R. RUETHER, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, 8/2 (2000), pp. 35-48.

de seulement quelques mois de grand séminaire, j'ai été saisi par un violent désir de quitter cette voie. Pour la première fois de ma vie, je me suis laissé aller à l'émotion qui surgissait à contre-courant de ce qui semblait logiquement être la voie que je devais suivre et j'ai abandonné cette expérience de séminariste. Bien que convaincu de la présence de Dieu, j'ai spirituellement ressenti une douloureuse solitude et vécu un sentiment d'abandon nouveau.

Réfléchissant alors sur la question de Dieu, j'ai saisi que Dieu n'est pas la projection objectivée du désir de l'être humain<sup>5</sup>, mais qu'il lui laisse la responsabilité entière de sa vie et du monde à réaliser. J'ai compris que le silence de Dieu ne signifiait pas son absence, mais correspondait à son mode d'agir. Comprendre cela m'a fait réaliser l'importance d'interroger les institutions, les hiérarchies et le pouvoir dans les choix qu'ils font et qui ont un impact majeur sur la justice et la paix dans la société. J'ai maintenant le désir de comprendre comment le silence de Dieu libère l'agir humain pour l'advenir d'un monde de justice et de paix. Une expérience d'abandon extrêmement douloureuse, qui origine du choix de mon épouse de mettre fin à notre relation, ne fait qu'augmenter ce désir.

Pour penser la relation entre Dieu et l'être humain dans le rapport entre le silence de Dieu et l'agir humain tout en évitant le double écueil de l'extrinsécisme et de l'immanentisme, ne faut-il pas sortir du schème sujet et objet et, pareillement et

---

<sup>5</sup> Voir Maurice BOUTIN, « Dieu et la projection non-objectivée. Conséquences de la compréhension de Dieu dans la théologie de Rudolf Bultmann », *Laval théologique et philosophique* 44 (1988), pp. 221-246.

conséquemment, de l'opposition entre la transcendance et l'immanence? La théologie ne peut plus penser Dieu en termes dualistes, mais doit penser la transcendance en tant qu'immanence.

En théologie féministe, on mentionne que la séparation dualiste de l'immanence et de la transcendance est la racine de l'impasse dans le débat entre, d'une part, les féministes et les traditionalistes et, d'autre part, entre les féministes, les éco-féministes et les « théalogiennes » post-chrétiennes<sup>6</sup>. Le problème soulevé dans les articles demeure davantage celui de la domination patriarcale que celui du silence de Dieu conçu comme un agir libérateur. Par ailleurs, les philosophies transcendantale et ontologique et la théologie existentielle traitent de la question en l'abordant par l'angle plus général de la relation entre Dieu et l'humain. Kant, critiquant la métaphysique<sup>7</sup> dans ce qu'elle a de spéculatif, élabore une philosophie transcendantale du sujet dans laquelle la communication avec Dieu est inconcevable. Il affirme qu'on ne peut connaître le supra-sensible, que ce n'est pas parce qu'il existe un concept de Dieu que ce dernier existe. Les auteurs postkantien, méfiants dans le rapport à l'absolu, défendent l'idée que le concept de Dieu est un construit en ce sens qu'on ne peut prétendre à une révélation directe du divin. Pour Fichte, l'être humain est un sujet transcendantal de qui émane un absolu qui le dépasse. Schelling pense qu'on ne peut concevoir l'absolu de manière strictement transcendantale : le

---

<sup>6</sup> Les traditionalistes accusent les féministes d'immanentisme, et les éco-féministes et les « théalogiennes » post-chrétiennes accusent les féministes d'extrinsécisme. Voir à ce sujet les pp. 11-12 du présent mémoire.

<sup>7</sup> Métaphysique n'est pas ici synonyme de transcendant, de théologique ou de surnaturel, mais désigne « le courant de fond de la pensée philosophique occidentale, s'étendant des Grecs jusqu'à nous, qui s'est interrogé *sur ce qui est*, donc sur l'être et ses raisons » (Grondin souligne). Voir Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 17-18.

problème de la relation entre la toute-puissance de Dieu et la liberté des êtres humains n'est pas résolu par la solution classique de la dogmatique chrétienne, qui dit que « Dieu a créé des êtres libres, [...] les a posés en dehors de lui, limitant par le fait même sa toute-puissance<sup>8</sup> ». Il propose que :

il y a en Dieu lui-même une différence entre son être, ou son essence (*Wesen*), et son fond (*Grund*) [...], que toutes les choses, donc tous les *Wesen*, procèdent de Dieu, comme de leur fond. Elles en procèdent par « émanation », laquelle doit être comprise comme une autorévélation de Dieu. On peut parler d'une autorévélation parce que les êtres qui émanent de Dieu sont, comme lui, des êtres libres. Y a-t-il, en effet, manifestation plus parfaite de Dieu que celle de la liberté? Or, il va de soi que ces êtres libres jouissent d'une existence distincte, donc d'un *Wesen* autonome, même s'ils trouvent leur *Grund*, leur raison d'être, en Dieu<sup>9</sup>.

Hegel, qui ne retourne pas au déisme philosophique de Descartes ou Leibniz ni au panthéisme de Spinoza, pose que :

[I]a relation substantielle de l'homme avec Dieu semble dans sa vérité être un *au-delà*, mais l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu surmonte la séparation de l'« ici » et du « maintenant » à l'égard de ce qui se représente comme l'au-delà et qui est *vie éternelle*<sup>10</sup>.

Dieu est immanent au monde, mais ne doit pas être confondu avec lui<sup>11</sup>. Heidegger, se montrant « solidaire de l'élan métaphysique dans sa propre soif de transcendance<sup>12</sup> », comme le mentionne Jean Grondin, a tenté « de sauvegarder la divinité du divin au milieu de la détresse de l'oubli de l'être<sup>13</sup> »; et plus récemment,

<sup>8</sup> Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 267.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 267-268. C'est Jean Grondin qui souligne.

<sup>10</sup> Hegel cité par Raymond PLANT, *Hegel. Religion et philosophie*, traduit de *Hegel. On Religion and Philosophy* par Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil (Points-Essais, 438), 2000 (éd. anglaise Phoenix, 1997), p. 54. C'est Hegel qui souligne.

<sup>11</sup> C'est dans son incarnation qu'il se rend *immédiatement* présent, d'où le lien étroit, dans la philosophie de Hegel, entre la doctrine de la Trinité et la notion de communauté chrétienne. Voir à ce sujet *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>12</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 332.

<sup>13</sup> *Id.*

Gordon D. Kaufman a montré que « le concept de Dieu définit et oriente toute une façon de vivre et de comprendre le monde<sup>14</sup> ».

Pour Karl Rahner, dire « Dieu », c'est parler du « mystère absolu », de la « réalité silencieuse », et on ne peut pas utiliser un langage objectivant pour le faire. Il faut rejeter le dualisme qui « conçoit de façon catégoriale la différence entre Dieu et la réalité du monde par lui créé [...]»<sup>15</sup> ». Le problème de la dualité opposant la transcendance et l'immanence se pose en ces termes :

[q]ue Dieu puisse être réellement Dieu et non pas simplement un moment du monde, et que nous devions néanmoins, dans notre relation religieuse au monde, le penser comme non extérieur au monde, voilà qui, pour une compréhension du christianisme aujourd'hui, est un problème fondamental. Le dilemme d'une 'immanence' ou d'une 'transcendance' de Dieu doit être surmonté sans que soit sacrifié l'une ou l'autre exigence<sup>16</sup>.

Pour surmonter le dilemme, Rahner crée le concept d'*autocommunication de Dieu* : « Dieu peut se communiquer en personne à qui n'est pas Dieu, sans cesser d'être la réalité infinie et le mystère absolu, et sans que l'homme cesse d'être l'étant fini, distinct de Dieu<sup>17</sup> ». Dieu ne restant pas en dehors de son acte de révélation, il peut être conçu comme transcendant et immanent en même temps. Il est ce *ce-vers-quoi* qui dispose infiniment et silencieusement de nous. Cette vision de Dieu permet de considérer que « l'homme est en possession de son être éternel comme lui étant

<sup>14</sup> Gordon D. KAUFMAN, *La question de Dieu aujourd'hui*, traduit de l'anglais par Marcelle Jossua, Paris, Cerf (Cogitatio fidei), 1975 (1972), p. 119.

<sup>15</sup> Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk de *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Paris, Centurion, 1983 (éd. allemande, 1976), p. 119. Indiqué ci-après par l'abréviation TFF.

<sup>16</sup> TFF, p. 105.

<sup>17</sup> TFF, p. 143.

conféré dès toujours, remis à sa liberté et à sa réflexion, dans l'exacte mesure où il éprouve, pâtit et agit son histoire<sup>18</sup> ».

Dieu agit-il? J'affirme que oui. Mais demeure la difficulté d'expliquer que l'apparent silence de Dieu est en réalité un agir libérateur. Avec Rahner, je choisis d'aborder le problème sous l'angle de l'expérience de transcendance comme expérience de Dieu qui origine de la profondeur de l'existence.

L'hypothèse que je désire développer est la suivante : le silence de Dieu est ce qui appelle la réponse libre au niveau de l'expérience fondamentale où la personne se choisit comme tout, là où est l'être présent à soi, l'être humain se décidant comme tout à chaque fois qu'il agit et non pas seulement quand il agit pour telle raison éthique. Le dépassement du dualisme opposant la transcendance et l'immanence permet d'expliquer comment le silence de Dieu est un agir libérateur. Dieu ne libère pas l'humain de ses conditions mortelles, mais lui donne la capacité de dire oui au cœur même de l'expérience qu'il fait d'être personne et sujet. La parole divine est silence interpellant le désir humain, pour un advenir personnel et communautaire de justice et de paix. La parole humaine est réponse à ce silence. Elle parle du réel à aimer, en prenant diverses formes, dont celle de la justice sociale. Chez Rahner, la paix surgit, entre autres, de la prière.

---

<sup>18</sup> TFF, p. 56.

Pour développer l'hypothèse, mon point de départ sera « Dieu », contrairement à Rahner qui part de l'humain<sup>19</sup>. Les concepts suivants seront traités: 1) le concept de *Dieu* : que dit le mot « Dieu »? Comment connaissons-nous Dieu? Faut-il parler *sur* Dieu ou *de* Dieu? Est-il possible de rencontrer Dieu dans le monde? Qu'en est-il du silence de Dieu? Quel est le rapport entre Dieu et l'humain?; 2) le concept d'*autocommunication de Dieu* : que veut dire « autocommunication de Dieu »? Qu'est-ce que cela implique pour l'être humain en tant que « créature »? Qu'est-ce que la révélation chrétienne? Quel impact a ce concept sur les oppositions entre le sujet et l'objet et la transcendance et l'immanence?; 3) l'histoire du salut et de la Révélation : l'être humain dans son advenir en tant qu'être ouvert à Dieu.

La recherche a été faite à partir de l'analyse de textes rahnériens. Ce choix fut guidé par l'apport exceptionnel de Rahner à la réflexion sur la question de Dieu. Il s'agissait de lire les textes à partir de l'horizon de l'auteur. Rahner adopte une approche transcendantale et existentielle. L'insistance est mise sur son concept d'« autocommunication » de Dieu.

---

<sup>19</sup> Dans le TFF, Rahner part de l'humain parce que son objectif est de présenter une introduction au concept du christianisme et que, dit-il, « [p]our cela, nous présupposons d'abord l'existence de notre propre christianisme personnel [...] et tâchons [...] de le faire accéder à son *concept*. [...] L'être-chrétien est finalement, pour un chrétien, le tout de son existence. Et ce tout conduit dans les abîmes obscurs du désert de Celui qu'on appelle Dieu » (pp. 13-14; c'est Rahner qui souligne). Les questions qui le préoccupent sont celles qui concernent l'intelligence de la foi. Il se demande ce qu'est un chrétien et comment définir le christianisme. D'où, « dans un traité fondamental, il importe *en premier lieu* de réfléchir sur l'homme comme question universelle à lui-même posée, et donc de philosopher au sens le plus propre » (p. 23; c'est Rahner qui souligne). Dans ce mémoire, je pars de « Celui qu'on appelle Dieu », parce que ce qui me préoccupe est le silence de Dieu. Je cherche à comprendre comment Dieu, par son silence, libère l'être humain pour l'advenir d'un monde de justice et de paix.

La démarche consiste 1) à montrer comment Karl Rahner travaille la question de Dieu selon la tradition biblique et chrétienne de façon à mettre en évidence que le Dieu de Jésus Christ est à la fois immanent et transcendant; 2) à montrer que cette vision de Dieu explique que l'apparent silence de Dieu est en réalité un agir qui interpelle l'être humain pour qu'il agisse son histoire dans le sens d'un advenir de justice et de paix. J'utiliserai surtout son *Traité fondamental de la foi*, publié en 1976<sup>20</sup>. Ce traité représente la synthèse de quarante années d'enseignement et de recherches. C'est là qu'il développe sa pensée sur l'histoire du salut et de la Révélation comme coextensive à toute l'histoire du monde.

Rahner a une pensée complexe et cohérente. Des auteurs disent qu'on ne peut séparer ses principes philosophiques de ses conclusions théologiques; qu'on ne peut examiner sa théologie sans commencer par analyser sa philosophie et son anthropologie<sup>21</sup>. Dans un premier temps, j'analyserai particulièrement la deuxième étape du *Traité fondamental de la foi*, où il réfléchit sur l'expérience transcendantale par laquelle l'être humain accède au mystère absolu qu'il nomme « Dieu », saisissant explicitement ce que signifie « Dieu ».

---

<sup>20</sup> Les principales références sont : « L'obscurité de Dieu », dans G. Phillips et al., *Le service théologique dans l'Église*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 76), 1974, pp. 249-268. « Remarques sur le concept de Révélation », dans K. Rahner et J. Ratzinger, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée (Quaestiones disputatae, 7), 1972, pp. 15-36. *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, 118 p. « The experience of God today », *Theological Investigations XI*, New York, Seabury Press/Londres, Darton, Longman & Todd (1974), pp. 149-165.

<sup>21</sup> Je paraphrase Louis ROBERTS dans *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, traduit de l'américain par Michel Marton, Tours, Mame, 1969, p. 14.



Pour montrer que la théologie de Rahner résout notre problème, j'analyserai ensuite la quatrième partie du Traité fondamental de la foi. Dans cette portion de son traité, Rahner pose que l'être humain est événement d'une autocommunication de Dieu absolue, libre, gratuite et qui pardonne, ce qui l'amène à dire : « voici que le message *nous* atteint, et personne ne pourra nier que notre propre situation historique est telle que nous avons le devoir – si tant est que nous existons historiquement – de prêter l'oreille à ce message, de nous accorder à lui ou de le nier explicitement et en toute responsabilité<sup>22</sup> ».

Enfin, dans un troisième temps, analysant plus particulièrement la cinquième étape du Traité fondamental de la foi, je mettrai en évidence que la relation entre Dieu et les êtres humains, lorsqu'elle est saisie en dehors du dualisme qui oppose la transcendance et l'immanence, existe pour la cocréation du monde et de l'histoire.

Mon mémoire n'est pas une étude d'anthropologie théologique non plus qu'un traité sur le mystère de Dieu, mais cherche à mieux comprendre comment Dieu agit dans l'histoire. J'explore de façon non exhaustive une façon de concevoir le Dieu de Jésus Christ dans son immanence et sa transcendance, dans son silence et son action dans l'histoire, et une façon de concevoir la responsabilité concrète des êtres humains, interpellés par ce Dieu dans son projet de Royaume.

---

<sup>22</sup> TFF, p. 140. C'est Rahner qui souligne.

## CHAPITRE 1

### LE CONCEPT DE DIEU

En ces temps de déchristianisation de l'Occident et de montée de l'Islam dans le monde, se pose aux chrétiens et aux chrétiennes, de façon critique, le défi de l'évangélisation. Dans ce contexte, le théologien Marcel Viau, de l'Université Laval à Québec, s'est demandé, presque dix ans après la mort de Karl Rahner, « [c]omment en arriver à ce que les discours sur Dieu soient le plus adaptés possible au contexte contemporain<sup>23</sup> ». Il a trouvé que :

[l]e discours théologique ne se comprend que situé dans une « forme de vie », dans « l'essaim grouillant » de l'expérience. Il ne pourra accomplir son appareillage avec son objet que s'il est inséré dans des interactions langagières reflétées par le comportement des organismes. Le discours de théologie prend sens à partir du moment où il est intégré dans un jeu de langage donné, lui-même intégré dans une communauté langagière donnée. En somme, le discours de théologie est contextualiste, instrumentaliste et pragmatiste au regard du langage utilisé. Les conséquences de telles vues sur le langage obligent à fournir certaines précisions concernant la signification des mots. Le discours de théologie fait appel à un corpus d'énoncés exprimés par un groupe de locuteurs, son objet étant soumis aux aléas de l'expérience. Les significations qui en surgissent sont des occurrences des comportements des locuteurs<sup>24</sup>.

Pour parler de Dieu de façon adaptée, il est nécessaire, selon Viau, de partir de l'expérience et de tenir compte du jeu de langage qui a cours dans une communauté donnée.

---

<sup>23</sup> Marcel VIAU, « Les nouvelles rhétoriques au service des discours sur Dieu », dans *Dire Dieu aujourd'hui*. Actes du Congrès de la Société de théologie [de 1993], sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, Montréal, Fides (Héritage et projet, 54), 1994, p. 309.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 312-313.

Dans son souci du monde et des êtres humains, Karl Rahner a soulevé le problème à partir de l'expérience et du langage. Il a, entre autres, cherché à surmonter le dilemme fondamental de ce qui, dans le discours théologique, est nommé « immanence » et « transcendance » de Dieu :

[q]ue Dieu puisse être réellement Dieu et non pas simplement un moment du monde, et que nous devions néanmoins, dans notre relation religieuse au monde, le penser comme non extérieur au monde, voilà qui, pour une compréhension du christianisme aujourd'hui, est un problème fondamental. Le dilemme d'une « immanence » ou d'une « transcendance » de Dieu doit être surmonté sans que soit sacrifié l'une ou l'autre exigence<sup>25</sup>.

Ce que nous nommons « expérience de Dieu » est une réalité que nous tentons de conceptualiser par le langage; mais les langages utilisés laissent penser qu'il existe une telle réalité qu'un Dieu « transcendant » ou un Dieu « immanent »<sup>26</sup>. Ainsi, par exemple, pendant que certains théologiens chrétiens avancent que la théologie féministe est hérétique parce qu'« il lui manque la transcendance essentielle à l'authentique vision biblique de Dieu<sup>27</sup> », des éco-féministes refusent catégoriquement toute idée de transcendance de Dieu, sous prétexte que les visions transcendantales de Dieu sont « intrinsèquement patriarcales, aliénantes et coercitives<sup>28</sup> ». La « théologienne » Carol Christ va jusqu'à dire du divin non

<sup>25</sup> TFF, p. 105.

<sup>26</sup> Au sujet de l'expérience et du discours, voir Jean-Claude BRETON, *Dieu de nos paroles. Introduction à la foi chrétienne*, Montréal-Nord, Médiaspaul (Brèches théologiques, 22), 1995, 150 p. Le théologien Jean-Claude Breton pose que « [q]uand on parle de Dieu, on le fait sur la base d'expériences vécues et à partir de paroles, de discours qui ont essayé de rendre compte de ces expériences. [De sorte que] c'est le discours sur Dieu qui joue pour ainsi dire, dans ce cas, le rôle d'objet quand nous prétendons savoir quelque chose à son sujet » (p. 15). Par ailleurs, précise-t-il, « [i]l est très important de noter [...] que les discours sur Dieu, ou à propos de Dieu, ne viennent pas que des expériences vécues, mais qu'ils sont aussi suscités par le désir, et le besoin, de les harmoniser » (p. 17).

<sup>27</sup> Rosemary R. RUETHER, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 37.

seulement qu'« elle est en nous et en toutes choses<sup>29</sup> », mais aussi qu' « elle *est* nous et toutes choses<sup>30</sup> ». Pour Rahner, le langage utilisé est une occasion d'ouverture au réel. Que nous montre ce réel? Que le dualisme, trop longtemps présent dans l'Église et la société, est un piège à éviter si on ne veut pas être pris dans une impasse. Dans l'histoire des religions en particulier, le dualiste manichéisme divisait le monde dans une opposition irréductible, sans aucune nuance, entre le bien et le mal<sup>31</sup>.

Qu'en est-il véritablement des relations entre l'immanence et la transcendance de Dieu? Problème non encore résolu, ce dilemme amène la question suivante : Dieu est-il « spatialement en dehors de toutes choses créées<sup>32</sup> » ou « entièrement à l'intérieur du monde naturel, dans le sens où il est **identique** au monde et à la nature telles qu'ils sont actuellement<sup>33</sup> »? Doit-il se situer à l'un ou l'autre de ces « lieux »? Que veut-on dire quand on dit cela?

### 1. Que dit le mot Dieu?

En 1972, Gordon D. Kaufman, qui a réfléchi sur la conception de Dieu véhiculée aujourd'hui par les langues occidentales, posait que :

[l]e problème central du discours théologique, original par rapport à tout autre « jeu de langage », est le sens du mot « Dieu ». Le mot « Dieu » soulève des problèmes particuliers parce que c'est un nom qui par

<sup>29</sup> Carol P. CHRIST, *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, San Francisco, Harper and Row, 1987, citée par Rosemary R. RUETHER, *op. cit.*, p. 37. C'est Carol Christ qui souligne.

<sup>30</sup> *Id.*

<sup>31</sup> À ce sujet, voir Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 138.

<sup>32</sup> Rosemary R. RUETHER, *op. cit.*, p. 40. C'est Ruether qui met en caractère gras.

<sup>33</sup> *Id.*

définition se rapporte à une réalité qui transcende l'expérience et qui n'y a donc pas sa place<sup>34</sup>.

Ainsi, non seulement l'objet du discours théologique est soumis aux aléas de l'expérience – car, comme le dit Kant, « [q]ue toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute<sup>35</sup> » – mais il fait référence à une réalité qui a son origine *a priori*, c'est-à-dire « d'une manière *absolument* indépendante de toute expérience<sup>36</sup> ».

Pour la tradition biblique et chrétienne, il est aisé, particulièrement dans le langage sur Dieu, de se situer dans une réalité qui est de l'ordre de l'expérience. À l'opposé, dans le cadre de la culture occidentale moderne, séculière et technico-rationnelle, il peut bien arriver que cela n'ait pas de sens que de croire à une telle réalité qu'à une réalité transcendante. Le discours au sujet de Dieu risque fort d'être alors perçu comme inutile. Il ne serait qu'un reliquat de l'histoire. Pour confirmer ou infirmer cette hypothèse, il faut préciser ce que l'on tente de dire lorsqu'on parle de Dieu. Tente-t-on de parler d'une réalité objective, extérieure à l'être humain, ou d'une expérience? D'une réalité ou d'une invention de l'être humain? Qu'est-ce que Dieu? Si Dieu existe, qu'en est-il de la liberté des êtres humains? Le discours au sujet de Dieu est-il signifiant et important ou insignifiant et inutile? Qu'est-ce qui le rend signifiant ou insignifiant?

Préoccupé de toutes ces questions, Karl Rahner publie, en 1976, son fameux *Traité*

<sup>34</sup> Gordon D. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 26.

<sup>35</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001 (Aubier 1997), p. 93.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 94. C'est Kant qui souligne.

fondamental de la foi, dans lequel il fait une synthèse rigoureuse de quarante années d'enseignement et de recherches. Pour lui, on ne parle de preuves de l'existence de Dieu que comme résultat d'un processus de raisonnement *a posteriori*, ce résultat étant une objectivation conceptuelle de ce que l'on appelle « expérience de Dieu ». L'expérience de Dieu, que fait chaque personne, serait une réalité, mais autre chose est le fait d'appeler ou non cette réalité « Dieu », de s'identifier librement avec elle ou de la nier, de la réprimer ou de l'abandonner sans l'explorer. Ce que l'on appelle « Dieu » et que l'on considère comme l'objet de cette expérience ne se présente pas directement, comme un objet, mais est présent comme une force dynamique cachée dans un esprit doué de connaissance et de liberté : « Dieu n'est pas un objet à côté des autres dans le domaine de l'expérience *a posteriori* de l'homme, il est le principe originel et l'avenir absolu de toute réalité<sup>37</sup> ». D'où, de ce point de vue, toute théologie est toujours une anthropologie transcendantale. Rahner n'est donc pas d'accord avec Gordon D. Kaufman, lorsque ce dernier prétend qu'on ne peut faire l'expérience de la réalité qui se cache derrière ce qu'on nomme « Dieu ». Il s'oppose également à Kant, qui dit que Dieu ne peut pas être connu et ne peut se donner à connaître dans l'expérience humaine<sup>38</sup>.

Il n'y a pas une telle chose qu'une expérience de Dieu absolument neuve et propre à aujourd'hui. Il y a toutefois la situation concrète de l'aujourd'hui dans laquelle la personne humaine a à se réaliser pleinement. C'est lorsque nous tenons ensemble

---

<sup>37</sup> Karl RAHNER, « Théologie et anthropologie », *Écrits théologiques*, t. XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 200.

<sup>38</sup> Pour situer dans son contexte la démarche de Kant, voir Jean-Claude BRETON, *op. cit.*, pp. 109-126.

l'expérience initiale et la réflexion subséquente, que nous pouvons parler de l'« expérience de Dieu aujourd'hui ». Les deux éléments ne sont jamais séparés l'un de l'autre (l'expérience entraîne toujours au moins un certain début de processus de réflexion), mais en même temps jamais identiques. La réflexion n'inclut jamais totalement l'expérience originale.

Autrement dit, l'expérience transcendantale que fait l'être humain d'être sujet, parce qu'il est l'être renvoyé au mystère absolu, ne peut être rejointe de façon adéquate par la seule réflexion, c'est-à-dire simplement en le nommant. Dans *Appels au Dieu du silence*, Rahner, faisant une longue et profonde méditation sur ce qu'il appelle le « Dieu de ma vie », exprime clairement cela :

[c]'est à Toi que je m'adresse aujourd'hui, et de quoi Te parlerai-je, si ce n'est de Toi-même? [...] tout ce que je puis dire, n'est-ce pas, en fin de compte, une parole qui Te concerne? Mais si je Te parle, à Ton propre sujet, tout bas et non sans quelque frayer, c'est un langage qui me concerne que Tu perçois. [...] Dieu de ma vie! Que peuvent bien vouloir dire ces mots? Quelle signification revient à mes paroles, lorsque je T'appelle mon Dieu [...] Jamais je ne parviendrai à Te nommer tel que Tu es<sup>39</sup>.

Soucieux de cette question, dans la deuxième étape de son *Traité fondamental de la foi*, il cherche à conceptualiser, à dire l'expérience que l'être humain fait d'être personne et sujet<sup>40</sup>, être de transcendance<sup>41</sup>, de responsabilité et de liberté<sup>42</sup>. Il débute

<sup>39</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, pp. 9-18.

<sup>40</sup> Dans la première étape du TFF, Rahner développe l'assertion que le message révélé du christianisme présuppose nécessairement que l'être humain est personne et sujet. Voir particulièrement pp. 39-45.

<sup>41</sup> Transcendance signifie ici « ouverture *a priori* du sujet à l'être en général » (TFF, p. 49).

<sup>42</sup> Rahner dit à ce sujet, dans la première étape du TFF, que « [p]osé par sa transcendance en toute ouverture, l'homme est en même temps remis à lui-même; il est confié et donné à lui-même comme une tâche, non seulement comme celui qui connaît mais comme celui qui agit; et, dans cette remise à soi, il s'éprouve en lui-même comme responsable et libre » (TFF, p. 50).

par une considération sur le mot « Dieu », puisque, dit-il, « ce qu'il y a de plus simple et d'inéluctable dans la question de Dieu est pour l'homme le fait que, dans son existence spirituelle, soit donné le mot 'Dieu'<sup>43</sup> ». Sa première constatation est que, tout simplement, « ce mot est là ». Même l'athée l'utilise lorsqu'il dit qu'il n'existe pas une telle réalité que Dieu. Cela mérite donc qu'on y réfléchisse.

Que nous dit ce mot? Pour Rahner, aucun doute : « le mot Dieu fait l'effet d'un nom propre [...] : l' 'Ineffable', le 'Sans-nom'<sup>44</sup> ». Pourquoi cela? Parce qu'il vise à dire « la 'réalité silencieuse' qui toujours est là et toujours pourtant peut ne pas être vue, ne pas être entendue<sup>45</sup> ». C'est dire toute l'importance du mot « Dieu » : « il est bien le dernier mot précédant le silence qui s'achève en adoration face au mystère ineffable<sup>46</sup> ». L'expérience qui fonde les êtres humains dans leur essence, est l'expérience qu'ils font du mystère absolu. Ils tentent de mettre des mots sur cette expérience, mais n'arrivent jamais à la cerner. Elle est toujours au-delà des concepts. Ces mots demeurent toutefois nécessaires à la survie même de l'humanité.

Qu'arriverait-il si ce « dernier mot avant que ne s'établisse le silence » disparaissait? Ce serait la fin de l'être humain. Ce dernier n'a d'existence, en tant qu'humain, « que là où, au moins comme question, au moins comme question qui nie et qui est niée, il dit 'Dieu'<sup>47</sup> ». Si le mot « Dieu » disparaissait complètement,

l'homme aurait oublié son propre fondement et aurait oublié qu'il l'a oublié. Il cesserait d'être un homme. L'humanité pourrait alors peut-être

---

<sup>43</sup> TFF, p. 60.

<sup>44</sup> TFF, pp. 61-62.

<sup>45</sup> TFF, p. 62.

<sup>46</sup> TFF, p. 67.

<sup>47</sup> TFF, p. 64.



continuer son existence technico-rationnelle, elle serait devenue une société de termites. En fait, elle serait morte de mort collective<sup>48</sup>.

L'essence même de l'être humain et des êtres humains comme communauté de vivants, est donc de dire « Dieu ». C'est en ce sens, sans doute, que Bernard Sesboüé, jésuite comme Karl Rahner, exprime, dans la biographie qu'il a écrite sur son confrère, que « [l]e mot Dieu n'est pas notre création : c'est plutôt lui qui nous crée et fait de nous des hommes<sup>49</sup> ».

Dans l'introduction de son *Traité fondamental de la foi*, Rahner mentionne que chez un être humain, il n'y a pas uniquement un « en-soi » purement objectif d'un côté, et de l'autre, « le concept clair et distinct » de cet « en-soi ». Il y aurait une « unité plus originaire de la réalité et de son être-présent-à-soi-même ». Cette unité de la réalité et de son être-présent-à-soi originaire dans la personne est déjà donnée dans l'autoaccomplissement libre de l'être humain. Le point de départ de l'expérience de transcendance n'est donc pas le monde extérieur, mais l'existence avec son insondable profondeur. De là, l'être présent-à-soi originaire du sujet dans son accomplissement existentiel propre cherche toujours davantage à se traduire dans le conceptuel, dans l'objectivité, dans le langage, dans la communication à l'autre. Le discours sur l'expérience de Dieu doit donc toujours maintenir la distinction entre « objectif » et « subjectif », tout en tenant compte du fait que les deux dimensions sont inséparables l'une de l'autre<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Bernard SESBOÛÉ, *Karl Rahner*, Paris, Cerf (Initiations aux théologiens, 2), 2001, p. 115.

<sup>49</sup> *Id.*

<sup>50</sup> Voir Karl RAHNER, « The experience of God today », *Theological Investigations XI*, New York, Seabury Press/Londres, Darton, Longman & Todd (1974), 149-165.

Le langage est d'une importance décisive dans la réflexion sur l'expérience de Dieu. Un mot se situe toujours à l'intérieur d'un schème conceptuel et d'une communauté d'utilisateurs. Il est donc important de ne pas se limiter à connaître la signification d'un mot, mais de savoir l'utiliser dans un discours interactif. L'important est de comprendre que ce qu'on dit sur Dieu, même si nous avons le mot juste pour exprimer ce que nous pensons, est toujours inadéquat par rapport à ce qu'on tente de dire quand on dit Dieu. À ce sujet, il y a eu toute une évolution de la pensée, jusqu'à Rahner.

Le philosophe Emmanuel Kant rejetait la possibilité d'une métaphysique. Edmond Husserl, dont Heidegger a été le disciple, a développé, en opposition à Kant, une phénoménologie transcendantale-réductionniste d'« intuition pure ». Il soutenait que parler d'une chose en elle-même ne peut se justifier « que lorsque le sens de cette chose avait été expliqué par un retour à son origine première dans les actes constitutifs, expérimentés, de la subjectivité<sup>51</sup> ». Heidegger a poursuivi après son maître Husserl, l'analyse de la philosophie de Kant. Il interpréta « l'action du sujet sur lui-même comme l'existence de celui qui est<sup>52</sup> », c'est-à-dire qu'il posa que l'être humain existe et est ce qu'il est à cause de sa présence dans le monde et dans la mesure où il donne « place en soi à la totalité du monde<sup>53</sup> ». Selon Heidegger – Rahner a assisté à certaines conférences de Heidegger à Fribourg en 1934 –, pour que

---

<sup>51</sup> Louis ROBERTS, *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, traduit de l'américain Michel Marton, Tours, Mame, 1969, p. 18.

<sup>52</sup> *Id.*

<sup>53</sup> Karl RAHNER, « Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger », *Recherches de sciences religieuses*, 30 (1940), p. 162.

l'être humain vive véritablement la présence à soi-même, qu'il soit *Dasein*, il doit sortir de lui-même et littéralement « être-dans-le-monde » (*In-der-Welt-sein*, *Weltlichkeit*). Le *Dasein* est un être limité, « intrinsèquement fini », un « être-dans-le-temps » (*Zeitlichkeit*). Le philosophe Hans-Georg Gadamer, disciple de Martin Heidegger, affirme que les mots prononcés par le *Dasein* n'arrivent jamais à cerner l'intention qu'ils veulent servir, et que le propre du langage est de chercher à y arriver : « [l]e vouloir-dire, l'intention, va toujours au-delà ou en biais de ce qui peut vraiment être cerné dans une langue ou dans des mots qui vont rejoindre l'autre. Une recherche inassouvie du mot juste – voilà bien ce qui constitue la vie propre et l'essence du langage<sup>54</sup> ».

Rahner mentionne qu'il est impossible et non souhaitable de revenir en arrière dans ce tournant anthropologique transcendantal que la philosophie moderne a entrepris, parce que l'être humain ne se limite clairement pas à n'être qu'« un élément dans un cosmos de choses<sup>55</sup> », mais qu'il est plutôt « le sujet, de la liberté subjective duquel dépend tout le destin du cosmos<sup>56</sup> ».

Bien sûr, on conçoit aisément aujourd'hui que Dieu ne peut être connu par expérience objective. On dira qu'on ne peut « parler sur Dieu », que le langage objectivant en théologie est inapproprié, mais qu'il est possible de « parler de Dieu » par

---

<sup>54</sup> Hans-Georg GADAMER, « Signification de la 'Logique' de Hegel », dans *La philosophie herméneutique*, traduit par Jean Grondin, Paris, PUF (Épiméthée), 1996, p. 188.

<sup>55</sup> Karl RAHNER, « Théologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 207.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 207-208.

l'expérience de soi, qui est évidemment non objective<sup>57</sup>. Or, pour Rahner, dans le langage, il y a le mot « Dieu », et ce mot n'est pas un mot banal, mais celui qui fait que le langage lui-même se perçoit dans ce qu'il a de plus essentiel<sup>58</sup> :

[l]'homme doit parler d'abord, non pas de son salut, mais de Dieu; ceci est exigé aussi bien par la révélation et l'Histoire du salut en tant que manifestation de Dieu (et donc par la nature même de la théologie) que par l'être de l'homme, qui consiste à se transcender et avoir son centre en dehors de lui-même<sup>59</sup>.

C'est donc bien la nature de l'être humain qui exige de lui qu'il élabore d'abord et avant tout un langage à propos de « Dieu ». Dans son essence même, l'être humain est appelé à se décentrer de lui-même pour se sur-centrer sur le mystère absolu, dont il fait nécessairement l'expérience.

Cet « événement verbal<sup>60</sup> » (la présence essentielle du mot « Dieu » dans le langage) est survenu dans la vie des êtres humains, sans qu'ils le veuillent, et son histoire se poursuit toujours. En effet, « la référence origininaire au mystère absolu, référence qui constitue l'expérience fondamentale de Dieu, est un 'existential' [c'est-à-dire une expérience transcendantale] permanent de l'homme comme sujet spirituel<sup>61</sup> ». L'expérience que fait l'être humain de la transcendance est fondée par Dieu, mais Dieu n'est pas pour lui une extériorité. Le mot « Dieu » manifeste la réalité de « l'ouverture au mystère incompréhensible<sup>62</sup> ».

<sup>57</sup> À ce sujet, voir Marie-Andrée QUINTAL, *La structuration langagière de l'expérience chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1991, 124 p.

<sup>58</sup> Langage s'entend ici comme « la présence-à-soi qui s'énonce du monde et de l'existence tout à la fois » (TFF, p. 65).

<sup>59</sup> Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 129.

<sup>60</sup> TFF, p. 65.

<sup>61</sup> TFF, p. 68.

<sup>62</sup> TFF, p. 68. (Rahner dit donc ici que ce qui fait exister l'être humain, c'est son ouverture au mystère incompréhensible).

## 2. Le silence de Dieu

Cette ouverture au mystère incompréhensible nous révèle notre nature profonde :

[l]'homme est mystère. Il l'est 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; mais parce qu'il est, dans son fond originel, un pour-soi purement référé à cette plénitude. Quand nous avons dit de nous-même tout ce que l'esprit en peut embrasser, tout ce qui est définissable, nous n'avons encore rien dit, à moins d'avoir inclus en tous ces énoncés notre référence au Dieu incompréhensible; et cette référence, et par conséquent notre nature même, en ce qu'elle a de plus profond, n'est vraiment comprise que si, librement, nous nous laissons saisir par cet Incompréhensible... Il ne faut pas penser que nous puissions comprendre l'homme autrement qu'en le saisissant dans son mouvement vers la bienheureuse obscurité de Dieu<sup>63</sup>.

Pour Rahner, l'être humain est toujours en chemin vers Dieu. Dans ce chemin, il est important de faire la distinction entre Dieu lui-même et les mots utilisés pour en parler. On n'expérimente pas des paroles sur Dieu, mais Dieu lui-même.

Tout en favorisant cette expérience, ce chemin, on doit demeurer conscient qu'il n'y a *toujours* que Dieu qui connaît Dieu : « Dieu reste incompréhensible même dans la vision béatifique<sup>64</sup> ». Rahner ajoute que « [l]'incompréhensibilité de Dieu est dans ce cadre le fondement de la finitude permanente [...] de la créature<sup>65</sup> ». Chaque personne, qu'elle l'accepte ou non, est toujours mise en face de sa finitude. Finitude indispensable pour que l'être humain, comme étant fini, puisse se situer et se comprendre par rapport à l'être; et finitude qui n'a du sens que par rapport à un infini. Infini que Rahner, comme théologien, nomme « Dieu »; et que la philosophie

<sup>63</sup> Karl RAHNER, « Réflexions théologiques sur l'Incarnation », *Écrits théologiques*, t. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 85-86 et 96.

<sup>64</sup> Karl RAHNER, « L'obscurité de Dieu », dans G. Phillips et al., *Le service théologique dans l'Église*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 76), 1974, p.252.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 254.

questionne en ces termes<sup>66</sup> : « cet infini, pour nous incompréhensible, ne serait-il pas, justement, Dieu?<sup>67</sup> ». C'est dire toute l'importance et la force du mot « Dieu ».

Un autre éminent jésuite, qui a connu Rahner, le cardinal Henri de Lubac, précise que l'être humain est « à l'image de Dieu » particulièrement « par ce qu'il a d'incompréhensible au fond de lui<sup>68</sup> ». Rahner avait dit avant lui que l'être humain perçoit le fond même de son être quand il devient aussi incompréhensible pour lui-même que Dieu l'est lui-même.

S'adressant à ce « mystère incompréhensible », Rahner, dans sa propre finitude d'étant questionnant, ne peut que lui demander : « Pourquoi T'envelopper ainsi de Ton silence? [...] Ton silence est-il le langage d'une promesse infiniment merveilleuse, une parole infiniment plus riche que la parole que Tu pourrais adresser maintenant à mon cœur étroit et limité?<sup>69</sup> ». C'est donc l'« incompréhensibilité » de Dieu qu'il appelle le « silence » de Dieu.

Comment alors connaît-on Dieu? En théologie classique, il existe différents modes de connaissance de Dieu : une connaissance naturelle de Dieu; une connaissance de Dieu à travers sa propre révélation; une connaissance de Dieu qui advient dans les histoires commune et individuelle, à travers son agir salvifique.

---

<sup>66</sup> La philosophie fait abstraction de la révélation.

<sup>67</sup> Thomas DE KONINCK, « Dire Dieu aujourd'hui », *Laval théologique et philosophique*, 58/3 (2002), p. 528.

<sup>68</sup> Henri DE LUBAC, « Le mystère du surnaturel », *Œuvres complètes*, XII, Paris, Cerf, 2000 (1965), p. 260.

<sup>69</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, op. cit. pp. 34-35.

Rahner affirme, à la suite de la tradition scolastique, que « l'homme *n'a* de Dieu *qu'une* connaissance *a posteriori* à partir du monde<sup>70</sup> », mais que la connaissance de Dieu est tout de même une connaissance *transcendantale*. Ainsi, nous sommes toujours renvoyés au mystère absolu. Ne pouvant pas avoir de Dieu une connaissance qui serait seulement celle que l'on peut avoir d'un objet, d'une extériorité, il est très facile, dit Rahner, de « passer à côté de Dieu<sup>71</sup> ». On ne peut saisir Dieu et se rendre maître du mystère. Le concept « Dieu » exige plutôt « un se-laisser-saisir par un mystère présent toujours en train de se dérober<sup>72</sup> ». Lorsque Rahner parle de connaissance de Dieu, il ne vise donc pas une connaissance naturelle et philosophique, une connaissance « sur » Dieu, car « la connaissance concrète de Dieu, comme question, comme appel qui peut être objet d'acquiescement ou de refus, est dès toujours dans la dimension de la détermination surnaturelle de l'homme<sup>73</sup> ». Il s'agit bien d'une connaissance « de » Dieu.

La connaissance de Dieu que Rahner vise ici est fondée sur l'expérience transcendantale médiatisée par une expérience concrète, historique, spatio-temporelle, catégoriale. Cette transcendance est remise à elle-même, elle se fonde dans le mystère, « elle n'est donnée que dans l'acte de s'ouvrir à partir d'elle-même, et [...] est [...], originellement, l'expérience selon laquelle on est connu par Dieu même<sup>74</sup> ». Ainsi, on ne peut parler de la transcendance qu'en faisant allusion à son ce-vers-quoi,

---

<sup>70</sup> TFF, p. 67. C'est Rahner qui souligne.

<sup>71</sup> TFF, p. 70.

<sup>72</sup> TFF, p. 70.

<sup>73</sup> TFF, p. 73.

<sup>74</sup> TFF, p. 74.

et on ne peut bien rendre compte de ce ce-vers-quoi qu'en parlant de ce qui définit distinctement la transcendance.

Développant son propos sur une telle connaissance de Dieu , Rahner tente de dire ce « ce-vers-quoi » de la transcendance et ce « ce-à-partir-de-quoi » elle s'est ouverte. D'emblée, il pose que « [c]e ce-vers-quoi et ce ce-à-partir-de-quoi qui portait la transcendance, on peut tout de suite les appeler 'Dieu'<sup>75</sup> ». Mais dans un même souffle, il mentionne qu'un tel mot, que le mot Dieu, « est toujours chargé aussi de représentations qui n'ont rien à faire avec ce que l'on vise en vérité<sup>76</sup> ». Pour éviter le malentendu qui nous ferait parler sur Dieu tel qu'il est énoncé dans une conceptualité objectivante, il choisit finalement de qualifier le ce-vers-quoi de l'expérience de la transcendance de « mystère sacré », autrement dit il fait référence à un Dieu du silence.

Ce « mystère sacré », en tant que ce-vers-quoi de notre expérience de la transcendance, est le mouvement qui ouvre l'être humain à la réalité concrète. Il ne peut donc pas se laisser nommer comme une réalité saisissable. Il devient « ce-dont-on-ne-peut-absolument-pas-disposer<sup>77</sup> ». C'est pourquoi Rahner dit que :

[c]e ce-vers-quoi est ce qui dispose infiniment et silencieusement de nous. Il se donne à nous sous le mode d'une renonciation à soi, d'un silence, d'une distance, et il se tient durablement dans les régions de l'inexprimé, en sorte que tout discours à son propos, pour être perceptible, requiert toujours l'écoute de son silence<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> TFF, p. 74.

<sup>76</sup> TFF, p. 74.

<sup>77</sup> TFF, p. 80.

<sup>78</sup> TFF, p. 80.



Le silence, renvoyant l'être humain au fond de lui-même, à la fois le place face à soi et l'ouvre à la présence de l'autre.

C'est uniquement dans l'expérience de cette transcendance subjective que le ce-vers-quoi est connu. C'est pour cela que Rahner dit que le ce-vers-quoi « ne se donne qu'en renvoyant silencieusement à quelque chose d'autre, à un fini qui est objet de regard direct et d'action immédiate<sup>79</sup> ». Et c'est la raison pour laquelle ce ce-vers-quoi est mystère.

Mais pourquoi qualifier ce mystère de « sacré »? Il n'y a pas de réponse finalement. Rahner explique que son discours ne porte pas seulement sur la transcendance qui offre la possibilité d'une connaissance catégoriale, mais aussi sur ce qu'il appelle la *transcendance de la liberté, de la volonté, de l'amour*. Pour lui, cette dernière constitue un aspect tout aussi important d'un sujet libre. La liberté, en particulier, est une caractéristique fondamentale de l'existence, elle est « ouverture à la vérité absolue, à l'amour absolu, à l'illimitation absolue de la vie humaine dans la relation immédiate à Celui que nous nommons Dieu<sup>80</sup> ». Elle concerne le tout de l'existence. Elle est un *existential* – c'est-à-dire qu'elle qualifie l'existence à niveau transcendantal<sup>81</sup> – dont l'être humain ne peut se défaire. Quand il parle de l'expérience de Dieu, Karl Rahner met toujours en évidence, d'une façon ou d'une autre, l'importance de la liberté<sup>82</sup> dans l'ouverture transcendantale. Dans son

---

<sup>79</sup> TFF, p. 81.

<sup>80</sup> TFF, pp. 447-448.

<sup>81</sup> TFF, p. 4.

<sup>82</sup> C'est pourquoi le thème de la liberté revient à quelques reprises dans le présent mémoire.

*Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, il dit de sa propre expérience : « [j]'ai expérimenté Dieu lui-même. Non pas des paroles humaines sur lui. Mais lui et la liberté toute originelle qui lui est propre<sup>83</sup> ».

La liberté suppose qu'un sujet soit en relation avec d'autres sujets et, donc, elle ne peut exister face à un autre sujet de transcendance comme la possibilité de connaître une chose, mais plutôt comme la possibilité du « demeurer près de soi » d'un sujet et de son « demeurer près d'un autre sujet ». D'où la nécessité de considérer le ce-vers-quoi et le ce-à-partir-de-quoi aimants de cette transcendance : c'est le ce-vers-quoi qui ouvre notre transcendance, car nous ne sommes pas sujet absolu. Donc l'être humain comme être de « libre transcendance marquée d'amour<sup>84</sup> » se dirige vers le ce-vers-quoi qui ouvre sa transcendance. Ainsi s'impose à lui ce dont il ne peut disposer, le Sans-Nom, ce qui lui-même dispose en liberté aimante, et c'est cela, dit Rahner, que l'on peut signifier lorsqu'on parle de « mystère sacré ».

Ce ce-vers-quoi ne se détermine pas par un concept dont l'origine se situerait à l'extérieur de l'étant, mais il « se donne à connaître à partir de soi dans l'expérience transcendantale<sup>85</sup> ». D'où la question suivante : est-ce que ce qui est lié au concept de Dieu ne se réfère qu'à quelque chose de pensé, ou se réfère-t-il aussi à quelque chose de réel?

---

<sup>83</sup> Cité par Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 37. Il est à noter que c'est en développant sa métaphysique de la liberté, qui mettait « le doigt sur l'activité transcendantale du sujet », comme le dit Jean Grondin, que Kant a remis en question la métaphysique traditionnelle. Voir à ce sujet Jean GRONDIN, *op. cit.*, pp. 233-243.

<sup>84</sup> TFF, p. 82.

<sup>85</sup> TFF, p. 83.

Rahner pose que le savoir originaire sur l'Être est donné dans l'événement de la transcendance et que, comme on ne peut être rencontré par quelque chose de réel que dans la connaissance, car « ce qui n'est pas encore connu et le simplement pensé sont des modes déficients, seconds, de l'objet de la connaissance<sup>86</sup> », le ce-vers-quoi est réel. Ceci dit, même si le mystère absolu est réel, il ne s'expérimente pas de façon sensible comme c'est le cas pour un étant singulier matériel. Les êtres humains sont donc toujours placés face à eux-mêmes.

La connaissance réflexive de Dieu, même si elle est nécessaire, n'est pas ce qui est premier. On ne convainc pas de l'existence de Dieu comme on le fait pour un objet extérieur qui aurait été jusqu'alors inconnu, mais on peut faire prendre conscience à tout être humain qu'il a affaire à Dieu dans son existence spirituelle.

Dans cette existence spirituelle, Dieu se manifeste à l'être humain par l'événement de l'expérience transcendantale. Pour dire cette expérience, il faut nécessairement utiliser des concepts catégoriaux. C'est pourquoi dans l'expérience de ce mystère absolu que nous nommons « Dieu », nous oscillons toujours entre « la provenance mondaine de notre énoncé réfléchi<sup>87</sup> » et la cible qu'il vise, à savoir « le ce-vers-quoi de la transcendance ». Cette oscillation entre une réalité catégoriale et l'incompréhensibilité du mystère sacré est appelée « analogie ». Nous-mêmes existons de façon analogique,

étant fondés sur le mystère sacré qui toujours se dérobe à nous en nous constituant toujours nous-mêmes, par son surgissement, et par le fait qu'il

---

<sup>86</sup> TFF, p. 84.

<sup>87</sup> TFF, p. 88.

nous renvoie nous-mêmes aux réalités singulières concrètes de type catégorial, telles que nous les rencontrons dans le champ de notre expérience, réalités qui en retour sont la médiation, le point de départ de notre savoir sur Dieu<sup>88</sup>.

Ainsi, par exemple, lorsque nous disons que Dieu est « personne », que disons-nous? Cet énoncé est produit en un sens analogique, c'est-à-dire en un concept qui aboutit dans le mystère sacré, ineffable, insaisissable. Sinon, nous faisons de « Dieu » un principe chosifié et nous ne nous situons plus dans le lieu propre de l'expérience originare transcendante, où règne le silence de Dieu. Ce lieu est celui du retour à soi-même, de « l'auto-expérience libre, marquée de subjectivité, de l'esprit fini, qui comme tel s'expérimente toujours, dans cette sienne constitution, comme celui qui procède d'un autre et comme celui qui est promis à soi-même par un autre<sup>89</sup> ».

Par là, Rahner propose une approche modifiant la compréhension que la théologie avait avant lui de la transcendance. Cette modification permet l'ouverture de nouveaux horizons en théologie, qui tiennent compte de cette réalité du silence de Dieu. Ainsi, la théologienne féministe Denise Couture montre que :

[q]uand des femmes disent et prient la Dieue chrétienne et qu'elles se situent assez spontanément dans cette approche anthropologique de la théologie qui a concilié la théonomie et l'autonomie humaine, il se passe ceci que des femmes deviennent de possibles personnes et sujets, libres et capables de salut. Selon cette perspective et conformément à la méthode d'une théologie existentielle, le vocable de la Dieue renvoie à une donnée anthropologique avant de signifier une compréhension du divin. Ce que

---

<sup>88</sup> TFF, p. 90. Analogie signifie ici « moyen de penser Dieu et de parler de Dieu et de ses relations avec nous et avec le monde non pas comme un artifice logique par lequel la connaissance humaine chercherait à capter Dieu; elle est l'expression de la condition fondamentale de la connaissance humaine. Cette condition, c'est d'être orientée en dernier ressort et depuis toujours, vers le mystère absolu, qui est en quelque sorte donné dans la connaissance humaine mais pas à la manière d'un objet, et sans que la nature du mystère abolisse cette condition, ni l'incompréhensibilité de Dieu ». Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 23.

<sup>89</sup> TFF, p. 92.

produit le dire la Dieue, c'est de briser la neutralité de genre/sexe de l'anthropologie moderne, du terme « homme », « man », « Menschen », neutralité qui a déjà toujours couvert une relation de domination de l'homme sur la femme. La dire Dieue vise l'expérience de transcendance, faite par des femmes, au sens d'une expérience de devenir sujet<sup>90</sup>.

Le dire la Dieue qui marque une brisure et permet de devenir sujet existe quand est reconnue la réalité du « mystère sacré qui toujours se dérobe à nous », c'est-à-dire quand est assumé le silence de Dieu dans l'expérience transcendantale. Rahner témoigne de cela pour lui-même :

j'ai fait l'expérience de Dieu, de Dieu innommable et insondable, de Dieu silencieux et pourtant proche [...] j'ai rencontré Dieu, je l'ai expérimenté lui-même. Et, croyez-le bien, j'étais capable alors de distinguer entre Dieu lui-même et les mots, images ou expériences particulières et limitées qui de quelque manière permettent d'évoquer et de désigner Dieu<sup>91</sup>.

Dans cette perspective rahnérienne, il n'est plus possible de considérer le rapport entre Dieu et l'humain de la même manière que ce qui s'articulait en théologie classique.

### **3. Le rapport entre Dieu et l'humain**

Une telle auto-expérience que celle de devenir sujet, implique que l'expérience relationnelle entre les êtres humains et Dieu n'est pas à considérer comme un cas de lien banal entre deux choses, mais comme une relation « absolument unique » transmise exclusivement dans cette expérience transcendantale.

---

<sup>90</sup> Denise COUTURE, « La transcendance de Dieue », *Colloque autour de Jean Richard : « La toute-puissance de Dieu en question »*, Université Laval, le 16 juin 2004. Je n'aborde pas la question de la féminisation de Dieu dans ce mémoire.

<sup>91</sup> Cité dans Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 37.

Partant de là, on peut établir la relation qui existe entre ce qui conçoit et ce qui est conçu. La condition de créature de l'être humain suppose que Dieu, en tant qu'Absolu et Infini, est tout simplement distinct. Il n'est pas objet de l'étant fini, du connaître conceptualisant, mais plutôt le fondement même d'un tel concevoir. Et cela il le demeure même là où il est nommé et objectivé.

C'est pourquoi, dit Rahner, « il peut aussi ne pas avoir besoin de la réalité finie que l'on appelle 'monde', étant donnée qu'autrement il n'en serait pas réellement et radicalement distinct, mais serait une part d'un tout supérieur, ainsi qu'on l'entend dans le panthéisme<sup>92</sup> ». Inversement, le monde ne peut se passer de Dieu. Chaque être humain a besoin de faire l'expérience de Dieu, et il la fait « en lui-même et dans le monde seulement en tant qu'il est connu par lui et librement régi par lui dans sa propre ouverture spirituelle illimitée<sup>93</sup> ».

Cette relation entre Dieu et le monde, où Dieu n'est pas qu'un moment de l'expérience catégoriale, la doctrine chrétienne la nomme « création du monde ». Pour Rahner, croire que tout ce qui existe a été créé par Dieu, c'est une question de foi. Dans cette perspective, la matière et l'esprit ne sont pas deux réalités distinctes, mais deux principes reliés de l'être humain *un*, qui suppose pour lui un « se recevoir soi-même » qui est à la fois une dépendance radicale par rapport à Dieu et une autonomie authentique. L'être humain est quelque chose d'autre que Dieu et pourtant il provient entièrement de lui.

---

<sup>92</sup> TFF, p. 95.

<sup>93</sup> TFF, p. 98.

Le lieu d'où origine cette expérience de la condition de créature est tout simplement l'expérience transcendantale. C'est la raison pour laquelle la condition de créature implique nécessairement comme conséquence pour l'être humain qu'il assume sa condition d'être fini dans un « se penser soi-même », « se comprendre », « s'assumer comme ce qui en vérité est réel et remis à soi-même [...], et renvoyé au mystère absolu comme à son avenir<sup>94</sup> ». Mais il est toujours tenté, comme sujet de l'oscillation, de l'analogie, soit de se considérer comme « apparence vide à travers laquelle la divinité joue son propre jeu éternel<sup>95</sup> »; soit d'abdiquer sa liberté en se déchargeant de sa responsabilité sur Dieu; ou soit de se saisir comme indépendant de Dieu, de sorte que ce dernier deviendrait son partenaire, sans qu'il ait posé lui-même ce partenariat. En réalité, c'est seulement s'il s'ouvre véritablement à sa dimension spirituelle, qui est illimitée, que l'être humain rencontre Dieu. Le point de départ de Rahner est toujours anthropologique.

Mais est-ce vraiment possible de rencontrer Dieu dans la vie concrète? Rahner répond :

Dieu, par définition, semble ne pouvoir être là où par définition nous sommes. Toute objectivation de Dieu, en tant qu'assignable dans l'espace et le temps, en tant que déterminable ici et maintenant, semble essentiellement ne pas être Dieu, mais quelque chose qu'il nous faut dériver comme phénomène d'autres phénomènes assignables ou postulables à l'intérieur du monde<sup>96</sup>.

À ce sujet, il précise que la pratique religieuse catholique, comme forme de la relation à Dieu, catégorialise malheureusement Dieu : « Dieu est ici et non pas là », « voilà

---

<sup>94</sup> TFF, p. 97.

<sup>95</sup> TFF, p. 97.

<sup>96</sup> TFF, p. 99.

qui correspond à sa volonté et non pas ceci », « c'est ici qu'il s'est révélé et non pas là<sup>97</sup> ». Cela n'est pas de prime abord conciliable avec le point de départ transcendantal de la réflexion rahnérienne. D'un autre côté, dit-il, on ne peut vivre une religion qui renoncerait à la concrétude catégoriale. L'immédiateté par rapport à Dieu est toujours médiatisée par le sujet fini qui vit l'expérience transcendantale de Dieu. La solution se trouve donc dans la réponse à la question suivante : « ou bien [...] la religion est respect devant les structures catégoriales du monde [...] Ou bien la religion serait-elle plus que la 'dévotion au monde'?<sup>98</sup> ». En fait, il n'y a qu'une alternative : la « dévotion au monde » ( sorte de « religion naturelle », dévotion et respect de l'être humain pour le monde dans ses « structures propres, objectives ») ou l'autocommunication vraie de Dieu.

Dans la religion chrétienne il est impossible de parler de « présence » de Dieu sans la référence catégoriale à la présence transcendantale de Dieu, cela advenant par grâce et dans la libre autocommunication de Dieu. Thomas d'Aquin propose que Dieu opère *le* monde et non pas qu'il opère *dans* le monde. Ainsi, l'immédiateté de Dieu par rapport aux êtres humains est un « moment [...] de l'immédiateté transcendantale en même temps qu'historiquement médiatisée par rapport à Dieu<sup>99</sup> ». De sorte que si l'on parle de Dieu qui intervient concrètement dans l'histoire, on fait nécessairement référence à la « concrétude historique de l'autocommunication transcendantale de Dieu qui, dès toujours, est intérieur au monde concret<sup>100</sup> ». Ce Dieu insaisissable n'est

---

<sup>97</sup> TFF, p. 100.

<sup>98</sup> TFF, pp. 102-103.

<sup>99</sup> TFF, p. 105

<sup>100</sup> TFF, p. 105.



pas « un singulier à côté duquel il en est un autre qu'il n'est pas<sup>101</sup> ». Dès qu'on assigne Dieu dans l'espace et le temps, qu'on objective Dieu, il ne s'agit plus de Dieu.

Ne pas accepter la vérité de l'expérience transcendantale de l'autocommunication divine, c'est affirmer que Dieu ne peut pas être immanent au monde, qu'il ne peut pas se trouver là où sont les êtres humains. Or, dire oui ou non à Dieu, c'est dire oui ou non à soi comme tout. Il demeure toutefois non évident pour les êtres humains d'expérimenter à la fois qu'ils proviennent de Dieu et qu'ils sont libres par rapport à lui.

Le problème de l'antinomie entre la transcendance et l'immanence a tendance à persister. Il n'y a pas de solution toute faite d'avance. Dieu demeure une question posée à la liberté. L'être humain est en cela remis à soi-même. Pour Rahner, la solution passe par la nécessité pour les êtres humains de s'éprouver et s'accepter comme sujet transcendantal dans leur référence à Dieu, d'accepter le monde concret où, historiquement, émerge leur relation concrète au fondement absolu de leur existence.

Le Dieu chrétien est un Dieu qui est en même temps infiniment proche de chaque être humain et complètement libre par rapport à lui. Le Dieu des philosophes (à partir de la philosophie grecque) a malheureusement pris ses distances, par des détours spéculatifs nombreux, de ce Dieu davantage vécu par expérience que pensé par

---

<sup>101</sup> TFF, p. 99.

concepts. À la question de Dieu posée à sa liberté, Rahner répond que le Dieu des chrétiens est à la fois transcendant *et* immanent, puisqu'il s'autocommunique.

## CHAPITRE 2

### L'AUTOCOMMUNICATION DE DIEU

Dieu s'autocommunique. Qu'est-ce à dire? Pour Rahner, c'est dire que Dieu se révèle en ne se situant pas à l'extérieur de son acte de révélation, la révélation n'étant pas

le fait d'une intervention purement 'extérieure' de Dieu, lequel adresserait la parole aux hommes, leur communiquerait en mots humains, par l'intermédiaire des prophètes, des vérités qu'ils ne pourraient atteindre par eux-mêmes, et leur donnerait des commandements qu'ils devraient observer dorénavant<sup>102</sup>.

L'être humain est toujours placé face à lui-même<sup>103</sup>. Son essence est de dire « Dieu »<sup>104</sup>, et « tout le destin du cosmos » dépend de lui<sup>105</sup>.

Mais alors, qu'est-ce au juste que la révélation? Qu'est-ce qui, dans le langage, révèle Dieu? Comment expliquer que la révélation, qui origine directement de Dieu, soit si intimement liée à l'histoire humaine? Comment peut-elle à la fois être si mêlée à l'histoire humaine et en même temps être une grâce divine?

Le concept de révélation est directement relié au concept de Dieu. La finitude de l'être humain implique que Dieu, comme être transcendant, doit s'auto-révéler pour que l'être humain le connaisse. Cela suppose également qu'il y a une histoire de la

---

<sup>102</sup> Karl RAHNER, « Remarques sur le concept de Révélation », dans K. Rahner et J. Ratzinger, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée (Quaestiones disputatae, 7), 1972, p. 16.

<sup>103</sup> Voir plus haut, p. 27. Wittgenstein, contemporain de Heidegger et de Rahner, affirme, selon Jean-Pierre Cometti, que les êtres humains « ne font jamais face qu'à eux-mêmes et à leur langage ». Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel de *Vermischte Bemerkungen*, Paris, Flammarion, 2002, p. 33.

<sup>104</sup> Voir plus haut, pp. 16-17.

<sup>105</sup> Voir plus haut, p. 19.

révélation, c'est-à-dire que Dieu s'est fait connaître progressivement dans l'histoire humaine. Le défi est de réconcilier les visions immanentiste et extrinséciste du concept de révélation qui sont nées dans la conscience des êtres humains.

### 1. La révélation chrétienne

Le concept chrétien de révélation a évolué au cours de l'histoire. Dans la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, comme l'a mentionné Rahner dans l'ouvrage portant sur les concepts de révélation et de tradition, écrit en collaboration avec Joseph Ratzinger<sup>106</sup>, le magistère de l'Église catholique romaine a reproché un certain immanentisme à ce qu'on a appelé le modernisme<sup>107</sup>. La culture moderniste aurait utilisé le mot « révélation » de façon inadéquate, pour désigner uniquement l'évolution intrinsèque du besoin religieux dans l'histoire humaine, besoin qui se serait d'abord objectivé sous toutes sortes de formes, avant de s'épurer dans le christianisme et dans l'Église. L'orthodoxie ecclésiale a considéré cette façon de concevoir la révélation comme se situant à l'opposé d'une conception dite traditionnelle, prétendant que Dieu s'est révélé par une intervention exclusivement et totalement « extérieure ». Un demi-siècle plus tard, on s'est rendu compte que la théologie qui s'insurgeait contre le modernisme, l'accusant d'immanentisme, faisait preuve elle-même de l'excès contraire, pêchant par un certain extrinsécisme dans sa conception de la révélation.

---

<sup>106</sup> Il s'agit de Karl RAHNER et Joseph RATZINGER, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée (Quaestiones disputatae, 7), 1972, 116 p. Il est à noter que Joseph Ratzinger est devenu le pape Benoît XVI, le 19 avril 2005.

<sup>107</sup> Le pape Pie X (1903-1914), dans son encyclique *Pascendi Dominici Gregis* (8 septembre 1907), condamne le modernisme sans aucun ménagement. Il sanctionne particulièrement les exégètes. Les prêtres doivent prononcer un serment anti-moderniste.

Au sujet de cette opposition conceptuelle entre immanentisme et extrinsécisme, Rahner considère que l'Église n'a pas donné de réponse claire, et que le modernisme, de son côté, a donné trop rapidement une réponse qui, par le fait même, est demeurée partielle, et même erronée. Le problème non résolu crée un obstacle majeur dans les rapports entre l'Église et la modernité :

[a]ux yeux de l'homme marqué par un humanisme contemporain qui s'oppose à l'Église, marqué aussi par un athéisme inquiet, par un matérialisme pour qui l'avenir souhaité de l'esprit constitue la véritable force motrice du monde, aux yeux de cet homme qui se comporte comme si Dieu était une énigme éternellement indéchiffrable, ce n'est pas à vrai dire le *Deus absconditus* du christianisme, entouré de sa lumière inaccessible, qui est la pierre d'achoppement et de scandale. Ce qui le choque, c'est plutôt la doctrine qui prétend qu'il y a une HISTOIRE de la Révélation où Dieu lui-même trace une voie unique parmi toutes celles dont parle l'histoire des religions, au sein de laquelle Il descend parmi les hommes en se manifestant dans la chair. Si toutefois il nous est permis de nous exprimer ainsi, le scandale c'est l'histoire catégoriale de la Révélation, et non la relation transcendantale à Dieu où l'homme trouve son assise dans l'abîme du mystère inexprimable<sup>108</sup>.

Comment réconcilier les visions immanentiste et extrinséciste de la révélation?

Pour bien saisir la portée du concept clé d'autocommunication, propre à Rahner, on doit d'abord se référer aux doctrines dites de la grâce et de la vision définitive de Dieu. Qu'énoncent-elles? Que « grâce et vision de Dieu, ce sont deux phases d'un seul et même événement, qui sont conditionnées par l'historicité et la temporalité libres de l'homme, ce sont deux phases de l'autocommunication une de Dieu à l'homme<sup>109</sup> ». Cette autocommunication dont parle Rahner est à la fois un appel adressé à la liberté de l'être humain et la réponse de ce dernier à cet appel. On

<sup>108</sup> Karl RAHNER et Joseph RATZINGER, *op. cit.*, pp. 17-18. C'est Rahner qui souligne et met en majuscules.

<sup>109</sup> TFF, p. 141.

retrouve ici la relation qui existe entre la transcendance de l'être humain et le ce-à-partir-de-quoi et le ce-vers-quoi qui crée l'ouverture de cette transcendance humaine.

Dieu est le sujet qui se communique. Il le fait en se donnant lui-même au plus intime de l'être humain, sujet destinataire de cette autocommunication<sup>110</sup> : « Dieu [...] ne s'affirme pas seulement comme ce-vers-quoi et ce-à-partir-de-quoi de cette transcendance qui seraient absolus tout en se dérochant toujours, [...] mais [...] il se donne en personne<sup>111</sup> ». Le dualisme qui oppose la transcendance et l'immanence se trouve dépassé : Dieu, tout en demeurant le mystère absolu (lointain, silencieux), se fait donc proche. Cela suppose qu'il peut se révéler en personne à ce qui n'est pas lui, sans cesser d'être le mystère absolu, et sans que l'être humain cesse d'être distinct de lui.

Ainsi, Dieu fait librement le don radical de lui-même à chaque être humain : « le donateur, en lui-même et par lui-même, se donne lui-même à la créature comme son accomplissement<sup>112</sup> ». Ce don librement consenti de Dieu favorise la divinisation de l'être humain, qui demeure cependant un être fini et créé. Nous avons ici affaire à ce que Rahner appelle une « causalité formelle », par opposition à une « formalité efficiente ». Lorsqu'il s'agit de cette dernière, ce qu'elle cause est autre qu'elle-même, elle est de l'ordre de l'extériorité. Dans cette vision de l'autocommunication, l'infini et le fini se rencontrent sans s'opposer.

---

<sup>110</sup> Nous sommes en présence de deux subjectivités. Le dualisme opposant sujet et objet n'est pas présent dans le concept d'autocommunication.

<sup>111</sup> TFF, p. 143. Le terme « personne » est utilisé ici par analogie. Voir à ce sujet la note 88 du présent mémoire, p. 28.

<sup>112</sup> TFF, p. 144.

Dieu constitue la réponse au questionnement de l'étant fini qu'est l'être humain, puisque « [l']autocommunication qui concerne l'Être doit être entendue d'entrée de jeu comme condition de possibilité de connaissance immédiate et personnelle et d'amour de Dieu<sup>113</sup> ». Mais à ce niveau d'analyse, on doit considérer que Dieu demeure le Sans-Nom, et que l'être humain est donc renvoyé au « silence de l'expérience transcendantale<sup>114</sup> ». Par ailleurs, le sujet de l'autocommunication ayant été cerné par la méthode de théologie transcendantale rahnérienne, il devient en quelque sorte le sujet d'une possible révélation.

L'acte qui est le propre de la créature est l'accueil de l'autocommunication de Dieu. Dans le *Traité fondamental de la foi*, Rahner pose que l'être humain, en tant que sujet qui reçoit cette autocommunication divine, doit être analysé en fonction de l'ouverture à la transcendance qui le caractérise. Comme le fait remarquer Emmanuel Durand, dans son ouvrage sur l'autocommunication trinitaire comme concept clé de la *connexio mysteriorum rahnérienne*, cette ouverture a un double but : « à la fois une anticipation sur la totalité de l'être en général et, à travers cette anticipation elle-même, la possibilité d'une connaissance transcendantale de Dieu<sup>115</sup> ».

L'être humain s'ouvre à l'infini en étant confronté au fini. Tout objet fini, y compris lui-même, est une question à laquelle il n'a jamais de réponse satisfaisante. Il y a

---

<sup>113</sup> TFF, p. 146.

<sup>114</sup> TFF, p. 78.

<sup>115</sup> Emmanuel DURAND, « L'autocommunication trinitaire. Concept clé de la *connexio mysteriorum rahnérienne* », *Revue thomiste*, 102 (2002), p. 571. Durand montre comment Rahner cherche à rendre davantage accessible à la culture contemporaine, « les mystères connexes que constituent la Trinité, l'Incarnation et la grâce de la vision béatifique » (p. 569).

donc un mystère perpétuel qui, en soi, appelle le sujet humain à demeurer disponible pour la réception d'un dévoilement, d'une éventuelle communication :

[l]'homme est et demeure l'être de la transcendance, c'est-à-dire l'étant auquel l'infinité de la réalité, indisponible et silencieuse, se rend durablement présente comme mystère. C'est par là que l'homme est fait pure ouverture à ce mystère, et c'est ainsi qu'il est posé devant lui-même comme personne et sujet<sup>116</sup>.

La finitude est le lieu d'une éventuelle révélation, puisque « le mode d'être de l'esprit humain est la finitude<sup>[117]</sup>, c'est-à-dire l'historicité<sup>118</sup> ».

Si l'être humain, comme personne et sujet, s'ouvre librement au mouvement qui le porte vers le ce-vers-quoi de la transcendance, s'instaure ce que Rahner nomme une « référence transcendantale au mystère<sup>119</sup> ». Par là, analyse Durand, Rahner pose qu'« un silencieux renvoi au mystère absolu se vit à travers les médiations catégoriales de l'expérience transcendantale<sup>120</sup> ». Le renvoi au mystère absolu est ce qui constitue la connaissance transcendantale de Dieu.

S'attardant à ce qui fait davantage consensus chez ses contemporains, Rahner propose que ce que la révélation chrétienne nous dit de la relation au fondement absolu de notre existence, c'est que « l'homme est l'événement de l'autocommunication absolue et qui pardonne de Dieu<sup>121</sup> ». Mais dans le cas qui nous occupe « Dieu, en ce

---

<sup>116</sup> TFF, p. 49.

<sup>117</sup> L'auteur renvoie à la p. 77 de son mémoire, où il est montré que « le lieu concret d'une révélation, considéré comme moment interne de la transcendance illimitée de l'esprit humain vers l'être en sa totalité, et donc vers Dieu, n'est autre que la finitude humaine et mondaine ».

<sup>118</sup> Jacynthe TREMBLAY, *Le thème de la finitude dans la philosophie de la religion de Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1986, p. 97.

<sup>119</sup> TFF, p. 68. Expression reprise par Emmanuel Durand, *op. cit.*, p. 573.

<sup>120</sup> Emmanuel DURAND, *op. cit.*, p. 573. Durand fait référence à la p. 74 du *Traité fondamental de la foi*.

<sup>121</sup> TFF, p. 141. Rahner souligne. Au sujet de « et qui pardonne », voir p. 44 du présent mémoire.



que nous nommons grâce et vision immédiate de Dieu, est réellement un principe intérieur constitutif de l'homme<sup>122</sup> », c'est-à-dire que, selon le modèle de la causalité formelle<sup>123</sup>, il se donne lui-même totalement à l'être humain, pour que ce dernier s'accomplisse. L'être humain est sujet d'une possible révélation, parce que :

[l]'homme n'est pas seulement structure ou dynamique transcendantale, il est aussi un « événement » - résultant d'une autocommunication de Dieu -, au sens où la transcendantalité humaine se réalise nécessairement dans une histoire<sup>124</sup>.

Il existe une histoire transcendantale et catégoriale du salut et de la révélation.

Rahner dit que cette histoire est « coextensive à toute l'histoire du monde [...], l'histoire du salut comme telle coexiste nécessairement avec l'histoire tout simplement. Partout où l'histoire humaine se trouve gérée et pâtée en liberté, advient aussi une histoire de salut et de perdition<sup>125</sup> ». Autrement dit, d'une part, tout dans la vie de l'être humain peut être une occasion de s'ouvrir au surnaturel; d'autre part, l'histoire du salut est aussi histoire de la révélation. Comme le dit Durand, Rahner pose que coïncide le don que Dieu fait gracieusement de lui-même et la pleine réalisation de l'être dans la liberté.

Il n'y a que Dieu qui puisse ainsi établir ce qui est différent de lui tout en n'en devenant pas dépendant, et qui peut se révéler en personne sans se perdre dans cette communication de lui-même. Pour Rahner, nous sommes ici au cœur de ce qui constitue l'essence même de la relation ontologique entre Dieu et la créature :

---

<sup>122</sup> TFF, p. 145.

<sup>123</sup> Voir plus haut, p. 38.

<sup>124</sup> Emmanuel DURAND, *op. cit.*, p. 577.

<sup>125</sup> TFF, pp. 168-170.

Lui – l'Agapè en personne, le sujet absolument bienheureux et accompli en lui-même – peut [...] se communiquer lui-même à un autre [et cette] autocommunication [...] est, par définition, communication en vue de la connaissance et de l'amour immédiats, et, à l'inverse, [...] la connaissance et l'amour vrais et immédiats de Dieu en lui-même signifient nécessairement cette autocommunication la plus réelle de Dieu<sup>126</sup>.

Le don que Dieu fait de lui-même est totalement gratuit. Il est

acte de liberté suprême et personnelle de Dieu, [...] acte de l'ouverture de son intimité ultime dans l'amour absolu et libre [...], miracle gratuit du libre amour de Dieu, qui fait de Dieu même le principe intérieur et l' 'objet' de l'accomplissement essentiel de l'homme<sup>127</sup>.

Rahner qualifie cette autocommunication divine d'« entièrement *sur-naturelle*<sup>128</sup> », dans le sens qu'elle est un agir de Dieu. Ce dernier crée un vide dans la créature transcendante, pour se communiquer lui-même et l'« emplir en liberté »<sup>129</sup>. L'offre est faite à l'être humain comme possibilité de son accomplissement. Elle est ce qu'il a de plus intérieur : Dieu entendu comme « le mystère », « le libre amour », « le surnaturel ».

C'est de cela que témoigne le Nouveau Testament<sup>130</sup> :

---

<sup>126</sup> TFF, p. 146.

<sup>127</sup> TFF, p. 147.

<sup>128</sup> Louis ROBERTS, *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, traduit de l'américain Michel Marton, Tours, Mame, 1969, p. 113. La distinction faite ici entre nature et grâce ne constitue pas un dualisme. Dans sa nature même, l'être humain est « image de Dieu », « capable de Dieu », c'est-à-dire qu'il est ouvert à l'autocommunication gratuite de Dieu. C'est Louis Robert qui souligne.

<sup>129</sup> Rahner rejoint ici Jean de la Croix, tel qu'en parle le philosophe Alain Cugno, lorsqu'il dit : « [i]l n'y a pas d'impérialisme de Dieu. Il y a l'appel du vide, du rien. C'est si l'on veut une manière de traduire que Dieu est plus moi-même que moi. Dieu se répand en l'homme parce qu'il y a ce vide en lui [...] Dieu est le silence de l'homme ». Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 109.

<sup>130</sup> Il est à noter que Rahner ne renvoie pas souvent à l'Écriture. Dans l'avant-propos du TFF (p. 9), il s'explique : « [p]lus d'un lecteur, à peine aura-t-il commencé de feuilleter cet ouvrage, s'étonnera peut-être de ce que l'on ne renvoie presque jamais à des passages de la Bible en guise de preuve de ce qui est avancé. Plusieurs raisons à cela. Qu'il convient de considérer ensemble. Tout d'abord, l'auteur ne veut à aucun prix donner l'impression d'être exégète et d'œuvrer comme tel au sens technique de ce terme. Il espère cependant qu'il connaît à tout prendre de façon suffisante les questions et les résultats de l'exégèse et de la théologie biblique contemporaine, tels qu'ici, conformément au projet et au caractère spécifique de ce livre, ils doivent être présupposés ».

[L]e cercle des puissances et des dominations intramondaines, par l'action du Dieu un et vivant, qui est *Dieu* et non pas quelque puissance numineuse, a été brisé, s'ouvrant sur la réalité d'un rapport immédiat à Dieu lui-même<sup>131</sup>.

Ce qui permet à l'être humain d'être ce que l'expérience transcendantale lui révèle de lui-même, c'est son orientation vers Dieu.

En ce sens, le christianisme, parce qu'il confesse ce rapport immédiat à Dieu, demande à la personne humaine qu'elle s'abandonne librement à l'Inaccessible, au Sans-Nom, à ce mystère sacré qui est le ce-vers-quoi et le ce-à-partir-de-quoi de l'expérience de la transcendance. S'abandonner ainsi n'est pas chose facile et évidente, mais

celui qui se dépend absolument de lui-même<sup>[132]</sup> n'est absorbé que par la proximité de l'amour infini, [...] celui qui aborde le chemin infini arrive au but et dès toujours est arrivé, [...] la pauvreté absolue et la mort, pour ceux qui s'abandonnent à elles et à toute leur cruauté, ne sont rien d'autre que le commencement de la vie éternelle<sup>133</sup>.

L'être humain peut prendre en considération la doctrine explicite de la foi chrétienne pour formuler la vérité dernière de son existence, mais c'est dans l'expérience transcendantale de toute personne que se produit l'autocommunication de Dieu. Cette dernière n'est pas simplement donnée de l'extérieur<sup>134</sup>. Bien au contraire, « tout homme, *tout* homme vraiment de façon radicale, doit être compris comme

<sup>131</sup> TFF, pp. 148-149. C'est Rahner qui souligne.

<sup>132</sup> Ceci pourrait porter à confusion car, en même temps, dire oui à Dieu, c'est dire oui à soi-même. Rahner précise que se dépendre de soi c'est « se tenir radicalement ouvert dans la foi, l'espérance et la charité, ouvert à l'avenir ineffable, irreprésentable et sans nom de Dieu comme avènement absolu, et de ne jamais se fermer avant qu'il n'y ait plus rien à exclure, parce qu'il n'y a plus rien au-dehors, parce que nous serons tout en Dieu et Dieu tout en nous » (TFF, p. 150). Voir plus bas, p. 46.

<sup>133</sup> TFF, p. 150.

<sup>134</sup> « Gratuité ne veut pas dire extrinsécisme » dira Rahner (TFF, p. 147).

l'événement d'une autocommunication surnaturelle de Dieu<sup>135</sup> », même si ce ne sont pas nécessairement tous les êtres humains qui accueillent librement cette autocommunication de Dieu.

En effet, dit Rahner, « l'existential qu'est la relation absolue de l'homme à Dieu réalisée par cette autocommunication divine offerte en permanence à la liberté peut exister sous le mode de la simple prévenance, sous le mode de l'accueil et sous le mode du refus<sup>136</sup> ». Cette communication que Dieu fait de lui-même est donc bien réelle et confronte inévitablement chaque personne. Refuser cela, se fermer à la réalité d'un rapport immédiat avec Dieu, c'est se renier soi-même, et ainsi pécher. Le « non » à Dieu – qui est un « non » à soi-même comme tout – n'interrompt toutefois pas la grâce. L'autocommunication « a raison de la fermeture coupable de la créature et [...] elle pardonne<sup>137</sup> ». Le don que Dieu fait de lui-même est « permanent et toujours donné<sup>138</sup> ». Il est d'une gratuité absolue. Rahner parle du « miracle gratuit du libre amour de Dieu<sup>139</sup> ».

L'ouverture transcendantale au mystère absolu est ainsi portée par Dieu lui-même, qui se fait proche. Cette proximité constitue l'essence même de la relation ontologique entre Dieu et l'être humain. Qu'est-ce à dire? Rien d'autre que ceci :

le mouvement transcendantal de l'esprit, ordonné au mystère absolu dans la connaissance et la liberté, est porté par Dieu lui-même en son autocommunication de telle sorte que ce mouvement a son terme et son origine, non pas dans le mystère sacré comme but éternellement lointain et

<sup>135</sup> TFF, p. 152. C'est Rahner qui souligne.

<sup>136</sup> TFF, p. 152.

<sup>137</sup> TFF, p. 147.

<sup>138</sup> TFF, p. 169.

<sup>139</sup> TFF, p. 147.

qui ne serait jamais atteignable qu'asymptotiquement, mais dans le Dieu d'absolues proximité et immédiateté<sup>140</sup>.

On peut donc dire qu'il n'y a pas une telle chose dans l'autocommunication qu'un dualisme, puisque :

[c]ette proximité immédiatement connaissante et aimante de Dieu comme mystère absolu et permanent n'est justement pas à penser comme un phénomène étrange s'ajoutant à une réalité pensée sous mode objectif, mais comme l'essence proprement dite de ce qui constitue la relation ontologique entre Dieu et la créature<sup>141</sup>.

Rahner insiste : une telle autocommunication de Dieu est une expérience transcendante qui se manifeste nécessairement dans l'existence de tout être humain. Même si une personne n'a pas encore conscience de la présence de cet événement dans sa vie, cela ne signifie pas qu'elle n'en a pas encore fait l'expérience. Il se peut aussi qu'elle n'arrive tout simplement pas à énoncer explicitement d'elle-même le phénomène qu'elle perçoit. La prise de conscience et la capacité de verbaliser cette réalité d'un Dieu avec qui il est possible de communiquer personnellement (contrairement à ce que Kant affirmait dans sa critique de la métaphysique), permettant ainsi de parvenir à la réalisation pleine et entière de soi dans sa situation de vie concrète, est toujours possible. Comment?

Rahner affirme que le christianisme favorise particulièrement la découverte de l'expérience transcendante de la proximité de Dieu, par sa proposition :

de laisser venir au jour et d'accueillir en liberté la remise de soi au mystère sacré ineffable qui comme tel devient pour nous toujours plus radical, au fur et à mesure qu'il se communique lui-même et que nous nous laissons atteindre par cette autocommunication en ce que nous nommons foi, espérance et charité.<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> TFF, p. 154.

<sup>141</sup> TFF, p. 146.

<sup>142</sup> TFF, pp. 149-150.

Pour lui, le christianisme se distingue de toute autre religion<sup>143</sup> par la demande qu'il fait à l'être humain de rester complètement ouvert – dans la foi, l'espérance et la charité – « à l'avenir ineffable, irréprésentable et sans nom de Dieu comme avènement absolu, et de ne jamais se fermer<sup>144</sup> ». Il y a là un appel à l'abandon, au décentrement de soi, à un libre qui-vive de l'étant fini face au vertige éprouvé devant l'infini. La seule façon de choisir librement d'être sur un tel qui-vive, c'est d'apprendre à aimer le mystère absolu. Dans *Appels au Dieu du silence*, Rahner rend compte de ce que cela peut signifier :

[à] force de t'aimer, je réussis à ouvrir les portes de mon âme, à m'abandonner et à m'oublier; mon être tout entier s'échappe des murs rigides de mon étroitesse, de l'égoïsme craintif qui me tient enfermé dans la pauvreté et le vide de ma propre existence. Et ainsi, toutes les forces de mon âme prennent le chemin vers Toi, sans nul désir de revenir en arrière; et elles se perdent toutes en Toi qui, par ton amour, occupes le centre même de mon cœur, et qui es plus proche de moi que je ne le suis à moi-même<sup>145</sup>.

Mais, comme il existe non seulement une histoire transcendantale mais également une histoire catégoriale de la révélation<sup>146</sup>, l'anthropologie n'est pas la seule voie d'accès à la révélation. De sorte qu'il faut se demander maintenant, à l'instar de Rahner :

[q]ue peut-il donc encore bien advenir en fait d'histoire de salut et de Révélation si Dieu, d'emblée, toujours et partout, avec sa réalité absolue, s'est communiqué comme centre le plus intérieur de tout ce qui jamais pourrait être histoire?<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Rahner dit : « Le christianisme ne peut qu'être une relation à Dieu différenciable et différente de toute autre religion, une relation qui dépasse radicalement toutes les autres, s'il est vrai qu'il est confession de ce rapport immédiat à Dieu qui laisse réellement Dieu être Dieu, précisément par l'autocommunication vraie de Dieu, lequel ne donne pas quelque chose de différent de lui, un quelconque don numineux et mystérieux, mais se donne lui-même ». TFF, p. 149.

<sup>144</sup> TFF, p. 150.

<sup>145</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, op. cit., p. 16. Voir la note 129 du présent mémoire, p. 42.

<sup>146</sup> Voir plus haut, pp. 37 et 41.

<sup>147</sup> TFF, p. 164.

Pour répondre à cette question cruciale, Rahner se réfère à l'anthropologie métaphysique et part de l'énoncé suivant :

l'homme, comme sujet et personne, est un être historique sous *cette* forme qu'il est historique *comme* sujet de la transcendance, et son être de transcendance illimitée, marquée de subjectivité, lui est, pour sa connaissance et son accomplissement libre, transmis de façon historique<sup>148</sup>.

Ainsi, l'être humain ne vit pas sa transcendance en dehors de l'histoire, dans une expérience uniquement intérieure. Et il n'objective pas non plus son expérience transcendantale par un processus réflexif et une introspection qui seraient sans histoire. Au contraire, dit Rahner, « la transcendance elle-même a une histoire, et [...] l'histoire est toujours elle-même l'événement de cette transcendance<sup>149</sup> ». Parce que l'être humain est à la fois être de transcendance divinisée et être de l'histoire, individuellement et collectivement, son existentiel surnaturel<sup>150</sup> a une histoire, collective et individuelle elle aussi. Et cette dernière, comme le conclut Rahner, « est d'un même mouvement histoire du salut et de la Révélation<sup>151</sup> ».

Une telle histoire se vit dans la liberté<sup>152</sup>. Par l'incarnation du Logos éternel – en Jésus de Nazareth<sup>153</sup> chez les chrétiens – Dieu choisit librement de s'engager dans le temps et l'histoire. Il est à noter que n'importe laquelle des trois personnes divines

---

<sup>148</sup> TFF, p. 165. C'est Rahner qui souligne.

<sup>149</sup> TFF, p. 166.

<sup>150</sup> Voir la section 3 de la quatrième étape du TFF.

<sup>151</sup> TFF, p. 167.

<sup>152</sup> Rahner se réfère à la liberté pour déterminer l'historicité humaine. Il pose que, d'une part, « [p]ar la création libre de l'esprit fini, Dieu agit déjà historiquement » et que, d'autre part, « la liberté est présente dans la transcendance vers Dieu et est un facteur déterminant dans le rapport de l'être humain avec Dieu ». Voir Jacynthe TREMBLAY, *op. cit.*, p. 73 et pp. 93-94.

<sup>153</sup> Rahner mentionne qu'« [e]n christologie, on peut montrer encore plus clairement que cette autocommunication de Dieu à ce qui n'est pas Dieu implique comme condition la suscitation efficiente de quelque chose d'autre différent de Dieu ». TFF, p. 146.

n'aurait pas pu prendre la nature humaine, car alors le caractère unique de la personne qui s'est incarnée n'aurait pas été révélé aux êtres humains. Autrement dit :

le Père, le Verbe (le Fils), et l'Esprit, quelle que soit l'immense indigence d'un tel vocabulaire, désignent, selon l'intelligence qu'a d'elle-même l'expérience de la foi, une vraie différence, une double façon que Dieu a de réaliser la communication de lui-même qu'il a voulu pour nous<sup>154</sup>.

La personne humaine, créée libre, reçoit comme fondement de cette histoire du salut, ce double don que Dieu fait de lui-même<sup>155</sup>.

Dieu, comme fondement de l'expérience transcendantale, est transcendant au monde; il est celui qui donne à tout être humain, en tant qu'étant fini, « une véritable auto-transcendance active dans son devenir<sup>156</sup> ». D'où, l'histoire de la révélation de Dieu ne se limite pas à l'histoire judéo-chrétienne, mais suppose une histoire universelle. Dans cette vision, la trinité économique – qu'on devine à partir des traces laissées dans l'histoire humaine – est la trinité immanente. Dieu en lui-même est Dieu raconté dans l'histoire de la révélation.

Pour Rahner, le christianisme repose sur, entre autres, la grâce. La christologie est ce qui éclaire la notion de la grâce de Dieu. Se référant à 1 Jn 4, 16 – *Dieu est amour* –, il affirme que ce qui est décisif dans ce que l'être humain a appris de Dieu est que, par grâce, Dieu l'invite à vivre dans son intimité. C'est cela qui forme l'essence de l'accomplissement de l'histoire spirituelle d'une personne. Comment répondre à ce

<sup>154</sup> Karl Rahner cité par Emmanuel DURAND, *op. cit.*, p. 588.

<sup>155</sup> Rahner précise que « [q]uand le Don de Dieu, qui est une révélation, se trouve eschatologiquement accompli dans le Christ (point culminant et réalisation définitive de ce Don) suivant sa nature énonçable, sa structure sociale et sa valeur eschatologique définitive, ce que nous appelons Église est là. C'est à elle que cette révélation absolue s'adresse et c'est elle qui est chargée de l'annoncer ». Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 427.

<sup>156</sup> Karl RAHNER, « Remarques sur le concept de Révélation », *op. cit.*, p. 19.



Dieu qui appelle, de façon gratuite, à participer librement à ce don qu'il lui fait de lui-même? Comment est-il possible de participer à la vie de Dieu?<sup>157</sup>

Dieu sauve lui-même en donnant la possibilité de s'ouvrir à lui et en procurant le dynamisme nécessaire pour aller jusqu'à lui. Ce qui fait l'être humain, c'est l'unité bien concrète qui existe entre la création et la grâce. Par cette unité, il est en mesure d'expérimenter, dans un dialogue, l'amour personnel de Dieu. Et la résurrection n'est rien d'autre que son accomplissement total dans cette relation. Ce n'est pas la séparation de l'âme et du corps qui rapproche de Dieu. Il n'y a pas une telle chose qu'un dualisme ou une pluralité au sein même de la vie humaine. Il y a plutôt une « unité [...] de l'unique vie humaine<sup>158</sup> ».

Dire que Dieu donne la possibilité à l'être humain de s'ouvrir, c'est poser comme possible le refus de la révélation que ce dernier peut manifester comme personne et sujet. L'être humain, parce qu'il est libre, porte la responsabilité de disposer de lui-même. Il est « une conscience transcendantale<sup>159</sup> », dit Rahner. La liberté représente donc la condition de base de l'existence d'une personne. Autrement dit, ce qui fait qu'un acte libre est posé, c'est l'ouverture que la personne manifeste et non simplement l'acte en lui-même et ses effets.

---

<sup>157</sup> Sur la participation à la vie trinitaire de Dieu, voir Louis ROBERT, *op. cit.*, pp. 109-110.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>159</sup> Voir le chapitre 5 de *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par Joseph Hofbeck de *Hörer des Wortes*, Paris, Mame, 1968 (éd. allemande, 1941 et 1963), 327 p.

La liberté est ainsi considérée comme l'accomplissement de la personne par elle-même dans la réalité du monde fini, en présence de l'Absolu. Elle est « le passage du choix ouvert entre des éventualités en nombre illimité à la limitation d'une réalisation finie, dans laquelle et par laquelle la destinée de l'homme est atteinte ou perdue personnellement<sup>160</sup> ». Mais le salut de l'être humain n'est pas l'être humain lui-même. Alors, quel est-il? Où se situe-t-il?

## 2. Le dépassement du dualisme transcendance/immanence

Si, comme l'affirme Rahner, ce qui est le plus constitutif de l'être humain est l'autocommunication de Dieu, on doit cesser de penser la relation entre Dieu et l'être humain en termes de causalité, et sortir des concepts dualistes qui opposent le naturel et le surnaturel, le fini et l'infini, la transcendance et l'immanence<sup>161</sup>. Comment penser différemment la relation entre Dieu et l'être humain, de façon à situer la réflexion ailleurs que dans une pensée dualiste?

Rahner pose que Dieu rend l'être humain véritablement libre par la grâce de son autocommunication, laquelle implique de Dieu qu'il agisse à la fois en se révélant et en ne s'imposant pas, en se faisant proche et en restant loin. Pour lui, création du monde et incarnation du Logos sont intimement liées :

<sup>160</sup> Louis ROBERTS, *op. cit.*, p. 155.

<sup>161</sup> Voir Sylvain DESTREMPES, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer. Kénose et altérité*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Cerf (Cogitatio fidei, 224), 2002, p. 64. Dans le deuxième chapitre de son ouvrage, Destrempe examine les discours et les questions soulevées par Bonhoeffer et Przywara au sujet de la transcendance et de l'immanence. Il met en évidence la pensée de Rahner à ce propos (Rahner a été un élève de Przywara), montrant comment il est nécessaire pour lui – contrairement à Bonhoeffer et Przywara qui « ne se demandent pas quel schème de représentation est au fondement des divers binômes de la métaphysique » – de mettre fin au schème transcendance/immanence.

[l]e Logos de Dieu lui-même pose [la] corporéité comme un fragment du monde, en la créant et en l'assumant d'un même mouvement comme sa réalité, il la pose donc comme l'autre de lui-même, de telle sorte que ce soit justement cette matérialité qui l'exprime, *lui*, le Logos même, et qui lui permette d'être présent dans son monde<sup>162</sup>.

Dans son absolue transcendance, fondement de la gratuité de l'amour trinitaire pour les êtres humains, le Dieu chrétien pénètre et vivifie de l'intérieur le monde. Comment fait-il cela?

Rahner, rejetant les schèmes dualistes qui opposent le naturel et le surnaturel, le fini et l'infini, la transcendance et l'immanence, et cherchant à rendre accessible le dogme de l'incarnation du Logos, pose que :

l'homme [est] ce qui surgit lorsque l'autodiction de Dieu, sa Parole, se trouve projetée par amour dans le vide du néant sans-dieu. [...] Lorsque Dieu veut être non-Dieu, surgit l'homme. [...] Dieu que nous confessons dans le Christ, l'on doit dire qu'il est exactement où nous sommes, et que c'est là seulement qu'on peut le trouver. Si en cela il demeure l'Infini, il n'est pas dit par là que cela il le soit *en sus*, mais que le fini lui-même a acquis une profondeur infinie. Il n'y a plus d'opposition à l'Infini, mais ce à quoi est parvenu Celui qui est lui-même l'Infini, ce en quoi il s'énonce lui-même comme question dont lui-même est la réponse, pour ouvrir à tout le fini, dont lui-même est devenu une part intérieure, une voie d'accès vers l'infini, non : pour se faire lui-même voie d'accès, cette porte à partir de laquelle Dieu lui-même est venu à la réalité de ce qui n'est pas, et inversement<sup>163</sup>.

Le fini acquiert une profondeur infinie par le déploiement de la vie de Dieu en l'être humain. Le fini et l'infini, le naturel et le surnaturel, la transcendance et l'immanence, ne sont donc pas à situer en opposition l'un par rapport à l'autre. La liberté est liée à la grâce par le fait que Dieu est à la fois transcendant et immanent.

Dans la vision rahnérienne, non dualiste, le corps est le lieu de réalisation du salut :

<sup>162</sup> TFF, p. 225. C'est Rahner qui souligne.

<sup>163</sup> TFF, pp. 254-255. C'est Rahner qui souligne.

l'homme n'est pas un composé contradictoire ou simplement provisoire d'esprit et de matière, mais une unité (...). C'est comme matière que s'expérimente l'homme (...). La matière est le fondement de l'être-donné de ce qui est autre comme matériau de la liberté, fondement de la communication réelle des esprits finis dans la connaissance et l'amour réciproques<sup>164</sup>.

Pour que le déploiement du fini en une profondeur infinie advienne, dans le corps, il lui faut un espace vital. Quel est cet espace? Où se trouve-t-il? Quelle est la réalité qui fait du corps un espace de liberté, de vie?

L'analyse pneumatologique du théologien Jürgen Moltmann permet d'éclairer la vision de Rahner :

[l]a « vie dans l'Esprit » est la vie dans ces « grands espaces où rien ne gêne » (*Jb* 36, 16). C'est pourquoi dans la vie nouvelle nous faisons l'expérience de l'Esprit comme d'un « grand espace », comme du libre espace pour notre liberté, comme de l'espace vital pour notre vie, comme de l'horizon qui nous invite à aller à la rencontre des découvertes de notre vie. Le « grand espace » est la présence la plus cachée et la plus silencieuse de l'Esprit de Dieu auprès de nous et autour de nous<sup>165</sup>.

Dire que les êtres humains sont appelés à aller à la rencontre des découvertes de leur vie, c'est dire que les événements qui se produisent dans l'histoire du salut ne sont pas issus d'une loi prédéterminée, du genre idéal et immuable, mais que toujours ils sont nouveaux. Ainsi, puisant aux travaux de la théologienne féministe allemande Elisabeth Moltmann-Wendel, Élisabeth Parmentier propose que le corps est « le lieu de relation et de rencontre de nos identités, où nous nous donnons vie mutuellement<sup>166</sup> ».

<sup>164</sup> TFF, pp. 209-211.

<sup>165</sup> Jürgen MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf (Cogitation fidei, 212), 1999, p. 59.

<sup>166</sup> Voir Élisabeth PARMENTIER, « Dieu et les femmes », dans Bruno CHENU et Marcel NEUSCH, dir., *Dieu au XXI<sup>e</sup> siècle. Contribution de la théologie aux temps qui viennent*, Paris, Bayard, 2002, p. 107. Élisabeth Parmentier est pasteur luthérienne et professeure à la Faculté de théologie de l'Université Marc-Bloch à Strasbourg.

Se basant sur la scolastique<sup>167</sup>, Rahner analyse le concept de Dieu sur un plan linguistique, et montre qu'il fait référence à la personne dont le propre est la nature divine, de sorte que le mot « Dieu » représente soit chacune des trois personnes de la trinité ou la trinité dans son ensemble. Parler ici de l'Esprit, comme le fait Jürgen Moltmann, c'est donc parler de Dieu :

[d]ans la mesure où à propos de l'Esprit, du Logos-Fils et du Père, il s'agit, au sens le plus strict, de ce que Dieu se donne lui-même, et pas un autre qui serait distinct de lui, il faut dire au sens le plus strict, et de la même manière, concernant l'Esprit, le Logos-Fils et le Père, qu'ils sont un seul et même Dieu dans la plénitude illimitée de la déité une, en possession de la seule et même essence divine<sup>168</sup>.

Parler de la Trinité, c'est parler du Dieu caché et silencieux. C'est paradoxalement par son silence que le Dieu-trine se rend proche des êtres humains. Et par là il leur échappe en quelque sorte. Une certaine expérience du « vide » est donc inévitable<sup>169</sup>. Jean-Sébastien Trudel, du département des littératures de l'université Laval à Québec, a soulevé la question de cette expérience, en étudiant la portée de la notion *d'expérience du rien chez Henri Michaux*<sup>170</sup>, en ayant recours à la portion de son œuvre qui traite d'Arthur Rimbaud<sup>171</sup>. Il fait un lien entre Michaux, Gadamer et Welte<sup>172</sup>, en posant l'hypothèse que « ce qui sous-tend toutes les expériences [...] est

<sup>167</sup> La scolastique fait référence à une période de la théologie ayant débuté au XI<sup>e</sup> siècle, et qui est caractérisée par un travail systématique d'élaboration de la réflexion théologique amorcée par les Pères de l'Église durant l'Antiquité. Pour conceptualiser la foi de l'Église, la scolastique a systématiquement recours à la philosophie aristotélicienne. Voir « *Théologie* » dans Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *op. cit.*, pp. 465-469.

<sup>168</sup> TFF, p. 161.

<sup>169</sup> Voir la section sur le silence de Dieu, dans le présent mémoire (pp. 21-29); particulièrement pp. 21-22-25-28.

<sup>170</sup> Henri Michaux est un écrivain né en Belgique en 1899 et mort en 1984 à Paris.

<sup>171</sup> Jean-Sébastien TRUDEL, « L'expérience du rien chez Henri Michaux », *Laval théologique et philosophique*, 58/2 (2002), pp. 281-296.

<sup>172</sup> Voir Bernard WELTE, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit de *Das Licht des Nichts*, Montréal, Fides, 1989 (éd. allemande, 1980), 93 p.

[...] une expérience de l'absence de fondement, une réponse par l'absence »<sup>173</sup>. De même, Thomas de Koninck pose que l'absence ne suppose pas automatiquement une non réalité et une non présence : « [q]ui osera dire à une amante ou à un amant véritables que l'être qu'ils aiment n'est pas dans leur cœur et n'a pas de réalité parce qu'il est absent – ou semble l'être?<sup>174</sup> ». Plusieurs siècles auparavant, Jean de la Croix fait essentiellement la même hypothèse, lorsqu'il dit que comme l'âme « vit toutefois en espérance, elle ne laisse pas de sentir un vide; aussi gémit-elle (quoique d'un gémissement doux et agréable) pour autant que lui manque la pleine possession de son adoption par Dieu<sup>175</sup> ».

Ainsi, un être humain – « solitude qui tend profondément à la communion<sup>176</sup> » – fait l'expérience du Dieu-trine des chrétiens – « unité qui devient éternellement elle-même dans l'amour<sup>177</sup> » – en faisant l'expérience du vide en lui :

[n]ous ne pouvons pas accueillir Dieu lui-même, mais il peut ouvrir en nous l'infinité de ce que serait sa place. Mieux, puisque sans Dieu cet infini ne pourrait s'ouvrir, *cela* est l'approche même de Dieu, sa façon de passer en nous. Ainsi, l'ouverture de ce vide se caractérise-t-il par deux traits : 1<sup>o</sup> il est irrémédiablement vide, il n'y a rien en lui; 2<sup>o</sup> *mais il est vide de Dieu*, et de lui seul. Dans cette mesure, il ne parle *que de Dieu*, et d'une façon qui lui est proportionnée. Cette détermination du vide de Dieu, comme telle, est une tension vers lui. Ainsi, nous voilà parvenu au terme. Ce vide horrible et propre à faire gémir, cette mort infinie, c'est le vide de Dieu en l'homme, l'absence de Dieu en lui – et par conséquent, ce par quoi l'homme est en relation avec Dieu. L'absence de Dieu, c'est sa présence : par l'immensité de sa tension vers Dieu, l'homme le possède déjà. D'où l'interrogation de Jean de la Croix : si l'âme a déjà Dieu, d'où vient qu'elle

<sup>173</sup> Jean-Sébastien TRUDEL, *op. cit.*, p. 283.

<sup>174</sup> Thomas DE KONINCK, « Dire Dieu aujourd'hui », *Laval théologique et philosophique*, 58/3 (2002), pp. 524-525.

<sup>175</sup> JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme*, 1 § 37, p. 843 a (I, p. 733) cité par Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 80.

<sup>176</sup> Bruno FORTE, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu chrétien*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 162.

<sup>177</sup> *Id.*

souffre?<sup>[178]</sup> C'est qu'il n'existe pas d'autre modalité de la présence de Dieu que son absence<sup>179</sup>.

Dire que Dieu est présent à l'être humain par son absence, c'est dire que Dieu, dans son silence, est une parole qui s'adresse au désir du cœur humain. Avec Rahner, on ne peut plus dire « hors de l'Église point de salut » : l'être humain est le lieu même de la révélation<sup>180</sup>. Mais alors, se pose la question que Rahner lui-même soulève : une telle réalité que la manifestation historique de Dieu, qui apporte le salut en s'autocommunicant par l'incarnation du Logos éternel dans un homme concret – Jésus de Nazareth pour les chrétiens – existe-elle de façon catégoriale (objectivement), ou n'est-elle que le reflet de l'espérance humaine face au tout de l'existence, c'est-à-dire essentiellement une *idée* (acte subjectif)? Où trouver Dieu?

La réponse se trouve à l'intérieur de chaque personne réfléchissant « sur sa propre justification intérieure », et prenant conscience que « [s]i je pose une question portant sur un salut pour moi, je questionne nécessairement sur moi comme tout, car c'est cela que signifie justement le concept de salut<sup>181</sup> ». Rosemary Radford Ruether a témoigné que, dans son cheminement théologique, elle est arrivée à se dire : « [c]herche Dieu, non en haut, mais en bas. Non dans les salles du trône du pouvoir et de la domination [remplies de rois, de chefs militaires et de directeurs de sociétés internationales, dit-elle], mais à l'intérieur et au travers de ce qui nourrit la vie

<sup>178</sup> Alain Cugno renvoie ici à la *Vive Flamme*, 3 § 23, p. 882 b (III, p. 770), de Jean de la Croix : « Mais, par Dieu! puisque il est vrai que lorsque l'âme désire Dieu avec une entière vérité, elle a déjà ce qu'elle aime, comme le dit saint Grégoire (Homélie 30 sur l'Évangile de saint Jean) comment souffre-t-elle pour ce qu'elle a déjà? ».

<sup>179</sup> Alain CUGNO, *op. cit.*, p. 81. C'est Cugno qui souligne.

<sup>180</sup> Même si l'Église est chargée d'annoncer la révélation accomplie dans le Christ.

<sup>181</sup> TFF, p. 260.

quotidienne<sup>182</sup> ». Cependant, elle refuse de réduire le divin à ce qui est, parce que « ce qui est, c'est précisément le monde gouverné par les chefs militaires et les directeurs généraux de sociétés internationales<sup>183</sup> ».

Dans cette perspective, considérer que l'être humain est le lieu même de la révélation, c'est considérer d'une part que, « la transcendance de Dieu signifie sa liberté radicale envers tous les systèmes humains de distorsions oppressives et de mensonge<sup>184</sup> », et d'autre part que « l'immanence de Dieu signifie sa présence libératrice en nous, au travers de nous et au-dessous de nous, présence qui nous donne le pouvoir de nous libérer de cette réalité oppressive de péché et de mensonges<sup>185</sup> ». Dieu, totalement libre et indépendant par rapport à l'être humain, est présent en lui pour son bonheur. Rahner dit la même chose, lorsqu'il affirme qu'on peut dire que Dieu est en même temps « [q]uelqu'un qui est radicalement libre envers nos systèmes de péché et de mensonges et qui [comme le dirait saint Augustin] est plus près de nous que nous le sommes de nous-mêmes<sup>186</sup> ».

Ce Dieu à la fois radicalement libre par rapport à l'être humain et volontairement si proche de lui, comment le libère-t-il des réalités oppressantes? Comment favorise-t-il le plein accomplissement de la liberté en chaque personne? Il le fait en s'autocommunicant, puisque dans le don que Dieu fait de lui-même, est créée « *la possibilité [d'une] intersubjectivité aimante* qui est concrètement la tâche pour nous

<sup>182</sup> Rosemary R. RUETHER, *op. cit.*, p. 39.

<sup>183</sup> *Id.*

<sup>184</sup> Dorothee SOELLE, « God Language and Patriarchy » dans *Coeli International* (Été 1992), pp. 1-5, citée par Rosemary RUETHER, *op. cit.*, p. 41.

<sup>185</sup> Rosemary RUETHER, *op. cit.*, p. 41.

<sup>186</sup> TFF, p. 484.



possible et notre tâche<sup>187</sup> ». Lorsque la transcendance et l'immanence sont tenues ensemble, Dieu en tant que sujet aimant est l'avenir absolu de la subjectivité humaine. Qu'entend-on par avenir absolu?

Jürgen Moltmann pose que :

[l]’avenir de Dieu n’est pas qu’il sera tel qu’il était et qu’il est, mais qu’il est mouvement et qu’il vient vers le monde. L’être de Dieu est dans son advenir et non pas dans son devenir. [...] En tant qu’il est « Celui qui vient » (*ho erchomenos*), Dieu [...] fait advenir un être qui ne meurt plus et un temps qui ne passe plus. Viennent alors la vie éternelle et un temps éternel. Dans la venue eschatologique, Dieu et le temps sont liés de telle façon que l’être de Dieu dans le monde doit être pensé de façon eschatologique et que l’avenir du temps doit être compris de façon théologique. [...] Cet avenir est le mode d’être de Dieu dans l’histoire<sup>188</sup>.

Ce « Dieu qui vient » n’abolit pas toute histoire, non plus que l’histoire n’absorbe tout ce Dieu. Le temps n’est pas une catégorie eschatologique, et la présence de Dieu n’abolit pas le temps. La transcendance doit se penser en terme d’advenir : on ne parle plus alors d’interruption du temps linéaire<sup>189</sup> – il ne fait que perturber le cours

<sup>187</sup> TFF, p. 504. Rahner ajoute que l’autocommunication de Dieu « *a son point culminant historique, eschatologiquement victorieux, en Jésus Christ, qui pour cette raison est aimé en tout homme, au moins anonymement* ». C’est Rahner qui souligne.

<sup>188</sup> Jürgen MOLTSMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, traduit de l’allemand par Joseph Hoffmann de *Das Kommen Gottes*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 220), 2000 (éd. allemande, 1997), p. 43-44.

<sup>189</sup> Il est intéressant ici d’« interrompre » notre réflexion, pour voir comment un physicien traite la question du temps, et pour saisir comment un changement de paradigme peut modifier notre perception de la réalité. Le physicien Stephen Hawking\* affirme : « Au début du siècle, les gens croyaient en un temps absolu. Chaque événement pouvait être répertorié de façon unique par un nombre appelé ‘temps’, et toutes les bonnes horloges s’entendaient sur l’intervalle de temps entre deux événements. Cependant, la découverte que la vitesse de la lumière était la même pour tout observateur, indépendamment de son éventuel mouvement, nous conduisit à la théorie de la Relativité, et là, il fallut abandonner l’idée d’un temps unique et absolu. [...] Donc, le temps devint un concept plus personnel, relatif à l’observateur qui le mesurait. [...] Les lois de la physique ne font pas de distinction entre le passé et le futur. [...] Il y a au moins trois flèches du temps différentes. D’abord, il y a la ‘flèche thermodynamique’ du temps, la direction du temps dans laquelle le désordre ou l’entropie croît. Ensuite, il y a la ‘flèche psychologique’. C’est la direction selon laquelle nous sentons le temps passer, dans laquelle nous nous souvenons du passé mais pas du futur. Enfin, il y a la ‘flèche cosmologique’, direction du temps dans laquelle l’univers se dilate au lieu de se contracter ». Voir Stephen HAWKING, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs*, traduit de l’anglais par Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion (Champs, 9), 1989 (éd. anglaise, 1988), 245 p.; pp. 185-

des événements – mais d'appel à convertir le cours du temps, ce qui crée de la vie nouvelle. En vertu de ce paradigme, l'avenir absolu n'est pas un futur (*futurum*), mais une advenue (*adventus*). Rahner dit :

[l]'éternité advient dans le temps comme son fruit propre, venu à maturité, cette éternité qui ne se poursuit pas proprement derrière le temps vécu, mais « supprime » le temps, étant elle-même enfantée du temps, lequel s'étendit un temps pour que la liberté puisse parvenir à son état définitif. L'éternité n'est pas une modalité du temps pur qui durerait longtemps, à perte de vue, mais une modalité de la spiritualité et de la liberté accomplies dans le temps, [...] c'est *par* la mort et non *après* elle, qu'existe la dimension définitive qui fut produite de l'existence librement mûrie de l'homme<sup>190</sup>.

Dieu advient dans l'histoire pour que s'accomplisse l'être humain dans l'intersubjectivité aimante avec lui.

Situé dans ce nouveau paradigme, on peut affirmer qu'immanence et transcendance ne font qu'un chez le Dieu des chrétiens. En effet, lorsqu'on pense Dieu de façon eschatologique, et que l'on comprend l'avenir du temps de façon théologique, on pose nécessairement que la transcendance n'est pas une extériorité qui fait irruption dans le temps qui s'écoule, mais constitue un advenir, créant continuellement de la vie nouvelle, dans le monde qui est.

Immanence et transcendance ne font tellement qu'un, que Karl Rahner dirait que le schème qui oppose la transcendance et l'immanence n'a tout simplement pas de sens.

Dans le Petit dictionnaire de théologie catholique, on retrouve l'affirmation sans

---

187. \* Le résumé de la couverture du livre mentionne que « Stephen Hawking est universellement reconnu comme un des plus grands cosmologistes de notre époque et l'un des plus brillants physiciens depuis Einstein. Successeur de Newton, il occupe à l'Université de Cambridge la chaire de Mathématiques, et s'est rendu célèbre pour ses travaux sur les origines de l'Univers. *Une brève histoire du temps* est le premier livre qu'il ait décidé d'écrire pour le non-spécialiste ».

<sup>190</sup> TFF, p. 484. C'est Rahner qui souligne.

équivoque selon laquelle « la foi au Christ élimine définitivement tout schéma dualistique même atténué ou relativement légitime<sup>191</sup> ». Cette phrase, telle qu'elle est formulée, et qu'on retrouve uniquement dans le Petit dictionnaire de théologie catholique, est-elle de Rahner ou de Vorgrimler? Ne devrait-on pas se méfier d'une conception aussi certaine d'elle-même, qui affirme l'élimination *définitive* de *tout* schéma dualistique?

Le philosophe Jacques Derrida a cherché à dépasser les oppositions conceptuelles en déconstruisant<sup>192</sup> la métaphysique occidentale qui, selon lui, s'est construite à partir d'oppositions dualistes comme celles qui existent, par exemple, entre sujet et objet, parole et écriture, intérieur et extérieur. L'affirmation catégorique du Petit dictionnaire de théologie catholique le laisserait toutefois sûrement perplexe, car il considérerait que « la déconstruction se prête elle-même à un exercice déconstructeur, dont on peut au moins dire qu'il consiste à développer une méfiance vis-à-vis des mots, des concepts et des certitudes que nous habitons en rappelant qu'aucun langage n'est innocent, qu'il se compose de décisions, d'exclusions et de 'structures'<sup>193</sup> ».

---

<sup>191</sup> Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 139.

<sup>192</sup> Derrida considérerait qu'une définition de la déconstruction n'était pas possible. À tout le moins, on peut dire d'elle qu'elle ne consiste pas à dissoudre, à détruire. Elle est plutôt une stratégie d'analyse de la « discursivité » philosophique dans laquelle pensent les occidentaux. Elle correspond à un refus d'accepter un monolinguisme qui se donnerait comme la voix, ou la voie. Derrida lui-même s'est finalement risqué à dire qu'elle est « *plus d'une langue* ». Jacques DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, 38 p., cité par Jean GRONDIN, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », conférence prononcée le 29 septembre 1997 à l'ouverture d'un colloque sur l'herméneutique et la déconstruction tenu à l'Université de Prague, publiée dans les *Archives de philosophie*, 62 (1999), 5-16; p. 6.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 5.

En ce qui concerne la tenue ensemble de la transcendance et de l'immanence de Dieu, Rahner rejoint les théologiennes féministes qui, comme Rosemary Radford Ruether :

cherchent à maintenir ensemble la transcendance et l'immanence, et de manière à ne pas les séparer de façon dualiste. En effet, c'est cette séparation dualiste de l'immanence et de la transcendance qui est la racine du problème. Aussi longtemps que nous continuerons à présumer que la transcendance signifie rupture et distance et l'immanence une réduction à ce qui existe actuellement, aussi longtemps que nous associerons la première à la masculinité, à l'intelligence (mind) et à l'esprit et la seconde à la féminité, au corps et à la matière, nous ne pourrons pas nous sortir de cette impasse.

Dans mon propre cheminement théologique, je me sens depuis longtemps à l'aise avec une compréhension du divin comme étant la puissance et la source de vie au-dessous, autour et au travers de toutes choses. La célèbre déclaration de saint Paul, dans le livre des Actes, selon laquelle Dieu est celui en qui nous « avons la vie, le mouvement et l'être » (Actes 17, 28) s'accorde avec mon expérience. La vision de Dieu comme un « vieil homme blanc et barbu » gouvernant la terre de l'extérieur ne m'a jamais semblé réelle<sup>194</sup>.

Lorsque la théologie tient ensemble la transcendance et l'immanence, le langage à propos de Dieu ne peut plus faire autrement que de parler de Dieu comme de celui qui, dans son silence, est une parole qui s'adresse au désir de l'être humain. Dans ce langage, Dieu ne peut pas être conçu comme une extériorité. Il est impossible, dit Rahner, de considérer du Logos incarné que « désormais il ne [dit] quelque chose de Dieu que *par le fait* qu'il *parle*<sup>195</sup> ». Sinon, pourquoi l'incarnation de Dieu?

---

<sup>194</sup> Rosemary R. RUETHER, *op. cit.*, p. 38.

<sup>195</sup> TFF, p. 253. C'est Rahner qui souligne.

## CHAPITRE 3

### DIEU ET LES ÊTRES HUMAINS COMME COCRÉATEURS DU MONDE ET DE L'HISTOIRE

Le Dieu des chrétiens et des chrétiennes, à la fois transcendant et immanent, trine et incarné, pousse les êtres humains, de l'intérieur, à dire « Dieu » en parole et en action. Il invite à une commune union. Rahner dit bien, dès le début de son *Traité fondamental de la foi*, à propos de la conceptualisation de l'expérience de Dieu que font les êtres humains, dans leur ouverture transcendantale : « *nous entendons le mot 'Dieu' dans un pâtir*, il vient à nous dans l'histoire du langage [...] qui nous pose et nous interroge<sup>196</sup> ». Le mot lui-même, ajoute Rahner, « peut encore avoir une histoire [...] qui maintient ouvert un avenir non soumis à disposition ou à planification<sup>197</sup> ». Dire cela, c'est ni plus ni moins affirmer que Dieu et les êtres humains sont ensemble les acteurs coresponsables du monde et de l'histoire.

Se pose la double question suivante : 1. quelle est la *ré-action* de l'être humain à ce qui le pose et l'interroge dans le pâtir du monde et dans l'histoire? 2. Comment Dieu et l'être humain sont-ils ensemble cocréateurs du monde et de l'histoire?

---

<sup>196</sup> TFF, p. 66.

<sup>197</sup> TFF, p. 66.

## 1. L'agir humain

L'agir humain est affaire de liberté<sup>198</sup>, en ce sens que dans l'acte du oui ou du non à Dieu, le sujet marque sa position comme tout. Dans la deuxième partie de son *Traité fondamental de la foi*, Karl Rahner formule une assertion qui invite, en quelque sorte, à considérer qu'en fait, bien que cela n'apparaisse pas au premier abord de l'expression du mot « Dieu », les choses sont telles que les êtres humains devraient en venir « à penser 'Dieu' en tant qu'individus engagés dans l'action<sup>199</sup> ». Dans la liberté, cette action est orientée vers leur propre accomplissement :

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 ne fait pas *quelque chose*, mais se fait *lui-même*<sup>200</sup>.

Le sujet agit en se créant lui-même, mais il n'est pas dès le départ, à l'origine de sa propre existence. Le problème est que l'accomplissement de la création provoque la séparation de la créature d'avec son fondement créateur en causant une rupture du lien existence-essence. Comme le dit Paul Tillich, contemporain de Rahner: « [I]a liberté de la créature est le point où la création et la chute coïncident<sup>201</sup> ». Comment tenir ensemble, pour le sujet humain, la réalité de ce qui le transcende et l'émergence de cette réalité dans son expérience transcendantale? Dieu : sujet à l'origine de l'existence humaine ou objet de l'expérience humaine?

<sup>198</sup> Le thème de la liberté dans l'agir humain est incontournable chez Karl Rahner. Voir la note 42 du présent mémoire, p. 15.

<sup>199</sup> TFF, p. 66.

<sup>200</sup> TFF, p. 113. C'est Rahner qui souligne.

<sup>201</sup> Paul TILLICH, *Théologie systématique II. Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu*, traduit de l'allemand par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Cerf/Labor et Fides, 2003 (Université de Chicago, 1951), p. 137.

Heidegger s'est posé la question. Selon Philippe Capelle, il rencontre, en 1916, une étudiante en économie politique, de confession évangélique luthérienne. Après son mariage avec elle, en 1917, et sa rencontre avec Husserl, il s'éloigne de plus en plus des milieux catholiques<sup>202</sup>. Il dénonce du catholicisme l'opposition dualiste qu'il entretient entre le rationnel et l'irrationnel : « [l]'irrationnel est toujours encore envisagé comme un contre-projet ou comme limite mais jamais dans son originalité et sa constitution propre. C'est pourquoi on concède toujours à nouveau des droits quelconques de la raison et de la 'critique de la raison'<sup>203</sup> ». Sa réflexion le conduit à répondre que « Dieu ne saurait être considéré comme un objet extérieurement constitué; il est inscrit dans l'attitude qui cherche à comprendre le monde, à l'analyser et à l'interpréter<sup>204</sup> ».

À l'instar de Heidegger, Rahner considère qu'il est important de tenir compte du fait que « Dieu n'est pas un objet à côté des autres dans le domaine de l'expérience a posteriori de l'homme<sup>205</sup> », que Dieu ne peut être conçu comme une extériorité<sup>206</sup>. Comment concilier tout cela pour en arriver à « penser 'Dieu' en tant qu'individus engagés dans l'action »? Quel lien faire entre la liberté, l'action, et la création? Tillich, écartant tout dualisme, éclaire la position de Rahner en faisant simplement le lien suivant :

---

<sup>202</sup> Il est en réaction contre la tradition catholique qui, nous dit Capelle, « s'origine, selon Heidegger, dans la scolastique médiévale (elle-même héritière du transfert aristotélicien de la métaphysique de l'être sur les catégories des sciences de la nature) ». Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf (Philosophie et théologie, 3), 2001, p. 166.

<sup>203</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Oeuvres complètes), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, depuis 1975, t. 60, p. 333; trad. fr., *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1985, cité par Philippe CAPELLE, *op. cit.*, p. 164.

<sup>204</sup> Philippe CAPELLE, *op. cit.*, p. 168.

<sup>205</sup> Karl RAHNER, « Théologie et anthropologie », *Écrits théologiques*, t. XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 200. Voir plus haut, pp. 13-15.

<sup>206</sup> Voir plus haut, p. 58.

être une créature signifie à la fois avoir ses racines dans le fondement créateur de la vie divine et concrétiser son soi par la liberté. La création s'accomplit quand la créature qui est à la fois liberté et destinée concrétise son soi<sup>207</sup>.

La liberté<sup>208</sup> fait donc référence à l'accomplissement de l'être de l'étant fini – qui origine de l'Être de l'étant infini (Dieu) – en tant que « soi complet<sup>209</sup> » agit par lui-même. Demeure le problème ontologique du rapport entre la liberté et la destinée. Cette dernière désigne la situation de l'être humain prenant conscience de sa propre existence tout en étant confronté au monde dans lequel il se trouve et auquel lui-même appartient<sup>210</sup>. Dans cet accomplissement, quel est plus précisément le lien unissant liberté et destinée?

Tillich précise :

[q]uand je prends une décision, c'est la totalité concrète de tout ce qui constitue mon être qui décide, et non un sujet épistémologique. Il s'agit de la structure corporelle, des tendances psychologiques, de la personnalité spirituelle. La destinée inclut les communautés auxquelles j'appartiens, le passé dont je me souviens et celui que j'ai oublié, l'environnement qui m'a façonné, le monde qui a eu un impact sur moi. Elle comprend toutes mes décisions antérieures. La destinée ne représente pas un pouvoir inconnu qui détermine ce qui m'arrivera. Elle est moi-même en tant que donné et formé par la nature, par l'histoire et par moi-même. Ma destinée donne une base à ma liberté; ma liberté participe à la formation de ma destinée. Seul celui qui a la liberté a une destinée<sup>211</sup>.

La liberté n'est pas ce qui permet à un sujet de devenir autre, mais plutôt ce qui le valide et le façonne de façon durable. La liberté et la destinée forment donc ce que Tillich appelle « une bipolarité ontologique<sup>212</sup> », et que Rahner traite en parlant de

<sup>207</sup> Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 137.

<sup>208</sup> Voir plus haut, pp. 25-27.

<sup>209</sup> Voir Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 38.

<sup>210</sup> Voir *Ibid.*, p. 37.

<sup>211</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 40.



« liberté transcendantale et objectivations catégoriales<sup>213</sup> ». La liberté et la responsabilité font donc intrinsèquement partie de l'existential de l'être humain. À travers les choix qu'il fait dans son existence, l'être humain construit progressivement sa liberté, c'est-à-dire « l'événement de l'éternel<sup>214</sup> ».

Cette considération sur la liberté vient poser à nouveau le problème de Dieu, en ce sens que « [la] liberté ordonnée à ce qui est définitif et [la] liberté pour ou contre Dieu sont en corrélation mutuelle<sup>215</sup> ». Rahner soulève la question de la possibilité qu'a l'être humain d'agir contre Dieu. Il pose que pour l'être humain, dire oui ou non à soi comme tout, c'est dire oui ou non au ce-vers-quoi et au ce-à-partir-de-quoi de la transcendance qu'il nomme « Dieu ». C'est parce que « Dieu » est le ce-à-partir-de-quoi et le ce-vers-quoi du mouvement spirituel des humains que ceux-ci sont des sujets et, conséquemment, des êtres libres.

Dans l'expérience transcendantale, agir pour ou contre Dieu est un choix toujours déjà fait. C'est par la rencontre du monde que la liberté est rendue possible. L'être humain rencontre Dieu de façon non objectivée dans tous les objets de la réalité du monde, et particulièrement dans les autres êtres humains avec qui il est en contact dans sa vie concrète. L'objectivation de l'expérience, par la réflexion a posteriori, n'en demeure pas moins une nécessité, mais elle n'établit pas l'être humain originairement en relation à Dieu dans sa liberté<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> Voir TFF, pp. 116-117.

<sup>214</sup> TFF, p. 115.

<sup>215</sup> TFF, p. 118.

<sup>216</sup> TFF, p. 119.

Dans sa relation à Dieu, une personne peut réellement, dit Rahner, « porter atteinte au ce-vers-quoi ultime de cette transcendance elle-même<sup>217</sup> ». Si cette possibilité du « sérieux radical de la décision de liberté<sup>218</sup> » n'existait pas, on ne pourrait parler « du caractère subjectif réel de la liberté, avec cette caractéristique sienne qu'il en va pour elle du *sujet* lui-même et non pas de telle ou telle chose<sup>219</sup> ».

Malgré la radicalité de la liberté du sujet humain, Dieu demeure souverain par rapport à l'agir libre. Rahner prend la peine de souligner que « Dieu n'est certes pas un vis-à-vis catégorial de cette liberté, en sorte que Dieu et la liberté auraient à se disputer mutuellement la place<sup>220</sup> ». Il est possible à Dieu de faire la différence entre la qualité bonne ou mauvaise de l'acte libre, sans que soit remise en question la liberté elle-même. Tillich dirait ici que « [l]a création divine est première et essentielle, celle de l'homme secondaire et existentielle<sup>221</sup> ».

L'agir humain est affaire d'accomplissement de l'existence, en réaction à l'auto-donation que Dieu fait à l'être humain comme ce-à-partir-de-quoi de la transcendance. Selon Sesboüé, Rahner pose que les conséquences du oui et du non sont inégales: dans le cas du oui, la liberté se construit et se réalise; dans le cas du non, la liberté est perdue et asservie<sup>222</sup>. Probablement que Rahner dirait plutôt ceci : il

---

<sup>217</sup> TFF, p. 120.

<sup>218</sup> TFF, p. 120.

<sup>219</sup> TFF, p. 120. C'est Rahner qui souligne.

<sup>220</sup> TFF, p. 125.

<sup>221</sup> Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 137.

<sup>222</sup> Voir Bernard SESBOÛÉ, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001, p. 121.

y a toujours liberté, et elle est parfois non à Dieu. Là, dans cette possibilité du non, se situe « la grandeur dramatique de la liberté humaine<sup>223</sup> ». Dans le *Traité fondamental de la foi*, on trouve une assertion sur l'enfer qui parle du sérieux de l'existence : « Tu peux [...] être celui qui face à Dieu se condamne à entrer dans la solitude, absolue, morte, définitive, du non<sup>224</sup> ». Chose certaine : « [n]ous ne savons jamais en totale certitude si nous sommes réellement pécheurs. Mais nous savons en totale certitude [...] que nous pouvons l'être réellement<sup>225</sup> ». La réaction de l'être humain peut être un refus radical opposé à Dieu, « à ce mystère sacré, absent-présent, qui se tait, à ce mystère qui – par la grâce – veut se donner en proximité absolue<sup>226</sup> ». Ce refus constitue en fait une « libre autodestruction du sujet », l'état de devenir de ce dernier n'étant pas réalisé, étant nié et supprimé<sup>227</sup>.

L'agir humain est fondamental par rapport à l'accomplissement de la personne, en ce sens que « la liberté [...] n'est définitivement réalisée que lorsqu'elle s'est engagée activement, au travers de l'agir vécu dans le dépouillement absolu de la mort<sup>228</sup> ». Cela veut dire, entre autres, que le fait que le péché soit possible constitue bel et bien un existential permanent de l'être humain<sup>229</sup>.

---

<sup>223</sup> *Id.*

<sup>224</sup> TFF, p. 124.

<sup>225</sup> TFF, p. 125.

<sup>226</sup> TFF, p. 122.

<sup>227</sup> Rahner dit que « tout connaître et tout agir de liberté vit de ce ce-vers-quoi et de ce ce-à-partir-de-quoi de la transcendance [car le non] dit réellement non en se fermant à l'horizon transcendantal de notre liberté, alors qu'en même temps il vit d'un oui à Dieu ». TFF, p. 123.

<sup>228</sup> TFF, p. 125.

<sup>229</sup> Sur le rapport de l'être humain au péché, voir Karl RAHNER, *Le Dieu plus grand. Méditations sur les Exercices de saint Ignace*, traduit de l'allemand par Henri Rochais de *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Paris, Desclée de Brouwer (Christus, 30), 1971 (édition allemande, 1965), pp. 25-58.

Il faut également prendre en considération que ce dernier, en tant que sujet libre, est d'abord et avant tout un être de relation, et que son action libre s'accomplit dans la situation historique concrète où il se trouve :

la réalisation de la liberté de chacun se produit dans le monde de la société humaine, le monde de l'histoire et de la relation. La liberté de chacun est en fait solidaire de la liberté de tous. Nul ne peut faire abstraction du milieu concret qui conditionne la réalisation de sa propre liberté. Nul ne peut échapper à ce mystère – souvent opaque – de la solidarité des libertés. L'interprétation chrétienne de la chose dit que la situation de chaque sujet de liberté est codéterminée par l'histoire de la liberté de tous les autres hommes<sup>230</sup>.

La solidarité des libertés fait en sorte que la situation de liberté de chaque personne, nous dit Rahner, « est façonnée par la faute d'autrui [le refus opposé à Dieu] d'une manière que l'on ne peut éliminer<sup>231</sup> ». Le message du christianisme est clair :

[la] codétermination de la situation de tout homme par la faute d'autrui est énoncée comme universelle, permanente, et par conséquent originaire. Il n'y a pour l'individu aucune île dont la nature ne porterait déjà l'empreinte de la faute d'autrui, directement ou indirectement, de près ou de loin<sup>232</sup>.

La codétermination n'est pas la conséquence d'une action fautive d'« Adam » qui aurait été transmise biologiquement à tous les humains, jusqu'à maintenant. De toute façon, une telle faute, s'il elle avait existé, ne serait imputable uniquement qu'à son auteur, comme « 'non' existentiel de la transcendance personnelle face à Dieu ou contre lui<sup>233</sup> ». La faute détermine la situation humaine dès le commencement de l'histoire de l'humanité. À ce sujet, Rahner, se référant à Pierre Teilhard de Chardin, se demande si la présence du mal dans le monde ne s'expliquerait pas par l'idée que le monde part du très bas pour ensuite se complexifier *par en haut*<sup>234</sup>. Cette situation

<sup>230</sup> Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 122.

<sup>231</sup> TFF, p. 132.

<sup>232</sup> TFF, p. 130

<sup>233</sup> TFF, p. 132.

<sup>234</sup> Voir Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 122. Voir aussi Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 31.

de péché « universelle, permanente, et par conséquent originaire », est ce qu'on nomme « péché originel », terme qui, pour Rahner,

ne dit rien d'autre que l'origine historique de notre situation de liberté aujourd'hui, une situation codéterminée par la faute, une situation universelle et qui ne peut être surmontée par une fuite vers l'avant, dans la mesure où cette situation a une histoire où l'autocommunication divine comme grâce ne vient pas aux hommes par Adam, point de départ de l'humanité, en raison de cette détermination universelle de son histoire par la faute, mais vient du but de l'histoire, l'Homme-Dieu Jésus Christ<sup>235</sup>.

Depuis Augustin, le terme « péché » est utilisé en Occident pour désigner cette situation. Selon Rahner, il serait préférable de ne pas partir de ce mot dans la prédication et la catéchèse, mais plutôt du mot faute et de chercher ainsi à faire saisir ce que signifie cette expérience du « péché originel ». Pourquoi cela? Parce que l'important, c'est le propre du message chrétien.

À ce sujet, Sesboué fait remarquer que l'ensemble de la démarche de Rahner se définit par sa volonté d'être ascendante : « elle part de l'homme et de la condition existentielle de sa liberté, de l'expérience qu'il fait de vivre dans un monde universellement codéterminé par la faute et le péché; elle remonte enfin jusqu'à l'origine de cet état de choses<sup>236</sup> ». Le point de départ du message chrétien, c'est essentiellement qu'au plus profond de la situation existentielle de liberté de l'être humain, advient l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu. Rahner justifie son choix d'en traiter avant de s'attaquer à la christologie : il fallait d'abord réfléchir sur les présupposés en l'être humain du message chrétien, c'est-à-dire sur la

---

<sup>235</sup> TFF, p. 136.

<sup>236</sup> Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 124. Voir la note 19 du présent mémoire, pp. 6-7.

recherche de Dieu dans laquelle et pour laquelle il existe, puis s'appuyer sur le message chrétien explicite, qui dit que :

[cette] recherche de Dieu par l'homme n'est pas condamnée à devenir un long chemin perdu dans le désert, allant de mirage en mirage pour n'aboutir nulle part [puisqu'elle] est toujours prévenue par la bouleversante recherche que Dieu fait de l'homme en s'approchant de lui, depuis l'appel de la Genèse : 'Adam, où es-tu?' (Gn 3, 9) jusqu'au don de Jésus-Christ<sup>237</sup>.

L'autocommunication de Dieu n'est pas une réalité qui se produit uniquement dans l'expérience transcendantale – c'est-à-dire dans « l'ouverture *a priori* du sujet à l'être en général » – et que l'on peut totalement saisir dans la réflexion<sup>238</sup> *a posteriori* sur cette expérience. Appelant une réponse concrète de l'être humain, dont la liberté ne s'exerce et ne peut s'accomplir que dans le temps, elle se dit en histoire et devient événement. L'agir humain est fondamental pour l'accomplissement de la personne et de la société humaine. On touche ici à un aspect capital de toute l'œuvre de Rahner : le lien entre son souci constant de la dimension transcendantale de l'existence et son respect de la dimension historique des choses. Il y a là une volonté de dépassement du dualisme opposant la transcendance et l'immanence.

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>238</sup> Rahner dit à ce sujet que : « la réflexion (celle du quotidien et celle de la science) ne peut pas rejoindre de façon adéquate l'accomplissement existentiel non réfléchi, et [...] l'homme ne vit jamais seulement de sa réflexion ». TFF, p. 329.

## 2. Un agir libérateur<sup>239</sup>

L'agir implique à la fois l'autocommunication divine et la réponse humaine. Dieu, c'est-à-dire la « réalité silencieuse<sup>240</sup> » – qui n'est pas un objet – est celui dont l'agir est libérateur parce qu'il crée une ouverture vers « une Parole qui s'adresse au désir<sup>241</sup> », dirait Jean de la Croix. Rahner ressent lui-même ce désir, puisqu'il s'adresse en ces termes au Dieu du silence : « [t]u as voilé *Ton* Amour dans l'ombre de Ton silence. Tu m'as délaissé, pour m'obliger à Te trouver<sup>242</sup> ». L'agir de l'être humain est libérateur lorsqu'il crée « une brèche dans la prison de son égoïsme<sup>243</sup> ». Cette ouverture vers l'autre constitue déjà une ouverture vers Dieu, « son fondement et son mystérieux copartenaire<sup>244</sup> ». Voilà pourquoi, dit Rahner, « [l]'homme, fondamentalement, est celui qui actualise en agir salvifique cette communication que Dieu fait de lui-même<sup>245</sup> ». Mais qu'en est-il plus précisément du désir de Dieu qui habite l'être humain et de la réponse aimante de ce dernier? Dans quels lieux celui-ci actualise-t-il en agir de salut – agir libérateur – le don que Dieu lui fait de lui-même?

Pour expliquer ce qu'est un « agir libérateur », Rahner emprunte la voie de la Trinité et de la christologie – voie parmi d'autres – faisant d'elle une thèse essentielle du

<sup>239</sup> Rahner n'emploie pas lui-même ce terme. L'auteur de ce mémoire ne l'emploie pas dans le sens de la tradition de la théologie de la libération. Mais il reste pertinent parce qu'il décrit l'effet de ce que Rahner appelle « l'agir de la liberté » (TFF, pp. 125-126), qui consiste en la réalisation concrète de la dimension transcendante de subjectivité de l'être humain (TFF, p. 165).

<sup>240</sup> TFF, p. 62.

<sup>241</sup> Alain CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 149.

<sup>242</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, p. 89. C'est Rahner qui souligne.

<sup>243</sup> Joseph HOFBECK, *op. cit.*, p. 292.

<sup>244</sup> TFF, p. 346.

<sup>245</sup> TFF, p. 4.

tournant anthropologique qu'il a lui-même engagé<sup>246</sup>. Il affirme que « la doctrine de la Trinité n'est pas un subtil jeu d'esprit théologique, mais un énoncé que l'on ne saurait absolument pas éluder<sup>247</sup> ». Selon Sesboué, il fait le lien suivant avec la christologie : l'autocommunication divine ne sera parfaitement accomplie que dans le Christ. Rahner considère que ce qui est libérateur pour l'être humain, c'est l'amour de Jésus de Nazareth, entendu comme le Logos de Dieu incarné, en ce qu'il ouvre à l'amour des autres : « [i]l faut aimer Jésus en acceptant sans restriction que son destin devienne la norme de notre propre existence, afin de pouvoir faire l'expérience de notre propre existence comme totalement libérée, sereine, heureuse<sup>248</sup> ». À partir de la théologie qui affirme que Jésus en lui-même – et non pas en premier lieu par les paroles qu'il prononce – est autorévélation de Dieu<sup>249</sup>, on peut – à l'instar de Rahner – se tourner vers l'être humain et se demander : quelle réponse fait-il à cette parole divine<sup>250</sup>?

L'humanité de Jésus est l'expression catégoriale par excellence de Dieu, qui est trinité. « Trinité » énonce une *ternarité* « pleine de mystère<sup>251</sup> », et non pas la vie intérieure de trois personnes – dans le sens où chacune aurait sa propre activité

<sup>246</sup> Voir la note 153 du présent mémoire, p. 47.

<sup>247</sup> TFF, p. 162.

<sup>248</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, op. cit., p. 24.

<sup>249</sup> Dans le sens où Jean de la Croix l'entendait lorsqu'il disait que Dieu n'a prononcé qu'une seule parole, son Fils, et qu'il la reedit dans un silence éternel.

<sup>250</sup> Voir Karl RAHNER, *Le Dieu plus grand*, op. cit., p. 74. Rahner dit : « [n]ous savons comment s'appelle le Dieu vivant, auquel nous appartenons et que nous avons à servir : il s'appelle Jésus Christ. Nous nous tenons en sa présence. Il nous appelle à sa suite. Nous avons alors simplement à dire oui et ce faisant à assumer la forme concrète de sa vie ».

<sup>251</sup> TFF, p. 159.



cognitive et disposerait d'elle-même – comme la théologie essaie de le conceptualiser depuis Augustin. Dans l'expérience transcendantale, le Fils et l'Esprit sont entendus comme la réalité de l'autocommunication de Dieu :

[i]l y a place, au sein du Dieu un et identique, pour une distinction réelle, du fait qu'il est à la fois et nécessairement quelqu'un qui n'a pas d'origine et qui *se donne à lui-même* (et c'est le Père); quelqu'un qui est *l'expression, selon la catégorie de vérité, de ce don* (et c'est le Fils); quelqu'un qui est *ce Don lui-même, reçu et accueilli dans l'amour* (et c'est l'Esprit) : et c'est par ces distinctions que Dieu est un Être capable de se communiquer librement *ad extra*<sup>252</sup>.

Toute l'histoire humaine est portée par la symbolique trinitaire. Le mystère sacré tel qu'il est expérimenté dans la dimension transcendantale de l'existence est Dieu tel qu'il est en lui-même : l'Inaccessible qui se fait proche des êtres humains, librement, gratuitement, par grâce. C'est pourquoi Rahner dit que :

dans l'histoire du salut, collective et de type individuel, ce ne sont pas je ne sais quelles puissances numineuses qui nous apparaîtraient en immédiateté comme représentant Dieu, mais ce qui apparaît et se trouve donné en vérité, c'est le Dieu unique lui-même qui, dans son unicité et son irrécusabilité absolue, et finalement sans suppléance possible, se produit là où nous sommes nous-mêmes et où nous l'accueillons en toute rigueur, lui, ce Dieu lui-même, comme lui-même<sup>253</sup>.

Les êtres humains rencontrent Dieu dans toutes les choses du monde, et avant tout dans le prochain. Dieu s'ouvre de deux façons : implicite (Parole éternelle, Fils, volonté salvifique universelle) et explicite (incarnation, Jésus de Nazareth mort et ressuscité, manifestations historiques). Il y a l'ouverture transcendantale et catégoriale de l'humain vers Dieu. Joseph Hofbeck<sup>254</sup> montre que, pour Rahner,

<sup>252</sup> Karl Rahner cité par Emmanuel DURAND, « L'autocommunication trinitaire. Concept clé de la *connexio mysteriorum* rahnérienne », *Revue thomiste*, 102 (2002), p. 596. C'est Rahner qui souligne.

<sup>253</sup> TFF, p. 161.

<sup>254</sup> Joseph HOFBECK, *op. cit.*, pp. 281-295.

l'expérience transcendantale de l'amour de Dieu fait vivre une expérience morale fondamentale qui ouvre à l'amour de l'autre. Cette ouverture appelle une réponse concrète. Le déploiement de l'amour de l'autre dans le catégoriel, se fait en particulier dans le domaine social et politique – de sorte que l'advenir d'un monde de justice et de paix est rendu possible par l'amour – mais aussi, entre autres, dans l'Église et les sacrements.

Rahner, selon Hofbeck, pense que :

[c]elui qui aime son prochain, d'un amour profond, d'un amour qui vient du cœur, doit faire tout son possible pour que les structures de la société dans laquelle on vit soient telles qu'elles promeuvent la liberté et le développement du prochain; et il faut veiller à ce que ces structures ne soient pas utilisées pour l'exploitation ou la dégradation des individus<sup>255</sup>.

Dieu rend possible « l'intercommunication d'amour, à niveau personnel, entre les hommes<sup>256</sup> ». Le don que Dieu fait gratuitement de lui-même à l'être humain incite ce dernier à s'investir avec les autres pour que les structures mêmes de la société servent au mieux-être de toutes les personnes. Les êtres humains sont libres lorsque, en réponse à l'autorévélation divine, ils s'engagent avec Dieu à « être créativement co-responsables<sup>257</sup> » du monde et de l'histoire, ici et maintenant, s'efforçant constamment de réduire les auto-aliénations intérieures et extérieures<sup>258</sup>. Dans cet amour concret s'accomplit la conscience transcendantale tout entière.

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>256</sup> TFF, p. 346.

<sup>257</sup> Bruno FORTE, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu chrétien*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 207.

<sup>258</sup> Voir TFF, p. 333.

La réponse des êtres humains à l'ultime autocommunication de Dieu est le christianisme. Ce dernier n'est ni une théorie, ni une simple organisation pratique, ni un endoctrinement. Il est un événement de salut. Il survient sous deux formes non équivalentes : l'Église et le christianisme anonyme<sup>259</sup>. Le chrétien anonyme, de la même façon que tout chrétien explicite, est sauvé « par le don de Dieu, auquel il a répondu dans une foi encore implicite et en accomplissant les œuvres de la foi<sup>260</sup> ». L'Église – cercle de croyants pour qui Dieu triomphe « au travers de tout le pluralisme de sa création » par le don qu'il fait de lui-même dans l'amour<sup>261</sup> – est envoyée pour servir concrètement les personnes dans l'amour, « pour célébrer dans toutes les situations humaines<sup>262</sup> ». À propos du déploiement de l'amour ici et maintenant, Rahner et Jean de la Croix se rejoignent, selon ce que Cugno nous dit de la conception du corps chez le mystique espagnol:

pour un chrétien, à l'inverse de ce qui se passe pour Platon, chez qui il y a effectivement un lieu pour l'âme hors du corps, l'ailleurs n'existe pas ainsi. Plus exactement, le Royaume, qui constitue le seul ailleurs concevable, n'est pas là-haut, mais ici, parmi nous, et est justement l'instance qui renvoie l'âme au corps, qui réinstalle l'âme dans son corps<sup>263</sup>.

Le sujet humain n'existe pas ailleurs que dans son corps. Ce dernier est le lieu où il vit l'expérience de Dieu. C'est dans son corps, qui est « ici et maintenant », que le désir de co-crée le monde et l'histoire est ressenti par lui comme une urgente

<sup>259</sup> Rahner dira que l'« autocommunication de Dieu à l'homme, qui est au fondement de son amour du prochain, a son point culminant historique, eschatologiquement victorieux, en Jésus-Christ, qui pour cette raison est aimé en tout homme, au moins anonymement ». TFF, p. 504.

<sup>260</sup> Bernard SESBOÛÉ, p. 100. Sesboûé mentionne que la thèse qui affirme l'existence de chrétiens anonymes a valu à Rahner « un certain nombre de débats et de contradictions » (p. 98). L'exégète Joseph Pathrapankal, entre autres, pose que l'affirmation d'une unicité entre le Christ et le christianisme s'est faite dans un cadre de préjugé occidental. Voir Joseph PATHRAPANKAL, « Méditation universelle du Christ et pluralisme religieux. Une évaluation biblique », *Spiritus* 32 (1991), pp. 3-14.

<sup>261</sup> TFF, p. 445.

<sup>262</sup> Bruno FORTE, *op. cit.*, p. 214. C'est moi qui souligne. Voir TFF, pp. 442-443.

<sup>263</sup> Alain CUGNO, *op. cit.*, p. 210.

nécessité. Pour Rahner, il n'y a pas un tel dualisme qu'une opposition entre l'âme et le corps, entre le ciel et la terre. L'éternité n'est pas « seulement une récompense qui serait octroyée et ajoutée par après<sup>264</sup> », mais une introduction de la temporalité du tout de l'être humain dans son état définitif.

Rahner insiste sur le caractère ecclésial du christianisme. Pour lui, la médiation de la religion passe nécessairement par une institution. Il affirme que :

[s]i l'histoire du salut est histoire en tant qu'histoire de l'autocommunication transcendante de Dieu à l'homme, histoire qu'il est possible d'éprouver dans l'espace et le temps, il résulte aussi de là que la religion, selon son intelligence chrétienne, est nécessairement une religion ecclésiale<sup>265</sup>.

Si on tient compte du fait que l'être humain ne possède pas une dimension religieuse uniquement dans son expérience transcendante, et que l'on soutient que toute l'histoire humaine est portée par la symbolique trinitaire et qu'elle est significative pour le salut, alors il faut considérer que l'Église en fait aussi partie : « [s]i l'homme est un être social, alors le christianisme doit constituer aussi un être ecclésial<sup>266</sup> ». Car personne ne peut réaliser sans les autres l'accomplissement de lui-même auquel il est appelé. À partir du moment où un chrétien regarde le monde et l'histoire à travers le prisme de la Trinité, il voit la réalité de la présence des autres êtres humains, qu'il est appelé à aimer en posant des gestes pleinement humains :

[l]e chrétien, lorsqu'il saisit l'Église comme la visibilité historique du présent du Dieu qui se communique lui-même, vit l'Église comme lieu de l'amour, amour pour Dieu et pour les hommes. Ces deux « amours » s'expérimentent dans la vie humaine, lorsqu'ils se prennent pour de bon

<sup>264</sup> TFF, p. 488.

<sup>265</sup> TFF, p. 362.

<sup>266</sup> Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 162. Sesboûé expose ici la pensée de Rahner au sujet de l'institution ecclésiale.

comme un don, comme quelque chose que l'homme ne peut édifier simplement de lui-même<sup>267</sup>.

Le chrétien et l'Église manifestent ainsi que l'« Ineffable », le « Sans-Nom », le « Tout-Autre », le « Lointain » est aussi le « Tout-Proche », « la proximité aimante et bienheureuse qui se communique elle-même<sup>268</sup> ». Leur agir est libérateur et marque un dépassement de la dualité opposant la transcendance et l'immanence de Dieu.

Dans cette épiphanie de l'Église, où les chrétiens déploient l'amour dans le catégoriel en s'engageant à être créativement co-créateurs du monde et de l'histoire, l'eucharistie occupe une place toute particulière : elle est, dit Rahner, « le sacrement de l'Église comme telle en un sens très radical<sup>269</sup> ». Si elle est vécue véritablement comme sacrement, c'est-à-dire comme signe de l'action de Dieu qui est là, elle devrait être le lieu où l'origine trinitaire est présentée de façon toujours nouvelle, et donc elle devrait susciter et nourrir l'Église comme communion dans la diversité<sup>270</sup>. En effet, « en elle, le dynamisme de l'agir trinitaire passe dans l'agir ecclésial, et inversement<sup>271</sup> », de sorte que cet agir devient libérateur. Les sacrements ne sont pas magiques :

<sup>267</sup> TFF, p. 442.

<sup>268</sup> TFF, p. 444.

<sup>269</sup> TFF, p. 470. C'est moi qui souligne.

<sup>270</sup> Voir à ce sujet Bruno FORTE, *op. cit.*, pp. 208-212. Par ailleurs, au sujet de l'importance de l'eucharistie pour la communion des personnes, il est intéressant de tracer ici un parallèle avec Marcel Légaut (« un des grands témoins [du 20<sup>e</sup> siècle] de la réflexion sur la vie spirituelle et la foi », selon Jean-Claude Breton). Légaut dit que « [l']eucharistie est indispensable dans la pratique chrétienne non pas parce qu'elle apporterait la communion de l'extérieur, mais parce qu'elle est une occasion de favoriser, par l'activité du souvenir, un approfondissement de la vie spirituelle des personnes et, de ce fait, une communion vraie entre elles. » : Jean-Claude BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Érik H. Erikson*, Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin (Recherches Nouvelle Série, 13), 1987, 358 p.; p. 55. Rahner dit que « l'eucharistie est aussi le signe, le phénomène, l'accomplissement le plus actuel de l'Église, en tant qu'elle est l'unité ultime, fondée en grâce de par Dieu, des hommes dans l'Esprit, et qu'elle amène cette unité à manifestation » : TFF, p. 472. Légaut parle de communion vraie et Rahner d'unité manifeste.

<sup>271</sup> Bruno FORTE, *op. cit.*, p. 213.

ils ne deviennent efficaces qu'en rencontrant la liberté de l'homme dans l'acte de son ouverture. [...] Les sacrements ne sont rien d'autre que la Parole efficace de Dieu en l'homme, en laquelle Dieu se donne lui-même à lui, et libère par là la liberté de l'homme pour qu'il accueille en agir propre cette autocommunication de Dieu<sup>272</sup>.

C'est le baptême qui incorpore à cette Église :

[c]'est par le *baptême* que l'on devient chrétien et membre de l'Église. Il est le premier sacrement de la remise des péchés, de la communication de la Seigneurie divine de grâce, de la nature divine, de l'aptitude intérieure et durable à la foi, à l'espérance et à l'amour envers Dieu et les hommes. [...] Dieu, dans le baptême, donne sa grâce à l'homme, en vue de son salut propre, individuel, par le fait qu'il le fait membre de l'Église. [...] Celui qui par le baptême reçoit la grâce, en étant incorporé à cette Église qui est dimension corporelle, historique et sociale de la grâce du Christ dans le monde, celui-là, avec cette grâce de l'Église, hérite aussi du lot de la charge et de la capacité de prendre part à cette fonction de l'Église qui est d'être visibilité historique de la grâce de Dieu dans le monde<sup>273</sup>.

Pour Rahner, le baptême et la confirmation, distingués officiellement l'un de l'autre depuis le Concile de Trente, « font un tout, en tant qu'initiation chrétienne une<sup>274</sup> ».

Dans le baptême, l'être humain est littéralement plongé dans la mort du Christ. La confirmation lui fait vivre le côté positif du même processus :

elle est le sacrement du témoignage de foi, de la plénitude charismatique, de l'envoi comme témoin dans le monde de qui a reçu le sceau de l'Esprit, afin que le monde se soumette à la Seigneurie de Dieu, à la confirmation dans la foi face aux puissances et aux dominations de ce monde, aux puissances de mensonge et d'incrédulité, à l'hybris démoniaque d'autorédemption<sup>275</sup>.

L'essence de l'Église, c'est d'oeuvrer à la libération de la personne et de l'existence humaine en général.

Rahner considère que « le chrétien n'est pas tant un cas particulier de l'homme, mais tout simplement l'homme, tel qu'il est<sup>276</sup> », un être de transcendance – de désir

<sup>272</sup> TFF, p. 460.

<sup>273</sup> TFF, pp. 460-462. C'est Rahner qui souligne.

<sup>274</sup> TFF, p. 462.

<sup>275</sup> TFF, p. 462.

<sup>276</sup> TFF, p. 447.

profond dirait Jean de la Croix – que le Dieu-trine appelle, par son silence, à vivre toujours davantage en communion avec lui et avec les autres, la véritable communion commandant de garder son originalité et de laisser les autres être eux-mêmes. Rahner, qui dans *Appels au Dieu du Silence* exprime que « le véritable amour exige qu'on aime l'autre jusque dans ces ultimes profondeurs où chacun n'est que lui-même<sup>277</sup> », pourrait dire, avec Bruno Forte, qu'il s'agit d'un appel à véritablement accueillir son Amour :

[I]es actes produits par le désir de Dieu ne sont pas la conséquence de la relation, mais un moment de la production de la relation elle-même. Dès lors, désirer Dieu, c'est poser des actes pleinement humains, dans le tissu concret de la réalité. La seule différence est qu'ils seront posés pour eux-mêmes, mais portant la marque de leur origine : l'amour de Dieu pour l'homme. Dans la charité – puisque c'est bien d'elle qu'il s'agit – le croyant n'agit pas pour Dieu, mais par lui. Ou, plus précisément, dans la charité, le croyant ne se porte par vers ses actes pour aimer Dieu, mais parce qu'il *peut* les faire *du fait qu'il est aimé par Dieu*. C'est l'amour de Dieu en lui, non son amour pour Dieu qui lui permet d'agir conformément à la charité. Aussi ses actes sont-ils bien adressés à ceux vers qui ils se portent. Mais en même temps, il n'y est pour rien. Il « aime les autres » non pas « pour l'amour de Dieu », mais *par* amour pour eux, et *par* l'amour de Dieu. C'est de « savoir » (mais que veut dire ici le verbe savoir?) qu'il est aimé de Dieu qui lui permet un authentique désir de la réalité : un désir qui ne se porte pas vers elle avec appétit, pour la dévorer, mais dans l'infini respect que Dieu porte à tout ce qui est. Il ne saurait y avoir de désir de Dieu, s'il n'y a pas aussi un réel à aimer<sup>278</sup>.

Dans la perspective de l'agir libérateur rahnérien, où désirer Dieu c'est poser des actes pleinement humains – alors que dans le dualisme kantien, désirer s'oppose à agir<sup>279</sup> –, on peut dire que l'être humain répond au désir que Dieu suscite en lui, lorsqu'il aime concrètement tout le réel. Le silence de Dieu suscite le désir humain et pousse à l'amour, pour un advenir personnel et communautaire de justice et de paix.

<sup>277</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, op. cit., p. 86.

<sup>278</sup> Alain CUGNO, op. cit., pp. 163-164. C'est Cugno qui souligne.

<sup>279</sup> Voir Bernard SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France (Philosopher – Les grandes questions, 4), 2000, p. 217.

Le silence de Dieu et la réponse de l'être humain parlent du réel à aimer.

L'ensemble du réel présente une diversité de situations. On peut donc avancer que, au travers du pluralisme de l'existence humaine, l'agir libérateur se déploie de plusieurs façons : arts, sciences, actions de libération sociale, pratiques de résistance de différents groupes, prière, etc. Disposant de lui-même dans la liberté, l'être humain peut utiliser le langage des arts comme un lieu très riche d'amour du réel, de libération des auto-aliénations intérieures et extérieures, et d'enrichissement de la réflexion intellectuelle. Paul Aubin, par exemple, avance qu'« [i]l est possible que notre théologie, surtout celle de la Trinité, manque de poètes, de musiciens, de peintres pour mieux s'exprimer<sup>280</sup> ». Rahner lui-même, dans sa prière, dira : « suscite parmi nous des hommes ayant une force créatrice, des penseurs, des poètes, des artistes. Nous en avons besoin<sup>281</sup> ». Une autre façon de déployer l'agir libérateur suscité par le silence de Dieu : la résistance de groupes engagés, par exemple *L'autre Parole*, ecclesia de femmes québécoises, féministes et chrétiennes. Ce groupe nous dit qu'il est urgent d'apprendre à résister « dans un monde où, sur le fond d'une désespérance culturelle, s'est installé un désengagement ambiant devant la trop immense tâche de changer le monde<sup>282</sup> ». Ces chrétiennes engagées ont choisi de relever « le défi d'apprendre la résistance en la risquant, en la faisant<sup>283</sup> ». En cela,

<sup>280</sup> Paul AUBIN, *Dieu-Père, Fils, Esprit : un insondable amour, sans rivage ni limite*, Montréal, Fides (Vivre sa foi, 8), 1999<sup>2e</sup> (1975, Desclée de Brouwer/Bellarmin), p. 51.

<sup>281</sup> Karl Rahner cité par Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 196.

<sup>282</sup> Denise COUTURE, « Construire une position d'énonciation féministe et théologique : analyse de la résistance du groupe *L'autre Parole* », conférence donnée au colloque *Repenser la culture* qui s'est tenu à l'Université de Montréal, les 3, 4 et 5 avril 1992. Université de Montréal. Surfaces. (Page consultée le 3 novembre 2003). *Site des Presses de l'Université de Montréal* (En ligne). <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol2/couture.html>

<sup>283</sup> *Id.*



elles sont une parole vivante qui exprime un désir pour un advenir personnel et communautaire de justice et de paix.

La foi permet de saisir que l'histoire trinitaire de Dieu révélée par l'expérience de Pâques et l'histoire de l'humanité sont en fait une même histoire, histoire du Dieu de Jésus Christ et des êtres humains appelés à vivre en communion avec lui. C'est dans la communion, dans la communauté que la foi se vit, c'est dans l'expérience communautaire que le Dieu trinitaire se rend présent : « le Dieu-trine (*dreieinig*) est lui-même, dans l'union du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, une communion ouverte, accueillante (...)»<sup>284</sup> ». Cette marche vers la communion suppose que les êtres humains ont à vivre ensemble « une histoire *toujours* ouverte, *jamais* emprisonnée dans la 'définition' d'un univers, aussi sublime soit-il»<sup>285</sup> ».

Dans cette marche, un Dieu Père, Fils, et Esprit, offre plus d'espace d'espérance qu'un dieu *Premier moteur*<sup>286</sup> cause de tout changement. Le Dieu de Jésus Christ ouvre aux formes de l'altérité, pour que, par cette ouverture, les êtres humains soient solidairement créatifs. Le Dieu chrétien s'intéresse à l'avenir du monde, « [I]a caractéristique fondamentale du Dieu d'Israël (et donc de Jésus) est d'être Libérateur<sup>287</sup> ».

<sup>284</sup> Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 297.

<sup>285</sup> Rémi PARENT, *L'Esprit vous rendra libres*, Montréal, Fides, 1998 (1974), p. 133. C'est Rémi Parent qui souligne.

<sup>286</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. par J. Tricot, Tome II – Livres H-N, Paris, Vrin, 1991, pp. 167-176.

<sup>287</sup> André MYRE, *Voir Dieu de dos*, Montréal, Paulines, 2000, p. 76.

D'où, selon Rahner :

quand l'homme s'acquitte de sa tâche intramondaine dans l'amour de l'autre, se produit pour l'homme le miracle de l'amour, de l'autocommunication dans laquelle Dieu se donne lui-même à l'homme. Et, de la sorte, utopie intramondaine et eschatologie ont une unité et une différence, tout comme déjà il en existe une dans l'axiome fondamental ultime de la christologie, où l'homme et Dieu ne sont pas la même chose, mais ne sont jamais non plus séparés<sup>288</sup>.

Dire cela, c'est dire que Dieu et les êtres humains sont cocréateurs du monde et de l'histoire.

---

<sup>288</sup> TFF, p. 494.

## CONCLUSION

Karl Rahner a intensément expérimenté la proximité de Dieu<sup>289</sup> et porté la préoccupation du salut de tous les êtres humains<sup>290</sup>. Toujours ouvert à ce qu'il nomme la nouveauté surprenante de Dieu<sup>291</sup>, il est convaincu que le « mystère absolu » se communique lui-même dans l'histoire en laissant les destinataires totalement libres de la réponse à cette offre. Cette conviction est la source du souci que lui cause « l'incroyance grandissante de notre temps<sup>292</sup> ». Pour lui, « [l]e drame de l'homme moderne est de vivre 'dans une situation d'absence de Dieu à la fois extérieure et intérieure[...]»<sup>293</sup> ». C'est pourquoi il travaille à dépolvériser la théologie de son époque. Il a constamment porté la préoccupation d'une théologie respectant l'anthropologie et parlant aux personnes de son temps, contribuant ainsi « à faire de la théologie ce qu'elle est devenue en l'an 2000<sup>294</sup> ». Après avoir longuement analysé le Traité fondamental de la foi, le cardinal Joseph Ratzinger, président de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et président de la Commission Pontificale Biblique et de la Commission théologique internationale – il est devenu le pape Benoît XVI le 19 avril 2005 – n'a pas hésité à dire, malgré son attitude très critique envers le théologien allemand : « cette synthèse restera une source d'inspiration ». Il ne fait pas de doute que la théologie de Rahner, malgré ses limites<sup>295</sup>, demeure

---

<sup>289</sup> Voir Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, pp. 36-38.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>291</sup> Voir TFF, p. 506.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 39. Sesboué cite ici Martin MAIER, « La théologie des *Exercices* de Karl Rahner », RSR 74 (1991), p.539.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>295</sup> Voir *Ibid.*, pp. 175-191.

pertinente et garde ouverte la voie à des avancées de la théologie dans les temps actuel et à venir.

La question principale de ce grand théologien du XX<sup>e</sup> siècle, présente en filigrane dans toute son œuvre, est la suivante : « [c]omment peut-on annoncer un christianisme authentique [...], comment peut-on le vivre, [de façon à ce qu'il ne soit pas] une pièce purement formelle de musée spirituel?<sup>296</sup> ».

En cela, il rejoint mon désir initial de mieux saisir les êtres humains comme êtres de transcendance et de liberté, et de les servir à la suite de Jésus Christ. Ralliant toutes les personnes qui ressentent le besoin de donner du sens à la vie à partir de l'expérience du silence de Dieu, il les fait participer à la supplication du psalmiste, qui clame : « Ô Dieu, sors de ton silence; Dieu, ne reste pas inerte et muet » (Ps 83, 2).

Exprimant sa propre expérience dans la prière, Karl Rahner renvoie chaque personne à elle-même : « [p]lus l'immensité de Ton Être s'éloigne de mon propre néant, et plus il stimule l'audace de mon amour<sup>297</sup> ». La théologie rahnérienne, dépassant l'opposition dualiste entre la transcendance et l'immanence, propose que le silence de Dieu et la réponse libre de l'être humain constituent un agir salvifique qui libère des aliénations personnelles et communautaires. Dans le même sens, Rosemary Radford Ruether, repensant l'immanence et la transcendance de Dieu, suggère que « [l]a

<sup>296</sup> Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, op. cit., p. 43.

<sup>297</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, op. cit., p. 17.

création et la présence de Dieu au sein de la création sont un processus dynamique, toujours ouvert à de nouvelles possibilités [pour les êtres humains] de devenir ce que nous sommes vraiment et ce que nous sommes appelés à être<sup>298</sup> ».

C'est cela qui est signifié dans l'ouvrage sur Jean de la Croix, qui marque mon cheminement humain et spirituel depuis vingt années, lorsqu'il est dit qu'« il faut laisser l'être de Dieu se manifester *dans* l'homme<sup>299</sup> ». Comme Jean de la Croix, qui a fait l'expérience de la rencontre de Dieu à travers ce qu'il a appelé l'absence de Dieu, chaque être humain, comme personne et sujet, est appelé à rencontrer Dieu dans ce vide en soi où Dieu s'engouffre : « Dieu est le silence de l'homme. L'homme silencieux se divinise. L'être de l'homme est le silence<sup>300</sup> ». Ce silence de Dieu crée le désir en l'être humain « comme une *déchirure* faite en l'homme et qui est Dieu même<sup>301</sup> ». Jean de la Croix, expérimentant cette déchirure, disait qu'« [i]l faut saisir ensemble ces trois apparitions du monde : le respect du monde, le recul admiratif devant lui, et la possibilité d'agir vraiment, de transformer le monde<sup>302</sup> ». Pour Rahner, le désir créé par cette déchirure fait voir, à travers le prisme trinitaire, la réalité de la présence des autres, et pousse librement à l'agir pour un monde de justice et de paix. « [L]'unique chose que Tu désires [dit-il au Dieu du silence] : non pas mes paroles, ni mes sentiments ou mes résolutions, mais *moi-même*<sup>303</sup> ».

<sup>298</sup> Rosemary R. RUETHER, *op. cit.*, p. 47.

<sup>299</sup> Alain CUGNO, *op. cit.*, p. 107. C'est moi qui souligne.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 159. C'est Cugno qui souligne.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>303</sup> Karl RAHNER, *Appels au Dieu du silence*, *op. cit.*, p. 37. C'est Rahner qui souligne.

Par rapport à cet agir libérateur, demeure la question de savoir comment annoncer et vivre un christianisme authentique en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle? Une affirmation faite par un philosophe du Québec, résume bien la préoccupation principale de Rahner :

[I]e Dieu chrétien [...] s'offre [...] lui-même, révélant un amour ineffable, un feu dévorant dont la Beauté attire et fascine [...] Voici comblé au-delà de toute attente le désir si fort de reconnaissance, d'admiration, d'amour, de pardon, qui habite au tréfonds du cœur de tout être humain. Ce n'est pas tant nous qui prions Dieu, mais bien plus fondamentalement et ineffablement, Dieu nous prie et nous supplie toutes et tous, par tous les moyens possibles, imaginables et unimaginables, encore que dans le respect chaque fois absolu de notre liberté. « Dieu mendie l'amour », disait Tagore. C'est avant tout ce Dieu-là qu'il faut dire aujourd'hui<sup>304</sup>.

Dans un monde agité et bruyant, où semblent prédominer le matérialisme, l'individualisme et le relativisme, est-il possible d'entendre ce Dieu qui « nous prie et nous supplie toutes et tous »? Devant son apparent silence, alors que l'on souffre du terrorisme et de nombreuses autres violences, peut-on ressentir ce que Rahner extériorise de sa propre expérience : « [I]e silence que Tu gardes durant mon pèlerinage terrestre est la manifestation actuelle de l'éternelle parole de Ton amour. [...] C'est dans le silence que Ta parole nous appelle à vivre en Toi<sup>305</sup> »? Dans le contexte pluraliste, comment dire aujourd'hui ce Dieu mendiant de l'amour qui se donne lui-même? Le religieux ayant tendance à être refoulé dans le domaine de la vie privée, comment les communautés chrétiennes peuvent-elles aider les hommes, les femmes et les enfants qui vivent en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, à accueillir librement le « mystère absolu »? Comment vivre ensemble « un se-laisser-saisir par un mystère présent toujours en train de se dérober<sup>306</sup> »?

<sup>304</sup>Thomas DE KONINCK, « Dire Dieu aujourd'hui », *Laval Théologique et Philosophique*, 58/3 (2000), pp. 529-530.

<sup>305</sup>Karl RAHNER, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>306</sup>TFF, p. 70. Voir plus haut, p. 23.

Portant la responsabilité de la formation à la vie chrétienne dans mon diocèse, je suis préoccupé par ces questions. Elles concernent toutes le défi de l'annonce de l'évangile de Jésus Christ et du vivre chrétien actuel au Québec, en regard des pratiques catéchétiques.

Des changements culturels importants sont survenus au cours des dernières années. Depuis le 1<sup>er</sup> juillet 2000, date de l'entrée en vigueur du Projet de loi no 118 modifiant diverses dispositions législatives concernant la confessionnalité dans le secteur de l'éducation, les responsables diocésains du Québec cherchent à s'ajuster à la nouvelle réalité. Cela force les évêques à orienter les pratiques catéchétiques vers ce qui est l'essentiel même du mystère chrétien : « Dieu manifesté dans la chair; mort et ressuscité; l'Esprit Saint qui sanctifie<sup>307</sup> ». Déjà, dans la réflexion amorcée en 1999, suite à la parution du rapport Proulx sur la place de la religion à l'école, ils affirmaient : « [l]a rencontre du Christ et de son Évangile doit être au centre de toutes prises de parole et de toutes interventions<sup>308</sup> ». En 2004, l'Assemblée des évêques du Québec a publié le document donnant les orientations des prochaines années<sup>309</sup>. Jusqu'à tout récemment, les pratiques se situaient davantage dans l'ordre de la « transmission », de l'« enseignement » de la foi. Cette époque est complètement révolue.

---

<sup>307</sup> ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 5. Depuis juin 2005, l'appellation « Assemblée des évêques du Québec » a été remplacé par « Assemblée des évêques catholiques du Québec » (c'est moi qui souligne).

<sup>308</sup> ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec*, Montréal, Fides, 1999, p. 69.

<sup>309</sup> *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, 109 p.

Les diocèses du Québec tentent actuellement de mettre en œuvre ces orientations nouvelles pour les pratiques catéchétiques québécoises. Cela s'avère difficile. On peut se demander : comment désormais accompagner les personnes catéchisées dans leur devenir chrétien?

Karl Rahner éclaire notre questionnement :

l'ultime et le propre du chrétien et de sa vie [...] est qu'il s'accueille tel qu'il est, [...] sans se fermer à tout ce qui [...] est inéluctablement imposé à l'homme et exigé de lui. [De sorte que ] l'on pourrait caractériser de façon précise la vie chrétienne comme vie de la liberté<sup>310</sup>.

La liberté suppose qu'un sujet soit en relation avec d'autres sujets<sup>311</sup>, et la vie chrétienne implique nécessairement « l'amour de Dieu et du prochain<sup>312</sup> ». Ainsi, en ce qui concerne la relation à Jésus Christ :

[a]u-delà de ce que livrent les sciences historiques, exégétiques et critiques, il demeure toujours un *plus* dans l'ordre de la liberté, dans l'audace de la décision et, plus précisément, dans l'ordre de l'amour, dès lors qu'il s'agit d'un rapport effectivement chrétien à Jésus<sup>313</sup>.

C'est pourquoi Rahner – bien qu'il ne renvoie pas souvent lui-même à l'Écriture<sup>314</sup> – invite à « lire les 'Écritures comme deux êtres qui s'aiment se regardent l'un l'autre et vivent ensemble leur vie de tous les jours<sup>[...],315</sup> ».

En ce sens, il serait sans doute aidant, pour accompagner les personnes dans leur devenir chrétien, de poser le paradigme herméneutique comme lieu de concrétisation

---

<sup>310</sup> TFF, p. 447.

<sup>311</sup> Voir plus haut, p. 26.

<sup>312</sup> TFF, p. 442.

<sup>313</sup> Karl RAHNER, *Aimer Jésus*, traduit de l'allemand par J. Doré de *Was heisst Jesus lieben*, Paris, Desclée de Brouwer (Jésus et Jésus-Christ, 24), 1985, pp. 27-28. C'est Rahner qui souligne.

<sup>314</sup> Voir la note 130 du présent mémoire, p. 42.

<sup>315</sup> Bernard SESBOÛÉ, *op. cit.*, p. 52. Sesboüé cite Karl RAHNER, *Aimer Jésus*, *op. cit.*, p. 52.



des nouvelles orientations. Dans le contexte herméneutique, les pratiques catéchétiques feraient sûrement en sorte que le langage – si important dans l’expérience de Dieu<sup>316</sup> – ne se contente pas d’être un instrument au service d’un message à transmettre, mais constitue le lieu même de la formation des sujets chrétiens.

En effet, comme le dit la théologienne Anne Fortin-Melkevik :

[I]e volet de l’interprétation du texte biblique pour la vie ecclésiale ne devrait plus surgir *a posteriori*, après l’analyse objective établie. C’est la construction elle-même de l’hypothèse sur le texte, et le retour du texte en réponse à l’hypothèse qui nous donnent les éléments d’une parole pour la pastorale, la catéchèse ou l’homilétique. L’interprétation implique le lecteur dès le point de départ de son acte de lecture, et c’est ce travail de constitution du sujet qui doit être mis en commun dans une activité pastorale de l’ordre de l’accompagnement plutôt que d’un savoir à transmettre, ou même d’une foi à communiquer. La démarche sémiotique montre bien qu’il ne s’agit pas tant de communiquer la foi, que de partager un « reparcourir des traces de la foi dans des textes » qui nous interpellent dans notre capacité à laisser ces traces faire leur chemin en nous<sup>317</sup>.

Dans cette perspective, les activités catéchétiques ne sont pas une occasion de contrôle et d’appropriation des destinataires. Au contraire, tel que l’exprime Gadamer, selon Jean Grondin :

l’âme de l’herméneutique consiste à reconnaître que c’est peut-être l’autre qui a raison. Comprendre revient ici, selon son acceptation herméneutique originaire, à une ouverture sur l’autre et ses raisons. Si la compréhension est encore une application ou une appropriation, c’est seulement parce qu’elle est aussi *réponse* à l’interpellation de l’autre. Mais cette réponse est, en son principe, désappropriante, découverte de l’inédit, de l’inespéré<sup>318</sup>.

<sup>316</sup> Voir plus haut, pp. 12-20.

<sup>317</sup> Anne FORTIN-MELKEVIK, « Exégèse et théologie: le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens », *Science et Esprit*, XLVIII/3 (1996), pp. 273-287; p. 286.

<sup>318</sup> Jean GRONDIN, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l’avenir du débat entre l’herméneutique et la déconstruction », conférence prononcée le 29 septembre 1997 à l’ouverture d’un colloque sur l’herméneutique et la déconstruction tenu à l’Université de Prague, publié dans les *Archives de philosophie*, 62 (1999), pp. 5-16; p. 15. C’est Grondin qui souligne.

Sommes-nous prêts à véritablement nous ouvrir à l'autre? À vivre «l'intercommunication d'amour»?<sup>319</sup>

Karl Rahner était prêt :

Ton Esprit saint souffle où il veut, sans que je puisse lui imposer ma volonté; le lieu de sa présence et de son action ne dépend pas du bon vouloir des hommes. Il faut qu'ils se rendent à l'endroit précis où Lui a décidé d'être présent pour eux par sa grâce. [...] Il n'y a pas de doute : à la fin de ma vie sacerdotale, il apparaîtra au grand jour que je n'ai été qu'un serviteur inutile, Ton messenger, chargé de me tenir sur le chemin de Ta propre venue. Toute grâce que je puis répandre, c'est *Ta* grâce. [...] O Dieu, qui m'as envoyé, lorsque je m'attarde à ces pensées, toute envie me passe de me ranger parmi Tes apôtres fiers et conquérants, parfaitement sûrs d'eux-mêmes. Bien plus : c'est avec crainte et tremblement que je me mets en route pour aller à la recherche des hommes<sup>320</sup>.

Il nous invite à nous mettre ensemble à l'écoute du Dieu caché et silencieux, à marcher humblement sur le chemin avec l'autre, et à laisser des traces de la foi faire leur chemin en nous. Dans cette marche vers l'autoaccomplissement existentiel, il nous invite à ne pas oublier que la recherche que l'être humain fait de Dieu « est toujours prévenue par la bouleversante recherche que Dieu fait de l'homme en s'approchant de lui, depuis l'appel de la Genèse : 'Adam, où es-tu?' (Gn 3, 9) jusqu'au don de Jésus-Christ<sup>321</sup> ».

---

<sup>319</sup> Voir plus haut, p. 74.

<sup>320</sup> Karl RAHNER, *op. cit.*, pp. 109-115.

<sup>321</sup> Bernard SESBOUÉ, *op. cit.*, p. 125. Voir plus haut, p. 70.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources premières

RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk de *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Paris, Centurion, 1983 (éd. allemande, 1976), 517 p.

RAHNER, Karl, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, 118 p.

RAHNER, Karl, « Remarques sur le concept de Révélation », dans K. Rahner et J. Ratzinger, *Révélation et tradition*, Paris, Desclée (Quaestiones disputates, 7), 1972, pp. 15-36.

RAHNER, Karl, « The experience of God today », *Theological Investigations XI*, New York, Seabury Press/Londres, Darton, Longman & Todd (1974), pp. 149-165.

RAHNER, Karl, « L'obscurité de Dieu », dans G. Phillips et al., *Le service théologique dans l'Église*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 76), 1974, pp. 249-268.

### Sources d'appui

#### 1. Autres écrits de Karl Rahner

RAHNER, Karl, « Théologie et anthropologie », *Écrits théologiques*, t. XI, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 189-218.

RAHNER, Karl, « Réflexions théologiques sur l'Incarnation », *Écrits théologiques*, t. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 79-101.

RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, 507 p.

RAHNER, Karl, *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, 236 p.

RAHNER, Karl, « Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger », *Recherches de sciences religieuses*, 30 (1940), pp. 152-171.

RAHNER, Karl, *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, traduit de l'allemand par Joseph Hofbeck de *Hörer des Wortes*, Paris, Mame, 1968 (éd. allemande, 1941 et 1963), 327 p.

RAHNER, Karl, *Le Dieu plus grand. Méditations sur les Exercices de saint Ignace*, traduit de l'allemand par Henri Rochais de *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitiënbuch*, Paris, Desclée de Brouwer (Christus, 30), 1971 (édition allemande, 1965), 184 p.

Karl RAHNER, *Aimer Jésus*, traduit de l'allemand par J. Doré de *Was heisst Jesus lieben*, Paris, Desclée de Brouwer (Jésus et Jésus-Christ, 24), 1985, 159 p.

## 2. Écrits sur Karl Rahner

DURAND, Emmanuel, « L'autocommunication trinitaire. Concept clé de la connexio mysteriorum rahnérienne », *Revue thomiste*, 102 (2002), pp. 569-613.

HOFBECK, Joseph, « 'Dire Dieu' et vie morale d'après Karl Rahner », dans *Dire Dieu aujourd'hui*. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie, sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, Montréal, Fides (Héritage et projet, 54), 1994, pp. 281-295.

QUINTAL, Marie-Andrée, *La structuration langagière de l'expérience chez Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1991, 124 p.

ROBERT, Louis, *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, traduit de l'allemand par P. Kirchhoffer de *Worte ins Schweigen*, Mulhouse, Salvator, 1966, 118 p.

SESBOÛÉ, Bernard, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001, 203 p.

TREMBLAY, Jacynthe, *Le thème de la finitude dans la philosophie de la religion de Karl Rahner*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1986, 124 p.

## Autres sources

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. par J. Tricot, Tome II – Livres H-N, Paris, Vrin, 1991, 314 p.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec*, Montréal, Fides, 1999, 101 p.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, 109 p.

AUBIN, Paul, *Dieu-Père, Fils, Esprit : un insondable amour, sans rivage ni limite*, Montréal, Fides (Vivre sa foi, 8), 1999<sup>2e</sup> (1975, Desclée de Brouwer/Bellarmin), 160 p.

BOUTIN, Maurice, « Dieu et la projection non-objectivée. Conséquences de la compréhension de Dieu dans la théologie de Rudolf Bultmann », *Laval Théologique et Philosophique*, 44 (1988), pp. 221-246.

BRETON, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Érik H. Erikson*, Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin (Recherches Nouvelle Série, 13), 1987, 358 p.

BRETON, Jean-Claude, *Dieu de nos paroles. Introduction à la foi chrétienne*, Montréal-Nord, Médiaspaul (Brèches théologiques, 22), 1995, 150 p.

CAPELLE, Philippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf (Philosophie et théologie, 3), 2001, 283 p.

CHENU, Bruno et NEUSCH, Marcel, dir., *Dieu au XXI<sup>e</sup> siècle. Contribution de la théologie aux temps qui viennent*, Paris, Bayard, 2002, 360 p.

COUTURE, Denise, « La transcendance de Dieu », conférence donnée à l'occasion du *Colloque autour de Jean Richard : « La toute-puissance de Dieu en question »*, Université Laval, le 16 juin 2004.

COUTURE, Denise, « Construire une position d'énonciation féministe et théologique : analyse de la résistance du groupe *L'autre Parole* », conférence donnée au colloque *Repenser la culture* qui s'est tenu à l'Université de Montréal, les 3, 4 et 5 avril 1992. Université de Montréal. Surfaces. (Page consultée le 3 novembre 2003). *Site des Presses de l'Université de Montréal* (En ligne). <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol2/couture.html>

CUGNO, Alain, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, 264 p.

DE KONINCK, Thomas, « Dire Dieu aujourd'hui », *Laval Théologique et Philosophique*, 58/3 (2000), pp. 503-530.

DE LUBAC, Henri, « Le mystère du surnaturel », *Œuvres complètes*, XII, Paris, Cerf, 2000 (1965), 367 p.

DESTREMPES, Sylvain, *Thérèse de Lisieux et Diertrich Bonhoeffer. Kénose et altérité*, Montréal /Paris, Médiaspaul/Cerf (Cogitatio fidei, 224), 2002, 427 p.; surtout pp. 59-93.

FORTE, Bruno, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu chrétien*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, 269 p.

FORTIN-MELKEVIK, Anne, « Exégèse et théologie : le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens », *Sciences et Esprit*, XL VIII/3 (1996), pp. 273-287.

GADAMER, Hans-Georg, « Signification de la 'Logique' de Hegel », dans *La philosophie herméneutique*, traduit par Jean Grondin, Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée), 1996, 259 p.

GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 376 p.

GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée – Essais philosophiques), 1987, 136 p.

GRONDIN, Jean, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », conférence prononcée le 29 septembre 1997 à l'ouverture d'un colloque sur l'herméneutique et la déconstruction tenu à l'Université de Prague, publiée dans les *Archives de philosophie*, 62 (1999), pp. 5-16.

HAWKING, Stephen, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs*, traduit de l'anglais par Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion (Champs, 9), 1989 (éd. anglaise, 1988), 245 p.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001 (Aubier 1997), 750 p.

KAUFMAN, Gordon D., *La question de Dieu aujourd'hui*, traduit de l'anglais par Marcelle Jossua, Paris, Cerf (Cogitatio fidei), 1975 (1972), 327 p.

MOLTMANN, Jürgen, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 212), 1999, 450 p.

MOLTMANN, Jürgen, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann de *Das Kommen Gottes*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 220), 2000 (éd. allemande, 1997), 412 p.

MYRE, André, *Voir Dieu de dos*, Montréal, Paulines, 2000, 87 p.

PARENT, Rémi, *L'Esprit vous rendra libres*, Montréal, Fides, 1998 (1974), 137 p.

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

PIE X, *Pascendi Dominici Gregis*. Vatican. (Page consultée le 10 juillet 2005). *Site du Vatican* (En ligne). [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/index_fr.htm)

PLANT, Raymond, *Hegel. Religion et philosophie*, traduit de *Hegel. On Religion and Philosophy* par Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil (Points-Essais, 438), 2000 (éd. anglaise Phoenix, 1997), 76 p.

RUETHER, Rosemary Radford, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, 8/2 (2000), pp. 53-48.

SÈVE, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Presses Universitaires de France (Philosopher – Les grandes questions, 4), 2000, 334 p.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, 318 p.

TILLICH, Paul, *Théologie systématique II. Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu*, traduit de l'allemand par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Cerf/Labor et Fides, 2003 (Université de Chicago, 1951), 182 p.

TRUDEL, Jean-Sébastien, « L'expérience du rien chez Henri Michaux », *Laval théologique et philosophique*, 58/2 (2002), pp. 281-296.

VIAU, Marcel, « Les nouvelles rhétoriques au service des discours sur Dieu », dans *Dire Dieu aujourd'hui. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie* [de 1993], sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, Montréal, Fides (Héritage et projet, 54), 1994, pp. 309-330.

WELTE, Bernhard, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit de *Das Licht des Nichts*, Montréal, Fides, 1989 (éd. allemande, 1980), 93 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel de *Vermischte Bemerkungen*, Paris, Flammarion, 2002, 224 p.