

Université de Montréal

La relation de la personne chrétienne avec Jésus,  
une approche de la christologie de Karl Rahner

par

Laure de BIRÉ

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de

**Maîtrise en théologie – études théologiques**

Juin 2005

© Laure de Biré, 2005



BL

25

U54

2006

V. 008

## **AVIS**

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

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

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

## **NOTICE**

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

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

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

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La relation de la personne chrétienne avec Jésus,  
une approche de la christologie de Karl Rahner

présenté par :

Laure de Biré

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....  
*Président rapporteur*

Denise Couture  
*Directrice de recherche*

.....  
Membre du jury

## RÉSUMÉ

Cette recherche part de deux questions : « la place que le christianisme donne à Jésus dans la révélation et le salut est-elle idolâtrie ? », et « que signifie l'expression 'rencontrer Jésus Christ' utilisée dans les milieux chrétiens ? » Elle les croise et cherche ce qu'est la relation de la personne chrétienne avec Jésus pour comprendre comment celle-ci est accès à Dieu et non idolâtrie. Cette question est travaillée avec Karl Rahner, théologien catholique allemand (1904 – 1984), suivant les trois axes de sa théologie : approches transcendantale, dogmatique et spirituelle. Selon Rahner, Dieu se donne lui-même à l'être humain, qu'il crée capable de le recevoir. Cette « autocommunication », où Dieu reste mystère, mais se montre proche et bienveillant, est offerte à tout humain, qui la reçoit en s'ouvrant avec confiance et amour au mystère infini perçu à l'horizon du monde et en lui-même. Elle est salut car plein accomplissement de l'être humain. Celui-ci peut aussi s'y fermer. Les humains co-déterminent réciproquement leur réception de Dieu, à travers leurs relations interpersonnelles, formant une histoire de la révélation et du salut. L'autocommunication de Dieu passe aussi par la personne de Jésus qui, accueillant pleinement le don de Dieu jusque dans l'épreuve radicale de la mort, est le summum de cette révélation historique. La relation avec Jésus (Fils, Logos) est pleine ouverture sur l'infini de Dieu. Elle n'est pas exclusive des relations avec Dieu comme mystère du monde (Père), et avec Dieu en l'être humain comme capacité de s'ouvrir à l'infini à travers le fini (Esprit). La conception trinitaire des relations de l'humain avec Dieu permet de comprendre que dire qu'on trouve Dieu en Jésus n'est pas idolâtrie mais accueil de Dieu qui se donne librement sous ces trois modes interdépendants.

## MOTS CLÉS

- Karl Rahner
- Jésus Christ
- Dieu
- Révélation
- Foi chrétienne
- Théologie transcendantale
- Anthropologie théologique
- Dogmatique
- Spiritualité
- Spiritualité ignatienne

## SUMMARY

This research begins with two questions : « is the place Christian faith gives to Jesus, in revelation and salvation, an idolatry ? » and « what does 'encounter with Jesus', heard in Christian context, mean ? » Both questions are mixed, and I search to understand the relationship between a Christian and Jesus in order to understand how this may be access to God and not idolatry. This is done studying Karl Rahner, german catholic theologian (1904 – 1984), following three axes of his theology : transcendental, dogmatic and spiritual approaches. Following Rahner, God gives himself to human being he creates able to receive him. This « self-communication », in which God is still mystery but reveals himself as close and benevolent, is proposed to every human being, who receives it opening himself in confidence and love to the infinite mystery perceived as the horizon of the world and in himself. It is salvation as fulfilment of human being. This one can also close himself to this gift. Human beings reciprocally co-determine their reception of God through their personal relationships, making a history of revelation and salvation. The self-communication of God happens also in Jesus who, fully welcoming God even in radical adversity, until death, is the summit of this historical revelation. The relationship with Jesus (Son, Logos) is full openness to the infinite God. It does not exclude the relationships with God as mystery of the world (Father) and with God in human being as his capacity to be open to infinite through finite realities (Holy Spirit). The trinitary conception of the relationships between human beings and God allows to understand that saying that we find God in Jesus is not idolatry but welcoming of God who freely gives himself in these three interdependent modes.

## KEY WORDS

- Karl Rahner
- Jesus Christ
- God
- Revelation
- Christian Faith
- Transcendental theology
- Theological Anthropology
- Dogmatics
- Spirituality
- Ignatian Spirituality

## TABLES DES MATIÈRES

Identification du jury	ii
Résumé	iii
Summary	iv
Table des matières	v
Tables des abréviations	vi
Remerciements	vii
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
<b>CHAPITRE 1 ÉLÉMENTS MÉTHODOLOGIQUES</b> .....	<b>6</b>
1.1 LA THEOLOGIE DE RAHNER : DOGMATIQUE, THEOLOGIE TRANSCENDANTALE ET SPIRITUALITE.....	6
1.1.1 <i>Un dogmaticien : « dire les choses anciennes de manière neuve »</i> .....	6
1.1.2 <i>Un théologien fondamental : la méthode transcendante</i> .....	9
1.1.3 <i>Un spirituel : vivre, réfléchir et inciter</i> .....	13
1.1.4 <i>Un pluralisme insurmontable</i> .....	15
1.2 LA RELATION DE LA PERSONNE CHRETIENNE AVEC JESUS : LE TRAITEMENT DE LA QUESTION PAR RAHNER.....	19
1.2.1 <i>Une bibliographie dispersée</i> .....	19
1.2.2 <i>Des questions encore largement ouvertes</i> .....	21
1.2.3 <i>Trois faisceaux pour aborder le sujet</i> .....	24
<b>CHAPITRE 2 APPROCHE TRANSCENDANTALE</b> .....	<b>25</b>
2.1. L'EXPERIENCE TRANSCENDANTALE ET L'AUTOCOMMUNICATION DE DIEU AU MONDE.....	25
2.1.1 <i>L'étant questionnant et le libre inconnu</i> .....	25
2.1.2 <i>L'autocommunication de Dieu et l'expérience transcendante</i> .....	29
2.1.3 <i>Révélation universelle et révélation historique</i> .....	40
2.2 LA RELATION AVEC JESUS, POINT CULMINANT DE LA REVELATION HISTORIQUE .....	47
2.2.1 <i>Pourquoi précisément lui ? Le cercle de la connaissance et de la foi</i> .....	48
2.2.2 <i>La recherche de « l'absolu concret » et le salut</i> .....	58
2.2.3 <i>Aimer Jésus, l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain</i> .....	68
2.3 CONCLUSION .....	81
<b>CHAPITRE 3 APPROCHE DOGMATIQUE</b> .....	<b>84</b>
3.1 LES LIMITES DES FORMULATIONS TRADITIONNELLES .....	84
3.2 REPARTIR DE L'EXPERIENCE .....	87
3.3 UNE COMPREHENSION RENOUVELEE .....	91
3.3.1 <i>Jésus est Dieu</i> .....	91
3.3.2 <i>La Trinité économique est la Trinité immanente</i> .....	98
3.4 CONCLUSION .....	101
<b>CHAPITRE 4 APPROCHE SPIRITUELLE</b> .....	<b>103</b>
4.1 LIBERTE ET ATTACHEMENT .....	105
4.1.1 <i>Un juste rapport aux choses</i> .....	105
4.1.2 <i>Jésus, maître de la « vraie vie »</i> .....	113
4.2 IMITATION ET UNICITE.....	119
4.2.1 <i>Être humains</i> .....	120
4.2.2 <i>La volonté créatrice</i> .....	123
4.3 CONCLUSION .....	129
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>131</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>135</b>

## TABLE DES ABRÉVIATIONS

### ***Ouvrages de Karl Rahner***

AJ	<i>Aimer Jésus</i>
ET	<i>Écrits Théologiques</i>
HEV	<i>L'homme à l'écoute du verbe</i>
MG	<i>Mission et grâce</i>
TFF	<i>Traité fondamental de la foi</i>
TI	<i>Théological Investigations</i>
SzT	<i>Schriften zur Theologie</i>

### ***Autres ouvrages***

CRP	Kant, <i>Critique de la Raison Pure</i>
SZ	Heidegger, <i>Être et Temps</i>

*Remerciements*

à toutes celles et ceux qui m'ont montré  
que la parole pouvait explorer le silence

à Denise Couture

aux professeures et professeurs  
de la Faculté de théologie et de sciences des religions  
de l'Université de Montréal

...  
Dans mon bonheur je disais :  
rien, jamais ne m'ébranlera !  
Dans ta bonté, Seigneur, tu m'avais fortifié  
sur ma puissante montagne ;  
pourtant tu m'as caché ta face,  
et je fus épouvanté.  
Et j'ai crié vers toi, Seigneur,  
j'ai supplié mon Dieu :  
« A quoi te servirait mon sang  
si je descendais dans la tombe ?  
La poussière peut-elle te rendre grâce  
et proclamer ta fidélité ?  
Écoute Seigneur, pitié pour moi !  
Seigneur, viens à mon aide ! »  
Tu as changé mon deuil en une danse,  
mes habits funèbres en parure de joie.  
...

*Psaume 30*

Admettons que nous disions oui à un seul et unique moment, nous aurions dit oui non seulement à nous-mêmes mais à tout ce qui existe, car rien n'est isolé, ni en nous, ni dans les choses et si même une seule fois la joie fait retentir notre âme, toutes les éternités étaient nécessaires pour créer les conditions de ce seul moment, toute l'éternité a été approuvée, justifiée dans cet instant unique où nous aurions dit « oui ».

Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*

On a souvent reproché à votre théologie d'être un éclectisme facile. Il y a évidemment quelque chose de vrai dans ce reproche. Mais si Dieu est le « Dieu toujours plus grand », qui fait éclater tout système par lequel l'homme cherche à se soumettre la réalité, votre « éclectisme » peut tout à fait exprimer que l'homme est dépassé par l'exigence excessive, la vérité de Dieu, et qu'il accepte cet excès et ce dépassement. Finalement, il n'existe pas de système dans lequel on pourrait, à partir d'un point unique, celui où l'on se tient soi-même, saisir la totalité du réel. Que votre théologie ne se contente pas des compromis faciles d'un travail intellectuel paresseux. Mais un système théologique tout clairement agencé et transparent comme du verre serait un système faux. En théologie aussi vous êtes des pèlerins qui, dans un exode toujours repris à neuf, cherchent l'éternelle patrie de la vérité.

Karl Rahner, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*

## INTRODUCTION

Cette recherche a commencé au croisement de deux questions, ou de deux séries de questions. La première est celle de savoir si la place que le christianisme donne à Jésus n'est pas une idolâtrie : si, en absolutisant une réalité finie, il ne passe pas à côté de la vraie connaissance de Dieu. Question brûlante dès le début du christianisme, et qui aujourd'hui est renvoyée de manière renouvelée à la théologie chrétienne par le dialogue interreligieux. Si Dieu a un caractère infini, toute réalité finie dont on prétend qu'elle « est Dieu » (en l'occurrence Jésus, pour le christianisme) tombe quasi automatiquement sous la suspicion d'être une idole. Même en mettant de côté la question de la « divinité » de Jésus, on peut se demander comment l'infinité de Dieu peut être dite révélée à travers cet homme particulier. Et si la révélation de Dieu dépasse ce qui s'est passé en Jésus, quelle est alors la justification de la place centrale de celui-ci dans la théologie chrétienne ? La même question se pose pour le salut : comment peut-il être donné à toute l'humanité par une seule personne, et si ce n'est pas le cas, quel sens a la place centrale de Jésus dans le salut ?

La deuxième série de questions vient de l'expression « rencontrer Jésus Christ ». Cette expression est souvent utilisée, notamment dans un contexte pastoral, pour dire que la foi chrétienne ne provient pas d'un raisonnement mais d'une rencontre avec la personne de Jésus Christ. Qu'est-ce que cette rencontre, et éventuellement la relation qui s'ensuit ? Si c'est cette « expérience » d'une relation avec la personne de Jésus, expérience faite par les personnes chrétiennes depuis le début du christianisme, qui est à la source des expressions théologiques, peut-on, en comprenant mieux ce qu'est cette relation, mieux comprendre les énoncés théologiques, et mieux voir comment l'importance donnée à Jésus peut être accès à Dieu et non idolâtrie ?

J'ai choisi d'approfondir cette recherche avec Karl Rahner, théologien allemand du XXème siècle (1904-1984). J'ai trouvé en effet dans ses écrits une insistance particulière sur le mystère infini de Dieu, impossible à enserrer dans notre compréhension, et cette première ligne de sa pensée se conjugue avec une affirmation forte qu'en Jésus, Dieu se révèle d'une manière unique et définitive, indépassable. Ce qu'il peut y avoir de problématique dans l'articulation entre l'infinité de Dieu et sa révélation dans la personne

limitée de Jésus n'est pas d'emblée atténué dans la pensée de Rahner, mais au contraire presque exacerbé par la tension entre sa conception d'un Dieu « toujours plus grand » et son attachement à trouver un sens aux affirmations chrétiennes concernant Jésus. Tension aussi entre sa conception de Dieu qui se révèle en se donnant lui-même à chaque être humain, toujours et partout, et ses affirmations que Jésus est « l'accès indépassable au rapport immédiat avec Dieu »<sup>1</sup>. Il m'a donc semblé que Rahner pouvait particulièrement donner à penser au sujet de cette articulation entre révélation, salut, et relation à Jésus.

De plus, la théologie de Rahner est pour une large part une réflexion sur l'expérience, expérience humaine au sens large et expérience chrétienne. La spiritualité ignatienne, qu'il a vécue et vu vivre en tant que jésuite, et dont il dit qu'elle est ce qui a le plus inspiré sa théologie, est centrée sur l'engagement de toute la personne à la suite de Jésus. Il m'a donc semblé que je pouvais avec Rahner suivre la piste soulevée par ma deuxième question : partir de l'expérience de la relation avec Jésus pour mieux comprendre qui est Jésus et quel est son rôle dans la révélation de Dieu et le salut. Ceci dans l'optique d'avancer dans la question de départ : comment peut-on comprendre le rôle attribué à Jésus dans la foi chrétienne, dans un contexte de pluralisme religieux qui questionne toutes les médiations finies, ou du moins leurs prétentions à l'exclusivité ou à la supériorité ?

On peut noter que la question de la relation de la personne chrétienne avec Jésus n'est pas portée par une longue tradition de réflexion dont Rahner aurait bénéficié depuis sa formation, car pendant longtemps, dans une société majoritairement chrétienne, elle ne semblait pas une question brûlante. Rahner fait dire à Ignace de Loyola (1491-1506) : « trouver Dieu en Jésus et Jésus en Dieu ne faisait pour moi, à mon époque, aucun problème – tout au plus celui d'aimer et de suivre vraiment Jésus<sup>2</sup> ». Cela semble décrire une situation à sens unique : les personnes chrétiennes cherchent à améliorer leur relation avec Jésus (l'aimer et le suivre *vraiment*), car leur foi dit que c'est là qu'elles peuvent « trouver Dieu » ; mais l'expérience de cette relation n'est pas mise à contribution pour

<sup>1</sup> « La christologie aujourd'hui », *Concilium* 173 (1982) (SzT 15, 1983), p. 123. Une grande partie des écrits de Rahner a été regroupée dans les *Schriften zur Theologie*, 16 volumes publiés entre 1954 et 1984. Cités dorénavant comme SzT suivi du numéro de volume. Une partie a été traduite en français : *Écrits théologiques*, 12 vol., Paris, Desclée, 1959-1970. La traduction anglaise est plus abondante : *Theological Investigations*, 23 vol., New York, Crossroad, 1961-1992.

<sup>2</sup> *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, trad. Charles Ehlinger, Paris, Centurion, 1983 (allemand 1978), p. 31.

justifier cette foi, qui ne semble pas poser de problème. Rahner a encore connu cette situation, malgré la déchristianisation déjà importante ; celle-ci semblait laisser intact un noyau chrétien, à l'époque de sa jeunesse. Mais il est à la charnière d'un monde où quasiment plus rien de la foi chrétienne ne se trouve hors des remises en questions. Il dit, en 1980 : « When I was young, there were very many things in our traditional Christology which were simply presumed and taken for granted, but they are no longer taken for granted, at least not for us today »<sup>3</sup>. Et il donne en exemple de ce qui allait de soi, mais est devenu problématique, la question de relation personnelle avec Jésus. Or la théologie ne semble pas s'atteler à cette question avec tout l'intérêt qu'elle mérite. En 1976, il fait remarquer encore au présent, que « curieusement, on laisse aux maîtres en vie spirituelle et en mystique chrétienne le soin [de] traiter [de cette question] », et que « dans une dogmatique courante ce terme n'intervient nullement »<sup>4</sup>. On retrouve le même schéma asymétrique : la relation avec Jésus découle de la foi chrétienne, et les maîtres en vie spirituelle peuvent dire comment la vivre. Mais toute cette expérience spirituelle n'est pas mise à profit pour, en retour, éclairer la théologie. Or il semble pourtant qu'aujourd'hui le lien à sens unique entre théologie et relation avec Jésus ne fonctionne plus aussi simplement. La pertinence d'intégrer dans sa recherche de Dieu l'établissement d'une relation avec Jésus, de façon plus radicale qu'en le considérant comme un grand spirituel parmi d'autres, est mise en question, et la théologie peine à fournir des justifications suffisantes. Mais en sens inverse, cette relation existe pour de nombreuses personnes chrétiennes et, dans un contexte où la foi est de moins en moins portée par la confiance dans les institutions et de plus en plus liée à l'expérience personnelle, elle semble essentielle dans le fondement de leur foi. Il est donc logique que l'expérience serve de nouveau à éclairer, approfondir, voire modifier les expressions théologiques de la foi.

Il est probable que Rahner ait suivi personnellement ce chemin : une question qui prend de l'importance devant la perte de pertinence apparente du christianisme en Occident, et la remise en cause supplémentaire que représente le contact avec d'autres religions, une question qui devient sa propre question, et pas seulement celle sur laquelle il faut se

<sup>3</sup> « Brief observations on systematic christology today », TI 21, 1988 (SzT 15, 1983), p. 236.

<sup>4</sup> *Traité fondamental de la foi, introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Centurion, 1983 (allemand 1976), p. 342.

pencher pour convaincre d'autres<sup>5</sup>. Et en même temps, l'expérience vécue d'une relation avec Jésus, où il trouve non pas des réponses qui closent les questions, mais *une* réponse qui est invitation à s'en remettre toujours plus avec confiance au mystère de Dieu, sans avoir peur de laisser s'amplifier les questions. Ceci l'amène à approfondir la part de la relation interhumaine, de la confiance qu'elle demande et suscite, dans la relation de confiance fondamentale vis-à-vis du « mystère que nous nommons Dieu », et à reconnaître en Jésus celui envers qui une confiance inconditionnelle est possible, menant à la confiance inconditionnelle en Dieu. A partir de là s'éclairent pour lui les énoncés théologiques qui autrement peuvent sembler proprement incroyables dans le monde actuel.

Ce parcours est aussi en grande partie le mien. À la croisée d'énoncés théologiques dont je comprends et partage beaucoup de remises en question, et d'une expérience de foi vécue dans l'Église catholique (et notamment dans une communauté ignatienne), je me demandais quelle valeur accorder à l'expérience personnelle comme fondement de la foi, compte tenu, particulièrement, du fait que de nombreuses « fois » différentes revendiquent un fondement au-delà de la raison. Le compagnonnage avec Rahner m'a renforcée dans la conviction que la foi chrétienne gagne à connaître davantage son terreau humain, commun à tous les êtres humains, ce qui permet d'entrer en dialogue, bien que l'expérience de foi garde un caractère irréductiblement personnel et incommunicable. Terreau d'une réalité humaine dont la conscience et la mise en mots ont considérablement changé dans les derniers siècles, c'est pourquoi il n'est pas étonnant que la façon de parler de la foi chrétienne connaisse elle aussi des changements, ou de profondes incompréhensions. Rahner m'a aussi mieux fait comprendre à quel point les questions sur Dieu et sur l'être humain sont imbriquées. S'intéresser à Jésus, c'est laisser questionner ses conceptions de l'être humain, de Dieu, de leurs rapports mutuels et de la place du monde dans ce rapport au mystère qui le fonde.

J'ai choisi de parler de « Jésus », comme Rahner le fait souvent. Il utilise aussi l'expression « Jésus Christ », ou « le Christ ». Jésus est pour lui « Celui qui apporte absolument le salut », notion qui peut être rapprochée de celle de Messie, ou Christ selon l'étymologie grecque. Je n'ai pas étudié en détail les contextes d'emploi de ces termes, ni

---

<sup>5</sup> Voir *Le courage du théologien / Karl Rahner. Dialogues publiés par Paul Imhof et Hubert Biallowons*, trad. Jean-Pierre Bagot, Paris, Cerf, 1985 (originaux 1964-1982), p. 124.

rencontré d'explication sur ceux-ci<sup>6</sup>. Il me semble que le terme « Jésus Christ » n'est jamais utilisé quand Rahner parle de sa vie entre sa naissance et sa mort. Mais « Jésus » seul est aussi utilisé pour parler de lui au présent. Cela marque à mon sens le fait que pour Rahner c'est bien Jésus en tant que personne ayant vécu dans un contexte déterminé, dont la réalité est éternisée en Dieu par sa mort et sa résurrection, qui est « Celui qui apporte le salut ». L'appeler « Christ » est reconnaître cela, mais non désigner une réalité différente. Utiliser le terme de « Jésus » fait, me semble-t-il, percevoir que c'est bien dans cette personne historiquement située que se joue ce dont il est question dans le christianisme, et non dans un « Christ » plus ou moins détaché de cette réalité particulière. Et c'est bien avec cette personne que nous pouvons être en relation, comme le montre le choix du titre d'un de ses derniers livres : *Aimer Jésus*<sup>7</sup>.

Il m'était nécessaire de limiter le sujet, et j'ai choisi de parler essentiellement des personnes chrétiennes. Je ne traiterai donc pas spécifiquement de celles qui ne sont pas chrétiennes, et de leur lien avec Jésus dans leur accès à la révélation et au salut. Cette question ne sera cependant pas complètement laissée de côté, pour la simple raison que dans la théologie de Rahner il n'y a pas de frontière absolue entre personnes chrétiennes et non-chrétiennes : ces dernières peuvent être en lien avec Jésus de manière implicite, par leur attitude d'ouverture au mystère de Dieu dans les multiples circonstances de leur vie, et pour les personnes chrétiennes c'est aussi dans cette attitude fondamentale souvent implicite que se vit une partie de la relation à Jésus, qui éventuellement deviendra plus consciente et plus explicite au fil d'une vie.

Ma recherche sera présentée dans trois chapitres abordant la question sous les angles respectifs de la théologie fondamentale, caractérisée par la méthode transcendantale (ce qui formera le chapitre le plus consistant), de la dogmatique et de l'approche spirituelle. La raison de cette construction est expliquée dans un premier chapitre méthodologique.

---

<sup>6</sup> « Le Christ » est plus utilisé dans les commentaires sur les *Exercices Spirituels* que j'ai étudiés, mais je n'ai pas repéré de signification particulière de cet emploi.

<sup>7</sup> *Aimer Jésus*, trad. Joseph Doré, Paris, Desclée, 1985 (allemand 1982).

# CHAPITRE 1

## ÉLÉMENTS MÉTHODOLOGIQUES

Je présenterai d'abord les caractéristiques principales de la méthode théologique de Rahner, puis son traitement de la question de la relation de la personne chrétienne avec Jésus, et la façon dont j'ai travaillé ce sujet.

### 1.1 LA THÉOLOGIE DE RAHNER : DOGMATIQUE, THÉOLOGIE TRANSCENDANTE ET SPIRITUALITÉ

Si l'on veut situer Rahner dans les grandes catégories de la théologie, on peut dire qu'il est un dogmaticien et un théologien fondamental, une de ses originalités étant d'avoir articulé ces deux approches plus étroitement qu'elles ne l'étaient auparavant. Il a aussi articulé de façon nouvelle la théologie avec la spiritualité.

#### ***1.1.1 Un dogmaticien : « dire les choses anciennes de manière neuve »***

S'il attache une importance particulière à l'expérience de Dieu telle que peuvent la vivre ses contemporains, Rahner ne part pas de cette expérience seule pour construire à neuf une théologie. Car le christianisme est une religion historique et révélée, et Rahner accueille ces dimensions, même s'il les requestionne pour voir comment on peut les comprendre aujourd'hui. La notion de révélation, et son articulation avec l'histoire, sont au cœur de notre problématique, et devraient s'éclairer au fil de ce mémoire. Ce que l'on peut en dire pour l'instant, de façon sommaire, est que Rahner reconnaît dans ce qui s'est passé en Jésus l'événement fondateur de la foi chrétienne, événement qui est « réponse » de Dieu aux interrogations humaines (réponse qui est toujours aussi approfondissement de la question,

comme on le verra). Et il reconnaît dans la tradition de l'Église<sup>8</sup> la tentative de transmettre et d'explicitier cette « réponse ». Aussi les textes de l'Église ont pour lui un caractère « obligatoire », tout en prenant place dans une histoire inachevée<sup>9</sup>.

Ce caractère obligatoire n'est pas d'abord un aspect disciplinaire, pour fixer avec précision les frontières d'une institution, mais il signifie que l'être humain reçoit une réponse dans sa quête de Dieu, et dès lors cette réponse n'est plus à inventer, elle est à accueillir. Ce qui s'est passé en Jésus nous<sup>10</sup> est accessible par les textes des personnes chrétiennes qui ont rendu compte de ce qu'elles avaient perçu, puis par les textes des générations suivantes qui ont continué de préciser le contenu de leur foi. C'est donc toute la tradition de l'Église qui a un caractère « obligatoire », dans le sens d'une « réponse » de Dieu que chacun ne peut inventer par soi-même mais qu'il reçoit d'une transmission historique<sup>11</sup>. Il y a une gradation de ce caractère obligatoire, chaque élément de l'histoire de l'Église n'est pas forcément élément essentiel de la révélation. Le Nouveau Testament a bien sûr une place particulière dans cette tradition, en raison de sa proximité avec les événements fondateurs<sup>12</sup>. Puis certains textes ont un poids particulièrement important, dans l'Église catholique du moins, en raison des conditions particulières de leur énonciation, ce sont ce qu'on appelle les dogmes. Je ne rentre pas dans le détail de la structuration de cette « dogmatique », ce qui me semble plus important ici est la prise en compte par Rahner de l'historicité de toute formulation : le caractère « obligatoire » de la tradition n'interdit pas mais au contraire requiert une constante reformulation, pour que la « révélation » soit vraiment reçue, dans des cultures changeantes.

<sup>8</sup> On peut définir sommairement l'Église comme la communauté des personnes chrétiennes, incluant sa dimension historique et institutionnelle, communauté qui manifeste la dimension sociale du salut. Voir TFF, p. 361-363.

<sup>9</sup> Voir notamment : « Yesterday's history of dogma and theology for tomorrow », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 3-34 ; et « L'historicité de la théologie », ET 11, 1970 (SzT 8, 1967), p. 79-105.

<sup>10</sup> Rahner parle beaucoup au « nous », qui désigne avec lui, selon les contextes, l'humanité entière, ses contemporains, ou les personnes chrétiennes. Comme on le verra, il n'y a pas pour lui de frontières strictes entre ces groupes, ce qui ne signifie pas cependant qu'il universalise sans plus sa propre position. Comme ma propre implication de foi me le permet, j'adopte cette méthode qui allège le texte. Les lectrices et lecteurs choisiront s'ils veulent se sentir impliqués dans toutes les occurrences...

<sup>11</sup> On peut noter que la tradition ne comprend pas seulement des textes, mais aussi des pratiques, qui peuvent être aussi importantes que des textes pour l'interprétation de la foi.

<sup>12</sup> Le Nouveau Testament ne se distingue pas fondamentalement des autres textes au sens où il y aurait d'abord des textes fondateurs, puis une réflexion sur ceux-ci, appelée théologie. Pour Rahner les Écritures sont dès le départ théologie, c'est-à-dire réflexion sur une expérience de Dieu. Voir notamment « La réflexion philosophique en théologie », ET 11, 1970 (SzT 8, 1967), p. 57, et « Considérations sur la méthode en théologie », en appendice à Yves Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*, Paris, Cerf, 1995, (original de Rahner 1969), p. 445.

En tant que « dogmaticien », Rahner estime donc qu'il a pour mission de rendre compréhensible pour aujourd'hui ce que l'Église a reçu de sa tradition. Selon lui les théologiens ne devraient ni répudier les formules anciennes, ni les redire de manière inquestionnée<sup>13</sup>, mais chercher inlassablement à comprendre l'expérience de Dieu qui a été à la source de cette formulation, à la lumière de l'expérience humaine d'aujourd'hui. Les formules anciennes gardent un caractère normatif, car l'aspect historique de la révélation s'étend pour Rahner à la vie de l'Église. Cependant la prise en compte de l'historicité de leur langage donne une grande latitude pour essayer de les comprendre de manière neuve : l'histoire ne s'efface pas, mais elle continue. Cette position se reflète dans ce que Rahner dit de la formule de Chalcédoine<sup>14</sup>, qui doit être « non seulement un point d'arrivée, mais aussi un point de départ »<sup>15</sup>.

Cette explicitation des éléments essentiels du christianisme ne peut se faire que dans la culture des personnes auxquelles elle s'adresse. Comme plusieurs théologiens du XXème siècle, Rahner articule de façon nouvelle dogmatique et théologie fondamentale. Celle-ci, qui a pour tâche de rendre compte de la foi pour la culture d'une époque, a longtemps fonctionné en sens unique à partir de la dogmatique. Le théologien fondamental devait rendre crédible les énoncés des dogmes, qui par eux-mêmes semblaient fixés et indépendants de la culture de chaque époque. Rahner affirme au contraire que la réflexion qui se fait en théologie fondamentale peut et doit conduire à un renouveau des formulations dogmatiques elles-mêmes. Théologie dogmatique et fondamentale se retrouvent donc dans la recherche d'une intelligence de la foi pour aujourd'hui<sup>16</sup>. Rahner fait dire à Ignace de Loyola : « je pensais – et cette idée était juste – pouvoir dire les choses anciennes de manière neuve »<sup>17</sup>, et cette phrase rend bien compte aussi de son propre travail<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Voir une critique de ce « positivisme dogmatique » dans « La réflexion philosophique », p. 55-56.

<sup>14</sup> Le concile de Chalcédoine (451) a formulé la doctrine de « l'union hypostatique » qui est depuis lors un élément essentiel de la dogmatique christologique.

<sup>15</sup> Dans l'article programme : « Problèmes actuels de christologie », ET 1, 1957 (SzT 1, 1954), p. 115-181. Voir aussi « Réflexions sur le développement dogmatique », ET 8, 1967 (SzT 4, 1960), p. 9-49.

<sup>16</sup> « Nous devrions tendre à une bien plus grande circumincession de la théologie fondamentale et de la dogmatique, que ce n'est le cas habituellement », écrit-il dans « Théologie et anthropologie », ET 11, 1970 (SzT 8, 1967), p. 211. Voir aussi « Essai d'une esquisse de dogmatique », ET 4, 1966 (SzT 1, 1954), p. 9-31, où il dit qu'il est étrange que la dogmatique soit restée quasiment identique depuis 200 ans, alors que le contexte culturel a tellement changé.

<sup>17</sup> *Discours d'Ignace*, p. 10.

<sup>18</sup> Comme il le dit à l'occasion de son 75<sup>ème</sup> anniversaire : son intention n'a jamais été « de dénigrer l'ancienne théologie, dont nous sommes et restons les fils reconnaissants. Nous voulions plutôt faire entendre l'appel de notre temps à nous aussi les théologiens, qui dormons sous le genêt de l'orthodoxie comme jadis

### 1.1.2 Un théologien fondamental : la méthode transcendantale

Karl Rahner fait partie de ceux qui ont fait prendre à la théologie un « tournant anthropologique »<sup>19</sup>. Ce tournant est d'abord issu de la prise au sérieux des questions de la philosophie moderne, souvent abordée auparavant de façon uniquement défensive. Kant avait porté un sérieux coup à la métaphysique occidentale en questionnant la possibilité même pour l'être humain de connaître des réalités non perceptibles dans l'espace et le temps, et en arrivant à la conclusion que ces réalités, comme Dieu, la vie éternelle et la liberté, sont hors de portée de notre connaissance<sup>20</sup>. Rahner reprend ce questionnement sur les conditions de possibilité de la connaissance, ce qu'il appelle, comme Kant, un questionnement « transcendantal ». Il apprend aussi de la démarche d'Heidegger, cherchant à repenser la question de l'être par l'analyse de celui qui pose cette question : l'être humain<sup>21</sup>. A la suite de son professeur René Maréchal, il relit Thomas d'Aquin avec les questions de la philosophie moderne<sup>22</sup>. Il en résulte une pensée caractérisée par l'ouverture de l'être humain aux réalités non-sensibles, mais toujours à travers son rapport au monde sensible. D'une part la connaissance d'un objet fini est toujours co-connaissance de l'horizon infini sur lequel il se détache, l'être humain a donc d'emblée une certaine connaissance de cet horizon, même s'il ne la réfléchit pas. D'autre part l'impossibilité pour l'être humain de « saisir » pleinement cet horizon, qui est finalement ce qu'on appelle Dieu, n'est pas le point ultime de sa connaissance : il peut rester ouvert à une révélation, dont les conditions de possibilité peuvent aussi être réfléchies<sup>23</sup>.

On pourrait alors penser que les tâches sont bien séparées, entre une philosophie « transcendantale » de la religion, qui s'occuperait d'analyser les conditions de possibilité de la connaissance de Dieu, et inviterait l'être humain à être attentif à une révélation éventuelle, et une théologie qui expliciterait *a posteriori* le contenu de cette révélation,

---

Élie : 'surge, grande tibi restat via (1 Rois 19,7) = Lève-toi, un long chemin te reste à parcourir' ». Cité par Joseph Doré, postface à *Aimer Jésus*, p. 153.

<sup>19</sup> « Théologie et anthropologie », p. 191-218.

<sup>20</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2001<sup>2</sup> (allemand 1781 et 1787).

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, 1985 (allemand 1937). Rahner a suivi ses séminaires entre 1934 et 1936. Il parle de son influence sur sa méthode dans *Le courage du théologien*, p. 37 et p. 173.

<sup>22</sup> Sa recherche doctorale en philosophie portait sur : *L'esprit dans le monde, la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, trad. R. Givord et H. Rochais, Paris, Mame, 1968 (allemand 1957). Refusé comme thèse de philosophie en 1936, ce travail a été publié en 1939.

<sup>23</sup> Ses premiers cours de théologie portent sur ces questions : *L'homme à l'écoute du verbe*, trad. J. Hofbeck, Paris, Mame, 1963 (allemand 1941).

puisque selon le christianisme cette révélation a eu lieu. Or chez Rahner la démarche « transcendantale » ne se limite pas à une réflexion philosophique préalable, sa théologie elle-même est « transcendantale », c'est-à-dire qu'elle s'intéresse toujours aux conditions de possibilité de réception de la révélation par l'être humain. Il choisit cette voie pour deux raisons principales. La première est pédagogique. Pour adresser un discours théologique crédible à une personne imprégnée de culture moderne, qui a tendance à voir, dans les expressions traditionnelles du christianisme, de la « mythologie » peu digne d'intérêt, il faut réfléchir sur les expériences humaines, afin de mieux faire ressortir l'articulation entre la connaissance que l'être humain a de lui-même et ce que le discours chrétien dit de Jésus. La théologie devient une « anthropologie théologique ». Le but n'est pas seulement apologétique : cette démarche devrait conduire à un réel progrès de la théologie elle-même. Ceci rejoint la deuxième raison, plus « ontologique », du tournant anthropologique. Si Saint Jean et Kant sont d'accord pour dire que « nul n'a jamais vu Dieu »<sup>24</sup>, mais si, comme le pense Rahner<sup>25</sup>, l'être humain est ouvert à la révélation de Dieu, alors c'est en regardant l'être humain que l'on peut percevoir quelque chose de Dieu. Ainsi :

Dès que l'être humain est compris comme l'être de l'absolue transcendance vers Dieu, « l'anthropocentrisme » et le « théocentrisme » de la théologie ne sont pas des contraires, mais sont strictement la même chose (énoncé de deux côtés différents). Aucun des deux aspects ne peut être compris sans l'autre. L'anthropocentrisme de la théologie n'est donc pas en opposition avec le théocentrisme le plus strict de la théologie. Mais assurément il est en opposition avec l'opinion d'après laquelle l'homme<sup>26</sup> serait, en théologie, un thème particulier à côté d'autres, [...] ou bien d'après laquelle on pourrait affirmer théologiquement quelque chose sur Dieu sans affirmer par là aussi quelque chose sur l'homme. Il s'oppose enfin à l'idée que ces deux affirmations ne seraient liées que dans la réalité, non dans la connaissance elle-même<sup>27</sup>.

Le terme de « transcendance », utilisé dans cette citation, est une notion capitale pour Rahner, comme on le verra. On peut la traduire ici rapidement par ouverture. Par là on voit que Rahner fait le lien entre la conception kantienne restrictive du mot « transcendantal » (c'est-à-dire lié aux conditions de possibilité de la connaissance), et l'acception plus

<sup>24</sup> 1 Jn 4,12.

<sup>25</sup> Une analyse, peu faite, de la dernière partie de la *Critique de la Raison Pure*, montre que Kant envisage la possibilité d'un rapport à Dieu, comme espoir et croyance, à partir de la loi morale. Je ne peux développer les parentés et différences entre Kant et Rahner, mais je note que celui-ci se situe plus en opposition avec ceux qui, à partir de Kant, affirment la non-pertinence de la question de Dieu, qu'avec Kant lui-même.

<sup>26</sup> L'allemand dispose du terme « Mensch » pour désigner l'être humain (homme et femme), distingué du masculin « Mann ». Les traducteurs français faisant rarement la nuance, je laisse « homme » pour respecter les citations, mais lecteurs et lectrices sauront que derrière ce terme il y a en général l'allemand « Mensch ».

<sup>27</sup> « Théologie et anthropologie », p. 191.

traditionnelle de la transcendance (« ce qui est radicalement autre »<sup>28</sup>) : l'attention aux possibilités de connaissance de l'être humain a amené Rahner à caractériser celui-ci par sa capacité à être ouvert à ce qui est radicalement autre que lui. Cet exemple m'amène à préciser que si Rahner prend au sérieux la réflexion philosophique (et plus largement toutes les sciences), et s'inspire plus particulièrement de certaines, il ne s'estime lié à aucun système, à aucune méthode, car tous les concepts développés en dehors de la théologie demandent à être retravaillés pour les besoins propres et à partir des lumières propres de celle-ci : « c'est au cœur de la théologie que l'on doit 'philosopher' »<sup>29</sup>. Ceci est assez différent de ce qui prévalait du temps de la formation de Rahner, où la philosophie néo-scholastique servait de cadre commun à toute la théologie catholique.

Parmi les êtres humains, l'un a une importance particulière en christianisme : Jésus, dit le Christ. Pour Rahner, il est celui qui a vécu de façon radicale cette ouverture à Dieu, c'est en cela qu'il est « révélation insurpassable et définitive de Dieu », qu'il est aussi « Celui qui apporte absolument le salut » et c'est pour cela qu'on peut dire qu'il « est Dieu ». On pourrait alors penser que la connaissance de Jésus suffit à connaître Dieu. Mais Jésus ne nous est pas accessible à la manière d'une connaissance objective exhaustive. Comme tous les êtres humains, il révèle quelque chose de lui-même par ses actions et par ses paroles mais n'est pas transparent, même pour ses contemporains ; et la connaissance que peuvent en avoir les autres est tributaire des imperfections de la transmission historique. Aussi la vraie « connaissance » de ce que Jésus a pu vivre dans son rapport à Dieu ne nous est accessible que par le détour de notre propre rapport à Dieu. C'est à l'intérieur de notre propre rapport à Dieu que nous pouvons « reconnaître », dans ce qui nous a été transmis sur Jésus, la « réponse » de Dieu. Ceci est valable tant sur le plan existentiel que dans la réflexion théologique. C'est par une réflexion anthropologique que nous comprenons mieux qui est Jésus et en quoi il « révèle » Dieu, et en sens inverse la connaissance de Jésus éclaire ce qu'est l'être humain. C'est pourquoi Rahner dit que « l'anthropologie est le premier mot de la christologie ; la christologie est le dernier mot de l'anthropologie »<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Définition du *Petit Larousse*, 2000.

<sup>29</sup> « La réflexion philosophique », p. 53.

<sup>30</sup> Cité par Hugues Derycke, dans Gérard Reynal, dir., *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard, 1998, p. 377.

Ceci amène à la question de la place de la « révélation » dans la théologie de Rahner. Le fait qu'il qualifie sa méthode de transcendantale ne veut pas dire qu'il prétend avoir une réflexion purement *a priori*, qui trouverait comme par hasard dans la révélation chrétienne la réponse à ses questions. Il assume le fait de réfléchir *a posteriori*, dans le cadre d'une foi chrétienne qui reconnaît en Jésus la révélation ultime de Dieu, car il tient que cela n'invalide pas la rigueur de la réflexion anthropologique sur les conditions de la connaissance, au contraire. En effet, c'est toujours dans l'événement d'une connaissance, non entièrement déductible *a priori*, que l'être humain comprend le mieux ses possibilités de connaissance. C'est pourquoi « le questionnement transcendantal ne signifie [...] aucune dépréciation de l'histoire, de l'expérience de la facticité et de ce qui est non-déductible transcendantalement »<sup>31</sup>. Au contraire, le retour *a posteriori* sur les conditions de connaissance montre à l'être humain son renvoi à l'histoire et à l'expérience non-déductible<sup>32</sup>. Même dans une réflexion transcendantale, il ne peut jamais se placer hors de son historicité, il y est toujours déjà plongé, sa réflexion est donc toujours *a posteriori*. La notion de « cercle herméneutique », que Rahner trouve chez Heidegger, rend compte de cette possibilité d'une réflexion rigoureuse qui reconnaît qu'elle ne part jamais de zéro, et par laquelle l'être humain vise à mieux comprendre et analyser ce qu'il a d'une certaine façon toujours déjà compris.

Puisque c'est un événement qui fonde la foi chrétienne, la connaissance de cet événement, qui nous est transmise par des textes, est capitale en théologie. Rahner est attentif à la recherche exégétique et sait le tournant considérable que le développement de celle-ci a constitué pour la théologie. Mais il ne développe pas sa propre recherche dans ce sens, considérant que chaque domaine exige maintenant une spécialisation poussée. Chacun doit donc s'appuyer sur d'autres spécialistes. Rahner dit que ses écrits « présupposent » les résultats de la recherche actuelle<sup>33</sup>. Celle-ci étant en partie contradictoire, il ne rentre pas dans le détail des controverses, mais il prend en compte le caractère toujours ouvert de la recherche, en approfondissant théologiquement ce qu'est l'historicité de cette révélation<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> « Considérations sur la méthode », p. 423.

<sup>32</sup> Rahner dit que la théologie fondamentale a pour tâche de montrer la nécessité de ce renvoi à l'histoire : elle est une « ontologie de la puissance obédientielle », HEV, p. 53-54.

<sup>33</sup> TFF, p. 9.

<sup>34</sup> Voir notamment « Foundations of Christian Faith », TI 19, 1984 (SzT 14, 1979), p. 11 ; « Brief observations », p. 233. Il est intéressant de noter qu'en sens inverse la théologie fondamentale de Rahner a

### 1.1.3 Un spirituel : vivre, réfléchir et inciter

Rahner dit que toute sa théologie n'a qu'un but pastoral. Il affirme son « inintérêt » pour les questions théologiques en dehors de cet objectif : dire de façon compréhensible pour ses contemporains qu'« il est possible aujourd'hui de croire »<sup>35</sup>. Or il croit peu à une théologie qui mettrait l'accent sur l'annonce sans repenser les choses en profondeur : « la théologie la plus scientifique elle-même est à la longue la plus kérygmatisée »<sup>36</sup>. Mais l'expérience de la personne qui lit est à la fois un but et une condition à la compréhension des écrits de Rahner, car les mots ne peuvent donner qu'une « pâle abstraction »<sup>37</sup> de ce qui est visé :

les mots représentent d'abord une incitation à laisser venir sur soi, au titre de sa propre expérience vécue, ce vers quoi ils pointent. Chacun peut certes affirmer qu'il comprend dès la première fois qu'il les entend des mots comme amour, fidélité, patience, etc. Mais chacun doit aussi concéder que seul comprend effectivement ces mots celui qui reprend lentement et patiemment ses expériences de vie dans son acte de lire, *tendant toujours à nouveau l'oreille en direction de sa propre vie* [...] Seul celui qui lit de cette [...] manière peut effectivement comprendre et tirer profit de sa lecture<sup>38</sup>.

La compréhension devient ainsi une expérience spirituelle en soi, et en sens inverse une certaine compréhension fait intimement partie de toute expérience spirituelle, définie comme « autocompréhension », comme nous le verrons au chapitre 2. Cette expérience n'a pas « besoin » de la théologie pour exister, puisque pour une part elle lui est antérieure. Mais la théologie peut, en la réfléchissant, l'aider à progresser, à se risquer plus loin, en tirant notamment partie des expériences des autres. La révélation se vit en effet, nous le verrons, dans une histoire de liberté où les êtres humains sont invités à rendre toujours plus effectif ce qui sans leur coopération n'est qu'une possibilité. Les écrits « théologiques » de Rahner ont donc pour but ultime de favoriser l'approfondissement de l'expérience spirituelle, tandis que ses écrits « spirituels » comportent souvent des exposés théologiques, la clarification de ce qui est en jeu étant nécessaire au progrès spirituel lui-même<sup>39</sup>. Écrits « théologiques » et « spirituels » ont donc de nombreux points communs. On peut caractériser les écrits spirituels par une plus grande place faite à l'incitation directe envers

---

ouvert des portes pour aplanir des « problèmes » de compatibilité entre les résultats de l'exégèse et la christologie traditionnelle, comme la question de ce que « savait » Jésus, « Brief observations », p. 233.

<sup>35</sup> Voir notamment *Est-il possible aujourd'hui de croire. Dialogue avec les hommes de notre temps*, trad. Charles Müller, Paris, Mame, 1966 (extraits de SzT 5 et 6, 1964 et 1965).

<sup>36</sup> « Essai d'une esquisse de dogmatique », p. 17.

<sup>37</sup> TFF, p. 344.

<sup>38</sup> AJ, p. 18. Je souligne.

le lecteur. C'est aussi là qu'on trouve le plus de liens explicites avec les Écritures (notamment dans les homélies), très peu citées dans les textes théologiques.

Il est important de noter que l'expérience spirituelle n'est pas pour Rahner un domaine de l'expérience humaine à côté d'autres, elle est ce qui dans toute expérience ouvre au mystère de l'horizon infini du monde. Toutes les expériences humaines, celles du rapport aux autres, à soi-même, au monde matériel, à l'histoire, à l'organisation de la société, à la recherche de sens, etc., sont les lieux d'où la théologie peut partir pour mieux comprendre le lien entre l'être humain, l'univers et Dieu. Rahner nourrit donc aussi sa théologie par l'expérience de la vie quotidienne, la sienne et celles des autres accessibles par ses relations et par les expressions culturelles. Ses textes spirituels sont incitation à « chercher et trouver Dieu en toute chose », selon l'expression ignatienne classique.

Si Rahner fait appel à l'expérience de la personne qui lit, il lui apporte aussi, comme on l'a dit, ce qu'il a pu mettre en mot de l'expérience plus large de l'humanité. Mais sa démarche n'est pas celle d'une « science humaine » qui analyserait les expériences des autres avec l'œil supposément objectif du chercheur. Il part plutôt, comme le font souvent les philosophes, de sa propre expérience. Celle-ci est nourrie de l'engagement dans un chemin particulier, celui de la spiritualité ignatienne. Les expériences auxquelles il se réfère sont sans doute aussi celles des personnes qu'il a accompagnées, notamment dans les retraites selon les Exercices Spirituels de St Ignace, fondement de cette spiritualité, ainsi que les expériences relatées et commentées depuis le temps d'Ignace<sup>40</sup>.

Partir de sa propre expérience indique-t-il un postulat d'universalité de celle-ci ? Ce postulat, qui a fondé la modernité, serait fortement questionné aujourd'hui. Mais Rahner ne s'engage pas naïvement sur ce chemin. Il sait que toute expérience est particulière. L'expérience de Dieu a un côté encore plus irréductiblement personnel car elle est relation au mystère qu'on ne peut enserrer dans la connaissance. Il insiste aussi sur le fait que la rencontre d'une personne avec Jésus est à chaque fois unique. Mais il pense aussi qu'une mise en mots, toujours imparfaite, de l'expérience, est un moyen de rejoindre en chacun ce

---

<sup>39</sup> Voir l'homélie sur Saint Thomas d'Aquin, dans *Une foi qui aime le monde. Méditations chrétiennes de la vie quotidienne*, Trad. René Virrion, Mulhouse, Salvator, 1968 (allemand 1966), p. 176-181.

qui est commun à l'humanité : les conditions de possibilité de toute expérience, conditions qui ne se découvrent que dans l'expérience elle-même. Le théologien n'a d'autre choix que d'engager sa subjectivité, car c'est dans son expérience propre qu'il connaît ce dont il veut parler. Mais sa parole ne prétend pas être le dernier mot de ce qu'il y a à dire sur l'expérience humaine : c'est dans le dialogue que peut s'affiner, dans un processus jamais clos, une connaissance « commune » de l'expérience humaine<sup>41</sup>. Les textes de Rahner ne visent pas à donner à la personne qui lit une interprétation fermée de l'expérience de celle-ci, mais sont une incitation à vivre plus consciemment cette expérience, et éventuellement à en tirer sa thématization propre. Il est intéressant de noter que la pratique ignatienne, notamment dans les retraites, incite à dire juste ce qui est nécessaire, mais pas plus, pour laisser la personne trouver son propre chemin, avec l'aide de Dieu<sup>42</sup>. Il y a une grande confiance dans la capacité de chacun à « tirer du fruit » personnellement de ce qu'il reçoit par la parole des autres. Capacité qu'on peut nommer Esprit Saint, ainsi qu'on le verra<sup>43</sup>.

#### ***1.1.4 Un pluralisme insurmontable***

Chercher Dieu en tout chose prédispose à rencontrer la question du pluralisme... c'est-à-dire à réfléchir sur la situation humaine au milieu de la diversité des expériences du monde et de leurs thématizations<sup>44</sup>. Rahner a écrit sur la « situation nouvelle » de la connaissance, aujourd'hui où la somme du savoir disponible rend impossible la compétence dans tous les domaines qui pourtant seraient nécessaires au traitement d'une question<sup>45</sup>. Ceci est vrai de

---

<sup>40</sup> Rahner a étudié aussi les Pères de l'Église (notamment Origène, Augustin, Bonaventure), pour lesquels théologie et spiritualité étaient plus liées que dans la théologie occidentale des derniers siècles, où ces deux domaines se sont coupés l'un de l'autre, ce qu'il déplore grandement.

<sup>41</sup> Voir notamment « Sur le dialogue dans une société pluraliste », ET 7, 1967 (Szt 6, 1965), p. 23-36. Un des « points aveugles » des textes de Rahner étudiés est la différence entre la relation qu'un homme ou une femme peut avoir avec Jésus. Sans doute faudrait-il pour aborder cette question la parole d'une femme, en dialogue avec lui... ce qui sera laissé pour une autre recherche...

<sup>42</sup> *Exercices Spirituels*, trad. Edouard Gueydan, Paris, DDB, 1986, 2ème et 15ème annotations, p. 28.34.

<sup>43</sup> Sur le plan philosophique, on peut aussi trouver une parenté de cette démarche avec celle de Heidegger, dont la première herméneutique se donnait pour tâche de « rendre chaque Dasein [être humain] attentif à son être », favorisant « un éveil radical à propos de soi-même ». Texte de 1923 sur « L'herméneutique de la facticité », *Gesamtausgabe*, t.63, Frankfurt, Klostermann, 1988, p. 15.

<sup>44</sup> Rahner emploie « thématiser » (allemand *thematisieren*) et ses dérivés de préférence aux termes « interpréter » et « herméneutique ». Heidegger a élargi l'herméneutique à l'interprétation de « l'être » (*Être et temps*, p. 42-49), mais pour Rahner ce terme risque probablement encore de trop aiguiller la réflexion sur le langage seul, et d'évacuer le rapport à l'expérience elle-même. Voir TFF, p. 26.

<sup>45</sup> Voir notamment « Considérations sur la méthode », p. 405-419. L'ampleur des connaissances disponibles est certes nouvelle, mais ce qui est encore plus nouveau est la conscience plus forte qu'on a de ce pluralisme ainsi que de son caractère radical et insurmontable. Parmi les domaines qui seraient nécessaires mais ne sont

la connaissance proprement théologique, où le théologien fondamental doit par exemple se contenter des résultats de l'exégèse, éventuellement discordants, sans pouvoir trancher en approfondissant lui-même les questions. D'autre part, la théologie fondamentale implique un dialogue avec les philosophies, les sciences, et y est confrontée à la diversité des approches, parallèles, divergentes ou contradictoires. Par ailleurs la prise de conscience plus grande de la valeur des autres religions et de la nécessité d'une meilleure entente réciproque empêche de penser celles-ci, de façon simpliste, comme des voies erronées en opposition à la juste voie chrétienne. Le pluralisme religieux fait désormais partie du contexte obligé dans lequel se fait la théologie chrétienne<sup>46</sup>. Enfin, la théologie a affaire avec toutes les « autocompréhensions » de l'être humain non thématiques par les sciences, philosophies ou religions, et finalement avec la multiplicité des expériences individuelles et de leur autocompréhensions propres, ce à quoi Rahner est attentif, comme on le voit notamment dans ses écrits sur l'éthique<sup>47</sup>.

Il qualifie d'« insurmontable » ce pluralisme : on ne peut surmonter la juxtaposition des différences et des contradictions par une synthèse ou par le choix d'une voie meilleure que les autres, car il est impossible de connaître toutes les voies de façon assez approfondie pour pouvoir les articuler ou les comparer entre elles. Il interprète cette situation non comme une insuffisance passagère de nos moyens, qui pourrait être dépassée par le travail en équipe ou tout autre progrès méthodologique, mais comme une prise de conscience, plus aiguë qu'auparavant, d'une non-maîtrise fondamentale, qui a sa source dans le mystère de Dieu, non accessible à la maîtrise. Il baptise cette situation du nom de « concupiscence gnoséologique »<sup>48</sup> : comme dans le domaine moral la concupiscence était l'expression de forces internes que l'être humain ne peut jamais totalement maîtriser ni unifier, la « concupiscence gnoséologique » est cette tension interne entre la nécessité de chercher un savoir qui porte sur tout, et l'impossibilité d'unifier les différentes voies pour y parvenir. Or l'être humain, s'il doit prendre acte de ce « pluralisme insurmontable » pour ne pas être dans l'illusion, ne peut cependant s'en contenter. Il porte en lui-même une exigence d'unité.

---

pas explorés en détail par Rahner, on peut remarquer notamment ce qui touche à la psychologie. Sa définition de l'amour pourra paraître bien sommaire. Cette recherche m'a cependant montré que la réflexion à un niveau qui paraît très « basique » sur certains plans, peut aussi être féconde.

<sup>46</sup> Dans l'Église catholique, c'est le concile Vatican II qui a constitué un tournant à cet égard. La pensée de Rahner a largement contribué à celui-ci.

<sup>47</sup> Voir notamment « La question d'une éthique existentielle formelle », ET 5, 1966 (SzT 2, 1955), p. 143-163 et « L'exigence de Dieu et la personne », ET 12, 1970 (SzT 6, 1965), p. 47-64.

Celle-ci vient de sa propre aspiration à se comprendre lui-même comme un tout. Or il ne se comprend que dans son expérience, plurielle, du monde, et à travers ses thématizations et celles des autres. L'unité est d'abord une « tâche » pour l'être humain<sup>49</sup>. La pensée de Rahner, à la suite de Heidegger, se fait alors plus co-originnaire que déductive : elle cherche à faire tenir ensemble des nombreux éléments, plus qu'à suivre un seul fil conducteur. Et le premier lieu de cette recherche d'unité est l'approfondissement de l'expérience humaine, qui inlassablement cherche à faire « tenir ensemble » les divers éléments de la vie. Cela donne à sa théologie un aspect inachevé, puisque très souvent un des aspects de cette cohérence, qui pose problème et qu'il faudrait approfondir, est mentionné mais laissé de côté faute de temps ou d'espace<sup>50</sup>. Ceci n'est pas défaut de méthode ou négligence, mais d'abord le reflet de sa conviction : il est vain de chercher *le* point d'où tout pourrait apparaître cohérent, où plutôt, s'il ne faut cesser de le chercher, il ne faut pas attendre de l'avoir trouvé pour parler ; car tout ne s'unit qu'en Dieu, et on ne peut enserrer dans nos coordonnées ce qui est le fondement de tout<sup>51</sup>. La théologie a justement comme mission fondamentale, selon lui, de ramener sans cesse l'être humain, à partir de la relecture de toutes ses expériences, à ce point où il reconnaît qu'il ne peut maîtriser le monde par sa connaissance, et où il peut s'ouvrir à une autre forme de rapport au monde : c'est la « reconduction au mystère », point essentiel de sa « méthode »<sup>52</sup>. Alors la recherche d'unité trouve un aboutissement, elle est expérience de Dieu<sup>53</sup>.

Une conséquence importante de ce « pluralisme insurmontable » est la difficulté de conjuguer ce savoir toujours en marche avec la radicalité de l'engagement d'existence auxquelles les propositions théologiques devraient conduire. Rahner réfléchit alors à ce que pourrait être une « méthode indirecte » qui permettrait de s'engager sans attendre

---

<sup>48</sup> « Considérations sur la méthode », p 408. Voir aussi « La réflexion philosophique » p. 59-63 et « Faith between emotion and rationality », TI 16, 1979, (SzT 12, 1975), p. 74.

<sup>49</sup> « Faith between emotion and rationality », p. 77.

<sup>50</sup> Notamment dans son rapport à la tradition chrétienne : s'il dit qu'elle contient des erreurs qu'il ne faut pas avoir peur de reconnaître, il cherche aussi à « sauver » au maximum les propositions, postulant une unité de l'expérience de foi derrière des expressions toujours mêlées de particularités historiques diverses. Voir « L'historicité de la théologie ».

<sup>51</sup> Voir la citation en exergue, *Discours d'Ignace*, p. 59. L'« excuse préliminaire » qui apparaît souvent au début de ses textes, disant que, vu l'ampleur du sujet et les limites du cadre dans lequel il le traite, il ne pourra traiter que quelques points « choisis pour ainsi dire arbitrairement », n'est donc pas une simple *captatio benevolentiae* mais le reflet de cette position vis-à-vis de ce qui est étudié.

<sup>52</sup> « Considérations sur la méthode », p. 436-448.

<sup>53</sup> Voir « Unity – Love – Mystery », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 229-247.

l'impossible résolution de tous les problèmes<sup>54</sup>. Pour cela il estime important de mieux comprendre ce qui se passe aux niveaux les plus originaires de l'expérience humaine, où l'être humain d'une certaine façon « connaît », dans un savoir non encore dispersé par les multiples voies de thématization possibles. Il cherche donc à rejoindre cette expérience « originaire », et à comprendre comment la foi chrétienne s'y enracine. Le *Traité Fondamental de la Foi* rassemble l'essentiel de cette recherche. Son introduction dit qu'« il va de soi que la réflexion en général, et plus encore la réflexion scientifico-théologique, ne rejoint pas et ne peut rejoindre le tout de cette réalité que nous vivons dans la foi, l'amour, l'espérance et la prière. Et c'est précisément cette différence permanente, insurmontable, entre l'actualisation chrétienne originaire de l'existence et la réflexion à son sujet qui nous occupera tout au long de ce travail »<sup>55</sup>. Ce « cours de base »<sup>56</sup> part de la présupposition qu'entre le simple renvoi au catéchisme et l'analyse exhaustive – impossible – du christianisme, « il y a place pour une justification de la foi chrétienne en toute probité intellectuelle »<sup>57</sup>. C'est ce qu'il appelle le « premier niveau de réflexion », qui occupe en fait une grande partie de ses travaux.

Une autre conséquence de la conscience du caractère irréductible du pluralisme est que cela donne à l'ecclésialité de la théologie « une nouvelle importance » et « une nouvelle chance », sous la forme d'un « dialogue jamais clos entre les théologiens et l'Église »<sup>58</sup> : les théologiens doivent rendre compte de la foi de l'Église mais ne peuvent le faire qu'en engageant leur subjectivité dans la compréhension de « la conscience de foi moyenne de l'Église concrète »<sup>59</sup> et en dialoguant avec l'Église sur la pertinence de cette compréhension, dialogue qui ne peut se clore en raison de l'impossibilité d'en maîtriser tous les éléments. En ce qui concerne le pluralisme religieux, il est important de noter que si Rahner cherche à penser d'une façon qui puisse entrer en dialogue avec toute l'humanité, il le fait dans un contexte européen majoritairement chrétien (quoique de plus en plus en contact avec d'autres religions). Il écrit surtout pour des personnes chrétiennes, et pour des

<sup>54</sup> « Considérations sur la méthode », p. 411-415.

<sup>55</sup> TFF, p. 14.

<sup>56</sup> Titre allemand : *Grundkurs des Glaubens* (Cours fondamental de la foi).

<sup>57</sup> TFF, p. 6.

<sup>58</sup> « Considérations sur la méthode », p. 415-419.

<sup>59</sup> *Ibid.* Pour ne pas alourdir le texte, je ne préciserai plus les références des citations tirées de la même page, lorsqu'elles sont à l'intérieur d'un même paragraphe de mon texte.

athées ou agnostiques issus d'une culture chrétienne<sup>60</sup>. La question des autres religions est surtout abordée à travers le sens des médiations dans la révélation de Dieu.

## 1.2 LA RELATION DE LA PERSONNE CHRÉTIENNE AVEC JÉSUS : LE TRAITEMENT DE LA QUESTION PAR RAHNER

### 1.2.1 *Une bibliographie dispersée*

La bibliographie de Karl Rahner est très abondante (plus de 4000 titres<sup>61</sup>). Ses ouvrages systématiques les plus importants<sup>62</sup> sont *L'esprit dans le monde*, et *L'homme à l'écoute du verbe*, qui établissent les bases de sa réflexion au début de son parcours, et le *Traité fondamental de la foi*, publié à la fin de sa carrière d'enseignant. Dans ce dernier, Rahner a pour objectif de « comprendre ce message d'une manière neuve et de le ramener à un 'concept'[...], de faire entrer ce christianisme – autant que possible – dans les horizons d'intelligibilité d'un homme d'aujourd'hui »<sup>63</sup>. Ce concept peut être résumé comme celui de l'autocommunication de Dieu. Or dans cet ouvrage de 517 pages, seules deux petites sections traitent directement de notre sujet. Au début de la sixième étape, consacrée à Jésus Christ, on trouve une section intitulée « Phénoménologie de notre rapport à Jésus Christ », et à la fin une autre intitulée « Rapport personnel du chrétien à Jésus Christ ». Elles font au total une dizaine de pages<sup>64</sup>. Ce sont des textes denses dans lesquels on entre difficilement sans une bonne compréhension des thèmes rahnériens. J'ai donc d'abord cherché, en lisant l'ensemble du *Traité* et *L'homme à l'écoute du verbe*, à mieux saisir la logique d'ensemble dans laquelle s'insère cette question, ainsi que l'articulation des thématiques concernées.

<sup>60</sup> Son expression controversée de « chrétiens anonymes », pour dire le rapport à Jésus possible pour les personnes qui ne sont pas explicitement chrétiennes, est à comprendre dans ce contexte, comme une tentative de penser, de l'intérieur de la foi chrétienne, le lien à Jésus d'innombrables personnes qui ne le connaîtront jamais explicitement, ou s'en sont éloignées pour diverses raisons.

<sup>61</sup> Une bonne partie a été traduite en anglais, beaucoup moins en français. Je me suis limitée aux textes disponibles dans ces deux langues, en recourant à l'allemand pour quelques vérifications ponctuelles.

<sup>62</sup> En plus de ses contributions à des ouvrages systématiques collectifs (qu'il a éventuellement coordonnés), comme *Mysterium salutis, dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1969- (allemand 1965-), Contributions de Rahner : t.2 Kérygme et dogme, t.3 La Trinité ; ou le *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970 (allemand 1965).

<sup>63</sup> TFF, p. 5.

<sup>64</sup> Respectivement p. 231-235 et p. 342-348.

Rahner nous avertit de ne pas prendre le *Traité* pour un exposé complet de sa théologie, car il a « souvent [eu] le sentiment d'avoir écrit de façon plus précise et plus complète sur tel ou tel de ces thèmes »<sup>65</sup>. Malheureusement, il dit aussi qu'il a renoncé à renvoyer à ses propres travaux. Cette absence de références explicites, fréquente chez Rahner, rend ardue une recherche systématique. Une revue rapide de la littérature secondaire, très abondante elle aussi, ne m'a pas permis de repérer d'études portant sur la relation de la personne chrétienne avec Jésus, chez Rahner. La revue a-t-elle été trop sommaire ? Le sujet est-il traité sous des intitulés différents que je n'ai pas repérés ? En tout cas, j'ai choisi de concentrer mes recherches sur les textes de Rahner eux-mêmes, en me servant d'un index thématique<sup>66</sup> pour repérer ce qui pouvait concerner mon sujet. Hormis les ouvrages majeurs mentionnés, la plupart des textes de Rahner sont des écrits de circonstance, répondant à des commandes<sup>67</sup>. Écrits de circonstance ne veut pas dire seulement vulgarisation de thèmes traités ailleurs de façon plus approfondie. En effet, à l'occasion de ces commandes, Rahner peut apporter un éclairage nouveau sur les thèmes essentiels autour desquels il revient sans cesse, éclairage cependant limité dans son développement par le format souvent court du texte. Dans le cadre de mon sujet, je n'ai pas trouvé dans ces textes de différences importantes avec le *Traité Fondamental*, mais des précisions qui m'ont aidée à comprendre des éléments condensés dans le TFF. En sens contraire, l'articulation d'une question sur quelques pages m'a aidée à mieux saisir ce qui dans le TFF est développé dans une architecture complexe. Je n'ai pas exploité les articles des dictionnaires par nécessité de limiter l'ampleur de mes lectures, et considérant que le TFF, plus récent, devait en reprendre l'essentiel. Enfin, j'ai lu plusieurs recueils de textes spirituels, car Rahner lui-même dit que c'est là la meilleure entrée pour sa théologie<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> TFF, p. 8.

<sup>66</sup> C. J. Pedley, « An english bibliographical aid to Karl Rahner », *Heythrop Journal* XXV (1984), p. 319-365. Les textes disponibles en français sont répertoriés par date de parution dans l'annexe à K. Rahner, *De la patience intellectuelle envers soi-même*, Paris, Médiasèvres, 1990<sup>2</sup>, p. 27-91.

<sup>67</sup> Ils sont pour la plupart regroupés dans les *Schriften zur Theologie*. Pour les thèmes plus pastoraux j'ai consulté *Mission et grâce*, 3 t., Paris, Mame, 1962-1965 (allemand 1959-1961) et *Les chances de la foi. Éléments d'une spiritualité pour notre temps*, Paris, Centurion, 1974 (allemand 1971).

<sup>68</sup> Homélies, prières et méditations, notamment : *Appels au Dieu du silence. Dix méditations par Karl Rahner*, Mulhouse, Salvator, 1970 (allemand 1938) ; *Une foi qui aime le monde* ; *The great church year. The best of Karl Rahner's homilies, sermons and meditations*, New York, Crossroad, 1995.

Finalement, ce que j'ai étudié de manière plus approfondie est principalement<sup>69</sup> le *Traité Fondamental de la Foi* complété par des articles plus précis ou plus récents : le petit recueil intitulé *Aimer Jésus*<sup>70</sup>, plusieurs articles de christologie et sur le salut<sup>71</sup>, plusieurs articles sur Dieu<sup>72</sup>, plusieurs articles sur l'expérience spirituelle et sur la spiritualité ignatienne<sup>73</sup>. Pour la littérature « spirituelle », j'ai choisi de concentrer mon étude sur ses deux volumes de commentaire des Exercices Spirituels publiés en français<sup>74</sup>.

### 1.2.2 Des questions encore largement ouvertes

La place réduite réservée à la relation de la personne chrétienne avec Jésus dans le principal ouvrage de Rahner pourrait nous faire croire que la question est peu importante pour lui. Or il y parle de la « nécessité » et de « l'importance » d'une « christologie 'existentielle' » car « le christianisme se comprend réellement comme un processus existentiel dans son essence la plus propre, cela justement que nous appelons rapport

<sup>69</sup> Outre les articles méthodologiques. A ceux déjà cités, il faut ajouter notamment « Le concept du mystère dans la théologie catholique », ET 8, 1967 (SzT 4, 1960), p. 51-103.

<sup>70</sup> Le recueil en allemand de 1982 : *Was heisst Jesus lieben ?* (Que veut dire aimer Jésus ?) comprend deux articles : « Sur l'amour pour Jésus » et « Jésus Christ, sens de la vie ». L'édition française ajoute l'article « Pourquoi précisément lui ? ».

<sup>71</sup> Notamment « Problèmes actuels de christologie » ; « La signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu » dans *Éléments de Théologie Spirituelle*, DDB, 1964 (SzT 3, 1956), p. 35-50 ; « The quest for approaches leading to an understanding of the God-Man Jesus », TI 13, 1975 (SzT 10, 1971), p. 195-200 ; « The one Christ and the universality of salvation » TI 16, 1979 (SzT 12, 1975), p. 199-224 ; « The death of Jesus and the closure of revelation », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 132-142 ; « What does it mean today to believe in Jesus Christ ? » ; « Following the crucified », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 157-170 ; « Brief observations on systematic christology today » ; « Christian understanding of redemption », TI 21, 1988, (SzT 15, 1983), p. 239-254 ; « Réconciliation and vicarious representation », TI 21, 1988, (SzT 15, 1983), p. 255-269 ; « Christianity absolute claim », TI 21, 1988, (SzT 15, 1983), p. 171-184 ; « La christologie aujourd'hui ».

<sup>72</sup> Notamment « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », ET 8, 1967 (SzT 4, 1960), p. 107-140 ; « L'obscurité de Dieu » dans *Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar*, Paris, Cerf, 1974, p. 249-268 ; « The question of meaning as a question of God », TI 21, 1988 (SzT 15, 1983).

<sup>73</sup> Notamment « Le commandement de l'amour parmi les autres commandements », ET 7, 1967 (SzT 5, 1964), p. 95-120 ; « Reflections on the unity of the love of neighbour and the love of God », TI 6, 1969 (SzT 6, 1965), p. 231-249 ; « Christian living formerly and today », TI 7, 1971 (SzT 7, 1966) p. 3-24 ; « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola », dans *Éléments dynamiques dans l'Église*, Paris, DDB, 1967 (allemand 1958), p. 75-133 ; « Expérience de l'Esprit et choix existentiel » dans *Mélanges Schillebeeckx. L'expérience de l'esprit*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 173-186 ; « Experience of transcendence from the standpoint of catholic dogmatics », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 173-188 ; « Unity- Love-Mystery », TI 8, 1971, (SzT 7, 1966), p. 229-247 ; « Dialogue with God ? », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 122-131 ; *Discours d'Ignace* ; « Experience of the Holy Spirit », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 191-210 ; « Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui », Vie consacrée, 1986/5 (SzT 16, 1984), p. 259-272

<sup>74</sup> *Le courage d'être prêtre*, Paris, DDB, 1969 (allemand 1965) et *Le Dieu plus grand. Méditations sur les Exercices de St Ignace*, Paris, DDB, 1971 (allemand 1965)

personnel à Jésus Christ »<sup>75</sup>. Cette « christologie existentielle » est une christologie vécue, propre à chaque personne chrétienne, une « relation à chaque fois unique à Jésus Christ ». C'est « une expérience qui d'elle-même rejoint et confirme ce que l'on ne peut dire ici, inéluctablement, que selon une pâle abstraction »<sup>76</sup>. Cette « christologie existentielle » n'est donc pas le nom d'une forme particulière de discours christologique, mais l'expérience elle-même, toujours particulière et personnelle.

Faut-il donc rester comme aveugles face à la dispersion des expériences personnelles ? Non, car selon la méthode transcendantale on peut réfléchir à ce qui, dans l'être humain, à la fois conditionne et rend possible cette relation. La christologie transcendantale s'attelle à cette tâche. Prise au sens large, elle recouvre une grande partie de la théologie de Rahner, puisque c'est l'ensemble de la vision rahnérienne de l'être humain, de Dieu et du monde qui permet d'approcher la signification qu'a pour lui la rencontre de l'infini de Dieu dans le concret de l'homme Jésus. L'expérience reste indéductible de ses conditions de possibilité, mais c'est une part que l'on peut aborder au moins historiquement, en réfléchissant sur les événements et leurs interprétations. Rahner appelle cette perspective une christologie « ascendante », « d'en bas » ou « pour nous » : partir de ce que les personnes chrétiennes vivent et ont vécu en relation avec Jésus, et voir en quoi cela nous aide à comprendre ce que celui-ci apporte et qui il est. L'approche transcendantale n'existe pas dans un pur *a priori*, mais s'appuie sur ce qui est expérimenté dans l'histoire ; elle cherche aussi à faire le lien avec ce qui est dit de Dieu et de Jésus « en eux-mêmes », c'est-à-dire dans une perspective souvent qualifiée de « christologie d'en haut »<sup>77</sup>.

Une autre indication de l'importance du sujet se trouve lorsqu'il donne des pistes pour le développement d'une christologie transcendantale : « Une telle christologie d'aujourd'hui et de demain devrait avant tout dire beaucoup plus que jusqu'à présent [...] sur le rapport tout personnel d'amour de l'homme particulier avec Jésus de Nazareth ». Et Rahner ajoute : « Ce rapport pourrait, peut-être très simplement et pourtant radicalement, être décrit de telle sorte que toute la christologie classique y serait déjà contenue, ainsi cette christologie classique perdrait le caractère étrange qu'elle a aujourd'hui, souvent même pour le chrétien

<sup>75</sup> Au début de la section sur le « Rapport personnel du chrétien à Jésus Christ », p. 342. C'est là qu'il s'étonne que « dans une dogmatique courante ce thème n'intervient nullement ».

<sup>76</sup> TFF, p. 344.

rempli d'une foi inconditionnée »<sup>78</sup>. Mais ce texte date de ses dernières années (1982). Or deux ans avant, il disait que le traitement de ce sujet était encore largement à réaliser :

It is my opinion that an extraordinary amount of work still has to be done in this area of traditional Christology despite all the exegete. For example, have we thought out in a reflexive way [...] how it is that another human being *is able* to have such an absolute meaning for me as an individual, that is, for another human being at all, in the way that we ascribe to Jesus Christ this absolute meaning he has for us? How do I encounter another human being? What dimensions does an encounter of this kind have? How can I encounter someone of the past, Thutmosis or Napoleon or Goethe, and somehow or other discover in their person and work a meaning that challenges me and summons me to decision?<sup>79</sup>

Comme il parle de christologie traditionnelle, on peut se demander si c'est une tâche que d'autres ont encore à faire, mais qu'il aurait, lui, déjà bien entamée. Sa christologie transcendante n'a-t-elle pas justement cet objectif? Il semble en fait qu'il ne se met pas à part lorsqu'il parle d'un programme plus que d'un achèvement :

These and similar general anthropological, existential-ontological considerations would have to be made and developed by *us Christians* with much more exactitude, love, thoroughness, and discernment, in order to some kind of a framework of understanding, a horizon that has been reflected upon, for the teaching that tell us, 'There is something crucial in my relationship to Jesus of Nazareth'<sup>80</sup>.

Rahner est-il dans un excès de modestie lorsqu'il dit globalement que cette question est insuffisamment pensée, comme s'il tenait pour peu de chose sa propre réflexion dans ce domaine? A la même époque paraissent les trois articles regroupés dans *Aimer Jésus*. La plupart des éléments de ces articles se retrouvent dans des textes plus anciens. On peut donc dire qu'ils ne sont pas *les* réponses souhaitées par Rahner, mais seulement quelques éléments qu'il a en tête quand il dit que le travail est à peine commencé. Il est possible que ce soit la réflexion sur ces sujets qui l'ait amené à écrire sur l'ampleur du travail encore à faire. Compte tenu de l'imbrication des dates, on ne peut dire quel aspect, de la question ou de la réponse, est antérieur à l'autre. Rahner meurt en 1984, sans avoir écrit, à ma connaissance, d'autres textes importants sur cette question. Comme dans toute sa théologie, mais particulièrement pour notre sujet, la littérature dont nous disposons reflète donc une pensée qui ouvre des pistes, mais ne prétend pas, loin de là, avoir fait le tour du sujet, ni même abordé l'ensemble des questions qui s'y rattachent.

---

<sup>77</sup> Christologies « d'en haut » ou « d'en bas » ne sont pas en opposition avec la christologie transcendante, mais plutôt des points de départ tous deux utilisés par celle-ci.

<sup>78</sup> « La christologie aujourd'hui », p. 125.

<sup>79</sup> « Brief observations », p. 236.

<sup>80</sup> « Brief observations », p. 236. Je souligne.

### ***1.2.3 Trois faisceaux pour aborder le sujet***

Les trois approches théologiques de Rahner se nourrissent, se questionnent et se stimulent réciproquement. Aucune ne peut faire seule le tour d'un sujet mais pas davantage les trois ensemble, aussi articulées soient-elles. Elles sont plutôt comme trois faisceaux qui éclairent les questions, le pas final, irréductiblement personnel, étant laissé à la lectrice ou au lecteur. Je m'inspire de cela pour construire mon mémoire : la question de la relation de la personne chrétienne avec Jésus sera présentée successivement selon les trois approches indiquées. Compte tenu de l'inachèvement de la recherche chez Rahner, de la dispersion des éléments, et surtout de mes limites de temps et de compétence, cette présentation ne vise qu'à débroussailler le sujet et à ouvrir quelques pistes pour continuer la réflexion.

L'approche transcendantale, après avoir présenté ce que Rahner appelle l'autocommunication de Dieu, et la conception de l'être humain qui y est rattachée, montrera comment, malgré les incertitudes de la connaissance historique, il est possible selon lui de se risquer dans une relation de confiance avec Jésus, en reconnaissant en lui l'aboutissement de notre propre recherche de sens et d'amour, dans nos vies marquées par l'incompréhensible, la souffrance et la mort. L'approche dogmatique montrera comment Rahner, à partir de cette attitude de confiance en Jésus, rejoint les énoncés traditionnels christologiques et trinitaires, tout en signalant leurs apories et leurs risques de mécompréhension. L'approche spirituelle, en suivant le parcours des Exercices Spirituels, montrera comment cette confiance en Jésus se noue avec toute l'histoire d'une vie, et notamment à travers les choix concrets où se joue notre rapport au monde, à nous-mêmes et à Dieu.

## CHAPITRE 2

### APPROCHE TRANSCENDANTALE

Pour comprendre ce que Rahner dit de la relation de la personne chrétienne avec Jésus, il est nécessaire de connaître sa conception de la personne humaine, de Dieu et de leur relation, c'est ce que je vais présenter dans une première partie. Cela pourra sembler un long détour avant d'entendre parler de Jésus, mais c'est nécessaire, car la relation avec Jésus s'enracine dans la relation à Dieu et au monde, et y renvoie, particulièrement dans la conception qu'en a Rahner. Puis je présenterai Jésus, comme le point culminant de la révélation de Dieu dans l'histoire, et je montrerai comment, selon Rahner, la relation avec lui est chemin de salut.

#### 2.1. L'EXPÉRIENCE TRANSCENDANTALE ET L'AUTOCOMMUNICATION DE DIEU AU MONDE

Je présenterai d'abord la situation de l'être humain face au mystère divin, puis la notion, centrale pour Rahner, d'autocommunication de Dieu. Après quoi je montrerai comment se pose pour Rahner la question d'une révélation historique..

##### ***2.1.1 L'étant questionnant et le libre inconnu***

De quoi peut-on partir pour réfléchir à la question de Dieu ? Pour Rahner le lieu le plus pertinent est : la question elle-même ! Dans *L'homme à l'écoute du verbe* il rappelle la question métaphysique de base : « qu'est-ce que l'être de l'étant ? »<sup>81</sup>. C'est selon lui une question que tout être humain se pose au moins implicitement : il s'interroge toujours sur « les ultimes arrière-fonds, l'ultime fondement de toutes choses ». Mais d'où peut venir la réponse pour une telle question ? Il n'y a d'autre base pour la réponse que la question elle-même, et la nécessité avec laquelle elle est posée par l'être humain. Cette nécessité n'est peut-être pas évidente pour ceux que rebutent les complications métaphysiques, et pourtant

tous les jugements et actions présupposent une certaine réponse, une compréhension implicite de l'être. La compréhension de l'être est réfléchie par la métaphysique, mais elle lui préexiste comme compréhension impliquée dans toute pensée humaine, comme condition de toute connaissance singulière<sup>82</sup>. La question sur l'être elle-même montre une certaine compréhension de l'être, « car on ne peut s'enquérir de quelque chose qui est complètement inconnu »<sup>83</sup>. Elle ne peut recevoir de réponse de quelque chose d'extérieur à cet être dont elle a déjà une certaine compréhension, puisqu'elle porte sur l'être de tout ce qui est. L'être est donc « à la fois le point de départ et le point d'arrivée, le commencement et la fin de toute interrogation ». C'est pourquoi Rahner parle de l'être comme « unité originaire de connaître et d'être connu », ou comme « présence à soi », « luminosité »<sup>84</sup>. Mais il fait aussi remarquer que l'être humain pose une question vis-à-vis de l'être, ce qui n'a de sens que si l'objet de la question est problématique. Il y a une contradiction apparente entre l'affirmation que l'être est présence à soi et la question qu'un étant pose sur l'être. Rahner en déduit que l'être humain comme étant questionnant est à la fois être et non-être. Et l'affirmation sur l'unité de l'être et de la connaissance n'est valable qu'avec cette restriction : l'étant est présence à soi d'après son degré de participation à l'être. L'être n'est pas un concept dont on peut fixer le contenu, une grandeur qui a toujours et partout le même sens : c'est un concept « analogue ».

Comment l'étant fini qu'est l'être humain peut-il être ouvert à la totalité de l'être, comment peut-il entendre la réponse à sa question ? L'être humain ne se trouve pas seulement dans le monde des étants comme une parcelle de celui-ci, mais il s'en détache en se posant en lui-même face aux étants, notamment par le jugement. De l'expérience de la sensibilité, où sujet et objet sont encore indifférenciés, il passe à la connaissance objective dans la pensée, par un complet retour sur soi où St Thomas voit la « marque distinctive de l'esprit face à tout l'infra-spirituel »<sup>85</sup>. La façon la plus courante pour l'être humain de se poser face aux objets est l'abstraction, qui lui permet de rattacher les étants particuliers à un concept général. Ce qui permet à l'être humain de reconnaître qu'une détermination d'un objet est illimitée, dans ce sens qu'elle peut aussi s'appliquer à d'autres objets, est ce que

---

<sup>81</sup> HEV, p. 71.

<sup>82</sup> HEV, p. 71-76.

<sup>83</sup> HEV, p. 80.

<sup>84</sup> HEV, p. 83.

Rahner appelle « l'anticipation » : l'être humain expérimente une détermination dans un objet particulier, par la sensibilité, mais il transcende cet objet vers « quelque chose de plus », qui ne peut pas être un autre objet, mais l'étendue de tous les objets possibles.

Quel peut être l'objet de cette anticipation, l'horizon sur lequel tout objet peut être connu ? Rahner dit qu'il n'y a pas de raison de postuler le néant tant qu'on n'y est pas obligé, or il ne voit rien qui y oblige et affirme que l'anticipation qui permet l'objectivation dans la connaissance est « une anticipation sur l'être en soi illimité »<sup>86</sup>. En affirmant que cet horizon n'est pas néant, on affirme l'existence de Dieu. Mais il est essentiel de noter une sorte d'inversion de la question de Dieu chez Rahner. Au lieu de se demander, comme c'est plus habituel, si « Dieu existe », il part de la question qui habite l'être humain et nomme Dieu ce qui répondrait à cette question. Question que lui pose tout l'univers, mais surtout question qu'est l'être humain pour lui-même. Dieu est le mot reçu de la tradition pour dire que nous sommes mis en présence du mystère du monde et de nous-mêmes, serait-ce « dans la perplexité, le silence et le souci »<sup>87</sup>. « En tant qu'esprit l'être humain transcende tous les objets finis et se tient toujours devant le Dieu infini », dit-il<sup>88</sup>. Il faut remarquer un déplacement de la notion de transcendance : alors qu'elle était plutôt une caractéristique attribuée à Dieu, comme « tout autre », elle devient la caractérisation de l'être humain comme ouvert à cet horizon infini, à travers son rapport avec le monde fini.

Si l'être est luminosité, l'ouverture de l'être humain sur l'horizon du monde est-elle synonyme de connaissance de Dieu ? La connaissance de Dieu semble pourtant peu évidente... On pourrait imaginer que Dieu ne soit connu que dans l'obscurité de l'infini, comme conscience d'un dépassement de tout le fini. C'est l'hypothèse d'une certaine mystique pour qui l'expérience de l'infini, expérience de nuit car négation de tout le fini, est le summum de l'expérience spirituelle, expérience accessible à l'être humain par ses propres moyens, et qui n'a rien à attendre d'une éventuelle « révélation »<sup>89</sup>. Cependant pour Rahner l'obscurité de Dieu ne vient pas seulement de la finitude humaine, qui ne peut percevoir l'infinité que négativement. Elle s'enracine d'abord dans la liberté de Dieu.

---

<sup>85</sup> HEV, p. 105.

<sup>86</sup> HEV, p. 119.

<sup>87</sup> TFF, p. 63.

<sup>88</sup> HEV, p. 127.

<sup>89</sup> HEV, p. 131-145.

Mais peut-on parler de « liberté » pour le « mystère à l'horizon du monde » ? Rahner y réfléchit en même temps qu'il se demande si on peut parler de Dieu comme personne. Il estime qu'il est justifié de penser de manière analogique, car l'analogie, loin d'être une pensée vague et de second ordre, est au contraire le mode le plus originaire de la connaissance, qui de ce qui est fondé s'ouvre au fondement, par l'expérience de la transcendance caractéristique de l'être humain<sup>90</sup>. Or celui-ci s'expérimente comme être de liberté et de volonté, être personnel qui peut se posséder lui-même. Il s'expérimente aussi comme venant d'un autre, contingent. Comment cet autre qui fonde sa liberté et sa volonté pourrait-il ne pas être lui-même un être personnel, libre et doté de volonté ? Le caractère personnel que nous expérimentons comme ce qui nous différencie des autres n'est pas transposable tel quel à Dieu, qui n'est pas délimité par un autre. Mais Dieu pose lui-même la différence face aux autres, et dans ce sens on peut dire qu'il est personne. Cette pensée analogique ne prétend pas saisir le mystère divin, au contraire par elle « le sujet concevant laisse pour ainsi dire son acte de concevoir déboucher dans le mystère sacré, ineffable, insaisissable ». Mais pour autant cette pensée n'est pas vide de contenu : elle demande à l'expérience historique de remplir ces énoncés formels, elle laisse « Dieu être personne justement sous la forme où il entend effectivement nous rencontrer »<sup>91</sup>. Il n'est pas exagéré de tirer de l'autocompréhension de l'être humain l'affirmation que Dieu est personnel et libre, au contraire :

La représentation selon laquelle le fondement absolu de toute réalité est quelque chose comme une loi du monde chosifiée, soustraite à elle-même, une structure objective pétrifiée qui n'est pas remise à elle-même, une source qui se vide elle-même sans se posséder, fait jaillir de soi esprit et liberté sans être elle-même esprit et liberté, une représentation en quelque sorte d'un fondement originaire aveugle du monde qui ne peut avoir de regard sur nous, même s'il le voulait, est une représentation dont le modèle est tiré du contexte des choses du monde et ne provient pas de là où une expérience originaire transcendantale a son lieu propre : savoir 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, par un autre donc sur lequel il ne saurait se méprendre en faisant de lui un principe chosifié<sup>92</sup>.

On peut donc dire que l'horizon des anticipations de l'être humain, qui est aussi le fondement de son être personnel et libre, est une personne libre qui dispose d'elle-même. Or « à cause de sa liberté, une personne n'est finalement ouverte que par un acte de sa

<sup>90</sup> TFF, p. 88-90.

<sup>91</sup> TFF, p. 91.

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

volonté »<sup>93</sup>. En effet, si on expliquait ses actions par une nécessité extérieure à elle, ce serait contradictoire avec sa liberté. La raison de l'obscurité de Dieu pour l'être humain ne réside donc pas d'abord dans la finitude de celui-ci, mais en Dieu même : c'est parce qu'il est le plus libre que le pur être est le plus caché. Mais alors sa liberté radicale a pour conséquence l'incertitude radicale de l'être humain. Comment savoir notamment ce que le Dieu libre lui réserve comme futur ? Comment vivre dans la confiance ? Car l'être humain fait à la fois l'expérience de l'être et du bonheur, et celle de la fragilité, de la souffrance, et par dessus tout de l'absurdité apparente d'une vie qui semble se dissoudre dans la mort. Et l'avenir ne peut se déduire de rien puisqu'il repose dans la liberté radicale de Dieu. En dehors d'une libre révélation de celui-ci, l'être humain ne peut donc dépasser l'incertitude sur ce qui le concerne radicalement. Mais le principe même de la liberté de Dieu interdit aussi de fixer des bornes à son action, il y a donc possibilité d'une révélation. Pour Rahner cela suffit pour que l'être humain se mette à l'écoute d'une éventuelle révélation de Dieu.

### ***2.1.2 L'autocommunication de Dieu et l'expérience transcendantale***

Pour passer à l'étape suivante, Rahner fait explicitement référence à la foi chrétienne, qui affirme que Dieu n'est pas seulement l'horizon lointain, inaccessible et incertain, mais qu'il se révèle lui-même comme proximité bienveillante. Ce faisant, il ne s'éloigne pas de la démarche transcendantale, mais il met en œuvre ce cercle entre révélation et compréhension des possibilités de révélation dont nous avons parlé dans le chapitre méthodologique.

Cette proximité est appelée par Rahner autocommunication de Dieu. En effet, cette communication, libre révélation que l'être humain ne pouvait qu'attendre et non déduire, n'est pas quelque chose que Dieu dirait « *sur* lui-même », mais c'est bien Dieu qui se donne « lui-même »<sup>94</sup>.

Il est essentiel de préciser qu'autocommunication ne veut pas dire fin du mystère :

L'autocommunication divine signifie [...] que Dieu peut se communiquer en personne à ce 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. Par cette autocommunication ne se trouve pas nié et supprimé ce que l'on a dit [...] concernant la présence de Dieu comme mystère absolu

---

<sup>93</sup> HEV, p. 160.

<sup>94</sup> TFF, p. 139.

essentiellement incompréhensible. Même dans la grâce et la vision immédiate de Dieu, Dieu demeure Dieu, c'est-à-dire la norme première qui ne peut être mesurée par rien.<sup>95</sup>

On voit que Rahner s'écarte d'une vision un peu naïve de la révélation, où Dieu ne serait mystère que jusqu'au moment où il décide de se « révéler ». En même temps, il rapproche la grâce reçue durant toute la vie humaine, et la « vision béatifique », puisque toutes les deux, sans être complètement identiques, sont dans un même mouvement de connaissance de Dieu « comme mystère ».

Mais connaître Dieu *comme* mystère, est-ce vraiment le connaître ? Selon Rahner, cette relation au mystère non seulement est connaissance, mais elle en est la forme originaire. En effet, le mystère n'est pas « ce qui n'est pas encore su ou découvert », qui diminuerait à mesure que progresse la connaissance humaine. Il est au contraire ce qui est toujours déjà donné, comme horizon de toute connaissance partielle. En ce sens, le mystère est, paradoxalement, la seule réalité « évidente », la seule qui « se comprend à partir d'elle-même ». La connaissance de ce mystère ne peut consister à le situer par rapport à d'autres objets, ainsi que procède la connaissance habituelle. Elle ne peut être qu'accueil du mystère comme mystère. Cette forme de connaissance est un retournement par rapport à une certaine conception habituelle de la connaissance. Pour la décrire, le registre du pouvoir et du contrôle est remplacé par le registre de l'accueil et du don. Nous ne pouvons pas « pénétrer, saisir et nous assujettir »<sup>96</sup> le mystère, mais nous pouvons y acquiescer, le recevoir comme un don, dans la mesure où nous nous abandonnons à lui, qui nous accueille. Cette remise de soi au mystère ne peut être que libre, et ce consentement libre à l'autre comme autre est finalement ce qu'on appelle l'amour. La connaissance de Dieu est inséparablement connaissance et amour<sup>97</sup>. Rahner dit que « c'est une illusion de croire que l'homme pourrait d'abord connaître Dieu d'une façon 'neutre' et réfléchir seulement ensuite pour déterminer comment il pourrait se situer, dans l'amour ou dans la haine, devant ce Dieu »<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> TFF, p. 143.

<sup>96</sup> AJ, p. 89.

<sup>97</sup> AJ, p. 88-89. Voir aussi TFF, p. 146, et « L'obscurité de Dieu », p. 256. On voit que l'amour est présenté essentiellement comme ce qui permet de s'ouvrir à l'autre malgré son incompréhensibilité, de l'accueillir comme autre et de s'en remettre à lui. Il est ainsi très proche de la confiance et de l'espérance. Effectivement Rahner dit que « Foi, espérance, charité » sont trois mots pour parler d'un mouvement où les trois sont présentes. Voir notamment « Faith as Courage », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 213.

<sup>98</sup> HEV, p. 187.

Cette conception de la connaissance est bien différente de celle pensée d'abord comme « jugement ». Rahner ne rejette pas celle-ci, mais la situe comme seconde par rapport à une connaissance plus originaire. Au sens d'une connaissance qui juge, Dieu reste incompréhensible, car le fondement de tout ne peut être jugé par rien. Au sens d'une connaissance qui est accueil de l'autre et don de soi, Dieu peut être connu, car il se donne à connaître. Rahner dit, à propos du « mystère permanent que constitue l'incompréhensibilité de Dieu », que « s'en approcher, l'homme ne le peut en dernier ressort que dans un abandon de lui-même porté par l'amour, et non par le moyen d'une connaissance qui traînerait l'objet à connaître devant le haut tribunal du connaître humain »<sup>99</sup>. L'amour est aussi du côté de Dieu, qui dans cette autocommunication se fait connaître comme une bienveillance accueillante.

Cette autocommunication est offerte à tous les êtres humains<sup>100</sup>. Ceci est appelé par Rahner un « existentiel »<sup>101</sup> : l'autocommunication de Dieu est fondamentalement liée à l'existence même de chaque être humain. Pour que ce lien avec toute existence humaine n'amène pas à comprendre ce que Rahner veut dire comme « un processus naturel de diffusion de Dieu », ou comme relevant d'une nécessité, il qualifie cet « existentiel » de « surnaturel », marquant ainsi le caractère totalement libre de l'acte de Dieu<sup>102</sup>. L'« existentiel surnaturel » est une des expressions importantes de Rahner, bien que dans l'ensemble il utilise peu la distinction naturel / surnaturel, qui n'est pas définie de façon très précise<sup>103</sup>. En plus de la notion de liberté, Rahner inclut probablement dans « surnaturel » la notion d'une différence radicale qui demeure entre Dieu et l'être humain, même si Dieu se donne lui-même<sup>104</sup> ; cette différence au cœur de l'unité créée par le don réciproque est un point important de la réflexion de Rahner, comme on va le voir par la suite.

<sup>99</sup> AJ, p. 88. L'image judiciaire remonte notamment à Kant, qui parle du « tribunal » de la raison critique devant qui la religion doit accepter de passer (CRP, A XII, p. 65). La position de Rahner me semble moins une opposition directe à Kant (car Rahner entre dans sa démarche de rigueur philosophique), qu'une affirmation que cette « raison » qui peut juger (c'est-à-dire mesurer ou situer les objets les uns par rapport aux autres, selon la terminologie de Rahner), n'est pas la première ni la dernière forme de la connaissance.

<sup>100</sup> Il n'y a pas de raison d'opposer gratuité et universalité, comme si l'universalité n'était liée qu'à la nécessité. L'universalité du don vient de la libre bienveillance de Dieu, qui s'offre à tous. Voir TFF, p. 147.

<sup>101</sup> Selon une terminologie tirée de Heidegger. Voir SZ, 13, p. 33.

<sup>102</sup> TFF, p. 147-148. Voir aussi p. 151 : « un tel existentiel n'est pas dû – et en ce sens n'est pas 'naturel' – ».

<sup>103</sup> Voir TFF p. 4, avant-propos de la traductrice.

<sup>104</sup> « Provenance permanente de Dieu et différence radicale par rapport à lui sont, d'un même mouvement et en conditionnement réciproque, des existentiels fondamentaux de l'homme ». TFF, p. 142.

Si l'autocommunication de Dieu est offerte à tout être humain, Rahner précise que

ce n'est pas au sens où tout homme, nécessairement, accueille en liberté cette autocommunication de Dieu à l'homme. [...] 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>105</sup>

On pourrait dire que la relation avec Dieu est une possibilité toujours offerte à la liberté humaine. Mais l'expression de Rahner va plus loin : du côté de Dieu, ce n'est pas seulement une possibilité, c'est un don déjà offert. Et du côté de l'être humain, il n'y a pas de situation neutre face à un choix symétrique d'accueil ou de refus : en fait, ce don est tellement lié à l'existence humaine, qu'il est antérieur à tout refus, toujours possible cependant. C'est pourquoi on peut faire remarquer l'audace de l'expression de Rahner, qui n'est pas forcément perçue au premier abord : l'existential surnaturel, ce qui est intrinsèquement lié à l'existence de chaque être humain, est bien l'autocommunication de Dieu elle-même, et non seulement la disposition humaine à recevoir Dieu. Mais ces deux réalités sont elles-mêmes en lien très étroit, comme on va le voir.

Selon Rahner, le fait que l'être humain puisse recevoir l'autocommunication de Dieu, fait intrinsèquement partie de ce don lui-même.

L'autocommunication de Dieu n'est pas seulement donnée comme un don, mais aussi comme la condition de possibilité nécessaire du type d'accueil de ce don qui peut laisser le don être réellement Dieu lui-même, sans que, dans son accueil pour ainsi dire à partir de Dieu, il soit changé en un don fini créé, qui ne ferait que représenter Dieu, mais ne serait pas Dieu lui-même. Pour être capable d'accueillir Dieu, sans une fois encore, dans cet accueil, le rabaisser pour ainsi dire à notre finitude, il faut que cet accueil soit porté par Dieu lui-même, et que l'autocommunication de Dieu, comme offerte, soit aussi la condition de possibilité nécessaire de son accueil.<sup>106</sup>

La « condition de possibilité du type d'accueil de ce don » à voir avec la notion de personne : « une autocommunication de Dieu, entendu comme mystère absolu et personnel, à l'homme comme être de transcendance, veut dire d'entrée de jeu communication à lui comme être personnel à un niveau spirituel »<sup>107</sup>. Pour éclairer ce qu'est pour l'être humain la réception du don de Dieu lui-même, comment elle se noue à l'expérience d'être personne, il nous faut aborder une autre notion capitale dans la pensée de Rahner, qui est

<sup>105</sup> TFF, p. 152.

<sup>106</sup> TFF, p. 143.

<sup>107</sup> TFF, p. 142.

« l'expérience transcendantale ». Nous réfléchissons en même temps à la question de la liberté, qui est intimement liée à celle de la personne.

Pour Rahner, « la connaissance originaire de Dieu ne relève pas de la saisie d'un objet qui par hasard se présenterait de l'extérieur »<sup>108</sup>, elle se réalise dans tout ce que l'être humain vit dans le monde, comme être de savoir, de volonté et de liberté. C'est ce que Rahner appelle « l'expérience transcendantale ». Je vais présenter celle-ci sur le plan du savoir, puis de la volonté et de la liberté, comme expérience d'être « personne et sujet »<sup>109</sup>.

Sur le plan du savoir l'expérience transcendantale est cette conscience de l'infini au-delà de toute réalité finie, dont j'ai parlé au début de ce chapitre. Par elle le sujet humain se connaît lui-même comme esprit. Cette co-connaissance de soi et de l'horizon du monde est présente dans toute connaissance, même si elle n'est pas thématifiée. Rahner définit ainsi l'expérience transcendantale à partir de la connaissance :

La co-conscience du sujet connaissant, conscience de type subjectif, non thématique, donnée avec tout acte de connaissance spirituelle, nécessaire et inaliénable, ainsi que son échappement vers l'ampleur sans limite de toute réalité possible, c'est là ce que nous nommons l'*expérience transcendantale*<sup>110</sup>.

Il précise ensuite l'expression. C'est une expérience « parce que ce savoir de nature non thématique mais inéluctable se trouve être moment et condition de possibilité de toute expérience concrète de quelque objet que ce soit ». Et elle est transcendantale aux deux sens rahnérien du mot : « parce qu'elle fait partie des structures nécessaires et invincibles du sujet connaissant lui-même, de même qu'elle tient justement dans le surpassement d'un groupe déterminé d'objets possibles, de catégories ».

Selon Rahner, cette expérience est expérience de Dieu même<sup>111</sup>. Mais a-t-on avancé par rapport à la question de départ : en quoi peut-on dire que l'être humain fait l'expérience de Dieu qui se donne lui-même et pas seulement de l'horizon inaccessible ? Rahner élargit d'abord la question, cherchant sans relâche à faire prendre conscience à ses lecteurs et lectrices qu'ils sont devant un mystère infini, qu'ils sont eux-mêmes question infinie :

<sup>108</sup> TFF, p. 34.

<sup>109</sup> Savoir et liberté sont liés, comme nous l'avons vu, mais il faut d'abord les séparer pour la commodité de l'exposé. Dans le cadre de ce travail la volonté ne sera pas distinguée de la liberté.

<sup>110</sup> TFF, p. 33.

<sup>111</sup> TFF, p. 34.

L'homme s'éprouve comme la possibilité infinie parce que, de façon nécessaire, dans la praxis et dans la théorie, toujours à nouveau il met en question le résultat atteint, toujours à nouveau il avance vers un horizon plus large qui s'ouvre devant lui à perte de vue. Il est esprit, et il s'éprouve comme tel en ne s'éprouvant pas comme *pur* esprit. L'homme n'est pas l'infinité, en elle-même dépourvue de question, de la réalité ; il est la question qui devant lui se dresse, vide mais réelle et inéluctable, et qui par lui jamais ne peut être dépassée, à laquelle il ne saurait répondre adéquatement.<sup>112</sup>

Or à cette question infinie, peut-il y avoir d'autre réponse que Dieu même ? Il n'y a pas de réponse qui serait parole sur Dieu, sur son autocommunication, mais c'est cette autocommunication accueillie qui porte en elle son autocompréhension. Cet accueil de Dieu, non maîtrisé par une connaissance de jugement mais accueilli comme mystère, se vit d'abord comme ouverture à la question elle-même. L'être humain peut en effet faire l'expérience, même toujours imparfaite, que l'accueil de cette question infinie n'est pas pure plongée dans le vide<sup>113</sup>. Et cette expérience n'est pas quelque chose d'extraordinaire, elle est au contraire ce qui va de soi, sans même peut-être qu'on le remarque :

Si la transcendance n'est pas quelque chose qui nous retient comme en passant, une sorte de luxe métaphysique de notre existence intellectuelle, si, au contraire, cette transcendance est la condition de possibilité la plus simple, la plus évidente, la plus nécessaire de *toute* intelligence et de *toute* compréhension spirituelle, alors en vérité le mystère sacré est la seule réalité allant de soi, la seule réalité qui soit fondement en elle-même comme aussi pour nous. [...] Ce qui est rendu intelligible est fondé dans l'unique autocompréhensibilité du mystère. C'est pourquoi nous sommes dès toujours familiarisés avec lui. Nous l'aimons dès toujours, même alors qu'effrayés par lui, peut-être même irrités, nous voulons le laisser à lui-même. Qu'y a-t-il pour l'esprit venu à lui-même de [...] plus familier et plus évident que le questionnement silencieux dépassant tout l'acquis et le maîtrisé, que l'interpellation qui seule rend sage, accueillie qu'elle est dans l'humilité de l'amour ? Rien n'est su de l'homme en dernière profondeur et de manière 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, une île flottante, plus familière que ne l'est cet océan, mais qui en définitive est portée et n'est porteuse qu'ainsi.<sup>114</sup>

Regardons maintenant l'expérience transcendantale sous l'angle de l'expérience d'être « personne et sujet », avant de la relier à celle du savoir.

Rahner n'ignore pas ce qui, dans les sciences actuelles, semble nier l'existence du sujet. En étudiant l'être humain, elles paraissent pouvoir le décomposer et le montrer comme « produit et résultat de données, de réalités qui ne sont pas cet homme concret ». Et cela rejoint l'expérience de l'être humain, qui « se perçoit comme advenu par autre chose que

<sup>112</sup> TFF, p. 46.

<sup>113</sup> TFF 199.

<sup>114</sup> TFF, p. 35.

soi »<sup>115</sup>. La philosophie ni la théologie ne peuvent se réserver des domaines (comme l'« âme ») où cette analyse n'aurait pas cours. « Mais c'est au cœur de cette provenance qui paraît le décomposer, qui semble faire de tout ce qui le concerne un produit du monde [...] que l'homme s'expérimente comme *personne* et *sujet* »<sup>116</sup>. L'expérience d'être personne et sujet pourrait se résumer comme expérience de se posséder comme un tout. Et cela n'est pas rendu impossible par la conscience des conditionnements, car l'être humain « s'éprouve précisément comme personne à caractère subjectif quand, face à lui-même, il se pose comme le produit de ce qui lui est radicalement étranger ». En effet :

En se mettant lui-même en question par une telle analyse, en ouvrant l'horizon illimité d'un tel questionnement, l'homme [...] s'est posé lui-même comme celui qui est plus que la somme des composants de sa réalité, tels qu'ils peuvent être soumis à l'analyse. C'est justement cet être amené-devant-soi, cette confrontation avec l'intégralité de ces conditions, ce conditionnement, qui le manifeste comme celui qui est plus que la somme de ses éléments<sup>117</sup>.

Se percevoir comme un tout, « se poser soi-même » ou « se posséder soi-même » est ce que Rahner appelle la liberté « transcendantale », à distinguer d'une liberté « catégoriale » qui est liberté par rapport à des choses particulières. On voit que pour Rahner la liberté dans son caractère transcendantal n'est pas rendue impossible par l'expérience d'être conditionné, mais qu'elle s'y articule – plus même : pour l'être humain, c'est dans la conscience de cette dépendance que se forme et grandit la liberté. L'expérience d'être conditionné est aussi appelée expérience d'être « soumis à disposition » : l'être humain ne dispose pas d'abord de lui, il est posé dans l'existence, « jeté là » selon l'expression heideggerienne. Mais par la conscience d'être dépendant de (et en relation possible avec) un « tout » mystérieux, et pas seulement d'une dispersion sans fin, se construit la possibilité de se percevoir soi-même comme un tout.

L'être personne signifie de la sorte l'autopossession d'un sujet comme tel dans une dépendance consciente et libre par rapport au tout. Cette dépendance est la condition de possibilité et l'horizon préalable qui permettent à l'homme, dans son expérience empirique singulière et la science qui est sienne, de s'appréhender lui-même comme unité et totalité<sup>118</sup>.

Cette articulation n'est pas toujours claire dans la réalité, où les conditionnements peuvent au premier abord masquer la liberté. C'est pourquoi cette expérience d'être « personne et sujet », ou expérience de la liberté, si elle bien réelle, est aussi une expérience

---

<sup>115</sup> TFF, p. 40-41.

<sup>116</sup> TFF, p. 42. Rahner utilise souvent ensemble les mots *personne* et *sujet*, dans ce travail je ne ferai pas la différence entre les deux.

<sup>117</sup> TFF, p. 43.

« secrète et menacée »<sup>119</sup>. Elle est une expérience transcendante, au sens à la fois d'expérience enracinée dans les structures de l'être humain, et d'expérience ouvrant sur le mystère infini : elle échappera toujours à une saisie immédiate, et elle est indéductible des données du « système » qu'est l'être humain, bien qu'elle s'éprouve à travers celles-ci. C'est à travers les conditionnements mais au-delà d'eux que nous expérimentons la possibilité de se posséder soi-même et de s'expérimenter comme un tout, d'être « remis à soi-même » de façon responsable et libre :

L'homme est personne et sujet, cela veut donc dire tout d'abord : l'homme est le non-déductible, celui qui ne peut s'édifier de façon adéquate à partir d'autres éléments disponibles ; il est celui qui dès toujours est remis à lui-même. Lors donc qu'il se rend compte de soi, qu'il s'analyse, qu'il se reconduit à la pluralité de ses origines, il se pose encore une fois comme le sujet qui fait cela, et qui, dans cet acte, s'éprouve lui-même comme ce qui, de façon inamissible, est antérieur et plus originaire<sup>120</sup>.

L'expérience de la liberté n'est pas pour Rahner une façon de se poser face au monde dans un refus d'être conditionné par lui, mais au contraire une expérience d'acceptation de soi-même en tant que conditionné par le monde, expérience d'accueil du monde à travers soi, et perception que c'est dans cet accueil même que se trouve donnée l'expérience d'être personne, de pouvoir se posséder comme un tout. L'accueil de soi-même et du monde est accueil de son fondement infini : l'expérience d'être libre malgré tous les conditionnements est aussi expérience de Dieu éprouvé comme celui qui nous donne cette liberté. Et la liberté donnée par Dieu est aussi liberté par rapport à lui. Cette liberté par rapport à Dieu peut sembler simple à qui se représente Dieu comme un étant parmi d'autre, peut-être même moins contraignant que les réalités proches, « mais, dans l'instant où nous expérimentons que nous provenons radicalement de Dieu, que nous dépendons de lui jusque dans les dernières fibres de notre réalité, réaliser que nous avons aussi une liberté face à Dieu, voilà qui en vérité n'est pas évident »<sup>121</sup>. Cette liberté par rapport à Dieu a aussi un caractère transcendantal : elle ne nie pas la provenance radicale, mais s'y articule.

La liberté n'est pas vue symétriquement comme possibilité de dire oui ou non, elle-même indifférente au chemin pris. Elle se construit dans le oui à ce qui est « mis à disposition » de l'être humain, et d'abord lui-même. Car dans ce oui confiant que le sujet expérimente la possibilité d'être soi malgré tous les conditionnements. S'éprouver comme

<sup>118</sup> TFF, p. 44.

<sup>119</sup> TFF, p. 40.

<sup>120</sup> TFF, p. 45.

sujet est posséder « une unité et une présence à soi » qui « ne sont plus susceptibles de destruction » : la liberté n'est pas possibilité de toujours changer, elle est au contraire possibilité de poser du définitif, même si cela s'actualise dans une suite d'actions<sup>122</sup>. Le non serait recherche de cette unité en dehors de l'accueil du monde, et de Dieu comme horizon du monde, source de l'être et de la liberté même ; recherche qui ne peut mener qu'au néant car l'être humain ne possède pas en lui-même la source de l'être. Certes l'être humain peut refuser d'être ainsi « donné à lui-même ». Mais qu'il fasse ce choix n'est pas le signe de sa liberté accomplie, cela appartient plutôt au « mystère d'iniquité » qui voit l'être refuser cela même qui le fonde : « de même qu'il peut se dérober à sa dignité de sujet, l'homme peut fuir aussi sa responsabilité et sa liberté, et se déchiffrer de la sorte précisément comme produit de ce qui lui est étranger », mais ce faisant, il « se renie lui-même en interprétant sa liberté comme condamnation au pur arbitraire de ce qui lui est étranger »<sup>123</sup>.

Dans l'ordre du savoir aussi, l'expérience d'être ouvert à l'infini de Dieu peut être refusée. L'être humain peut fuir cette infinité d'abord inquiétante, se réfugier de manière naïve dans le familier, dans le silence du scepticisme, ou de manière plus consciente et désespérée dans une agitation qui étouffe la question. Mais ce faisant il se fuit lui-même<sup>124</sup>. 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>125</sup> La liberté est engagée dans ce choix. C'est pourquoi l'expérience transcendantale en tant que connaissance ou en tant qu'expérience de la liberté sont intimement liées. En dehors du « mystère d'iniquité », c'est l'expérience du salut.

L'expérience d'être personne et sujet, libre, est expérience de « salut » en tant que l'être humain s'y reçoit comme donné par Dieu, et y comprend sa liberté comme pouvoir de consentir à ce don, et de le faire définitivement (l'élément temporel pointe vers la conception rahnérienne de la vie éternelle, comme éternisation de l'ouverture à Dieu vécue dans le monde, ce que je développerai plus loin). L'imbrication, dans l'expérience transcendantale, de la connaissance et de la liberté, permet de mieux comprendre pourquoi

---

<sup>121</sup> TFF, p. 101.

<sup>122</sup> TFF, p. 52.

<sup>123</sup> TFF, p. 53.

<sup>124</sup> TFF, p. 46. Ces attitudes ne peuvent être jugées de l'extérieur comme refus de la transcendance, car elles peuvent garder, au-delà de toutes les apparences de fermeture, une espérance silencieuse en un sens possible. Voir « Question of meaning as a question of God », p. 199.

Rahner définit le salut comme « autocompréhension » : ce n'est pas une manie d'intellectuel qui ramène tout à la compréhension..., mais l'expression de ce lien entre connaissance et existence, pour un sujet qui se construit par l'accueil du mystère infini du monde, et d'abord de soi-même comme être ouvert au monde, « soumis à disposition » et pourtant libre. Le salut n'est pas en effet une situation du futur, agréable ou désagréable, qui fondrait sur l'homme à l'improviste, ou ne serait accordé que par un jugement moral.

[Le salut] dit l'irrévocabilité de la véritable autocompréhension et du véritable accomplissement de l'homme en liberté devant Dieu par l'accueil de son soi propre, tel qu'il est ouvert à lui, et à lui en propriété remis dans le choix de la transcendance interprétée en liberté. L'éternité de l'homme ne peut s'entendre que comme l'authenticité et l'irrévocabilité de la liberté parvenue à sa pleine maturité. [...] Éternité qui n'est pas le contraire du temps mais la venue à plénitude du temps de la liberté<sup>126</sup>.

Le consentement au mystère infini dans l'expérience transcendantale est aussi salut parce que l'être humain y éprouve son existence comme réconciliée entre son aspiration à l'unité et sa dispersion entre les choses à travers lesquelles il se construit, entre son aspiration à l'infini et ses limites d'étant fini. Que cette « ouverture à l'infini » ne soit pas le lieu d'une dissolution du sujet, mais soit au contraire le lieu où le sujet se trouve pleinement donné à lui-même, c'est ce en quoi l'être humain peut expérimenter que l'horizon infini n'est pas seulement celui qui toujours se dérobe et où l'être humain finalement se perdrait, mais qu'il est aussi celui qui se donne en proximité absolue, et en se donnant constitue le sujet humain comme capable de l'accueillir :

that the arrival of the infinite means the life of the finite and not his dissolution, is Christianity's fundamental metaphysical conviction, a conviction that can be really sustained in human existence only if it is borne by God's grace, that is, by God's own self-communication<sup>127</sup>.

Ceci nous conduit à mettre en valeur une autre caractéristique de l'expérience transcendantale : la radicalité de l'expérience aboutit au dépassement - non par contradiction mais par approfondissement - de ce qui semble la contredire. On vient de le voir avec la liberté : c'est dans une acceptation radicale de soi comme être conditionné que l'être humain se reconnaît libre, d'une liberté « transcendantale », qui est pleine possession de soi car pleine reconnaissance de soi comme « être donné ». De même pour la connaissance : c'est dans l'accueil sans prévention de l'incompréhensible que se trouve la vraie connaissance de l'infini, comme ce qui est toujours déjà connu, évident mais jamais

<sup>125</sup> TFF, p. 35.

<sup>126</sup> TFF, p. 54.

saisissable. Et enfin l'amour qui est consentement libre à l'autre fait l'unité radicale de ce qui pourtant demeure toujours différent. Le fait que ce point de « réconciliation » ne soit pas seulement une asymptote inatteignable mais aussi ce qui est toujours déjà donné et qu'il s'agit d'accueillir plus radicalement, est une autre façon de comprendre Dieu comme « se donnant lui-même », puisque ce point de réconciliation radicale entre toutes les dimensions de l'univers ne peut être que Dieu – c'est pourquoi le salut n'est pas autre chose que l'accueil de Dieu lui-même.

L'atteinte de l'infini à partir de l'approfondissement de sa propre réalité, apparemment finie et cependant ouverte à plus qu'elle-même, est reflétée dans les expressions caractéristiques de Rahner, qui parle de l'objet de la transcendance comme le « ce-vers-quoi » elle tend, mais aussi le « ce-à-partir-de-quoi » l'être humain entreprend ce mouvement. Il est intéressant de noter que le schéma rahnérien n'est pas une opposition entre un ce-à-partir-de-quoi proche de l'être humain, familier et connu, et un ce-vers-quoi lointain. Dans ce cas Dieu serait déjà pleinement connu par l'être humain se connaissant lui-même. Or les deux ont quelque chose qui se dérobe : l'être humain aussi est un mystère pour lui-même. Et les deux sont modes de l'autocommunication de Dieu. C'est qui apparaît quand Rahner dit que Dieu n'est pas seulement pour l'être humain « le ce-vers-quoi et le ce-à-partir-de-quoi de cette transcendance qui seraient absolus tout en se déroband toujours, tout en n'étant visés qu'asymptotiquement et demeurant radicalement lointains, mais qu'il se donne en personne »<sup>128</sup>.

On comprend mieux maintenant que « la condition de possibilité » de l'accueil de Dieu, qui est déjà don de Dieu lui-même, n'est pas quelque chose qui viendrait se rajouter à une « nature » préexistante de l'être humain ; elle est l'être humain lui-même, en tant qu'il est personne libre, transcendance ordonnée à l'accueil de Dieu à travers l'accueil de lui-même et du monde. Rahner dit que « le mot 'autocommunication' veut réellement signifier que Dieu, en sa réalité la plus propre, se fait le constitutif le plus intérieur de l'homme lui-même »<sup>129</sup>. Ceci pose la question de ce qu'est l'être humain, en lien avec ce qu'est Dieu. Le questionnement par rapport à ce « est » sera repris dans l'approche dogmatique.

<sup>127</sup> « Christian understanding of redemption », p. 244.

<sup>128</sup> TFF, p. 143.

<sup>129</sup> TFF, p. 139.

Cette présentation de l'autocommunication de Dieu comme « existentiel surnaturel », constitutif de chaque existence humaine, amène à se demander quel rôle peut jouer une révélation historique, puisque Dieu semble déjà se révéler pleinement à chacun. C'est ce que nous allons voir dans la partie suivante.

### 2.1.3 Révélation universelle et révélation historique

Loin d'éluider la question de la pertinence d'une conception historique de la révélation, Rahner pointe effectivement cela comme une question particulièrement problématique aujourd'hui.

Du coup [après cette réflexion sur la connaissance de Dieu], semble se présenter comme conséquence ce qui peut-être constitue la difficulté fondamentale de l'homme d'aujourd'hui face à une religion pratiquée de façon concrète. Dieu, comme présupposition ineffable et insaisissable, comme fondement et abîme, comme mystère ineffable, ne peut être rencontré dans son monde, il semble ne pouvoir s'insérer dans le monde avec lequel nous entrons en commerce, car il deviendrait justement par là ce qu'il n'est pas : un singulier à côté duquel il en est un autre qu'il n'est pas.<sup>130</sup>

Or

La religion, telle qu'elle se trouve concrètement pratiquée par les hommes, semble dire toujours et inmanquablement : « Dieu est ici et non pas là », « Voilà ce qui correspond à sa volonté et non ceci », « C'est ici qu'il s'est révélé et non pas là ». La religion, en tant que pratiquée de façon concrète, ne semble aucunement vouloir et pouvoir renoncer à une catégorisation de Dieu. La religion qui renonce à cela semble se dissoudre dans une nuée qui peut-être existe, mais avec laquelle, pratiquement, l'on ne peut vivre religieusement parlant. [...]

C'est ici sans doute [...] que gît pour nous tous aujourd'hui la difficulté fondamentale. Nous tous (même l'athée effrayé et tourmenté par le néant de son existence qui tant l'angoisse) semblons pouvoir être pieux au sens où nous révérons l'ineffable en silence ; sachant bien qu'il existe. Mais nous avons trop facilement l'impression d'une indiscretion impie face à ce laisser-à-lui-même<sup>[131]</sup> du mystère absolu, fruit d'un silence pieux, nous avons presque l'impression d'une absence de goût, quand non seulement nous parlons de l'ineffable, mais lorsqu'en sus, avec une piété normale, nous désignons du doigt, à l'intérieur de notre monde d'expérience, cet objet d'expérience et cet autre, et que nous disons : c'est là qu'est Dieu<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> TFF, p. 99.

<sup>131</sup> *Auf-sich-beruhen-Lassen* : laisser tranquille en lui-même. Jarczyk traduit « remise-à-soi-même », ce qui peut prêter à confusion avec le mouvement de remise de soi à Dieu (*anvertrauen* ou *übergeben*).

<sup>132</sup> TFF, p. 100. Ce qui l'amène à dire ailleurs : « L'homme moderne est sans doute moins un athée que quelqu'un à qui la transcendance de Dieu se fait plus immédiatement sentir qu'à ses devanciers, et à qui il paraît inconvenant de feindre qu'on puisse enfermer Dieu dans une connaissance humaine ». *Le Dieu plus grand*, p. 10.

Même s'il faut préciser, comme on va le faire, ce que peut signifier pour le christianisme des expressions comme : « c'est là qu'est Dieu », le défi de penser la présence de Dieu dans des singuliers particuliers concerne profondément le christianisme : « il va de soi que cette difficulté représente la menace la plus fondamentale et la plus générale pour la religion historique révélée qu'est le christianisme »<sup>133</sup>.

Pour avancer dans cette problématique, Rahner utilise l'expression paradoxale d'une « immédiateté médiatisée ». Cela signifie qu'on n'est pas obligé de penser que l'immédiateté de Dieu implique l'effacement du non-divin : « Dieu comme Dieu n'a pas besoin de se ménager une place en faisant qu'un autre, qui n'est pas lui, libère la place ». On a vu que l'expérience transcendantale est inséparablement expérience de Dieu et expérience de soi : l'être humain connaît Dieu en tant qu'il se reconnaît accueillant Dieu. On peut dire qu'il y a toujours une certaine médiatisation de la connaissance de Dieu par le sujet lui-même, et pourtant cette connaissance de Dieu est immédiate, parce qu'elle est accueil de Dieu comme tout, comme mystère, non médiatisée par les catégories humaines qui situent les choses les unes par rapport aux autres.

État-de-médiation et immédiateté ne sont pas simplement opposés ; il existe une authentique médiation à l'immédiateté concernant Dieu. Et là où, selon la compréhension chrétienne de la foi, est donnée l'autocommunication la plus radicale et absolument immédiate de Dieu dans son être le plus propre (savoir dans la vision immédiate de Dieu, en tant qu'accomplissement de l'esprit fini repris en grâce), cette immédiateté la plus radicale est toujours encore, en un certain sens, médiatisée par le sujet fini qui l'expérimente et qui, du même coup, s'expérimente aussi lui-même. Dans ce surgissement le plus immédiat de Dieu, il ne s'abîme pas et n'est pas en quelque sorte repoussé, mais il parvient précisément à son achèvement et donc à l'autonomie subjective la plus grande, à la fois présupposition et conséquence de cette immédiateté absolue par rapport à Dieu et en provenance de lui<sup>134</sup>.

Cette médiatisation par le sujet n'est pas encore révélation historique. Mais elle indique le sens d'une possible révélation à travers des étants catégoriaux, compatible avec l'idée d'une autocommunication offerte à chacun dans l'expérience transcendantale. Les étants catégoriaux qui peuvent être dits « présence » de Dieu, ne peuvent être rien d'autre que « la référence catégoriale à la présence transcendantale de Dieu » :

Si Dieu doit demeurer lui-même jusque dans sa médiation par rapport à nous, s'il doit nous être donné de façon médiatement immédiate comme l'unique réalité infinie et comme le mystère ineffable, et si c'est en ce sens que la religion doit être possible, il faut que cet événement intervienne dans le champ de notre expérience transcendantale comme telle, il faut qu'il y ait

<sup>133</sup> TFF, p. 99.

<sup>134</sup> TFF, p. 101.

une modalité de cette relation transcendantale qui permette sans réserve une immédiateté par rapport à Dieu<sup>135</sup>.

Autrement dit, s'il peut y avoir médiation de la présence de Dieu par des étants catégoriaux, cela ne peut pas être parce que par tel ou tel étant serait donnée une présence de Dieu différente de la transcendance, mais seulement parce qu'« en son expérience se produit l'expérience transcendantale de Dieu »<sup>136</sup>.

Ainsi on voit que, sans renier le caractère transcendantal de la connaissance de Dieu, il est possible de penser une « présence » de Dieu dans le monde, au sens où des étants catégoriaux médiatisent cette présence dans l'expérience transcendantale elle-même. Mais c'est seulement si cette médiation se produit dans un étant catégorial plus que dans un autre qu'il y a une religion concrète, comme Rahner vient de le dire. Or l'exemple de médiation qu'il a donné est celui du sujet humain, et il se demande pourquoi, si le sujet humain est capable d'accueillir le don que Dieu fait de lui-même, « une telle immédiateté absolue par rapport à Dieu n'a pas d'entrée de jeu dépassé toute autre présence religieuse de Dieu pensable et catégorialement médiatisée »<sup>137</sup> ? Autrement dit, qu'est-ce qui pourrait « plus » médiatiser la présence de Dieu que le sujet lui-même dans son expérience transcendantale ? Et j'ajoute : qu'est-ce qui pourrait faire dire que cette médiatisation intervient dans un sujet « plus » que dans un autre, puisque la capacité d'accueillir Dieu est donnée à tous ? Ici intervient la liberté comme élément essentiel de la concrétisation historique de l'autocommunication de Dieu. En approfondissant cela, nous verrons que le raisonnement en terme de « plus » n'est pas tout à fait adéquat, ce qui se passe dans un étant particulier pouvant devenir partie intégrante de l'expérience des autres.

L'autocommunication de Dieu à l'être humain ne peut être pleinement perçue que dans son accomplissement par l'accueil, or elle est toujours expérimentée de façon ambiguë dans l'histoire de chacun où accueil et refus se mêlent, tant que cette histoire « n'a pas encore trouvé son achèvement dans l'état définitif que nous avons coutume d'appeler la vision immédiate de Dieu »<sup>138</sup>. Compte tenu de cette ambiguïté, l'être humain est, selon le mot de

---

<sup>135</sup> TFF, p. 103.

<sup>136</sup> TFF, p. 102.

<sup>137</sup> TFF, p. 103-104.

<sup>138</sup> TFF, p. 154.

Rahner, « renvoyé à l'histoire » pour y chercher une révélation, que sa seule subjectivité n'établit pas avec suffisamment de certitude. Ce renvoi à l'histoire n'est pas à comprendre comme un complément à une expérience transcendantale pensée en rapport avec Dieu seul : l'expérience transcendantale est toujours expérience du monde, l'être humain est toujours déjà dans l'histoire. Le renvoi à l'histoire n'est pas un changement de direction par rapport à l'expérience transcendantale, il est plutôt reconnaissance et accueil de l'historicité toujours impliquée dans celle-ci<sup>139</sup>. Je vois dans cette historicité deux formes, non totalement séparables. Il y a un côté plus actif de recherche d'une révélation, due à l'incertitude du sujet isolé. Mais il y a aussi la reconnaissance de ce que l'être humain reçoit déjà dans l'histoire, de ce qui l'atteint sans même qu'il l'ait cherché. Le monde n'est pas un espace neutre où l'expérience transcendantale du sujet dépendrait uniquement de celui-ci. Le monde dans lequel il vit est aussi celui où d'autres vivent, ou ont vécu, de façon plus ou moins accomplie, leur transcendantalité. Selon Rahner il y a interaction entre les libertés et les réalisations historiques qu'elles entraînent : l'être humain est toujours co-déterminé par une histoire d'accueil et de refus du don de Dieu qui le dépasse. Ceci ne supprime pas la liberté personnelle, mais forme la réalité historique où celle-ci s'exerce<sup>140</sup>.

Pour Rahner il y a une histoire collective de la révélation (histoire aussi du salut, car la réception de l'autocommunication de Dieu est en même temps révélation et salut) qui co-détermine celle de chacun. Cette histoire dépasse ce qui est explicite dans la parole, *a fortiori* ce qui est explicitement religieux. En effet l'accueil (ou le refus) du don de Dieu ne se réalise pas seulement dans quelque moment identifié comme religieux, mais dans toute l'histoire de l'être humain, et de chaque être humain, dont les actes portent toujours une prise de position par rapport au « tout » de l'univers. D'autre part cette histoire est infiniment plus large que ce qui en est thématiqué, que ce soit dans des expressions religieuses, ou culturelles et scientifiques. C'est pourquoi Rahner dit que l'histoire de la révélation et du salut, au sens large, est « coextensive » à l'histoire humaine tout entière<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> TFF, p. 55-57.

<sup>140</sup> Le conditionnement par le refus des autres, toujours déjà présent dans l'histoire, est ce que la théologie traditionnelle appelle le péché originel. Voir TFF, p. 133.

<sup>141</sup> TFF p. 168.

De quelle manière ce que vit une personne peut-il influencer sur ce que vit une autre ? Il y a bien sûr la parole. Mais il ne faut pas oublier que Dieu se révèle « comme mystère », il ne peut être encadré dans une parole humaine, et celle-ci ne peut être révélation que si elle est occasion, pour celui qui l'entend, d'approfondir sa propre expérience transcendante.

Le prophète, à l'envisager droitement du point de vue théologique, n'est pas autre chose que le croyant qui est en mesure d'énoncer correctement son expérience transcendante de Dieu. Dans le prophète, à la différence peut-être des autres croyants, celle-ci se trouve énoncée de telle sorte que pour d'autres aussi elle parvient à une objectivation correcte et pure *de leur propre expérience transcendante de Dieu*<sup>142</sup>.

Cette thématization est à la source d'une « histoire de la révélation » au sens étroit, faite des paroles portant explicitement sur Dieu ou sur des éléments religieux comme le culte. Dans cette histoire, la révélation biblique ne se distingue pas fondamentalement d'autres thématizations, au sens où elle peut comme les autres contenir des « erreurs » dues à l'ambiguïté de l'expérience et à l'imperfection de la thématization. Au sens large, l'histoire de la révélation par la parole englobe toutes les thématizations de l'expérience humaine.

Lorsqu'il parle de révélation, Rahner explicite peu les liens qui existent entre les personnes, à part la parole. Mais, dans un article important, il montre comment la relation à Dieu peut être médiatisée par la relation aux autres personnes<sup>143</sup>. Celles-ci pourraient apparaître comme des éléments, parmi d'autres, du monde extérieur à travers lequel le sujet fait l'expérience de Dieu, comme co-connaissance de l'horizon du monde et de soi, impliquée dans la connaissance de tout objet. Mais l'expérience transcendante implique aussi la liberté et la volonté, par l'acceptation de ce qui est l'achèvement de la connaissance : l'abandon à l'incompréhensible, et l'accueil de celui-ci, dans l'amour. Elle est expérience d'une libre disposition de soi dans la remise de soi à un autre. Or ceci s'expérimente dans la relation de personne à personne, et distingue la relation que le sujet peut avoir avec les personnes de sa relation avec les choses. La relation avec une personne est ce par quoi l'être humain peut accomplir pleinement ce qu'il est, transcendance qui ne concerne pas seulement la connaissance, mais aussi la volonté libre.

The free self-disposal, when morally right and perfect, is precisely the loving communication with the human *Thou* as such [...]. Yet since knowledge [...] attains its proper and full nature only in the act of freedom, and therefore must lose and yet keep itself in freedom in order to be completely itself, it has a fully human significance only once it is integrated in freedom, i.e. in

<sup>142</sup> TFF, p. 186. Je souligne.

<sup>143</sup> « Reflections on the unity of love ».

the loving communication with the Thou. The act of personal love for another human being is therefore the all-embracing basic act of man which gives meaning, direction and measure to everything else. If this is correct, then the essential *a priori* openness to the other human being which must be undertaken freely belongs as such to the *a priori* and most basic constitution of man and in an essential inner moment of his (knowing and willing) transcendental<sup>144</sup>.

Cette constitution *a priori* (que l'être humain peut accepter librement, mais à laquelle il peut aussi se fermer) est expérimentée dans la rencontre concrète avec un Tu humain. Or dans cette rencontre se joue aussi l'accueil ou le refus du Tu qu'est Dieu. La rencontre aimante d'un Tu humain est à la fois portée par l'autocommunication de Dieu, et dirigée vers elle. Elle est ainsi l'acte humain fondamental : « Hence the basic human act [...] is the love of neighbour understood as *caritas*, i.e. as a love of neighbour whose movement is directed toward God of eternal life ».

Cet amour du prochain est présent, même sans la conscience de cela, dans toute la vie humaine, qui, sauf attitude de fermeture et de refus, est toujours « moment, presupposition, initial stage or result of *this* ». Et inversement « the whole incalculable mystery of man is contained and exercised in this act of love of neighbour ». Car celui-ci n'est pas un simple événement régional dans la vie d'un être humain, mais « is the whole of himself, in which alone he possesses himself completely, meets himself completely and fall into the ultimate abyss of his nature »<sup>145</sup>.

Ayant dit cela, Rahner se demande s'il n'est pas exagéré de dire que l'amour du prochain est l'acte fondamental de la vie humaine, quand cette qualification devrait revenir à l'amour de Dieu. Il fait remarquer l'affirmation de l'unité de l'amour du prochain et l'amour de Dieu dans les écritures chrétiennes, notamment en 1 Jean 4 : il n'y a pas de connaissance de Dieu possible par la seule intériorité gnostique (« Dieu, personne ne l'a jamais contemplé » 4,12 ), mais cette connaissance est atteinte par l'amour du prochain (« si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli » 4,12), et seulement en elle (« celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne

<sup>144</sup> « Reflections on the unity of love », p. 241.

<sup>145</sup> « Reflections on the unity of love », p. 242. Rahner poursuit en énumérant toutes les façons dont l'être humain expérimente le monde et lui-même comme mystère, qui sont aussi les composantes du mystère de l'amour du prochain. « His corporeality, his temporality and historicity, his final incapacity to catch up with himself by reflection, the unfathomable and adventurous character of his existence, the anticipation of his future in hope or despair, the bitter impossibility of his perfecting and fulfilling himself and the disillusion proper to him, his continual confrontation with the nameless, silent, absolute mystery which embraces his

saurait aimer Dieu, qu'il ne voit pas », 4,20) : « hence the 'God in us' by mutual love is the God whom alone we can love »<sup>146</sup>.

D'un point de vue de théologie fondamentale, Rahner note qu'opposer l'amour de Dieu et l'amour du prochain (cherchant lequel est plus fondamental) est une mécompréhension, car « God is not one 'object' besides others either objectively speaking or in the subjective intentionality of man (in knowledge and free action in their unity) »<sup>147</sup>. C'est parce que nous expérimentons les relations avec d'autres personnes que nous comprenons la relation à Dieu comme relation avec une personne<sup>148</sup>, mais les relations aux personnes humaines et à Dieu ne sont pas des parallèles, le lien entre les deux est plus profond que cette parenté de structure. Dieu n'est pas un objet vers lequel on pourrait se diriger d'une manière particulière, comme on se dirige vers un des multiples objets du monde. Il est le fondement et la destination de tout acte dirigé vers le monde. Si dans l'acte religieux explicite Dieu devient le terme particulier de la connaissance et de l'amour, cet acte est porté par une expérience de Dieu plus fondamentale et englobante qui est toujours expérience du monde. Or cette expérience du monde qui va jusqu'au bout de ce qu'est l'expérience de Dieu « is only present originally and totally in the communication with a 'Thou' »<sup>149</sup>. Résumons cela avec les mots de Rahner dans le *Traité fondamental* :

Selon la doctrine du christianisme concernant l'unité de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, unité entendue comme un accomplissement existentiel unique et englobant, porté dans l'un et l'autre [cas] par l'autocommunication de Dieu et source du salut, l'amour du prochain n'est pas seulement un commandement qu'il importe d'observer si l'homme veut se tenir en une relation à Dieu qui porte au salut, mais il est purement et simplement l'accomplissement du christianisme, sous la présupposition que cet amour du prochain se soit déployé jusqu'à son être propre et plénier, et qu'il accueille expressément son fondement et mystérieux co-partenaire, savoir Dieu lui-même, sans qui l'intercommunication d'amour, à niveau personnel, entre les hommes ne pourrait certes parvenir à sa profondeur radicale et à son état définitif<sup>150</sup>.

Par l'amour du prochain l'être humain vit aussi l'amour de Dieu, qui est à la fois révélation et salut. L'histoire de la révélation et du salut est donc aussi l'histoire des relations entre les personnes humaines.

---

existence, his readiness for death which after all can also be seen - in a very peculiar way - as the basic act of existence ... all these together are necessarily also the essential traits of love for another person. »

<sup>146</sup> « Reflections on the unity of love », p. 234-26.

<sup>147</sup> « Reflections on the unity of love », p. 244.

<sup>148</sup> « Reflections on the unity of love », p. 245-246.

<sup>149</sup> « Reflections on the unity of love », p. 246.

Dans cette histoire de révélation et de salut « coextensive à l'histoire humaine », l'être humain, qui a lui-même une expérience ambiguë de Dieu, ne trouvera-t-il que d'autres expériences ambiguës ? Et trouvera-t-il les conditions d'une expérience transcendante qui accomplisse pleinement ce qu'il est ? On ne peut répondre qu'*a posteriori*. Or nous ne sommes pas au début de l'histoire, et Rahner dit qu'il y a un « devoir de prêter l'oreille à ce qui nous atteint historiquement »<sup>151</sup>. Parmi cela se trouve la foi des personnes chrétiennes reconnaissant en Jésus celui qui a pleinement accompli la vocation humaine, et qui est par là « Celui qui apporte absolument le salut ».

Pourquoi dit-on cela de Jésus ? Et si une réalité prend une telle place parmi les autres, quelle relation peut-on avoir avec elle, comment cela peut-il s'articuler avec les relations aux autres réalités, avec la relation à Dieu à travers toute réalité ? C'est ce que nous allons aborder maintenant.

## 2.2 LA RELATION AVEC JÉSUS, POINT CULMINANT DE LA RÉVÉLATION HISTORIQUE

Dans *Aimer Jésus*, Rahner évoque ce que la relation dont il veut traiter n'est pas<sup>152</sup>. Elle n'est certes pas « un quelconque sentiment fortuit et inoffensif »<sup>153</sup>. Rahner pointe aussi deux malentendus qu'il dit fréquents aujourd'hui chez les personnes chrétiennes. Il appelle le premier « jésuanisme » : « Jésus aurait certes été un homme ayant vécu de manière très illuminée et totalement désintéressée ; il n'en aurait pas moins été purement et simplement un homme »<sup>154</sup>. Rahner ne dénie pas la valeur d'une telle relation avec Jésus, car les relations avec de grands personnages du passé peuvent - devraient même - être une dimension importante de la vie. Mais il lui semble que si on se limite à cela, on ne voit pas pourquoi c'est précisément en Jésus qu'on trouverait un modèle.

Le deuxième malentendu fréquent est de considérer Jésus comme une idée, « le 'chiffre' qui symbolise la bienveillance et l'intérêt absolu que Dieu porte au monde ». Et on est prêt

<sup>150</sup> TFF, p. 346.

<sup>151</sup> TFF, p. 140.

<sup>152</sup> Au début de « Sur l'amour pour Jésus » p. 22-26, et de « Jésus-Christ, sens de la vie », p. 81

<sup>153</sup> AJ, p. 81. Ou une « vague disposition religieuse » TFF, p. 344.

à remplacer facilement ce symbole par un autre, « parce qu'on oublie que c'est justement en ce Jésus très concret (et seulement de cette manière) que s'est effectivement accompli ce à quoi ce chiffre renvoie »<sup>155</sup>. Ou alors Jésus est seulement « l'Oméga de l'évolution du monde ». L'homme historique Jésus risque d'être oublié, et si on le nomme encore, à partir d'une tradition presque fortuite, « en réalité on ne voit quasiment plus pourquoi il faudrait nommer 'Jésus' cette puissance de Dieu qui dans son éternité et son amour, aime le monde et nous sauve »<sup>156</sup>. Pour Rahner c'est bien la relation avec la personne de Jésus qui importe, et non seulement les idées sur Dieu ou sur l'humanité qu'il peut représenter.

Cette relation n'est pas non plus un « analgésique pour endormir la douleur procédant de la frustration d'un autre rapport interhumain »<sup>157</sup>.

Rahner note aussi que la relation à Jésus ne peut pas être pensée d'entrée de jeu comme relation à Dieu, Jésus étant identifié à Dieu d'une manière qui risque d'être « mythologique » et de négliger la réalité de sa nature humaine. D'après lui, beaucoup de personnes chrétiennes pensent Jésus comme Dieu, mais cette « facilité » peut être moins l'effet d'une compréhension profonde de l'incarnation qu'une habitude qui masque le caractère étonnant de cette croyance, et empêche de chercher ce qu'elle peut vraiment signifier quant à Dieu, à l'humanité, et à leurs rapports mutuels.

La relation avec Jésus telle que Rahner la conçoit est relation avec la personne concrète de Jésus, dans la conviction que cette relation a quelque chose à voir de façon très profonde avec notre salut<sup>158</sup> : relation avec « Celui qui apporte absolument le salut ». Pour comprendre quelle est la nature et la place de cette relation dans l'existence chrétienne, demandons-nous d'abord pourquoi c'est la relation avec Jésus qui a cette importance.

### ***2.2.1 Pourquoi précisément lui ? Le cercle de la connaissance et de la foi***

Dans le *Traité fondamental* Rahner fait un petit résumé de ce qu'« on peut affirmer avec suffisamment bonne conscience en fait de connaissance possible et réelle concernant le

---

<sup>154</sup> AJ, p. 23. Voir aussi p. 110.

<sup>155</sup> AJ, p. 24-25.

<sup>156</sup> AJ, p. 25.

<sup>157</sup> TFF, p. 344.

<sup>158</sup> AJ, p. 81.

Jésus prépasal », en prenant en compte les études exégétiques, mais sans attendre d'elles une unanimité qu'elles ne peuvent réaliser<sup>159</sup>. Ce résumé comporte six points :

1. Jésus a vécu dans l'environnement religieux de son peuple, qu'il assumait dans sa totalité comme légitime et voulu par Dieu, et à la vie duquel il participa. En ce sens, « il voulut être un réformateur religieux, non un révolutionnaire religieux radical ».

2. Mais en tant que réformateur, il fut un « réformateur radical ». Il « brise la domination de la Loi, laquelle elle-même se pose de fait à la place de Dieu (quand bien même telle n'était pas l'intention proprement dite de la Loi) », combat contre le légalisme qui croit assurer l'humain contre Dieu. « Il se sait en proximité radicale à Dieu [...] et tire justement de là de se savoir radicalement solidaire avec ceux qui se trouvent socialement et religieusement déclassés, parce que ce sont justement ceux-là que son 'Père' aime. Il accueille délibérément le combat que son attitude et son action provoquent de la part des autorités religieuses et sociales. Mais, de lui-même, il n'engage pas immédiatement une critique de la société au sens sociologique ».

3. « Tandis que tout d'abord il nourrissait l'espérance d'une victoire de sa mission religieuse au sens d'une 'conversion' de son peuple, grandit en lui toujours plus l'expérience de ce que sa mission l'entraîne dans un conflit mortel avec la société religieuse et politique ».

4. « Mais il s'avance résolument vers cette mort qui est sienne, il l'assume à tout le moins comme conséquence inévitable de la fidélité à sa mission et comme infligée<sup>160</sup>] à lui par Dieu ».

5. « Sa prédication radicalement réformatrice et éveilleuse veut être un appel à la conversion, cela en raison de et dans la proximité du Royaume de Dieu ; elle veut rassembler des disciples qui le 'suivent' ».

6. De nombreux autres points restent ouverts « selon une vue *historienne* », c'est-à-dire hors d'une perspective de foi.

<sup>159</sup> TFF, p. 279. Les six points suivants sont aux pages 279-281.

<sup>160</sup> Rahner dit plus loin (TFF p. 287, voir ci-dessous p. 55) que l'interprétation de sa mort par le Jésus prépasal peut rester une question ouverte : on ne peut dire s'il l'a lui-même envisagée comme « sacrifice expiatoire », ou comme acte d'obéissance nécessaire à la volonté du Père, au sens de la « mort d'un juste » ; il dit en même temps que Jésus savait que Dieu était envers le monde d'une « proximité miséricordieuse ». Je pense donc qu'il ne faut pas voir dans ce mot « infligée » une notion de châtement, mais surtout l'affrontement à la part qui reste incompréhensible de Dieu, à travers l'incompréhensible de son destin.

Ce Jésus est reconnu dans le christianisme comme celui qui a pleinement accueilli le don de Dieu, et comme « Celui qui apporte absolument le salut », les deux étant liés. Cette reconnaissance est d'abord un acte de foi, c'est-à-dire qu'elle s'enracine dans une expérience de confiance vis-à-vis de lui, dont la théologie ne pourra jamais rendre compte adéquatement, et qui ne trouve finalement sa justification qu'en elle-même<sup>161</sup>. La christologie transcendantale « ne peut à elle seule fonder la relation concrète de façon précise à *Jésus* comme Christ [...] étant donné que les décisions de la raison pratique et la relation à un homme concret, dans sa concrétude historique, ne peuvent jamais être adéquatement déduites de façon transcendantale »<sup>162</sup>. Cependant il est possible de mieux comprendre ce qui fonde cette relation en l'approchant, selon la méthode transcendantale, à partir de l'expérience humaine en général.

Selon Rahner, trois éléments essentiels fondent cette foi en Jésus : sa mort, son autocompréhension et sa résurrection. Je vais les présenter rapidement, puis j'y reviendrai sous l'angle de leur crédibilité.

Dans la vie humaine, la mort a deux aspects : elle est ce qui marque la fin d'une histoire humaine dans le temps, elle est aussi l'inconnu total qui, si on l'envisage comme néant, peut remettre radicalement en cause le sens de cette vie. L'accueil plénier de Dieu par Jésus est en rapport avec la mort sous ces deux aspects. Tout d'abord cet accueil ne pouvait être total et définitif qu'en se maintenant jusqu'à la mort, « car tout ce qui prend place avant la mort est provisoire, révisable : il ne s'agit toujours que d'une phase, après laquelle d'autres phases peuvent encore être attendues, qui n'ouvrent que sur quelque chose de totalement indéterminé »<sup>163</sup>. Or l'attitude d'ouverture à Dieu fondée sur une confiance inconditionnelle en lui a été vécue par Jésus jusqu'à la fin de sa vie. D'autre part, pour que la confiance en Dieu ait un caractère radical, il fallait qu'elle ne puisse plus s'appuyer sur aucun des éléments de ce monde mais qu'elle soit toute entière remise de soi au mystère absolu, autrement dit qu'elle affronte l'épreuve radicale de la mort<sup>164</sup>. Or c'est ce que Jésus a expérimenté, en vivant dans sa radicalité la question de l'être humain face à sa propre condition et au mystère de Dieu, dans l'affrontement avec la mort (jusqu'au : « Mon Dieu,

---

<sup>161</sup> TFF, p. 231-235.

<sup>162</sup> TFF, p. 235.

<sup>163</sup> AJ, p. 135.

<sup>164</sup> AJ, p. 135.

pourquoi m'as-tu abandonné ? »<sup>165</sup>), lieu où il a aussi vécu la plus radicale confiance en Dieu, (jusqu'au « Père, entre tes mains je remets mon esprit »<sup>166</sup>). Rahner parle surtout de la mort de Jésus en tant qu'élément essentiel de toute vie humaine, et n'insiste pas particulièrement sur le fait que ce fut une mort souffrante, injuste, mettant prématurément fin à sa mission. Mais il est clair que ces éléments ajoutent à la question fondamentale que la mort pose à toute vie<sup>167</sup>.

Cependant on pourrait trouver dans l'histoire beaucoup de personnes qui ont fait preuve de confiance malgré la mort, même parmi celles qui ont affronté un destin tragique. En quoi la personne de Jésus est-elle si particulière ? La pertinence de cette question se redouble si on est conscient qu'on ne peut jamais prétendre avoir exploré toute l'histoire humaine. Rahner ne prétend pas qu'un regard extérieur pourrait par lui seul établir la particularité de Jésus. Au contraire, il dit que la foi chrétienne se fonde aussi sur l'auto-interprétation de Jésus : celui-ci a présenté ce qu'il vivait, sa relation particulière à Dieu, vécue en solidarité avec les humains, comme un événement de salut concernant toute l'humanité.

Enfin, ce qui s'est passé en Jésus n'est révélation et salut que parce que ses disciples ont expérimenté ce qu'ils ont rapporté comme l'expérience de la résurrection : la conviction que cette plongée de Jésus dans le mystère absolu n'a pas été non-sens absolu, mais accueil plénier de Dieu, qui est aussi accueil plénier *par* Dieu, sens définitif donné à cette vie malgré tout ce qu'il peut y avoir en elle d'échec apparent.

Ces éléments présentés à grands traits posent la question de leur crédibilité, question majeure si la relation avec Jésus est importante dans le salut. La philosophie, notamment depuis les Lumières, a montré la difficulté de tirer de l'histoire des éléments déterminants sur le plan existentiel, puisque celui-ci comporte quelque chose d'absolu, un engagement

---

<sup>165</sup> Mc 15, 34 ; Mt 27, 46.

<sup>166</sup> Lc, 23, 46. Du point de vue exégétique, cela peut sembler peu rigoureux de rapprocher des éléments d'évangiles différents, au risque de ne pas respecter la logique de chacun, mais la foi de l'Église parle à la fois du désarroi et de la confiance de Jésus, même si cette confiance est mentionnée chez Mc et Mt plutôt avant la passion que juste au moment de la mort comme en Lc. Ces deux paroles sont souvent à l'arrière plan du discours de Rahner même s'il les cite peu dans les textes théologiques, il le fait dans des textes plus spirituels, par exemple *Mission et grâce*, t. 3, p. 98 n.9 ; p. 298, n.18. Voir aussi « Pour une théologie de la mort », ET 3, 1967 (SzT 1, 1954), p. 103-167.

<sup>167</sup> Dans des textes sur la souffrance, on voit qu'il relie la question de la souffrance et de la mort : face à l'incompréhensible qui semble menacer la vie, il s'agit toujours de plonger avec confiance dans le mystère, plus que de se replier sur ce qu'on croit maîtriser. Voir notamment « La foi, puissance de salut et de guérison », ET 7, 1967 (SzT 5, 1964), p. 121-131, et « Why does God allow us to suffer », TI 19, 1984 (SzT 14, 1979), p. 194-208.

où la vie se joue, alors que ce qu'on peut savoir de l'histoire est toujours partiel et incertain. Le travail exégétique des derniers siècles a montré que l'histoire de Jésus n'échappe pas à cette fragilité, soulevant bien des questions quant au rapport entre la théologie et l'histoire. Selon Rahner, la théologie ne peut pas se contenter d'être à la remorque des découvertes historiques ou exégétiques, ce qui risquerait de différer indéfiniment la réflexion propre à la théologie, et celle des personnes chrétiennes voulant vivre leur foi « en toute honnêteté intellectuelle » sans fermer les yeux sur la recherche historique et ses incertitudes. Mais il invite à prendre acte à la fois de la fragilité du soubassement historique concernant Jésus, et de la part de décision impliquée dans toute relation avec lui, et à réfléchir sur le rapport entre les deux. Des connaissances plus précises et plus sûres n'aboliraient pas complètement la difficulté, puisque toute connaissance historique comporte par nature un degré d'incertitude. Finalement, ce qui est déterminant est le rapport que nous-mêmes pouvons avoir avec la « tradition ». Les Lumières ont constitué là un tournant majeur. Alors qu'auparavant la tradition reçue du passé était « une évidence simple qui déterminait aussi le présent de façon puissante et indiscutable », elle est devenue quasiment sans valeur comparée à d'autres critères comme la « nécessité transcendantale » (nécessité qui ne peut être établie que par une connaissance entièrement *a priori*, selon Kant) ou la « possibilité immédiate de vérification » des sciences exactes. Or la foi chrétienne tient à son fondement historique, et à la possibilité de justifier celui-ci devant la raison. Rahner dit que « sous ce rapport, la non-coïncidence entre la possibilité toute relative de fixer la connaissance historique comme telle, d'un côté, et d'un autre côté la signification existentielle absolue des événements historiques et du caractère absolu de la foi, n'est pas, dans son principe, surmontable »<sup>168</sup>. Mais il continue en disant que « pour qu'une telle prétention propre aux événements d'histoire puisse cependant se justifier, nonobstant leur faible niveau de certitude », il est important de voir que, « fondamentalement et de façon générale, l'homme n'est pas en mesure d'accomplir son être sans accepter paisiblement comme inévitable, et sans supporter dans son existence une telle non-coïncidence entre, d'une part, la certitude relative de sa connaissance historique, et, d'autre part, le caractère absolu de son engagement ». Et « cette situation fait partie irrécusablement de l'essence de la liberté ». En effet, celle-ci « se décide toujours de façon absolue, puisque aussi bien l'acte de l'abstention est lui aussi une décision ». Décision qui est toujours prise « sur fond de

---

<sup>168</sup> TFF, p. 264.

connaissance non absolue », puisque même une décision paraissant uniquement « métaphysique » est conditionnée par des interprétations et un matériau linguistique dont on ne peut gommer la dimension historique<sup>169</sup>. Il y a donc d'abord à accepter cette non-coïncidence comme un risque à prendre. Nous verrons plus loin que cet engagement malgré le risque de l'inconnu n'est pas sans lien avec ce que nous avons déjà vu de la relation à Dieu : comme avec celui-ci, la forme de relation avec Jésus qui dépasse la connaissance tout en la fondant a pour nom l'amour.

Ce « risque » n'est pas complètement « aveugle » : d'une part la confiance peut réellement trouver dans l'histoire des éléments qui la soutiennent, d'autre part la réflexion transcendantale de Rahner met en valeur la relation réciproque entre la connaissance et l'engagement : celui-ci fait lui-même progresser dans la connaissance, même si elle est toujours imparfaite<sup>170</sup>.

L'acceptation d'un risque à prendre, sur fond de connaissance non absolue, ne doit pas être interprétée comme un désintéret pour l'histoire. Rahner dit que les croyants ne peuvent se déclarer indifférents à l'histoire du Jésus prépaschal et à son autocompréhension, « faute de quoi la 'foi' prendrait 'occasion' de Jésus de Nazareth pour produire le Christ du salut, qui serait alors un dit mythologique, porté par la 'foi', au lieu de la porter et de lui donner autorité »<sup>171</sup>. Et il ne pense pas qu'on puisse s'accommoder de la thèse que rien n'est connaissable du Jésus de l'histoire, ou seulement des banalités non significatives<sup>172</sup>. Mais il s'agit pour lui de savoir ce qui est suffisant pour fonder la foi : il distingue ce qui n'est qu'« objet de foi » de ce qui est « fondement de foi ». Celui-ci même n'est pas complètement extérieur à la démarche de foi : « il est parfaitement pensable que le fondement de foi ne soit atteint que *dans* la foi, et que néanmoins il puisse exercer en elle une vraie fonction fondatrice ». Et ceci parce que la foi signifie toujours « un consentement *libre* du sujet croyant, à niveau personnel » :

Une saisie réelle et efficace de la fondation historique de la foi n'existe que dans le processus gracieux de la foi libre, et exerce donc sa fonction fondatrice comme un moment intérieur à la

<sup>169</sup> TFF, p. 264-265.

<sup>170</sup> Ceci rejoint la réflexion en terme d'herméneutique développée à notre époque. Mais le terme d'herméneutique, comme je l'ai dit, risque d'être perçu comme une suite sans fin d'interprétations, laissant de côté la question d'un rapport immédiat possible avec la « réalité ». Il me paraît significatif que Rahner, lorsqu'il traite du fondement historique de la foi, parle en même temps de « problèmes d'herméneutique et de théologie fondamentale », TFF, p. 267.

<sup>171</sup> TFF, p. 266.

<sup>172</sup> TFF, p. 267.

foi, de par le cercle d'une relation de conditionnement mutuel entre expérience transcendante de la grâce et saisie historique des événements fondateurs de la foi.<sup>173</sup>

Rahner distingue ce qui est « historique » : « ce qui se trouve saisi *seulement* à l'intérieur d'un acquiescement de foi qui s'engage à niveau d'existence », et ce qui est « historien » : ce qui peut être saisi « aussi bien en dehors d'une telle connaissance de foi »<sup>174</sup>. Et il fait remarquer que les premiers témoins du christianisme n'étaient pas sur ce plan dans une situation totalement différente de la nôtre : leur proximité avec ce qui est de l'ordre de l'« historien » ne les dispensait pas d'une démarche de foi pour percevoir l'« historique ». Ceci ne signifie pas que nous serions indépendants d'eux et puissions nous relier directement à ce qui est « historien », mais leur témoignage fait partie de ce à partir de quoi nous pouvons entrer, comme eux, dans une expérience de foi<sup>175</sup>.

Si ce cercle entre connaissance et engagement est valable pour toute connaissance, il l'est encore plus pour cette « connaissance salvifique » qui, « par définition, concerne un objet qui vise l'homme tout entier et l'interpelle », car alors la connaissance ne peut être produite que par « l'homme total dans l'engagement total de son existence »<sup>176</sup>. Car ce qui est justement décisif comme fondement « historique » de la foi selon Rahner, est que Jésus ait été « Celui qui apporte absolument le salut ». Il dit alors qu'il suffit, pour fonder la foi telle que l'Église l'entend, que, d'une part, soit établi que Jésus s'est compris comme « Celui qui apporte absolument et définitivement le salut », et que, d'autre part, cette prétention devienne pour nous « digne de foi » lorsque « à partir de notre expérience transcendante de grâce, expérience de l'autocommunication absolue du Dieu de sainteté, nous jetons le regard dans la foi sur l'événement qui fait advenir Celui qui apporte le salut en sa réalité totale : la résurrection de Jésus »<sup>177</sup>.

Sur l'autocompréhension de Jésus, Rahner dit que, sans préjuger de la fiabilité de tous les éléments des Écritures, on peut parvenir à un « jugement d'historicité 'substantielle' »<sup>178</sup>. Il s'avère que Jésus ne s'est pas compris seulement comme l'un des prophètes d'Israël, qui forment une lignée toujours ouverte, mais comme « le prophète

<sup>173</sup> TFF, p. 269-271.

<sup>174</sup> TFF, p. 272.

<sup>175</sup> TFF, p. 273.

<sup>176</sup> TFF, p. 273.

<sup>177</sup> TFF, p. 277.

<sup>178</sup> TFF, p. 278.

*eschatologique* »<sup>179</sup>, celui qui annonce « la proximité du ‘Royaume de Dieu’ comme celle de la situation de décision, absolue, ‘maintenant’ donnée, face au salut radical ou à la perte ». Or cette annonce est indissolublement liée à celui qui l’annonce. En effet, Jésus ne se contente pas de parler d’une proximité de Dieu comme « une situation donnée *toujours* uniformément à la manière d’un existentiel permanent de l’homme, une situation qui tout au plus peut être oubliée et refoulée, et qui pour cette raison doit être toujours à nouveau prêchée ». Au contraire, il présente cette proximité comme présente en lui « d’une manière nouvelle, unique, indépassable », et entrant en scène « *par* l’ensemble de son discours et de son agir », et il relie la décision du Jugement à la décision face à sa personne. Certes, on pourrait attribuer ces éléments à l’expérience pascalienne de la communauté, mais il faudrait alors se demander « pourquoi donc l’expérience du simple [sic] ‘être-vivant’ d’un homme après sa mort permettrait-elle d’attribuer à celui-ci une fonction que l’individu en cause n’a jamais revendiqué lui-même en sa faveur ? ». Finalement, on peut dire que :

Jésus a vécu une relation à Dieu que, d’un côté [...] il éprouva comme unique et nouvelle, et que, d’un autre côté, il tint pour exemplaire en ce qui concerne les autres hommes et leur relation à Dieu ; il ressentit sa « relation de Fils » au « Père », dans son unicité et sa nouveauté, comme une réalité d’importance pour tous les hommes, en ce que désormais la proximité de Dieu à tous les hommes se produisait là de façon nouvelle et irrévocable. [...] On comprend [ainsi] comment Jésus, dès avant Pâques, pouvait se savoir et s’éprouver comme Celui qui apporte absolument le salut, même si cette auto-interprétation acquiert pour nous sa dernière crédibilité par l’événement de Pâques, et ne se révèle aussi que par là dans sa dernière profondeur. Jésus expérimente en lui-même la radicalité victorieuse avec laquelle Dieu se tourne vers lui, sous un mode qui n’existait pas jusqu’alors parmi les « pécheurs », et il sait que cela est une réalité d’importance, à valeur irrévocable pour *tous* les hommes<sup>180</sup>.

Sur l’autocompréhension par Jésus de sa propre mort, on peut dire que :

Le Jésus pré-pascalien alla librement au-devant de sa mort, et l’estima (en ce qui tient à sa conscience explicite) à tout le moins comme un destin de prophète qui pour lui ne désavouait pas son message ni du même coup lui-même (même si pour lui cela fut expérimenté de manière incompréhensiblement nouvelle et imprévue), mais demeurait caché dans le dessein de Dieu, que Jésus savait être de proximité miséricordieuse au monde<sup>181</sup>.

Du point de vue de la théologie fondamentale Rahner dit que cet énoncé « historien » est suffisant, et qu’on peut laisser ouverte les questions sur des interprétations plus précises par Jésus lui-même du sens de sa mort pour le monde, car :

a) celui qui accueille librement le destin de la mort se livre précisément aux possibilités imprévues de son existence, des possibilités qui échappent à tout calcul ; b) Jésus maintient

<sup>179</sup> TFF, p. 277.

<sup>180</sup> TFF, p. 286.

<sup>181</sup> TFF, p. 287.

dans la mort sa prétention unique à l'identité de son message et de sa personne, dans l'espérance d'être confirmé par Dieu, dans cette mort, quant à sa prétention<sup>182</sup>.

En ce qui concerne la foi en la résurrection de Jésus, il faut remarquer que Rahner la présente, dans la phrase citée plus haut, en disant qu'elle est vécue « à partir de notre expérience transcendantale de grâce », et lorsque « nous jetons le regard » sur l'événement de la résurrection de Jésus<sup>183</sup>. Pour comprendre ce que cela signifie, il faut préciser ce qu'est pour Rahner la résurrection.

Elle n'est pas la réanimation d'un corps matériel mais « l'état définitif de salut qui advient à l'existence humaine concrète de par Dieu et par-devant Dieu, la validité réelle permanente de l'histoire humaine qui ne se poursuit pas toujours dans le vide ni ne périt »<sup>184</sup>. La vie éternelle selon Rahner est constituée par Dieu lui-même à qui nous nous ouvrons, et qui lui-même nous accueille, et non par une prolongation infinie du temps. Tous les instants d'ouverture sont comme dans un éternel présent, où ils gardent leur valeur, sans être menacés par une éventuelle fermeture<sup>185</sup>. C'est l'accomplissement de la liberté, puisque Rahner voit en celle-ci non la possibilité de toujours changer, mais au contraire la possibilité de se construire de façon définitive, sans être encore menacé par ce qui détruit. Cette validité permanente, au-delà de la mort, peut être déjà objet d'expérience pour nous, dans un certain sens. Pour Rahner, le lieu le plus significatif de cela est la décision éthique radicale, où un choix allant à l'encontre des intérêts vitaux apparents de la personne présuppose qu'il y a une validité de ce choix hors de la vie purement biologique : « celui qui une fois a été affronté à une décision éthiquement bonne engageant à la vie et à la mort, de façon radicale et sans édulcoration, en sorte que de là absolument rien ne ressort pour lui que l'accueil de la bonté de cette décision même, celui-là alors a déjà fait l'expérience de cette éternité que nous visons ici »<sup>186</sup>. Ceci est expérience transcendantale, tirant « sa force et sa vie de cette autocommunication surnaturellement gracieuse de Dieu qui confère sa

<sup>182</sup> TFF, p. 287.

<sup>183</sup> TFF, p. 277, voir ci-dessus p. 54.

<sup>184</sup> TFF, p. 300.

<sup>185</sup> Cette image peut sembler peu attirante à qui rêve d'un temps enfin infini... mais il n'est pas besoin de nous imaginer figés dans ce que nous sommes devenus, car cette impression d'être figés vient encore d'une perception du temps, qui s'écoulerait à côté. A vrai dire, il nous très difficile de penser l'être sans le temps. Si on veut quand même le faire, Rahner dit qu'on peut aussi bien imaginer un seul mouvement sans fin de plongée dans le mystère de Dieu, ce qui engendre moins l'impression de monotonie...

<sup>186</sup> TFF, p. 306.

radicalité et sa profondeur ultimes à l'acte de liberté éthique qui pose l'éternité ». Mais tous les moments de la vie ne sont pas expérimentés ainsi..., pour l'essentiel, l'être humain reste dans l'espérance que son existence ait une validité qui justifie qu'elle soit « sauvée ».

Cette expérience d'attente de sa propre résurrection constitue « l'horizon d'intelligibilité au sein duquel seulement peut être attendu et expérimenté quelque chose comme la résurrection de Jésus »<sup>187</sup>. C'est pourquoi la foi en la résurrection de Jésus ne dépend pas uniquement du témoignage apostolique, au sens où on entendrait celui-ci seulement comme connaissance d'un événement auquel on n'a pas soi-même assisté : elle nécessite aussi « l'expérience de grâce » qui nous fait entrer, avec notre consentement, dans ce rapport à notre propre mort, dans l'espérance :

C'est dans la foi, et dans l'espérance de sa propre « résurrection », que l'on éprouve le courage de se tenir au-dessus de la mort, et cela en tournant le regard vers le Ressuscité qui paraît devant nous dans le témoignage apostolique. Et c'est dans ce courage (librement voulu), que le Ressuscité lui-même se rend témoignage comme vivant, dans la correspondance réussie et indissoluble entre l'espérance transcendante de résurrection et la donnée catégoriale-réelle d'une telle Résurrection. C'est dans ce cercle que ces deux aspects se portent l'un l'autre et qu'ils témoignent pour nous de leur véracité<sup>188</sup>.

Cette prise en compte de l'espérance transcendante de résurrection dans la personne croyante ne minimise pas l'importance de la résurrection de Jésus, car cette espérance « cherche nécessairement sa médiation et sa confirmation historique qui lui permettront de s'affirmer explicitement »<sup>189</sup>. En effet l'ambiguïté de l'expérience individuelle et le renvoi à l'histoire jouent là aussi, de sorte que la question est : « cette espérance transcendante de résurrection *recherche-t-elle* encore [...] dans l'histoire une rencontre possible avec un ressuscité, ou bien celui-ci existe-t-il 'déjà' et peut-il être éprouvé comme tel dans la foi ? »<sup>190</sup>

On peut dire aussi que la résurrection de Jésus « nécessite » la foi des disciples, sans quoi elle ne serait pas validation de sa prétention à être « Celui qui apporte absolument le salut » : si la résurrection de Jésus est « la victoire eschatologique de Dieu dans le monde », on ne peut la penser « sans la foi en elle atteinte de fait (même si elle est libre), cette foi dans laquelle seulement vient à plénitude l'essence propre de cette Résurrection ». C'est pourquoi, « en ce sens, l'on peut tranquillement et l'on doit dire que Jésus ressuscite dans la

---

<sup>187</sup> TFF, p. 307.

<sup>188</sup> TFF, p. 309.

<sup>189</sup> TFF, p. 303.

<sup>190</sup> TFF, p. 303.

foi de ses disciples », en tant qu'expérience de la victoire même de Jésus : la foi s'éprouve comme liberté « par rapport à toutes les puissances de la finitude, de la faute et de la mort », dans la conscience que cette liberté advenue en Jésus est ce qui nous permet à notre tour de nous ouvrir pleinement à la vie au-delà de toute crainte de la mort. Ainsi « cette expérience spirituelle de la vie qui ne se laisse pas vaincre (notre vie en la vie de Jésus) porte aussi bien la crédibilité du témoignage apostolique qu'elle ne vient toute à elle-même, inversement, qu'en celui-ci »<sup>191</sup>.

Cette « victoire » de Jésus reste, pour l'être humain, l'objet d'une prise de position libre, qui est toujours aussi, selon ce qu'on vient de dire, prise de position par rapport à sa propre espérance. En ce sens le refus d'accorder foi au témoignage des disciples peut être une négation de sa propre espérance, un acte contre le salut. Cependant un refus du témoignage apostolique peut aussi coïncider avec un oui à l'espérance : il y a une « incrédulité innocente », la nature de la décision face au message de la résurrection de Jésus appartient à l'expérience intime (consciente ou non) de chacun, et ne peut être jugée de l'extérieur<sup>192</sup>.

Regardons maintenant de plus près le lien entre Jésus et le salut de l'humanité.

### **2.2.2 La recherche de « l'absolu concret » et le salut**

La réflexion sur la foi en la résurrection de Jésus permet de mieux comprendre ce que Rahner veut dire en posant qu'un étant fini est médiation de la présence de Dieu seulement si « en son expérience se produit l'expérience transcendante de Dieu »<sup>193</sup>. L'importance de Jésus dans la foi chrétienne n'infirme pas ce qui a été dit de l'expérience transcendante comme expérience de Dieu. Jésus ne vient pas dire autre chose sur Dieu que ce qui peut

---

<sup>191</sup> TFF, p. 310. Rahner parle aussi des miracles de Jésus sous l'angle de leur crédibilité comme fondements de la foi (TFF, p. 288-297). Même si elles ont été « magnifiées » par les récits évangéliques, ces « œuvres de puissance » « ne sauraient être historiquement éliminées de la vie de Jésus ». Mais comme pour la résurrection, le sens, comme manifestation de l'autocommunication de Dieu, est atteint en lien avec la propre expérience de grâce du croyant : « Il y a miracle, au sens théologique du terme [...], là où, pour le regard de l'homme ouvert au mystère de Dieu, la configuration concrète des événements est telle qu'à cette configuration participe l'autocommunication divine que, dans son expérience transcendante de la grâce, il a dès toujours vécue 'instinctivement', qui par ailleurs se manifeste justement dans le 'miraculeux', et qui témoigne d'elle-même en cette forme », TFF, p. 294. Les miracles sont une manifestation, à l'intérieur d'un univers culturel donné, de l'action de Dieu partout présente comme « dynamique ultime et suprême de ce monde ».

<sup>192</sup> TFF, p. 312.

<sup>193</sup> TFF, p. 102. Voir ci-dessus, p.42.

être perçu dans l'expérience transcendantale. Mais il permet à celle-ci d'aller jusqu'au bout d'elle-même. Ainsi, la perspective de la mort est un des principaux obstacles à la confiance en Dieu. C'est aussi le point où la confiance vis-à-vis du mystère divin est conduite à sa radicalité en perdant tout appui du monde. Or l'expérience de Jésus montre que cette confiance est possible malgré la mort et débouche sur l'accueil plénier de Dieu, et non sur le néant. L'expérience de Jésus peut donc être pour une autre personne source de confiance qui lui permet de vivre sa propre remise d'elle-même au mystère divin.

La structure de ce rapport entre l'expérience de Jésus et celle de chacun se retrouve dans les autres éléments de la vie humaine. L'expérience transcendantale se vit à travers le rapport à toutes les réalités du monde, mais dans ses rapports avec le monde l'être humain ne l'expérimente pas toujours dans sa radicalité. Or si cette expérience est éminemment personnelle, nous avons vu que la liberté humaine est toujours co-déterminée par le monde dans lequel elle vit sa transcendance. Ainsi l'être humain est conduit à chercher les réalités du monde qui pourraient l'amener à une expérience radicale de la transcendance. Rahner dit que la christologie transcendantale « part d'expériences que l'homme fait toujours et inéluctablement, fût-ce sous le mode d'une protestation contre elles, et qui, dans l'immédiateté superficielle des 'objets' par lesquelles elles se trouvent médiatisées, n'honorent pas la prétention à l'absolu (à l'accomplissement pur et simple, au salut) que l'homme dresse néanmoins inéluctablement face à elles »<sup>194</sup>. Ces expériences éprouvées comme « manque » d'un absolu recherché, sont déjà expérience de Dieu :

le fait que ne soit pas honorée la prétention de cette expérience inéluctable (dans le hiatus entre la transcendance illimitée de la connaissance et de la liberté d'un côté, et l'« objet » historiquement donné et médiatisant avec elle-même la transcendance, de l'autre côté) est aussi le lieu où l'on expérimente ce qu'on entend par Dieu<sup>195</sup>.

Mais, pour Rahner, l'être humain est celui qui se risque à espérer que le Dieu infini n'est pas seulement celui qui « manque », qu'il est aussi donné en accomplissement de notre désir d'accéder à l'infini à travers notre réalité finie. Ainsi se comprend selon lui « la relation de conditionnement *réci-proque* entre théo-logie et christo-logie »<sup>196</sup>. Je vois cette relation ainsi : la théologie part des expériences de manque pour comprendre Dieu comme celui qui est toujours plus grand que ce dont nous nous satisferions ; mais la christologie dit que la recherche dans les réalités finies de ce qui nous donnerait de vivre une expérience

---

<sup>194</sup> TFF, p. 237.

<sup>195</sup> TFF, p. 237.

radicale de Dieu n'est pas vaine. C'est ce que Rahner appelle la recherche d'un « absolu concret ». Celle-ci est aussi présentée par Rahner comme la recherche d'une « confirmation », dans l'histoire, d'une révélation de Dieu perçue de façon toujours ambiguë dans l'expérience individuelle<sup>197</sup>. On peut aborder cette recherche de diverses façons, je présente celles que Rahner cite le plus fréquemment.

La question du sens de la vie est un des lieux où se cherche un *absolu concret*. Rahner montre que ce sens ne peut être une accumulation de sens partiels, qui repousse indéfiniment la question du sens en tant que sens de la vie prise dans son ensemble, et notamment en tant que vie qui semble se terminer par la mort. Ce sens total, qui englobe toutes les réalités de la vie et de l'être humain dans son univers, est finalement équivalent à Dieu, selon la conception rahnérienne<sup>198</sup>. L'être humain en effet, comme question toujours ouverte, ne peut trouver d'autre sens que celui qui renvoie au mystère infini. Devant celui-ci le choix est ou de postuler un non-sens absolu ou de croire à un sens, aussi incompréhensible et insaisissable que ce mystère paraisse. Et Dieu est défini par Rahner de façon extrêmement large, comme « le sens », l'alternative à la foi en l'existence de ce sens, quel qu'il soit, étant seulement le non-sens absolu. C'est ce sens global que nous cherchons, et pouvons postuler en Dieu, comme horizon de sens absolu. Mais ce sens doit-il seulement être remis au mystère divin, ou peut-il être trouvé dans notre monde ? L'*absolu concret* serait une vie ayant un sens absolu malgré tous les non-sens apparents créés par les limites de cette existence, limites communes à toute l'humanité, notamment la souffrance et la mort. Or la vie de Jésus, pourtant pleinement soumise aux aléas de la finitude, est expérimentée dans la foi en la résurrection comme ayant un sens absolu<sup>199</sup>.

Une autre façon d'aborder cela est ce que Rahner appelle « l'avenir absolu »<sup>200</sup>. Selon lui, croire en Dieu est équivalent à croire que l'avenir totalement inconnu d'après la mort n'est pas le néant. En effet, même celui qui ne peut se figurer aucune sorte de vie après la mort, mais qui tout simplement croit que ce qu'il vit n'est pas anéanti par la mort, celui-là

<sup>196</sup> TFF, p. 237.

<sup>197</sup> « What does it mean today to believe », p. 146. Sachant que cette « confirmation » ne peut être purement extérieure à une démarche de foi : elle est « historique » au sens rahnérien du terme, et non « historienne ». Voir ci dessus p. 54

<sup>198</sup> Voir « The question of meaning as a question of God », p. 196-207.

<sup>199</sup> Voir « Jésus Christ, sens de la vie », dans AJ, p. 84-103.

croit, selon Rahner, en la vie éternelle, et cette vie éternelle est Dieu lui-même accueillant dans son éternité ce qu'a été cette vie, et lui donnant son caractère définitif. Ce définitif peut faire peur, car il redouble la question du sens : le monde semblant donner à la fois la vie et des obstacles qui sans cesse gênent son développement, quelle est la valeur qu'aura pour l'éternité une vie qui n'a pu aller jusqu'à son plein accomplissement ? Le christianisme ne résout pas la difficulté en pensant à une accumulation de vies où l'accomplissement finirait par se vivre. L'avenir absolu est plongé dans le mystère de Dieu, pari d'une valeur donnée par Dieu à la vie malgré ce qu'elle a d'inachevé. L'*absolu concret* serait un être humain accueillant avec une pleine confiance la mort comme entrée dans cet avenir absolu, malgré l'aspect incompréhensible que garde l'interruption apparente d'un accomplissement humain. Là aussi, la foi chrétienne reconnaît cela en Jésus.

La conscience de la faute est une des questions principales quant à la valeur éternelle de chaque vie. Le pardon est la puissance de Dieu qui seul peut donner pleine valeur à une vie pourtant restreinte par les fermetures à Dieu vécues dans l'histoire de chacun<sup>201</sup>. Ce pardon peut être expérimenté par l'être humain dans l'expérience transcendantale :

L'homme qui s'engage dans l'expérience transcendantale du mystère sacré fait l'expérience de ce que ce mystère n'est pas seulement l'horizon infiniment lointain, le tribunal qui repousse [...]; qu'il n'est pas cette réalité étrangère qui le fait reculer de peur dans l'étroite patrie du quotidien ; mais il fait l'expérience de ce que ce mystère sacré est aussi la proximité de l'abri, l'intimité qui pardonne, la patrie elle-même, l'amour qui se communique, la réalité familière vers quoi l'on peut fuir et à quoi l'on peut parvenir, à partir de l'étrangeté de sa propre vie, dans sa vacuité et sa menace<sup>202</sup>.

Mais comme pour les autres expériences, il cherche aussi sa confirmation dans un *absolu concret*. Jésus n'est pas ici celui qui fait dans sa radicalité l'expérience du pardon, puisqu'il est dit sans péché (il est possible cependant qu'il ait fait de façon très forte l'expérience de l'éloignement de Dieu, dans sa solidarité avec les pécheurs<sup>203</sup>). Mais il apporte la certitude du pardon toujours offert, par sa compréhension de Dieu comme pardonnant, compréhension établie comme juste et définitive par sa résurrection.

<sup>200</sup> « The quest for approaches », p. 199

<sup>201</sup> Voir « Reconciliation and vicarious representation », p. 255-264.

<sup>202</sup> TFF, p. 156.

<sup>203</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 143-154.

L'être humain fait encore l'expérience du manque en ce qui concerne son aspiration à l'unité. L'expérience de l'unité, expérience de la personne se percevant comme un tout malgré ce qui la « compose », est toujours à reconquérir parmi ce qui semble disperser ; l'être humain s'éprouve aussi comme déchiré au milieu d'un monde pluriel et irréconcilié. Ce hiatus entre unité et pluralité se retrouve dans toutes les dimensions humaines, aussi l'espérance d'une unité réconciliant la pluralité est encore une façon possible de nommer Dieu. L'expérience de l'unité de soi-même comme personne s'éprouve particulièrement dans la rencontre d'une autre personne. Ainsi la quête de l'unité peut être reliée à celle d'un « Tu » concret, en qui l'accueil de l'infini rejoindrait l'aspiration à l'unité. Ceci est une façon de parler de la quête de l'amour.

L'amour du prochain a été qualifié par Rahner d'acte humain fondamental. Or cet amour peut-il jamais être inconditionnel ? L'expérience est plutôt qu'une saine prudence nous retient toujours de vivre une confiance totale par rapport à quelqu'un dont nous ne savons pas s'il ne va pas se perdre, et nous entraîner avec lui<sup>204</sup>. Mais alors, comment l'amour du prochain peut-il être lieu d'une expérience de Dieu qui va jusqu'au bout de la remise de soi au mystère absolu ? L'*absolu concret* serait une personne qu'on pourrait aimer de manière inconditionnelle. C'est ce que la foi chrétienne reconnaît en Jésus.

Nous avons dit que l'être humain recherchait cet *absolu concret*, que la foi chrétienne reconnaît en Jésus, pour vivre en plénitude l'expérience transcendantale qui est expérience de Dieu. Que veut dire alors que Jésus est Celui qui « apporte » le salut ? Pour Rahner il ne faut pas opposer le salut « apporté » par Jésus et celui que l'être humain réalise « par lui-même » dans son rapport à Jésus. L'action de Dieu en Jésus au bénéfice du salut est donc de ce qui permet à l'être humain d'exercer sa liberté comme consentement plénier à Dieu, elle ne le « dispense » pas « de sa propre responsabilité salvifique »<sup>205</sup>. Le salut apporté par Jésus ne peut être quelque chose d'objectif différent du salut expérimenté dans l'expérience transcendantale, qui atteindrait les humains par un moyen totalement hors de la structure ordinaire du rapport à Dieu. Rahner est également réticent devant les explications du salut

---

<sup>204</sup> AJ, p. 67-68.

<sup>205</sup> TFF, p. 283. Voir aussi « Reconciliation and vicarious representation ».

qui pourraient laisser entendre que Dieu a « changé d'avis » grâce à Jésus<sup>206</sup>, alors que celui-ci est le signe d'une volonté de don et de pardon qui est de toujours. Il considère que la façon la plus pertinente de parler du salut est l'ordre sacramentel, c'est-à-dire que le signe réalise ce qu'il signifie<sup>207</sup>. Ainsi la concrétisation historique absolue de l'accueil de Dieu par un être humain, Jésus, n'est pas seulement signe que « cela est possible », laissant l'échec des autres à leur seule responsabilité, mais elle est le moyen même par lequel Dieu rend le monde capable de l'accueillir.

Rahner parle aussi du caractère « exemplaire » du salut en Jésus, ce qui va dans le même sens. La confiance créée par la connaissance de son destin contribue à vaincre la crainte devant le mystère incompréhensible, et par là ouvre à l'accueil salutaire de Dieu. Il explique aussi que le salut apporté par Jésus n'est pas de nature radicalement différente de ce qu'on peut vivre par exemple devant la confiance en Dieu et l'amour de l'humanité de Maximilien Kolbe (prêtre polonais qui prit volontairement la place d'un condamné à mort dans un camp nazi) : la connaissance de cet événement peut rendre possible une confiance en Dieu (et en l'humanité) qui est salut pour celui qui la vit<sup>208</sup>. Le salut étant aussi défini comme plénitude de l'autocompréhension, Rahner dit que le concept de « Celui qui apporte absolument le salut » peut être vu comme « l'événement à caractère historiquement personnel – [...] pas une promesse seulement verbale - dans lequel l'homme éprouve comme réellement confirmée son essence »<sup>209</sup> : le salut est dans la compréhension de l'être humain par lui-même, mais celle-ci se trouve confirmée par un « événement » historique, où l'accomplissement humain se montre pleinement réalisé.

La mention d'un caractère « exemplaire » du destin de Jésus ne doit pas conduire à voir sa place dans le salut comme un simple élément cognitif facilitant la relation entre l'être humain et Dieu. C'est bien dans la relation avec Jésus lui-même que se vit l'accueil radical de Dieu. La « connaissance » de l'*absolu concret* est de l'ordre de cette connaissance qui ne s'achève que dans l'amour. Jusqu'ici, nous avons surtout vu ce qui s'est passé en Jésus en terme d'accomplissement de son destin propre comme confiance absolue en Dieu. Mais cette confiance ne se communique pas seulement par la force de l'« exemple ». Rahner

<sup>206</sup> Voir *Le courage du théologien*, p. 128-131. Rahner récuse notamment les explications en termes sacrificiels ou juridiques, dont Rahner dit qu'elles peuvent être comprises dans leur contexte, mais portent avec elle le risque de cette mauvaise interprétation. Voir « Reconciliation and vicarious representation ».

<sup>207</sup> TFF p. 318-139, et « The Christian understanding of redemption », TI 21, p. 239-254.

<sup>208</sup> « Reconciliation and vicarious representation », p. 264.

<sup>209</sup> TFF, p. 334.

parle d'une « double solidarité » de Jésus, avec Dieu et avec l'humanité<sup>210</sup>. Sa solidarité avec l'humanité se manifeste dans l'amour qu'il montre jusqu'à la fin, malgré ce que cela lui en coûte, malgré tout ce que des humains lui infligent. La confiance en Dieu peut alors être fondée sur l'absolu de l'amour pour l'humanité et l'absolu du pardon manifesté en Jésus, perçus comme amour et pardon de Dieu même, car Jésus se dit en solidarité totale avec lui, ce que « confirme » sa résurrection. Il me semble que cette solidarité radicale de Jésus avec l'humanité est aussi « événement », comme acte de sa liberté. En effet, de même que la transcendance se réalise dans l'ouverture libre de l'être humain au mystère divin, de même la solidarité avec l'humanité doit être dépendante de ce consentement libre (les deux consentements étant d'ailleurs liés). Ainsi la communication du salut à toute l'humanité n'est pas un don qui viendrait de Dieu par Jésus de façon passive pour celui-ci : elle résulte au contraire de son ouverture libre à toute l'humanité, et de son accueil sans limite de celle-ci, avec toutes les conséquences concrètes que cela a eu pour lui. Rahner aborde notamment cet aspect dans ses textes sur le « cœur de Jésus »<sup>211</sup>. Le cœur ne signifie pas d'abord l'affectivité, mais le centre le plus intime de la personne. Que ce cœur se soit montré inconditionnellement aimant peut fonder une confiance inconditionnelle en lui.

Rahner voit dans cette présence au cœur de l'histoire de celui qui accomplit pleinement ce qu'est l'être humain, et dans lequel « règne l'amour infini par lequel Dieu lui-même se donne »<sup>212</sup>, une manifestation de la liberté de Dieu, à qui on ne peut assigner ses modes de révélation et de salut, mais seulement les accueillir<sup>213</sup>. Jusqu'à Jésus, l'histoire est comme ouverte, l'incertitude demeure sur ce qu'est Dieu pour l'être humain, et sur la capacité humaine à le recevoir, car aucun ne vit en plénitude cette possibilité. L'événement Jésus marque une césure dans l'histoire : l'autocommunication de Dieu, parce quelle est pleinement acceptée, devient irréversible, définitive<sup>214</sup>. Ce définitif ne signifie pas que Dieu s'engagerait en Jésus mais serait inconstant ailleurs... l'autocommunication de Dieu est

<sup>210</sup> AJ, p. 99.

<sup>211</sup> Dans plusieurs textes Rahner défend l'importance de la notion de « cœur du Jésus », au-delà des interprétations mièvres qui en ont été faites. Voir notamment « Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui » ; « Au centre de tout : le cœur du Christ » et « Le primat de l'amour », dans *Mission et Grâce*, t.3, p. 239-301 ; « Quelques thèses pour une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur », dans J. Stierli, dir., *Le Cœur du Sauveur. Études sur la dévotion au Sacré-Cœur*, Mulhouse, Salvator, 1956, p. 159-189 ; « Unity- Love-Mystery », TI 8, 1971, (SzT 7, 1966), p. 229-247.

<sup>212</sup> « Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui », p. 270.

<sup>213</sup> TFF, p. 167.

<sup>214</sup> TFF, p. 191-197.

toujours inconditionnelle. Le caractère définitif est lié à la plénitude de l'accueil : la bienveillance de Dieu qui s'est dite en Jésus ne pourra être contredite. Cette bienveillance se révèle aussi comme pardon. Le pardon joue bien sûr un rôle dans le salut, mais il est important de noter que pour Rahner celui-ci n'est pas d'abord pensé selon un schéma faute / pardon. Le rôle de Jésus dans l'histoire n'est pas un « plan B » après la faute des humains, comme si le rapport individuel des êtres humains à Dieu avait échoué, et qu'il faille leur envoyer un sauveur, plus directement dans leur monde, pour leur donner une deuxième chance. Cette présence de Dieu dans l'histoire est plutôt pensée comme partie intégrante de la création de l'être humain vivant le rapport à Dieu non de manière isolée et atemporelle, mais à travers son rapport au monde, à l'interpersonnel, à l'histoire. Ainsi lorsque Rahner dit que l'autocommunication de Dieu crée aussi les conditions de sa réception, ceci ne vise finalement pas seulement le sujet isolé, mais l'histoire pensée dans son unité. Dieu se donne aussi « dans l'histoire », où les humains trouvent les conditions de leur transcendance. Selon Rahner, ce mode d'accès à Dieu n'est, pas plus que les autres, une quête dont le but échappe infiniment, elle est comme les autres une véritable autocommunication de Dieu : celui-ci se fait « la plus intime entéléchie » de l'histoire humaine, son dynamisme profond qui aboutit à la pleine réalisation de l'être humain en Jésus, offert à tous<sup>215</sup>.

Ceci pose à nouveau la question de la liberté humaine. Si le salut est accueil plénier de Dieu, qu'apporte Jésus à ceux qui pourront toujours refuser d'entrer dans la confiance en Dieu, malgré « l'exemple » de Jésus ? On a vu que la liberté est plus complexe qu'un oui ou un non au salut proposé, car Dieu n'est pas en situation d'extériorité par rapport à cette liberté. La liberté humaine est dès l'origine un don de Dieu, qui donne à l'être humain l'univers où il vit cette liberté, et qui se donne lui-même dans cet univers. Cela signifierait-il que Dieu a « tout arrangé » pour qu'à la fin, malgré le jeu des libertés individuelles, tout se passe « bien » ? Ce n'est pas la position de Rahner, qui pense que demeure la possibilité d'un refus individuel. Mais il dit aussi qu'il n'est pas interdit d'espérer un salut universel, et qu'on peut souscrire à l'idée de Scot, selon laquelle Dieu n'aurait pas « pris le risque » de laisser la possibilité à l'être humain de le refuser, s'il n'aimait le monde de manière si

---

<sup>215</sup> Voir notamment « la christologie au sein d'une vision évolutive du monde », TFF, p. 205-231.

radicale qu'il a confiance que cet amour peut être victorieux de toute fermeture, et qu'en Jésus est donné ce qui permet à tous de l'accueillir<sup>216</sup>.

Reste à savoir comment cette victoire parvient à chacun, dans la multiplicité des liens de l'histoire humaine. C'est un des principaux défis d'une pensée qui insiste sur l'importance d'un rapport personnel à Jésus pour le salut, en tenant tout autant à l'universalité de l'offre du salut, et sans se cacher que ceux qui ont eu connaissance de Jésus sont une petite part de l'humanité. Rahner reconnaît que pour de très nombreux êtres humains, la disposition de Dieu qui se donne dans l'histoire n'est pas perçue autrement que comme l'espérance d'un accomplissement possible de l'accueil plénier de Dieu par un être humain. Il dit qu'il y a une véritable « christologie de la quête », qui serait d'ailleurs à développer<sup>217</sup>. La relation avec Jésus peut y être vue comme relation avec un but : on est en lien d'une certaine façon avec ce qu'on cherche, même si on ne sait pas exactement ce qu'on cherche. Ainsi, en poursuivant sa propre quête à partir de ses questions existentielles, on rejoint d'une certaine façon Jésus, que Rahner présente aussi comme une asymptote : il est ce vers quoi tend chaque être humain pour la pleine réalisation de son humanité<sup>218</sup>.

Cependant, selon Rahner, le lien de chacun avec Jésus est déjà plus que le lien avec un but lointain. En effet, bien que Jésus soit une personne concrète, située dans l'espace et le temps, et dont la connaissance est soumise aux aléas de la transmission historique, Rahner dit qu'il y a une forme de relation avec lui qui ne dépend pas de cette connaissance historique. Ceci ne vient pas seulement de ce que Jésus, ressuscité en Dieu, se trouve proche de tous ceux qui accueillent Dieu. À ne voir que cela, il me semble qu'on risquerait d'établir deux formes séparées de la relation avec Jésus : on pourrait d'une certaine façon atteindre Jésus directement par le rapport à Dieu, et on ne verrait plus l'importance de le connaître par l'histoire, on ne verrait plus d'ailleurs en quoi cela importe qu'on atteigne Jésus, et pas seulement Dieu. Or le lien avec Jésus est plus enraciné dans la structure de l'expérience de Dieu comme expérience du monde, de soi et des autres personnes. L'expérience de Dieu, nommée comme telle ou non, est expérience d'accueil confiant du monde, elle est donc déjà ouverture à l'accueil de Jésus, dans sa particularité historique indéductible, comme un des éléments de ce monde. L'expérience de Dieu est aussi accueil

<sup>216</sup> « Christian understanding. », p. 249.

<sup>217</sup> TFF, p. 331 ; « What does it means today to believe », p. 145.

<sup>218</sup> TFF, p. 331.

de soi avec toutes ses particularités, comme être limité mais ouvert à plus que soi, et dans cette expérience se profile l'acceptation possible de celui qui a pleinement vécu sa réalité humaine propre comme ouverture à Dieu :

Il existe parfaitement et doit exister un rapport dans une certaine mesure anonyme et cependant réel de l'homme individuel à la concrétude de l'histoire du salut, et par suite aussi à Jésus Christ, et cela en celui même qui n'a pas encore fait toute l'expérience historique concrète, en même temps qu'explicitement réfléchi, dans la parole et le sacrement, qui le lierait à cette réalité de l'histoire du salut, mais possède le rapport existentiellement réel de façon simplement implicite, *dans l'obéissance face à sa propre référence de grâce* au Dieu de l'autocommunication absolue, présente dans l'histoire, *en ce que cet homme accueille sa propre existence*, sans prévention, et cela justement au travers de ce qui là, dans le risque de cette liberté, ne peut ni échapper au regard ni être dominé<sup>219</sup>.

Ou encore :

Celui qui [...] assume [...] son existence, et donc son humanité, en silencieuse patience (mieux : dans la foi, l'espérance et l'amour), qui l'assume comme le mystère qui se cache au mystère de l'amour éternel et porte la vie dans le sein de la mort, celui-là - même s'il ne le sait pas - dit oui au Christ. Car celui qui lâche prise et fait le saut tombe dans la profondeur qui est là, et pas seulement pour autant qu'il l'a lui-même sondée. Qui assume pleinement son être-homme (à plus forte raison naturellement celui de l'autre), celui-là a accueilli le Fils de l'Homme, parce que dans lui Dieu a accueilli l'homme<sup>220</sup>.

L'expérience de Dieu se vit aussi de manière éminente dans la remise de soi confiante à une autre personne humaine, car cette confiance suppose que l'on reconnaisse en l'autre une ouverture sur le mystère en qui l'on peut se confier absolument. Or ceci est déjà confiance en celui qui est ouverture totale vers Dieu. C'est pourquoi Rahner dit que tout amour humain inconditionnel est déjà rencontre de Jésus Christ<sup>221</sup>.

Ces expériences ne sont même pas forcément reconnues comme expérience de Dieu, mais, de façon existentielle, elles montrent une non-fermeture à Dieu, qui inclut en elle-même une non-fermeture à Jésus, non seulement comme vivant en Dieu, mais aussi comme présence de Dieu dans l'histoire. C'est pourquoi Rahner dit qu'il y a un « christianisme anonyme » qui concerne des personnes athées, agnostiques, ou croyantes d'autres religions<sup>222</sup>. L'expression « chrétiens anonymes » a été fortement critiquée car on y a vu un risque de récupération et de négation de la différence. Il me semble que ce risque est réel,

<sup>219</sup> TFF, p. 343. Je souligne.

<sup>220</sup> TFF, p. 256.

<sup>221</sup> AJ, p. 73-76. Voir aussi « Reflections on the unity of love », p. 238-239.

<sup>222</sup> Le fait que des personnes de culture chrétienne rejettent un christianisme explicite ne signifie pas selon Rahner qu'elles ont une position complètement fermée par rapport à la réalité de Jésus car il peut y avoir de « bonnes raisons » de s'éloigner de ce qu'on a perçu comme étant le christianisme, et cela ne préjuge pas

selon la façon dont l'expression est utilisée. Je ne peux entrer ici dans le détail du débat sur la pertinence de l'expression, ni sur la position de Rahner par rapport aux croyants d'autres religions ou aux « incroyants »<sup>223</sup>. Mais il me semble important de relever, dans le cadre de mon sujet, que pour Rahner, si la relation avec Jésus favorise l'ouverture à Dieu, le lien existe aussi en sens inverse : on est d'autant plus en relation avec Jésus qu'on est plus accueillant au monde dans toutes ses dimensions, y compris au mystère qui le fonde, qu'on l'appelle Dieu ou non, qu'on vive cela en lien explicite avec Jésus ou non. Seule une fermeture complète au mystère de Dieu dans le monde peut couper tout lien avec Jésus.

Pour les personnes chrétiennes cette relation avec Jésus a vocation à devenir une relation explicite et personnelle, relation qui se noue peu à peu avec toute l'histoire d'une vie.

### ***2.2.3 Aimer Jésus, l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain***

Avant de voir comment la relation avec Jésus est médiation de la relation avec Dieu dans la vie de la personne chrétienne, il faut d'abord clarifier un point : Jésus ayant vécu des siècles avant nous, de qui parle-t-on vraiment quand on parle de relation avec Jésus ? Rahner dit que la relation avec Jésus est relation avec une personne concrète. Mais par là nous entendons habituellement des relations avec des personnes partageant le même espace-temps que nous. Pour Jésus, on pourrait dire que la question de la distance spatio-temporelle entre nous et son existence historique est résolue par le fait qu'il est aujourd'hui vivant en Dieu. Et certes s'il n'était pas le Ressuscité, le Sauvé, ayant été accueilli par Dieu, « ayant trouvé en [lui] l'accès à son statut définitif », « notre amour ne consisterait qu'en la recherche, finalement insensée, d'un idéal seulement situé dans le passé de l'histoire »<sup>224</sup>. Mais cette histoire passée a-t-elle encore quelque importance en Jésus ressuscité ? Et sinon, que signifie la « concrétude » ? Pour Rahner la relation avec Jésus est bien relation avec Jésus de Nazareth, tel qu'il a été durant les quelques années entre sa naissance et sa mort. Ce n'est pourtant pas une relation avec un souvenir sans réalité présente : ce qu'il a été est aussi ce qu'il est maintenant, si la vie éternelle est l'éternisation de l'ouverture à Dieu qui

---

d'une fermeture au mystère divin, donc à Jésus qui y est associé. Voir « Solitaire parmi les siens », dans MG, t. 3, p. 47-52.

<sup>223</sup> On trouvera un bon résumé des différentes critiques et de la position de Rahner face à celles-ci dans Maurice Boutin, « Anonymous christianity : a paradigm for interreligious encounter ? », *Journal of Ecumenical Studies*, 20/4, Automne 1983, p. 602-629.

constitue une personne humaine au travers de son histoire. Et l'accueil dans l'éternité qui est Dieu ne signifie pas que la réalité concrète disparaisse dans l'immensité divine, où finalement nous ne pourrions plus être en relation avec elle, mais seulement avec Dieu. La proximité de Dieu n'efface pas la concrétude. Au contraire les choses sont même d'autant plus « réelles » qu'elles sont plus ouvertes au mystère qui fonde tout, et plus proches de lui : « Le vrai Dieu [...] n'est pas 'la réalité proprement dite' qui attire à soi et d'une certaine manière aspire, à la manière d'un vampire, la réalité propre des choses différentes de lui. [...] Plus on s'approche de lui, plus on devient réel. Plus il grandit dans un être et devant cet être, plus celui-ci existe lui-même d'une manière qui lui est propre »<sup>225</sup>.

Ainsi, compte tenu de la conception rahnéenne de la vie éternelle, l'affirmation que Jésus est vivant aujourd'hui ne supprime pas la question de notre relation avec ce qu'il a été, mais la rend au contraire plus centrale. C'est bien Jésus de Nazareth qu'il s'agit d'« aimer ».

Mais quelle relation peut-on avoir avec une personne du passé ? Rahner pose la question, et remarque qu'elle est plus large que le cas de Jésus, car la vénération des saints suppose aussi la possibilité d'une relation avec un être humain situé à une grande distance historique<sup>226</sup>. Cette problématique s'étend finalement à toutes les personnes décédées, qui ne sont plus dans la même réalité spatio-temporelle que nous. Rahner note que le risque dans ce type de relation est toujours de reconstruire une idée ou un idéal, à partir de nous, même si on peut d'une certaine façon entrer en « dialogue » avec le personnage ainsi construit. Or, « avec notre rapport à Jésus, il ne doit pas s'agir seulement d'une idée abstraite du Christ. Sinon nous serions imbus de notre propre idée à nous, et nous n'aimerions jamais un homme concret et réel »<sup>227</sup>.

Il réfléchit alors sur ce qu'est la proximité entre deux êtres. Quand des personnes s'aiment, elles cherchent à être proches l'une de l'autre. Mais cette proximité est bien autre chose que le seul contact physique, car « pour être pleinement signifiant, ce qui peut être vécu de cette manière doit être l'expression d'un échange réellement total et personnel d'amour, dans lequel, de part et d'autre, chacun est reconnu pour lui-même ». Or cet échange doit surmonter la différence existentielle qui subsiste toujours entre deux êtres.

---

<sup>224</sup> AJ, p. 30.

<sup>225</sup> « La signification éternelle de l'humanité de Jésus », p. 41.

<sup>226</sup> AJ, p.29-36.

<sup>227</sup> AJ, p. 29.

Existe-t-il vraiment, cet amour qui permet d'unir dans la différence, et comment cela se fait-il ? Il y a là un mystère qu'on ne peut pas sonder. Mais ce qui est clair c'est que d'une part « la séparation abyssale » entre deux êtres humains se vérifie encore lorsqu'ils sont proches, et que d'autre part cette différence ne supprime cependant pas leur amour et leur unité. Alors une distance spatio-temporelle entre des êtres qui veulent s'aimer ne peut constituer une impossibilité pour leur amour, parce que celui-ci surmonte déjà une difficulté plus radicale qui est la différence même entre les êtres. Et cette différence, loin de disparaître, doit même être « réaffirmée au sein de cet amour qui aime l'autre *en tant* justement qu'il est l'autre, et qui ne veut donc aucunement l'absorber en soi-même, à l'intérieur de sa propre particularité à soi-même ». Pour un amour qui dès le départ fait place à cette différence, l'éloignement ne signifie pas la mort de l'amour, comme en témoigne une fidélité possible. Tout amour est même appelé à transcender les limites spatio-temporelles pour atteindre la profondeur d'un accomplissement définitif :

un tel amour de rencontre immédiatement interhumaine [avec une personne que l'on rencontre corporellement] appelle justement fidélité absolue, signifie un accomplissement spirituel de l'existence, lequel, à tout le moins dans la mesure où il est porté par la grâce, possède une profondeur absolue et un moment qui est assumé dans la 'vie éternelle' entre Dieu et l'homme, moment qui, en fin de compte, transcende aussi toujours cette rencontre immédiate, spatio-temporelle, corporelle, et se comprend comme ne pouvant être détruite par la mort, sous la seule présupposition que, dans la compréhension chrétienne de l'existence, l'on comprenne et accomplisse la mort comme plénitude, et non pas seulement comme une fin qui tout finit. C'est pourquoi un tel amour n'est pas enfermé dans les limites d'une expérience immédiate à niveau purement et simplement corporel, et ne vient même à son essence radicalement chrétienne et à sa plénitude humaine que si, dans la foi et dans l'espérance, il transcende ces limites<sup>228</sup>.

Et Rahner continue en disant : « c'est pourquoi un tel amour pour un homme, un amour qui est médiation de l'amour pour Dieu et se trouve engagé avec lui dans une unité ultime indissoluble, peut se porter sur Jésus. Il est possible de l'aimer comme un homme vrai, dans l'acceptation la plus propre et la plus vivante de ce terme ».

On peut trouver que Rahner tourne les coins ronds avec le « c'est pourquoi », qui fait passer du nécessaire dépassement des limites spatio-temporelles pour un amour qui a débuté dans la rencontre corporelle, à la possibilité d'un amour entièrement dans la distance spatio-temporelle. On pourrait aussi objecter à l'exemple précédent qu'il est différent de vivre une séparation avec quelqu'un qu'on a pu connaître, que de vouloir aimer quelqu'un

---

<sup>228</sup> TFF, p. 347.

qu'on n'a jamais vu. Cependant, si le point de départ de ces deux amours est différent, il est vrai qu'on peut aussi connaître une personne par d'autres moyens que la proximité physique, notamment par ce qu'on sait d'elle. Et savoir ne veut pas dire « tout savoir » puisque l'amour est confiance en un autre qu'on ne peut maîtriser par le savoir. Il semble au premier abord qu'on ne peut aimer que ce qu'on connaît et qu'on ne connaît que ce qu'on voit, mais on peut aussi connaître sans voir, et on peut aimer sans tout connaître. Finalement, on comprend que lorsque Rahner parle d'un être concret, il s'agit moins d'un être que l'on peut connaître dans tous ses détails, que d'une personne unique, qu'on ne peut déduire et manipuler comme une idée, mais qu'il faut recevoir, telle qu'elle se trouve donnée, avec les particularités que nous pouvons connaître<sup>229</sup>.

Il faut cependant approfondir un peu ce raisonnement. Lorsqu'il parle de distance à surmonter, qui n'est pas plus insurmontable que la différence fondamentale entre les êtres, Rahner parle de la distance spatio-temporelle. Il ne fait pas référence explicitement à la distance créée par la fragilité des témoignages historiques. Jusqu'à quel point peut-on dire qu'on aime quelqu'un si on connaît peu de choses de lui ? L'amour est certes confiance face au mystère, mais est-il légitime de calquer cette structure, qui prend en compte l'inmaîtrisable au-delà de toute connaissance au sens habituel, sur le problème d'une insuffisante connaissance historique ? Quand il évoque la non-coïncidence entre la connaissance avérée de Jésus et celle que semblerait nécessiter un engagement radical envers lui, Rahner dit, comme nous l'avons vu<sup>230</sup>, qu'il faut « l'accepter paisiblement comme inévitable ». Il resitue cela dans la non-coïncidence qu'il y a entre tout engagement et ses bases de connaissance. Mais il ne fait pas de lien explicite avec la dynamique de l'amour, avec le lien entre amour et connaissance qu'il a exposée dans le rapport à Dieu. D'un côté, il me semble qu'il est sage de la part de Rahner de ne pas donner l'impression que l'amour « comble » les insuffisances de la connaissance. L'obscurité liée à l'insuffisance de connaissance historique n'est pas exactement du même ordre que l'obscurité irréductible du mystère de l'autre (même s'il y a un lien entre les deux), et une meilleure connaissance historique reste un objectif valable, si on ne veut pas se contenter d'une gnose a-historique. Mais d'un autre côté on peut remarquer que l'expression « accepter paisiblement » n'est pas si anodine qu'elle en a l'air, car Rahner l'emploie

<sup>229</sup> L'impossibilité de tout savoir de Jésus sera intéressante à se rappeler lorsqu'on réfléchira sur ce qu'est « l'imitation de Jésus ».

<sup>230</sup> p. 52.

souvent pour décrire l'attitude de confiance fondamentale en Dieu, qui se vit concrètement dans l'acceptation d'éléments incompréhensibles de la vie. Il y a donc un mouvement d'amour lié à la confiance fondamentale envers Dieu, dans l'acceptation de cette non-coïncidence. Ce qui permet finalement de s'engager dans l'amour est de l'ordre non pas d'une connaissance transmissible, mais d'un élément irréductiblement personnel, où l'expérience transcendantale rejoint la concrétude d'une situation particulière.

Il est important de noter aussi que Rahner ne tourne jamais la difficulté de la connaissance historique par la possibilité d'une connaissance « directe » de Jésus dans la vie spirituelle<sup>231</sup>. Et ceci n'est pas cécité frustrante, mais renvoi à ce qui nous est donné pour vivre les relations avec les autres : la concrétude de leur existence. Dans la relation avec Jésus, il y a bien approfondissement de sa connaissance, « connaissance intérieure », comme nous le verrons dans l'approche spirituelle, mais elle provient de ce que l'on « réfléchit en soi » ce qu'on connaît de la vie de Jésus, réflexion qui n'est pas seulement intellectuelle mais « reflet » de la vie de Jésus dans sa propre vie<sup>232</sup>. Ceci rejoint ce que Rahner dit de la connaissance « historique », au sens d'une connaissance dont le sens n'est compris qu'en lien avec sa propre expérience ; non pas que nous tournions en rond dans la connaissance de nous seuls, mais que nous laissions éclairer celle-ci par l'ouverture à un autre, et la confiance que ce qu'il vit nous concerne aussi. Rahner ne nie pas la possibilité d'un accès plus direct à ce que sont les personnes dans l'éternité de Dieu, disant que c'est de l'ordre du « miracle », comme ce fut le cas pour les apparitions de Jésus ressuscité. Mais il faut se souvenir que miracle signifie pour lui la manifestation dans une culture donnée de l'autocommunication de Dieu partout présente. L'accès à Jésus est avant tout accueil dans sa propre vie de la personne de Jésus, telle qu'elle nous est donnée dans sa concrétude historique. Nous verrons dans ce qui suit comment cette « concrétude » rejoint toutes les dimensions de notre vie.

Nous avons vu plus haut que l'amour du prochain est « l'acte humain fondamental », dans lequel Dieu aussi est aimé, mais cet amour du prochain est fort difficile à vivre dans l'inconditionnalité qu'il appelle. A cause de ce hiatus, Rahner dit que la christologie est le

<sup>231</sup> Il ne nie pas la possibilité de « révélations particulières », mais les situe dans le cadre de la révélation « historique » au sens rahnérien : elles sont l'écho dans une culture donnée de la révélation en Jésus de Nazareth. Voir « Quelques thèses pour une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur », p. 169-175.

<sup>232</sup> Voir ci-dessous p. 114.

fondement de l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain<sup>233</sup>. En Jésus est donné celui que l'on peut aimer sans réserve. Inversement, tout amour inconditionnel (car cela existe quand même) est selon Rahner fondé sur l'espérance qu'aimer l'autre est une voie pour s'accomplir pleinement, en se livrant au mystère du monde (appelé Dieu ou non). Donc, même sans référence explicite à Jésus, il est fondé sur l'espérance que l'autre être humain peut être ouverture sur Dieu, ce qui est pleinement réalisé en Jésus. C'est pourquoi Rahner qualifie de christianisme anonyme tout amour inconditionnel. Pour la personne chrétienne, la relation avec Jésus est appelée à devenir une relation personnelle, qui est médiation suprême de la relation à Dieu. Mais elle ne nie pas l'importance des autres relations interpersonnelles. Finalement, elle englobe l'ensemble de la vie de la personne chrétienne.

Rahner dit « qu'il n'est pas facile de trouver un accès intelligible à ce qu'on vise ici »<sup>234</sup>. Il me semble qu'arrivé à ce point on pourrait dire : on a compris que Jésus était le summum de la révélation historique, qu'on ne connaît vraiment qu'en aimant, et donc que c'est en aimant Jésus qu'on connaît pleinement Dieu. Mais la prudence de Rahner nous rappelle qu'il s'agit ici de la relation avec le mystère infini, et que dire qu'on connaît pleinement Dieu en aimant une personne particulière n'est pas si simple.

Que cela soit « une relation unique, toute personnelle, qui [ne s'épuise pas<sup>235</sup>] dans une norme abstraite et une exigence universelle, une relation de l'individu à Jésus Christ, dans sa foi, son espérance et son amour unique », cela se comprend car il s'agit d'un côté « du Dieu absolu tel qu'il se tourne vers nous dans l'unicité concrète de Jésus Christ, en sorte que ce Dieu devient ainsi réellement l'*absolutum concretissimum* », et il s'agit d'un autre côté « du salut, à chaque fois unique, de l'individu, qui [...] doit réellement se remettre lui-même, dans cette sienne unicité irremplaçable qui lui revient, de façon irremplaçable et inéluctable, comme à un être historique de liberté »<sup>236</sup>.

Que cette relation soit la médiation par excellence du rapport à Dieu, Rahner l'explique avec un double point de départ, « à partir du haut et à partir du bas ».

<sup>233</sup> « Reflections on the unity of love », p. 234 et 247.

<sup>234</sup> TFF, p. 344.

<sup>235</sup> Le texte dit « ne s'engendre pas d'une », mais l'original allemand est mieux traduit par « ne s'épuise pas dans », ce qui rend aussi la phrase plus compréhensible.

<sup>236</sup> TFF, p. 344.

Si on part « d'en bas », de l'unité de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, on peut dire que l'amour pour Jésus :

en raison de l'essence de l'Homme-Dieu, est le cas absolu de l'amour, dans lequel l'amour pour un homme et l'amour pour Dieu trouvent leur unité la plus radicale et se médiatisent réciproquement. Jésus est l'*absolutum concretissimum*, et partant Celui face auquel l'amour atteint sa concrétude et sa clarté les plus absolues, auxquelles il tend en vertu de son essence, parce qu'il n'est pas le mouvement vers un idéal abstrait, mais vers l'unicité concrète, individuelle, indissoluble, et que cet amour trouve justement dans son Tu l'ampleur absolue du mystère incompréhensible<sup>237</sup>.

Nous n'avons pas vu encore ce que Rahner entend par « Homme-Dieu », mais cette citation fait suite au passage déjà cité expliquant que tout amour interhumain tend vers une profondeur absolue qui est l'ouverture à ce qui le fonde, Dieu<sup>238</sup>. Nous pouvons donc comprendre que l'amour pour Jésus est la médiatisation par excellence de la relation avec Dieu parce qu'en lui peut se vivre radicalement l'amour interhumain, avec celui dont nous savons qu'il est définitivement et radicalement ouvert à Dieu.

Avec lui doit et veut se réaliser un amour *définitif*, dans lequel sont surmontées les dernières réserves et insécurités de tout amour humain : un amour qui peut réellement être, jusqu'au bout et dans toutes les dimensions, sans conditions, un amour qui réussit de fait à être ainsi. Il peut se reconnaître un caractère réellement inconditionnel et définitif, et le droit à une absence totale de mesure et de réserve. Car il sait qu'en Jésus est donné, comme indissociablement lié à lui, le fondement d'une telle inconditionnalité : le Dieu fidèle, dans sa propre inconditionnalité<sup>239</sup>.

En effet :

Seul peut être aimé d'un amour inconditionnel absolument oublieux de soi et allant jusqu'à l'extrême, jusqu'au livrement du tréfonds de l'existence, celui qui possède cette clarté, cette inconditionnalité, cette inamissibilité qui ne se vérifient que là où l'être humain qui est aimé est tellement lié à l'inconditionnalité, à la pureté, à la clarté, à l'illimitation de Dieu, que toutes ces propriétés divines peuvent lui être attribuées au sens propre, fût-ce par participation<sup>240</sup>.

Le fait que cet amour soit rarement vécu avec cette intensité n'empêche pas que cette possibilité d'inconditionnalité absolue l'habite :

Naturellement, dans notre vie, cet amour pour Jésus n'en est toujours qu'à ses débuts, il n'est pas encore accompli. Il doit croître, il doit apprendre, il doit conquérir et investir toutes les dimensions de l'homme, dans leur diversité. Mais, fondamentalement, cet amour pour Jésus est inconditionnel et il prend un caractère absolu qui emplit totalement l'intime de l'homme, et le « remet » réellement et totalement à Jésus comme à l'homme aimé d'une manière unique entre toutes<sup>241</sup>.

<sup>237</sup> TFF, p. 347.

<sup>238</sup> Voir ci-dessus, p. 70

<sup>239</sup> AJ, p. 69.

<sup>240</sup> AJ, p. 72

<sup>241</sup> AJ, p. 69.

Le mouvement peut aussi être vu en sens inverse : en accueillant Jésus on accueille celui qui est le point culminant du don de Dieu dans l'histoire, « le Dieu absolu tel qu'il se tourne vers nous dans l'unicité concrète de Jésus Christ, en sorte que ce Dieu devient ainsi réellement l'*absolutum concretissimum* »<sup>242</sup>. Ceci rejoint le point de départ « d'en haut ».

A partir « d'en haut », Rahner dit que « la réalité humaine du Christ doit toujours être pour nous la médiation permanente du rapport immédiat à Dieu », parce que la structure du salut qui advient par lui demeure pour l'éternité. En effet « l'Homme-Dieu, en qui advient l'unité absolue de Dieu et de l'homme », comme point culminant de l'autocommunication de Dieu dans l'histoire, pour notre salut, « ne cesse pas avec le terme de l'histoire qui se déroule temporellement, mais demeure lui-même, et forme un moment essentiel de l'éternel achèvement du monde ». La foi en la Résurrection de Jésus dit en effet que sa réalité humaine, « en tant qu'elle est celle du Logos éternel lui-même, demeure éternellement ». Or cela ne peut pas être un achèvement individuel pour le seul Homme-Jésus, mais cela « doit avoir une signification sotériologique pour nous-mêmes ». Et si le salut est à chaque fois unique, cette valeur de la réalité humaine de Jésus pour notre propre salut ne peut être qu'une relation toute personnelle à cet homme :

il faut toujours penser que le salut ne signifie pas un état objectif de type chosiste, mais une réalité ontologique personnelle, que donc salut et plénitude adviennent dans la réalité objectivement la plus réelle et la subjectivité la plus radicale, donc dans la remise de connaissance et d'amour du sujet au mystère de Dieu qui se révèle immédiatement, et sous cette forme justement demeure de façon radicale. Voilà qui advient précisément au travers du rapport personnel permanent à l'Homme-Dieu, lui dans qui, et dans qui seulement, maintenant et pour l'éternité, est atteint le rapport immédiat à Dieu<sup>243</sup>.

A chaque fois qu'il parle de cette médiation radicale qu'est la relation à Jésus, Rahner prend soin de préciser que cela ne signifie pas que « par ce rapport à l'homme Jésus Christ, soit supprimée ou contestée l'importance salvifique de l'intercommunication avec un autre homme, avec l'homme en général »<sup>244</sup>. La rencontre avec des personnes partageant le même espace-temps, rencontre corporelle de personnes déterminées, est « d'importance fondamentale et nécessaire pour la subsistance, le développement et la maturation de

<sup>242</sup> TFF, p. 344, déjà cité p. 73.

<sup>243</sup> TFF, p. 345-346.

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

l'existence de l'homme », et elle ne peut être remplacée par rien d'autre<sup>245</sup>. Nous avons vu qu'on pouvait aimer Jésus, malgré la distance spatio-temporelle « comme » on aime les personnes proches de soi. Mais si l'amour des personnes proches de nous a un rôle « salvifique », et si Jésus est « Celui qui apporte absolument le salut », y a-t-il un rapport plus complexe entre l'amour pour Jésus et l'amour pour les autres personnes ?

D'abord l'amour pour Jésus n'amoindrit pas et peut même favoriser l'amour des autres :

un amour vrai pour un quelconque autre être humain n'est ni évincé ni amoindri par cet amour de Jésus. [...] Et cet amour du prochain peut et doit croître par l'amour porté à Jésus. Dans le rapport aimant à Jésus peuvent en effet s'ouvrir des possibilités d'amour pour le prochain que, sans lui, l'on aurait tenues pour totalement irréalisables, mais qui s'offrent au contraire là où le prochain se trouve assumé dans l'amour de Jésus : parce qu'il est lui-même frère ou sœur de Jésus<sup>246</sup>.

De plus cet « amour ordinaire du prochain » n'est pas seulement un à-côté ou une conséquence de l'amour pour Jésus, il en est plutôt un « présumé », selon Rahner, qui continue en disant « on pourrait tranquillement moduler ainsi une parole de l'évangile de Jean : comment pourrait-on aimer Jésus que l'on ne voit pas si l'on n'aime pas le prochain que l'on voit ? »<sup>247</sup>.

La parole ainsi « modulée » dit : « celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer Dieu, qu'il ne voit pas »<sup>248</sup>. Or Rahner expliquait ce lien par a structure propre du rapport à Dieu, qu'on ne peut vivre que dans une relation au monde. Mais pour Jésus, au contraire, il a insisté sur le fait qu'on pouvait l'aimer, lui, même si on ne le « voit » pas aussi bien que ceux qui sont à côté de nous. J'en déduis que malgré le calque des formules, l'amour pour Jésus n'est pas simplement un double de l'amour pour Dieu impliqué dans tout amour humain (il y aurait deux personnes « cachées » derrière tout amour.. en attendant la troisième.. ?). Et pourtant Rahner dit bien que l'amour pour Jésus est impossible sans l'amour pour les autres. Il cite aussi Matthieu 25,40 « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait », et après avoir remarqué qu'il ne faut pas amoindrir le « à moi » en un « comme si », il dit que « the understanding of this text must certainly first of all proceed from the absolutely unique position Jesus attribute to himself as the Son as such, as the presence of God and of his *basileia* among us,

<sup>245</sup> TFF, p. 346.

<sup>246</sup> AJ, p. 39.

<sup>247</sup> AJ, p. 39.

<sup>248</sup> Cette parole se trouve en fait dans la lettre de Jean déjà citée (voir ci-dessus, p. 46), : 1 Jn 4,20.

and must in general try to bring out clearly the unity of *this* Son with man»<sup>249</sup>. Il me semble que cela confirme que la clé du rapport entre l'amour de Jésus et l'amour des autres ne peut pas être cherché seulement dans un parallèle avec Dieu (comme il est pleinement en Dieu, c'est toujours lui aussi qu'on aime ou qu'on rejette dans les relations avec les autres, qui impliquent toujours Dieu), mais plutôt dans une « unité » de l'humanité, où Jésus occupe une place particulière. Cela nous amène à réaliser qu'il y a une certaine unité dans l'humanité, où les relations avec les uns concernent toujours aussi, d'une certaine façon, les autres humains.

Finalement, les relations avec les autres étant impliquées dans tout acte humain, serait-ce comme préparation ou conséquence<sup>250</sup>, c'est dans toute la vie que se joue la relation à Jésus. Rahner, tout en plaidant pour qu'on reconnaisse que doit exister dans la personne chrétienne « un amour tout personnel et intime à l'égard de Jésus Christ », dit que

cette relation à chaque fois unique a même évidemment, dans la concrétude de l'existence, une histoire individuelle qui, de façon imprévisible et en définitive, est soustraite à disposition propre, disons même est en fin de compte *identique au destin et à l'agir qui à tout homme, et dans sa vie totale, est remise en exigence et en responsabilité*<sup>251</sup>.

L'insistance rahnérienne sur le fait que cette vie soit libre prise de position par rapport à ce qui ne vient pas de nous (y compris nous-mêmes), ne concerne pas que l'accueil de Jésus, elle est la structure de toute la vie, et en tout se joue aussi la relation à Jésus. On voit que la relation avec Jésus a un aspect complètement « particulier », relation entre une personne et une autre personne, mais qu'en même temps elle se vit à travers l'attitude envers le monde, dont les autres personnes. Ce double « accès » à Jésus ne me semble pas contradictoire, si on se rappelle que l'être humain est précisément défini par son ouverture au mystère du monde. Jésus est celui qu'on rencontre en chacun, et il est celui en qui on est en lien avec le monde entier. Mais en cela, il n'est pas fondamentalement différent des autres humains, en lien avec l'humanité à la mesure de leur ouverture libre. Cette possibilité de rencontrer Jésus en tout n'est pas un côté « magique » lié à sa proximité avec Dieu, c'est

<sup>249</sup> « Reflections on the unity of love », p. 234.

<sup>250</sup> Voir ci-dessus, p.45.

<sup>251</sup> TFF, p. 344. Je souligne. Cette phrase est construite de façon particulièrement dense, et la traduction n'en facilite pas la compréhension. J'ai remplacé « déconcertante » par « imprévisible », et « acte » par « agir », pour être plus près du texte allemand.

la radicalisation de son ouverture au monde, y compris aux autres êtres humains, et à Dieu comme fondement et avenir de ce monde, qui le met au cœur de l'humanité<sup>252</sup>.

Dans la partie du *Traité fondamental* consacrée au « Rapport personnel du chrétien à Jésus Christ », Rahner précise que ce dont il parle n'est pas forcément vécu en plénitude par toutes les personnes chrétiennes. Entre le christianisme anonyme et le christianisme plénier, qu'il qualifie de « deux extrêmes », il existe « des transitions mouvantes ». La relation à Jésus est d'une certaine façon toujours déjà là, et elle a à devenir plus consciente d'elle-même. Même pour la personne éduquée dans la foi chrétienne et qui en vit,

subsiste un devoir, qui ne saurait jamais être complètement rempli, de rejoindre existentiellement dans son histoire propre ce qu'il sait dans une foi d'abord plus conceptuelle, et ce qu'il est dès toujours, initialement, par son existentiel surnaturel, c'est-à-dire par l'autocommunication de Dieu toujours offerte dans sa liberté, et par la manifestation de cette communication dans le sacrement, dans son appartenance à l'Église et dans une libre praxis de vie en Église. L'on est toujours chrétien pour le devenir, et cela vaut aussi de ce que nous appelons le rapport personnel à Jésus Christ dans la foi, l'espérance et l'amour. Quelque chose de ce genre n'est pas simplement là ou non là, mais, dans le chrétien, est dès toujours donné comme une réalité existentielle, par l'autocommunication de Dieu dans la profondeur de la conscience, par la situation dans laquelle on se trouve face aux sacrements, à la prédication de l'Évangile et à une libre praxis vécue, chrétienne et ecclésiale ; cela est donné comme quelque chose à quoi l'homme doit encore parvenir et que, dans l'engagement de toute son existence, par toute la longueur, la largeur, et la profondeur de sa vie, il lui faut amener à un accomplissement radical<sup>253</sup>.

On voit dans cette citation se déployer les différentes façons d'être en relation avec Jésus : par l'existentiel surnaturel qui est l'autocommunication de Dieu, en qui Jésus est présent, christianisme « anonyme » qui se vit toute situation existentielle où l'on ne se ferme pas à Dieu ; par la relation de connaissance « d'abord plus conceptuelle », qui comporte cependant déjà une adhésion de foi ; par la manifestation de cette adhésion de foi à travers l'engagement dans la communauté de ceux et celles qui reconnaissent en Jésus Celui qui apporte le salut : l'Église ; par la praxis, celle de la vie sacramentelle<sup>254</sup> et de la vie en général dans sa dimension éthique ; et enfin par l'engagement délibéré à cultiver cette relation, en lien avec toutes les dimensions de sa propre vie, afin qu'elle en rejoigne « la longueur, la largeur, la profondeur ». Ainsi est-on conduit vers le « christianisme

<sup>252</sup> Ceci confirme que le « christianisme anonyme », n'est pas seulement rendu possible par la position de Jésus en Dieu, qui le mettrait en lien avec tous, mais aussi par sa place particulière dans l'humanité.

<sup>253</sup> TFF, p. 343.

plénier » qui comprend tout ce qui précède vécu de façon consciente comme un rapport à Jésus, selon la description par Rahner de ce « christianisme plénier, venu explicitement à lui-même dans l'écoute croyante de la parole de l'Évangile, dans la confession de l'Église, dans le sacrement et dans l'accomplissement explicite de la vie chrétienne, cet accomplissement qui se sait lui-même en rapport à Jésus de Nazareth »<sup>255</sup>.

Remarquons, sans pouvoir approfondir cet aspect, que l'Église a selon Rahner un rôle essentiel : elle perpétue cette « extériorité » qui en Jésus oblige la subjectivité à sortir d'elle-même et à accueillir un autre pour s'ouvrir à Dieu. Cet élément objectif, l'institution, ne peut remplacer la relation personnelle entre la personne et Jésus, qui est le cœur du christianisme, mais celle-ci ne peut non plus se vivre uniquement entre les deux : le salut a toujours un aspect social<sup>256</sup>.

Rahner insiste sur le fait qu'il peut et doit y avoir une relation à chaque fois unique entre la personne chrétienne et Jésus, comme s'il avait à lutter contre une conception de la vie chrétienne où la relation personnelle avec Jésus serait réservée à quelques mystiques, ne concernant pas la personne chrétienne ordinaire. Il dit que ses propos peuvent paraître « une prétention excessive ou une idéologie irréaliste », pour certains qui ne trouvent « dans [leur] expérience religieuse individuelle, aucun point de repère » pour comprendre cela. Mais il tient que « l'expérience humaine n'est rien d'autre qu'une invite à s'en remettre, dans la patience, l'ouverture et la fidélité, au développement de la vie chrétienne propre, jusqu'à ce que cette vie, lentement, peut-être au sein de souffrances et d'échecs, se déploie en expérience de rapport personnel à Jésus Christ »<sup>257</sup>. Le fait que Rahner dise qu'il « doit » y avoir une telle relation indique autant une direction qu'une « obligation ». S'il y a obligation, c'est en ce sens que cette relation est ce qui est donné à l'être humain pour s'accomplir. Et cet accomplissement est objet d'espérance autant que de décision.

Ce n'est pas d'emblée et comme de soi qu'existe cet amour immédiat pour Jésus tel qu'on le comprend ici ; il doit croître et mûrir. La tendre intimité dont il pourra sereinement se retrouver gratifié est le fruit de la patience, de la prière, d'un approfondissement sans cesse renouvelé de l'Écriture ; elle est le don de l'Esprit de Dieu. Il est impossible de la caporaliser par une attitude

---

<sup>254</sup> Je ne peux développer ici le rôle des sacrements. Disons brièvement qu'ils sont parole sur ce qu'est l'action de Dieu pour nous à travers Jésus, et en même temps événement de cette action à travers l'accueil qu'on lui accorde. Voir TFF, p. 456-476.

<sup>255</sup> TFF, p. 343.

<sup>256</sup> TFF, p. 382-386.

<sup>257</sup> TFF, p. 343.

à la fois indiscreète et violente. Mais on est toujours en droit de se dire que le désir ardent d'un tel amour est déjà son commencement, et que l'accomplissement lui est promis<sup>258</sup>.

La réticence devant une relation personnelle avec Jésus pourrait venir de la crainte d'être dans l'illusion en ce qui concerne la relation de Jésus avec nous. Rahner parle de la relation que nous pouvons avoir avec Jésus, mais très peu de la part de cette relation venant de Jésus lui-même. On a vu que pour lui la relation avec Jésus était bien relation avec Jésus de Nazareth, et que l'accès à lui est l'écho en nous de sa vie concrète. Pourtant cette relation n'est pas à sens unique. Mais la « part » de Jésus me semble à interpréter dans le cadre de l'ouverture radicale de Jésus à l'humanité, comme don de Dieu lui-même à l'humanité. Ce don n'est pas pour autant indifférencié, il rejoint chacun dans sa concrétude particulière. « Il peut en effet s'approcher de nous dans une extrême proximité, concrète et historique, justement pour cette raison fondamentale qu'il paraît être disparu dans l'insaisissable profondeur de Dieu. Et il le fait effectivement, à la condition, bien sûr, que nous voulions l'aimer, nous-mêmes »<sup>259</sup>. Cette concrétude, qui est cette fois la nôtre, en tant qu'elle semble prise en compte par Jésus, ne s'oppose pas à la valeur définitive et universelle de ce qui a été vécu par lui en son temps. Mais que le don et l'appel de Dieu en Jésus puissent être la fois universels et particuliers à chaque relation avec lui est une forme de l'*absolu concret* par lequel Dieu nous rejoint. Ceci est explicité par Rahner à propos de la « suite », toujours particulière, de Jésus par chaque personne chrétienne.

On lit sa biographie, qui n'est certes pas la biographie d'un pur « avoir été », car elle a pris à tout jamais dans sa résurrection une valeur définitive, On lit les Saintes Écritures comme deux êtres qui s'aiment se regardent l'un l'autre et vivent ensemble leur vie de tous les jours. On ressent très profondément, dans la profondeur de son existence, ce que cet être, qui ne s'est justement pas englouti dans une sombre anonymité de Dieu, a concrètement à dire à chacun. On se laisse effectivement dire par lui, pour sa propre vie, quelque chose d'important, que l'on ne saurait pas sans lui : il présente à chacun, en une synthèse indissoluble, des normes toujours valables, et un modèle unique à imiter. Cette synthèse fonde une « suite » de Jésus qui est bien plus que la reconnaissance d'un exemple illustrant une norme de vie qui serait de soi évidente. A vrai dire, on ne se propose pas de l'imiter et on ne le relègue pas au rang de pur exemple de principes que l'on a soi-même déjà établi pour son propre compte. Dans cet amour qu'on lui porte, Jésus devient l'Absolu concret dans lequel sont surmontées et l'abstraction des normes et l'insignifiance du pur contingent singulier<sup>260</sup>.

Cette manière pour chaque personne de trouver dans la suite de Jésus son appel propre et unique sera approfondie dans l'approche spirituelle.

<sup>258</sup> AJ, p. 39.

<sup>259</sup> AJ, p. 38.

<sup>260</sup> AJ, p. 37.

Finalement, la relation personnelle avec Jésus reste un « risque » à prendre, comme dans toute relation interpersonnelle, mais de manière encore plus radicale, puisque se joue là une relation avec le tout du mystère du monde. Ce qui a été dit

ne peut advenir que de qui s'efforce et se risque à aimer Jésus de façon réellement personnelle, [...] car il ose le rencontrer personnellement celui qui reçoit là en grâce le courage de ne plus craindre de ne viser que l'idée abstraite d'un Dieu infini lorsqu'il vient à dire Jésus ; celui-là expérimente comment la rencontre avec le Jésus concret des évangiles, dans la concrétude et l'indéductibilité d'une figure historique déterminée, ne resserre pas l'homme en recherche de l'infinité incompréhensible du mystère absolu de Dieu sur une concrétude dont par amour ou par sottise il a fait une idole, mais l'ouvre réellement à l'infinité de Dieu<sup>261</sup>.

Et ceci parce que la rencontre avec Jésus comporte un appel unique, qui ne réduit pas ce que nous sommes à une imitation étroite de Jésus, mais est une participation au mystère de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, dans lesquelles « tout ce qui est fini entre dans l'infinité de Dieu, dans l'expérience immédiate de laquelle ce fini, en Jésus et en nous, ne périt pas, mais se lève vers sa plénitude »<sup>262</sup>.

### 2.3 CONCLUSION

Nous avons essayé de comprendre ce qu'est pour Rahner la relation de la personne chrétienne avec Jésus, en suivant sa démarche de théologie transcendantale. Au terme de ce parcours, je retiens principalement les points suivants.

L'être humain est créé capable de recevoir Dieu, qui se donne lui-même, à tous, toujours et partout. Ceci est le fondement de la révélation et du salut. Dieu se révélant librement ne cesse cependant pas d'être mystère, c'est-à-dire celui que l'on ne peut enserrer en rien. Mais ce mystère peut être accueilli comme tel, dans une confiance qui est à la fois espérance et amour. Il se révèle alors proximité bienveillante, lui-même amour et source de cette capacité d'aimer. Cette « connaissance » de Dieu « comme mystère » est fondement et aboutissement de la connaissance habituelle qui situe les choses les unes par rapport aux autres, à l'intérieur d'un horizon infini toujours plus ou moins consciemment perçu.

Le salut est libre réception de ce don de Dieu, il est ainsi à la fois révélation de Dieu et accomplissement plénier de ce qu'est l'être humain qui est comme « défini » par son renvoi

<sup>261</sup> TFF, p. 347.

<sup>262</sup> TFF, p. 348. « Laquelle » se réfère à « l'infinité de Dieu ».

permanent au mystère divin, et qui se réalise en s'ouvrant à ce mystère dans toutes les dimensions de sa vie.

Ces dimensions incluent le rapport à l'histoire. L'être humain est un être à la fois matériel et spirituel, qui se connaît lui-même dans son rapport aux autres réalités ; sa « transcendance » est capacité de s'ouvrir à l'horizon infini du monde dans son rapport à toute réalité finie. Ainsi, sa capacité de recevoir Dieu ne se joue pas seulement entre Dieu et lui, mais implique son ouverture à toute réalité comme lieu de transcendance. De plus, sa liberté est co-déterminée par celle des autres : l'histoire de la révélation et du salut est histoire de toute l'humanité, toute ouverture à Dieu d'un être humain fait partie de ce qui permet aussi aux autres de s'ouvrir eux-mêmes à Dieu. L'être humain est donc « renvoyé à l'histoire » pour y vivre son rapport à Dieu, renvoi qui n'est pas refus de Dieu de se communiquer directement, mais au contraire don de Dieu lui-même dans l'être humain ainsi constitué par son rapport transcendantal au monde, et don de Dieu lui-même « dans l'histoire », par l'intercommunication des sujets humains ouverts chacun à la révélation en eux.

Dans cette histoire, les êtres humains ne sont pas indéfiniment renvoyés à d'autres expériences ambiguës comme la leur, toujours marquées à la fois par l'accueil et le refus de Dieu, qui rend impossible d'être certain de la bienveillance divine. En effet, la libre disposition de Dieu est qu'un être humain au moins, Jésus, a pleinement accompli cette destinée d'accueil de Dieu. Il devient ainsi source suprême de révélation et de salut pour les autres.

Ceci est reconnu par la foi chrétienne précisément en Jésus parce que celui-ci a vécu dans l'ouverture confiante à Dieu jusqu'à l'épreuve radicale de la mort, sa « résurrection » étant ouverture radicale et définitive à Dieu par cette mort même, sens plénier donné à cette vie malgré ce qu'elle peut avoir d'apparemment absurde. La signification universelle de ce destin ne peut être établie de façon purement extérieure mais se fonde sur l'auto-interprétation de Jésus lui-même, qui se présente comme celui dont la relation à Dieu et au monde est « événement », signe et réalisation de l'absolu de l'amour de Dieu pour le monde. La crédibilité de ces « fondements de foi » peut être approchée par la réflexion transcendantale et l'attention à la réalité historique, mais elle ne peut être vraiment établie pour chacun que dans ce qui est déjà démarche de foi : assentiment donné à l'espérance que

propose Jésus, à l'intérieur de la propre attitude de chaque personne vis-à-vis de Dieu, notamment face à la question radicale qu'est la perspective de la mort.

Ceci implique une relation personnelle avec Jésus, dans son histoire concrète devenue réalité éternelle en Dieu, relation qui est amour. En effet, la « connaissance » que l'on peut avoir de la réponse qu'apporte Jésus à la question infinie qu'est Dieu, est connaissance de la personne même de Jésus, connaissance qui ne trouve son aboutissement que dans l'amour confiant et disposé à s'en remettre à lui. Cette « réponse » reste connaissance de Dieu « comme mystère », mais dans la vie de Jésus se trouve la confirmation « historique » que la confiance absolue en ce mystère n'est pas plongée dans l'absurdité et le néant, mais accueil de Dieu lui-même.

Cette relation avec Jésus, loin de restreindre les relations à Dieu et au monde, les porte au contraire. L'amour de Dieu se vit par l'amour du prochain, car c'est dans les relations interpersonnelles que nous expérimentons en plénitude l'ouverture à l'autre et le don de soi, qui sont toujours en même temps attitude vis-à-vis de celui qui est source et avenir des personnes. Et l'amour pour Jésus est possible de manière inconditionnelle car sa réalité humaine est inconditionnellement accueillie par Dieu dans sa résurrection. Aimer Jésus est aussi accueillir Dieu qui a voulu se donner ainsi, et pas seulement dans la subjectivité de chacun. D'autre part la relation avec une personne est toujours aussi d'une certaine façon relation avec toute l'humanité, dans son unité. L'ouverture plénière de Jésus à l'humanité radicalise ceci, l'amour pour lui ne peut se vivre en dehors de l'amour pour les autres, et inversement, tout amour pour les autres est déjà amour, même « anonyme », pour Jésus. Pour la personne chrétienne, cet amour a vocation à se développer de façon explicite et délibérée, en lien avec toutes les dimensions de sa vie.

Ce parcours à travers de l'approche transcendantale donne l'articulation essentielle de la conception rahnérienne de relation de la personne chrétienne avec Jésus, située dans son rapport à Dieu et au monde. L'approche dogmatique apportera le lien entre ceci et les formulations traditionnelles du christianisme. L'approche spirituelle, suivant les Exercices de Saint Ignace, mettra l'accent sur la suite de Jésus comme chemin de liberté et de construction de soi dans la relation libre avec toute chose.

## CHAPITRE 3

### APPROCHE DOGMATIQUE

Avec la méthode transcendantale, Rahner cherche à faire entrer la foi chrétienne dans un « horizon de compréhensibilité » accessible à ses contemporains, en réfléchissant sur les expériences humaines et notamment sur les expériences les plus « originaires » où se jouent les choix fondamentaux d'accueil de soi-même, de l'univers et de son horizon infini. Voyons maintenant comment cela peut éclairer la doctrine chrétienne, qui dans ses formules traditionnelles peut paraître si « étrange » et « proprement incroyable ».

Je présenterai d'abord la réflexion de Rahner sur les limites de ces formules, puis sa proposition de repartir de l'expérience de la relation avec Jésus, pour en explorer le sens de façon nouvelle.

#### 3.1 LES LIMITES DES FORMULATIONS TRADITIONNELLES

Quand il réfléchit à la relation de la personne chrétienne avec Jésus, Rahner se demande ce qui dans les formulations dogmatiques peut justifier qu'on vive avec Jésus ce qui ne semblerait pouvoir se vivre qu'avec Dieu, par exemple trouver en lui un sens au mystère du monde, ou lui faire une confiance inconditionnelle.

La première réponse, qui pourrait sembler régler la question, est que selon la foi chrétienne Jésus est Dieu. Mais pour Rahner cela ne suffit pas. Car la question est de savoir comment Jésus en tant que personne humaine, dans son histoire concrète et limitée, peut être pour nous cet accès à Dieu : « Si Jésus Christ peut, dans sa réalité et son histoire humaines, être le sens plénier de notre existence, ce ne peut pas être de la même manière qu'on le dit de Dieu *en tant que Dieu* »<sup>263</sup>. Non seulement dire que « Jésus est Dieu » ne suffit pas, mais cela porte aussi le risque d'une mauvaise compréhension, monophysite (il y a seulement une nature divine en Jésus, il n'est pas vraiment homme), qui paraît mythologie (Jésus comme une sorte de déguisement de Dieu parmi les humains)<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> AJ, p. 91.

<sup>264</sup> Interprétations monophysite et mythologique sont souvent reliées par Rahner. Voir TFF, p. 328, 336.

Le concile de Chalcédoine (451) a formulé la doctrine de « l'union hypostatique » qui est depuis lors un élément essentiel de la dogmatique christologique. Cette doctrine dit que Jésus est Dieu et homme, sans confusion ni séparation<sup>265</sup>. La doctrine de la communication des idiomes s'ajoute à cela pour préciser comment les deux natures sont en une seule « hypostase ». Elle dit que « ce qui est rapporté à titre de prédicat à la réalité de Jésus, peut être énoncé en toute vérité au sujet du Logos éternel lui-même (le Logos est devenu homme, le Logos a souffert, le Fils du Père est mort, etc.) », et inversement « il est possible d'attribuer à Jésus des prédicats divins (Jésus est Dieu, etc.) »<sup>266</sup>, ceci « dans la mesure où » les deux natures sont unies en une personne : dans la mesure où cette unique personne d'une nature « est aussi » d'une autre nature. Certains, que Rahner appelle néo-chalcédoniens, insistent tellement sur l'unité qu'ils cherchent à comprendre la rédemption par le fait que Dieu lui-même a souffert, est mort. Pour les tenants d'un chalcédonisme « strict », il faut garder plus fermement la différence entre les natures, et tenir que Dieu ne peut ni changer, ni souffrir, ni mourir. Selon eux, finitude et mort caractérisent le destin humain, destin qui a été racheté parce qu'il a été aussi celui de Jésus, et donc du Logos éternel selon la doctrine de la communication des idiomes ; mais cette attribution du destin humain au Logos est due à une « unité » des natures, qui ne doit pas aller jusqu'à leur « identité ». Rahner semble partager les craintes de ces « chalcédonistes stricts » quant à une identification trop rapide des deux natures, puisqu'il dit qu'« un chrétien devrait voir aussi distinctement ce dogme de la différence que le dogme de l'unité sans séparation entre divinité et humanité en Jésus-Christ »<sup>267</sup>. Mais il faut alors se demander « de quelle manière cette unité de Dieu et de l'homme comporte la fonction et la signification rédemptrice que lui reconnaît la foi ». En quoi le destin de Jésus constitue-t-il un élément nécessaire de la rédemption, alors que c'est Dieu dans sa « béatitude impassible » qui nous sauve<sup>268</sup> ?

Selon Rahner les énoncés traditionnels sont trop imprécis pour permettre une réponse simple à ces questions. La doctrine de la communication des idiomes dit que l'on peut attribuer les prédicats d'une nature à une autre, « dans la mesure où » elles sont unies dans

<sup>265</sup> Extraits de la formule de Chalcédoine, dans une traduction « aussi littérale que possible » : « véritablement Dieu et véritablement homme [...] en deux natures étant connu sans confusion, immuable, indivis et inséparable. La différence des natures n'est jamais levée à cause de l'union ; plutôt la propriété de chacune des deux est conservée. Aussi dans la concurrence en une personne et une hypostase non pas séparé ou divisé en deux personnes mais un et le même Fils seul engendré Dieu, Verbe, Seigneur Jésus Christ... », dans Tarsicius Van Bavel, « La signification de Chalcédoine alors et maintenant », *Concilium*, 173 (1982), p. 96.

<sup>266</sup> AJ, p. 51.

<sup>267</sup> AJ, p. 54.

une unique personne. Mais selon Rahner « cela soulève quand même la question de savoir ce qu'on entend exactement par ce 'dans la mesure où' »<sup>269</sup>. Il dit que « le point qui commande l'unité dans l'union hypostatique (au sens où il constitue l'unité entre personne et natures, et où, en même temps, il est l'unité constituée, savoir la 'personne' du Logos) demeure comme tel, dans la christologie traditionnelle, très formel et indéterminé. Ce point d'unité, on peut le nommer 'hypostase' du Logos, ou 'personne' »<sup>270</sup>, or l'hypostase n'est que le mot pour dire le « suppôt » de cette réalité humaine et divine dans leur unité, sans dire ce qu'est ce suppôt. Si on prend le mot de personne, on risque de l'entendre au sens moderne, c'est-à-dire « un sujet qui est le centre et la source d'actes de conscience et de liberté ». Or « un tel centre appartient évidemment et nécessairement [...] à ce que la formulation ancienne de l'Église appelle la 'nature' humaine »<sup>271</sup>. Si on prenait cette « personne » comme le lieu d'unité des deux natures, « on perdrait alors de vue que l'homme Jésus, *dans sa réalité humaine*, se tient face à Dieu, doté d'un centre de l'agir actif, 'existentiel', relevant de la créature, et marqué d'une différence absolue (il adore, il obéit, il est engagé dans un devenir d'histoire, il se décide librement, il fait, dans un authentique procès d'histoire, des expériences nouvelles qui le surprennent) »<sup>272</sup>.

Une autre difficulté est qu'on ne voit pas bien comment l'humanité entière est concernée par ce qui est réalisé en Jésus, notamment dans la compréhension occidentale, « assez éloignée de l'idée d'une 'assomption' de l'humanité *tout entière dans* la réalité humaine individuelle de Jésus (en raison sans doute de l'individualisme occidental) ». L'accent est plus mis alors sur ce que Jésus « accomplit » comme activité rédemptrice, mais cela ne permet pas de comprendre comment Jésus *est* en lui-même l'événement salvifique<sup>273</sup>.

Compte tenu de la façon dont Rahner conçoit son rôle de théologien, il estime qu'il n'est pas possible de rester sur ces difficultés de compréhension, et qu'il faut continuer à chercher d'autres voies d'expressions de ce qui est visé. Il le fait sous deux angles. D'un

<sup>268</sup> AJ, p. 93-97.

<sup>269</sup> AJ, p. 58.

<sup>270</sup> TFF, p. 327.

<sup>271</sup> AJ, p. 54.

<sup>272</sup> TFF, p. 327. Rahner dit souvent que, bien que les chrétiens disent Jésus est un être humain, ils n'ont peut-être pas été jusqu'au bout de ce que cela signifie. Il dit par exemple qu'on a déployé des efforts « touchants » pour montrer que Jésus savait beaucoup de choses, mais qu'il aurait été sans doute plus fécond de réfléchir à ce que son humanité impliquait de vraie ignorance face au mystère divin, et de mieux voir qu'il vit la radicalité de son humanité dans la confiance au cœur de ce non-savoir. « L'obscurité de Dieu », p. 265.

<sup>273</sup> TFF, p. 328.

côté il cherche, en repartant de l'expérience, à exprimer le cœur de la foi chrétienne dans un langage plus accessible. Faisant cela, il ne veut rien abandonner de ce qui est contenu dans les formules métaphysiques, mais mieux faire voir le lien entre celles-ci et l'expérience qui en est la source. D'autre part, il réinterroge ces expressions traditionnelles pour débusquer les fausses compréhensions qui les rendent à juste titre difficiles à accepter, et pour proposer des voies de compréhension plus fécondes.

### 3.2 REPARTIR DE L'EXPÉRIENCE

Rahner propose de repartir de l'expérience de foi elle-même, car :

La question demeure [...] de savoir si on ne contribue pas à une meilleure compréhension du dogme christologique, y compris de l'union hypostatique, lorsqu'on procède de la manière inverse de celle qui a cours dans la théologie traditionnelle : lorsqu'au lieu de s'interroger sur la réalité de la rédemption à partir de la divinité de Jésus et de son union hypostatique, on part au contraire de la signification sotériologique pour nous de Jésus, et de son destin, pour tenter de tirer au clair, ensuite, ce que peut bien signifier l'union hypostatique. L'itinéraire proposé conduit « du Christ pour nous » au « Christ en soi ». Plus simplement : l'union hypostatique est comprise comme le présupposé – peut-être en soi non totalement élucidable – de ce dont nous faisons l'expérience en Jésus, à savoir qu'il est l'ultime et irréversible Parole de pardon et d'autocommunication de Dieu. Le dogme chrétien de Jésus comme Dieu et homme doit être compris comme formulation de la signification unique et irremplaçable de Jésus pour nous<sup>274</sup>.

Ici « l'expérience » que les croyants font en Jésus est tout de suite décrite en terme d'énoncé sur Jésus lui-même, mais plus loin Rahner en parle comme de l'expérience de la confiance inconditionnelle en lui. C'est cette expérience qu'il met au centre de sa démarche. Cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse de ce qu'est Jésus « en lui-même ». Pour Rahner christologies « ascendante » et « descendante », qu'il appelle aussi respectivement « fonctionnelle » et « essentielle », ne s'opposent pas mais sont deux voies d'accès différentes, et même pas « séparables de façon absolument claire et nette », car réfléchir à ce qu'est le Christ « pour nous » n'a de sens que si on atteint ainsi ce qu'il est en réalité, « en soi », et toute description de sa réalité « objective » est de fait conditionnée par un certain rapport à lui<sup>275</sup>. Rahner ne revendique donc pas la christologie d'en bas comme seule valable, d'ailleurs il jumelle souvent les deux démarches « à partir de nous », « à partir de lui » ; mais il attire l'attention sur le fait que parler surtout du Christ en soi, en

<sup>274</sup> AJ, p. 98.

<sup>275</sup> AJ, p. 105.

peinant à relier cela à ce qu'il est « pour nous », peut être inutile si personne n'arrive à voir le lien avec sa propre vie.

Sa recherche n'aboutit pas à contredire les énoncés traditionnels en ce qui concerne la réalité de Jésus. Au contraire, il pense qu'« un rapport apparemment anodin de confiance inconditionnelle faite à Jésus peut impliquer intégralement la christologie classique ». En effet si un chrétien

admet en toute confiance ceci : en Jésus de Nazareth, sa vie, son enseignement, sa mort insondable, sa victoire (appelée résurrection). Dieu s'est communiqué lui-même à moi et m'accorde son pardon et sa propre vie au delà de tout accomplissement fini ; s'il croit que cette démarche est de la part de Dieu inconditionnelle, irréversible, qu'elle ne sera dénoncée et dépassée par aucun autre temps, par aucun nouveau temps, et qu'elle ne peut même plus être dépassée en tant qu'ultime parole de Dieu – si un chrétien s'abandonne sans réticence, dans la foi, à cela ; s'il accorde plus de valeur à cette indépassable espérance qu'à tous les doutes, scepticismes et réticences – alors il est un chrétien orthodoxe : il réalise existentiellement la christologie classique, il trouve et accueille réellement, et en le comprenant correctement, Jésus comme son salut<sup>276</sup>.

Ou encore, un chrétien « croit exactement ce que veut dire [...] la christologie métaphysique de l'Église » s'il dit :

En Jésus, Dieu lui-même s'est communiqué à moi d'une manière totale et irréversible ; la Parole qu'il a exprimée en lui ne peut connaître ni dépassement ni retour en arrière, malgré les possibilités infinies que Dieu a, en soi, à sa disposition ; il a fixé pour le monde et son histoire une fin qu'il est lui-même, et cette fin n'est pas fixée seulement dans les pensées éternelles de Dieu ; elle est déjà fermement insérée par Dieu lui-même à l'intérieur du monde et de l'histoire – précisément en Jésus, le Crucifié et le Ressuscité<sup>277</sup>.

Rahner dit qu'« un tel rapport [de confiance inconditionnelle] est parfaitement possible, on peut le reconnaître sans difficulté, au chrétien 'normal' ». Voyons cela de plus près.

Il parle du chrétien « normal », en contraste avec le théologien spécialiste, pour dire que si les formulations de la christologie classique lui pèsent et « s'il se sent entraîné là dans un univers métaphysique qui le dépasse, rien ne l'oblige à se tenir lui-même pour un mauvais chrétien, dont l'orthodoxie devrait être mise en doute »<sup>278</sup>. A plusieurs endroits cette confiance inconditionnelle est présentée comme plus accessible que l'adhésion aux formulations traditionnelles. La deuxième citation est précédée de « s'il arrive que quelqu'un éprouve un vertige métaphysique qui le paralyse dans l'audace de croire », alors

<sup>276</sup> AJ, p. 105.

<sup>277</sup> AJ, p. 130.

<sup>278</sup> AJ, p. 105.

« il osera dire en toute simplicité... »<sup>279</sup>. Mais la confiance inconditionnelle telle que Rahner la présente ensuite ne donne-t-elle pas aussi le vertige ? Est-elle vraiment si accessible au chrétien « normal », « en toute simplicité » ? On peut au premier abord se demander si Rahner ne raisonne pas en fonction d'une foi chrétienne qui allait de soi, et qu'on ne trouve plus beaucoup aujourd'hui. Dans ce cas ses essais d'explication dans un langage plus accessible arriveraient comme « trop tard », car le « chrétien normal » vit-il encore cette confiance inconditionnelle (s'il l'a jamais vécue), qui serait plus simple que l'adhésion à des énoncés métaphysiques complexes ? On peut même inverser les choses et se demander si, pour beaucoup de gens, la confiance en Jésus ne venait pas justement de ce qu'ils avaient accueilli la parole de l'Église qui le disait Fils de Dieu, et que de là découlait tout le reste, puisque Dieu ne peut « ni se tromper ni nous tromper »<sup>280</sup>. Mais Rahner n'aurait-il pas vu tout cela, alors qu'il est si soucieux de parler pour son temps, et de débusquer la paresse et l'illusion qui peuvent se cacher dans la répétition tranquille d'une apparente orthodoxie ? On ne peut pas penser non plus qu'il ne se fonde que sur des parcours de croyants dont la confiance inconditionnelle reposerait sur des expériences extraordinaires de présence de Dieu en Jésus. Car il parle d'un chrétien « normal », et cherche toujours à rejoindre les personnes dans leurs expériences les plus fondamentales, pas les plus extraordinaires<sup>281</sup>.

Il faut alors revenir à tout ce que Rahner dit de la foi. Reconnaître en Jésus « l'ultime et irréversible Parole de pardon et d'autocommunication de Dieu », ou « Celui qui apporte absolument le salut », n'est effectivement pas si « simple », c'est de l'ordre d'une démarche qui engage toute la vie, ancrée dans toute l'expérience existentielle comme espérance de salut. On peut être alors plus sensible à la façon dont Rahner a présenté cette confiance dans la première citation : non comme quelque chose d'évident sans reste, mais comme quelque chose à quoi le croyant peut « s'abandonner », comme à une « indépassable espérance » malgré « tous les doutes, scepticismes et réticences »<sup>282</sup>. Il présente aussi cela

<sup>279</sup> AJ, p. 130.

<sup>280</sup> Selon la formulation du catéchisme traditionnel.

<sup>281</sup> Il regarde avec bienveillance mais prudence l'expansion du mouvement « charismatique » où se vivent des conversions à Jésus plus spectaculaires qu'ailleurs. Voir notamment « Religious enthusiasm and the experience of grace », TI 16, 1979 (SzT 12, 1975), p. 35-51.

<sup>282</sup> AJ, p. 105.

dans le *TFF* comme « celui qui *laisse* Jésus lui dire la vérité ultime de sa vie », non pas les paroles qui répondraient à tout, mais « la parole ultime en laquelle il vit et meurt »<sup>283</sup>.

On voit donc que la « simplicité » ne signifie pas une expérience de foi évidente à tout moment, mais ce terme est utilisé pour marquer le contraste entre la perception de cette expérience et un langage métaphysique qui peut sembler loin de la culture d'aujourd'hui. On peut rapprocher cette « simplicité » de « l'évidence » de l'expérience du mystère : évidence d'une expérience originaire, dont la reconnaissance dans des formulations plus élaborée peut être complexe. Beaucoup de chrétiens hésiteraient sans doute à se reconnaître dans la confiance inconditionnelle telle que Rahner la décrit. Mais il me semble qu'en disant cela, s'il n'est pas dans l'illusion que j'évoquais, il fait appel non à la conscience superficielle des chrétiens, mais à la décision intime, qui peut être cachée et menacée, peu souvent consciente, de faire « malgré tout », et peut-être dans la nuit, confiance à Jésus. Une confiance qui est peut-être surtout une espérance, puisqu'on a vu aussi que cette confiance avait une histoire, qu'elle n'en était toujours « qu'à ses débuts ».

En ce sens, il est peut-être plus de son temps qu'on ne l'a cru, car il a pris la mesure de ce que la confiance sur laquelle fonder sa vie pourrait de moins en moins venir de la confiance en une institution et en ses paroles établies depuis des siècles, d'un contexte social assez uniforme pour porter les convictions sans trop de remises en causes personnelles, mais qu'elle devrait se fonder sur l'expérience personnelle et sa compréhension. Rahner dit effectivement que le chrétien de l'avenir devra être « mystique », c'est-à-dire que sa foi ne pourra se passer d'une expérience personnelle de Dieu<sup>284</sup>. En disant cela, il ne renie pas l'importance des formules communes pour dire la foi, mais les ramène au contraire à leur vrai rôle, puisqu'elles n'auraient pas de sens si elles n'étaient l'expression de l'expérience de Dieu des chrétiens, et de cette expérience en Jésus.

Dans les textes étudiés, Rahner parle de confiance inconditionnelle envers Jésus et non d'amour, comme point de départ d'une nouvelle réflexion dogmatique. C'est probablement parce que traditionnellement c'est la foi qui est liée à un contenu particulier (*fides quae*), qu'on peut exprimer en formules. Mais il faut se rappeler que pour Rahner l'amour est remise de soi et ouverture à l'autre dans la confiance. La confiance, même si elle ne se

---

<sup>283</sup> *TFF*, p. 257. Je souligne.

<sup>284</sup> « Christian living formerly and today », p.15.

perçoit pas comme amour au départ, ne peut être « inconditionnelle » que dans cette remise absolue qui est en même temps confiance et amour. Elle est aussi espérance tant que nous sommes encore en chemin. On pourrait donc probablement faire le même chemin à partir d'une expérience d'amour de Jésus ou d'espérance en lui.

### 3.3 UNE COMPRÉHENSION RENOUVELÉE

Selon Rahner il est possible, à partir de cette expérience de confiance inconditionnelle en Jésus, de comprendre de manière renouvelée les énoncés dogmatiques traditionnels. Nous verrons d'abord comment on peut dire « Jésus est Dieu », puis les implications de la pensée de Rahner quant à la conception trinitaire de Dieu. Ceci nous permettra de mieux situer la relation avec Jésus parmi les autres relations avec « Dieu ».

#### 3.3.1 *Jésus est Dieu*

S'il peut y avoir une confiance inconditionnelle en Jésus, c'est qu'en lui Dieu s'est montré inconditionnellement aimant et pardonnant. Selon Rahner, c'est le caractère définitif et irréversible de ce qui s'est passé en Jésus qui porte en lui-même ce que l'Église exprime comme : Jésus est Fils de Dieu, de même nature que Dieu. En effet :

Une seule réalité strictement finie est, comme telle et à soi seule, de par sa nature même, inapte à signifier et à médier pour nous une communication insurpassable de Dieu. Elle demeure toujours provisoire face à l'infini des possibles de Dieu et face à la souveraineté totale de sa liberté. Mais si Dieu se communique à nous dans une irréversible et définitive autocommunication, alors la réalité créée par laquelle cela se produit ne peut pas se tenir purement et simplement dans la même distance par rapport à Dieu que les autres réalités d'ordre créé. Elle doit être la réalité de Dieu même d'une manière tellement unique qu'il se désavouerait lui-même s'il s'en détachait et s'en distanciat à cause de sa finitude de réalité créée<sup>285</sup>.

Or Jésus « émet la prétention d'être d'une manière inconditionnelle et irréversible la définitive autocommunication de Dieu », ce qui est confirmé par Dieu « dans le caractère définitif que prend son existence en sa mort et sa résurrection. Pour cette raison, sa réalité humaine, sans préjudice pour son historicité et sa finitude, ne doit pas simplement avoir été

---

<sup>285</sup> AJ, p. 101.

posée dans l'être par le Dieu qui est au-delà du monde ; elle doit être sa propre réalité à lui »<sup>286</sup>.

C'est dans ce sens que Rahner dit que Jésus *est* Dieu. Mais il fait aussitôt remarquer qu'il faut réfléchir sur la particularité de ce *est*. On est habitué à interpréter « est » comme une identité. « Lorsque nous disons : Pierre est un homme, la proposition exprime une identification réelle de la qualité de contenu du sujet et du prédicat »<sup>287</sup>. Or ce n'est pas cette identité qui est visée, ni dans la doctrine de la communication des idiomes, ni dans la christologie traditionnelle, mais une *unité* d'un genre unique, « unité qui n'intervient point ailleurs et demeure le plus profond des mystères, entre des réalités diverses, à distance infinie l'une de l'autre »<sup>288</sup>. Certes l'unité est si forte qu'elle justifie qu'on dise bien que Jésus est Dieu, dans ce sens. Mais interpréter cela en terme d'unité plus que d'identité permet de garder ouverte la réflexion sur le lien entre Jésus et Dieu, plutôt que d'amalgamer ces deux réalités en une identité qui clôt la réflexion sans avoir rien expliqué, et ne rend pas justice au « sans confusion ni séparation » de Chalcédoine<sup>289</sup>. La réflexion en terme d'unité permet de mettre en valeur le fait que l'humanité de Jésus, notamment dans son aspect relationnel, n'est en rien éclipsée par le fait qu'il est aussi une réalité divine :

Il va de soi que dans sa consistance de sujet, [la] personnalité humaine [de Jésus] a effectivement à l'égard de Dieu un rapport tout aussi actif qu'un autre être humain, et que c'est de cette manière (sans être en cela amoindrie en elle-même) qu'elle appartient à Dieu comme sa réalité propre. L'unité radicale avec Dieu de cette réalité humaine (y compris dans son caractère de sujet) n'amoindrit pas, mais augmente et radicalise, ce caractère de sujet de l'être humain Jésus. Car plus on est proche de Dieu, et plus on est homme, y compris dans l'ordre de la liberté humaine<sup>290</sup>.

<sup>286</sup> AJ, p. 102.

<sup>287</sup> TFF, p. 325. Je suis étonnée que, compte tenu de l'importance que Rahner accorde à ce qui est concret comme n'étant pas seulement un cas restreint du général (voir notamment l'application de ceci en éthique), il ne note pas ici que dire « Pierre est un homme » relie une réalité concrète avec une « idée », celle de l'homme, ou de la « nature » humaine. Or y a-t-il une « nature divine » qui soit au-dessus de son seul représentant ? Quelle que soit la réponse à cette question, dire que Jésus est Dieu est forcément parler du rapport entre deux « réalités » et pas seulement entre une réalité et son « idée », ou sa « nature ». Ce qui va dans le même sens que Rahner, mais à partir d'un point un peu différent.

<sup>288</sup> TFF, p. 326.

<sup>289</sup> Rahner fait remarquer que ce sont les formules christologiques traditionnelles elles-mêmes (Chalcédoine), qui interdisent de penser ce « est » comme une identité, et qu'il y a de bonnes raisons de se scandaliser aujourd'hui de la proposition « Jésus est Dieu », (qui paraît pourtant le summum de l'orthodoxie), si on comprend ce « est » comme une simple identité. Cette compréhension qui peut être rejetée comme mythologique n'est pas l'orthodoxie. Voir TFF, p. 326.

<sup>290</sup> AJ, p. 55.

Pour comprendre ce que peut être cette unité, Rahner fait remarquer que les comparaisons issues du domaine des relations seraient aussi utiles que celles issues de la physique. On a beaucoup cherché à expliquer qui est Jésus en terme de nature, de substance, et on a peu exploré le domaine des relations. Or Rahner dit qu'« on peut être [...] convaincu que l'unité de deux êtres qui s'aiment est une unité plus réelle, plus pleinement effective, que [...] l'unité de deux molécules dans l'unité d'un pain (que le Concile de Trente considère comme une substance une) ». Certes ces comparaisons avec la psychologie ne doivent pas oublier que l'unité dont on parle a un caractère unique, mais elles ne sont pas forcément moins justes que celles qui croient être à un niveau ontologique mais finissent par être clarifiées avec des modèles empruntés à la physique<sup>291</sup>.

Pour expliquer comment la réalité humaine de Jésus est aussi réalité divine, ce à quoi Rahner aboutit à partir du caractère définitif de la révélation de Dieu en Jésus, il utilise parfois les notions d'assomption, d'acceptation de Jésus par Dieu<sup>292</sup>. Mais cela ne signifie pas que la réalité humaine de Jésus aurait seulement été comme après coup accueillie par Dieu en tant que sa réalité. On le voit notamment au fait que Rahner, réfléchissant aussi à partir « d'en haut », se demande comment on peut comprendre que la Parole de Dieu est « devenue homme », dans le mouvement de l'Incarnation<sup>293</sup>.

Il note que le mot « homme » pourrait sembler « la part la plus intelligible de l'énoncé ». Nous le connaissons de l'intérieur (nous-mêmes) et de l'extérieur (dans notre monde relationnel). Nous pouvons « distinguer l'élément fondamental du contenu par rapport aux modifications contingentes, d'un côté, et à un ultime être-pour-soi, de l'autre, et ensuite appeler 'nature' cet élément fondamental ». Mais cet « élément fondamental » n'est en fait pas possible à « définir », même si les sciences anthropologiques bâtissent sans cesse des énoncés concernant l'homme, même si tous les arts discutent sur ce sujet inépuisable. Si on le définit comme *zoon logikon*,

on devrait bien réfléchir à ce qui est visé par *logikon*. Le fait-on, l'on aborde – littéralement - au sans-rivage. Car ce qu'est l'homme, on ne peut le dire que par ce qu'il vise et ce qui l'avise.

<sup>291</sup> AJ, p. 60-61.

<sup>292</sup> « Seule une réalité finie *acceptée par Dieu* comme sa propre réalité peut accomplir de manière irréversible son autoposition dans le monde », AJ, p. 102. La réalité humaine de Jésus doit être la propre réalité de Dieu – « il faut dire cela, quelque limitée que soit notre possibilité de percevoir distinctement comment une réalité divine qui est identiquement Dieu se distingue d'une réalité de Dieu qui est Dieu par *l'assomption* que Dieu même en fait, selon le régime d'une unité qui exclut toute mêmeté », AJ, p. 103. Je souligne.

<sup>293</sup> TFF, p. 241-257.

Mais cela, en l'homme comme sujet transcendantal, est le sans-rivage, le sans-nom, et, en fin de compte, le mystère absolu que nous nommons Dieu. Il suit de là que l'homme dans son *essence*, sa nature, est lui-même le mystère, non parce qu'il serait comme tel plénitude infinie du mystère en cause, lequel est inépuisable, mais parce que, dans son essence proprement dite, dans son fondement originaire, dans sa nature, il est référence à cette plénitude, référence pauvre, mais venue à elle-même<sup>294</sup>.

Ainsi tout ce que nous pouvons dire de nous doit aussi inclure que « nous sommes renvoyés au Dieu incompréhensible ». Or ce renvoi n'est vraiment compris que si nous nous laissons saisir par ce mystère. C'est pourquoi « l'accueil ou le refus du mystère, ce mystère que nous sommes en tant que référence pauvre au mystère de la plénitude, constitue notre existence ». Si la nature humaine est ainsi de se livrer pour s'accomplir dans le mystère, c'est cela même qui se passe de façon radicale lorsque cette nature « se dépossède d'elle-même au point de devenir nature de Dieu lui-même ; ainsi qu'il advient lorsque nous disons : le Logos éternel de Dieu lui-même a assumé une nature humaine »<sup>295</sup>.

Mais du côté de Dieu, comment pouvons-nous dire que lui, l'immuable, peut « devenir » quelque chose ? Comment peut-il assumer l'histoire du devenir de cette réalité humaine comme sa propre histoire ? Rahner pose ici que « Dieu en lui-même immuable peut changer en l'autre », c'est-à-dire s'extérioriser en une réalité qui est sienne : « il *devient* ce qui jaillit, sans que, dans ce qui lui est propre, dans l'originaire lui-même, il soit contraint de devenir »<sup>296</sup>. Ainsi création et assomption sont liées : ce n'est pas après coup que Dieu assume une nature humaine, mais « il crée la réalité humaine en tant qu'il l'assume lui-même comme sienne »<sup>297</sup>. C'est pour cela que c'est justement « la Parole de Dieu » qui est devenue homme, et non seulement « un [quelconque] de la Trinité ». Ainsi, si le Logos devient homme, « cette sienne humanité n'est pas ce qui est donné par avance, mais ce qui devient, ce qui surgit dans l'être et l'existence quand et dans la mesure où le Logos s'extériorise ». C'est l'être lui-même de Jésus qui révèle Dieu, car s'il ne s'agissait que de ses paroles, elle pourraient être dites par d'autres, et lui-même serait « superflu ». Cela implique que c'est bien la nature humaine qui est révélation de Dieu : « il faut que l'homme

<sup>294</sup>TFF, p. 245.

<sup>295</sup> TFF, p. 347.

<sup>296</sup> Rahner reconnaît qu'on arrive là à des points difficiles à concevoir, cependant, de même que la Trinité nous dit quelque chose sur le mystère de l'unité, en tant qu'elle n'est pas « une ipséité morte » mais aussi, justement parce qu'elle est la perfection de l'unité, une Trinité, de même le « devenir-homme » de Dieu nous dit quelque chose de son immutabilité, qui inclut dans sa perfection la possibilité de devenir. TFF, p. 251.

<sup>297</sup>TFF, p. 252. Ce que St Augustin disait déjà : *assumit creando, et assumando creat. Ibid.*

Jésus, comme tel, et non pas d'abord par ses paroles, soit autorévélation de Dieu, et il ne saurait l'être si cette humanité, justement n'était pas l'expression de Dieu »<sup>298</sup>.

Il existe bien d'autres êtres humains, nous-mêmes, qui ne sont pas en plénitude cette auto-extériorisation de Dieu. Mais la « nature humaine » qu'ils partagent avec le Logos fait homme est la même, et dit ce que nous sommes : « la proposition dans laquelle Dieu pourrait s'exposer lui-même ». Ou encore, on pourrait définir l'homme « comme ce qui surgit lorsque l'autodiction de Dieu, sa Parole, se trouve projetée par amour dans le vide du néant sans-dieu. [...] L'homme est question radicale sur Dieu, question qui comme telle, créée par Dieu, peut aussi avoir une réponse : une réponse qui apparaissant dans l'histoire et radicalement saisissable, est l'Homme-Dieu, et qui, en nous tous, reçoit sa réponse de Dieu lui-même »<sup>299</sup>. Rahner dit aussi que l'être humain est « l'événement de l'autocommunication de Dieu »<sup>300</sup>. On peut maintenant comprendre que cet événement se déroule dans l'histoire humaine entière, avec son point culminant qui est Jésus.

Cette histoire englobe celle de toute la création. Rahner cherche, dans une culture marquée par une vision évolutive du monde, à penser la place de l'être humain et de Jésus dans un mouvement unique qui ne sépare pas radicalement matière et esprit. Il y a une certaine unité (non uniformité) de la matière et de l'esprit, que l'être humain expérimente lorsque, comme esprit, il se connaît lui-même comme « celui qui est-de-fait », qui « n'est pas encore percé à jour », « lorsqu'au cœur de la connaissance comme possession de soi se tient ce qui est étranger ». Ainsi « la matière signifie la condition de cette altérité qui aliène l'homme par rapport à lui-même et par là précisément le fait venir à lui-même »<sup>301</sup>. Dans ce cadre, on peut penser l'être humain comme « l'étant dans lequel la tendance fondamentale de la matière à se trouver elle-même comme esprit parvient, par autotranscendance, à sa percée définitive »<sup>302</sup>. Or Jésus est « la réussite absolue » de ce mouvement. Sa particularité

<sup>298</sup> TFF, p. 253.

<sup>299</sup> TFF, p. 254.

<sup>300</sup> TFF, p. 143.

<sup>301</sup> TFF, p. 211. Je ne peux développer longuement cet aspect. Pour plus de détails sur « La christologie au sein d'une vision évolutive du monde », voir la partie qui porte ce titre, TFF, p. 205-231.

<sup>302</sup> TFF, p. 208. Cette réflexion sur les liens entre matière et esprit me semble importante pour ne pas régler de façon simpliste la question de la présence de Dieu dans le monde en disant que la révélation de Dieu dans une réalité finie est possible mais seulement si cette réalité est une personne, qui, comme esprit, est ouverte à l'infini. Certes le sujet humain est dans notre univers ce qui est « le plus ouvert » à l'infini. Mais la question de la transcendance et de notre monde fini serait réglée de manière boiteuse si elle l'était seulement par une séparation stricte entre matière et esprit (c'est la tentation de la gnose). Car l'être humain est aussi matière, et son accomplissement passe par l'accueil de lui-même et du monde matériel dans leur apparente opacité.

comme « Homme-Dieu » ne le sépare pas de nous mais en fait le point central d'une évolution qui concerne toute l'humanité.

Le point de départ permanent et la garantie absolue de ce que cette ultime autotranscendance, fondamentalement insurpassable, réussit et se trouve déjà engagée, c'est là ce que nous nommons 'union hypostatique'. L'Homme-Dieu est l'origine première de la réussite définitive du mouvement d'autotranscendance du monde qui le porte vers la proximité absolue du mystère de Dieu. Cette union hypostatique, en première instance, ne saurait être vue comme quelque chose qui différencie Jésus de nous, mais comme quelque chose qui doit advenir une fois et une fois seulement alors que le monde commence d'aborder sa phase dernière (ce qui ne veut pas dire nécessairement la plus courte), la phase où il doit actualiser sa concentration définitive, son point culminant définitif et sa proximité radicale avec le mystère que l'on nomme Dieu. De là l'Incarnation apparaît comme l'origine nécessaire et permanente de la divinisation du monde en son ensemble. Dans la mesure où advient, en ouverture sans réserve, la proximité insurpassable au mystère absolu que Dieu est et demeure, et dans la mesure où cette phase définitive de l'histoire a certes déjà commencé, mais n'est pas encore achevée, le cours ultérieur de cette phase et son résultat demeurent naturellement enveloppés de mystère<sup>303</sup>.

La dernière partie de la citation fait mieux voir que lorsque Rahner parle de « réponse », il ne veut pas dire clarté absolue sur nous ni sur l'événement Jésus, advenu au cœur de l'histoire dans laquelle nous sommes plongés. Il continue d'ailleurs : « ce qui est clair et définitif dans la vérité chrétienne, c'est la remise inexorable de l'homme au mystère, et non la clarté de la vision intégrale portant sur un moment partiel de l'homme et de son monde ».

Finalement, on ne peut vraiment comprendre l'être humain « qu'en regardant à travers lui vers la ténèbre bienheureuse de Dieu lui-même », et en regardant précisément à travers celui qui est « l'unité de la question apparue en histoire (l'homme) et de la réponse (Dieu) », autre façon d'exprimer l'unité du Logos incarné. C'est pourquoi Rahner dit qu'il ne pense pas pouvoir « trouver le Christ en marge de l'homme, et, partant, en marge de l'homme en général, trouver Dieu. » Le Dieu vu simplement comme créateur peut être loin de nous, mais « du Dieu que nous confessons dans le Christ, l'on doit dire qu'il est exactement là 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 ce soit *en sus*, mais que le fini lui-même a acquis une profondeur infinie ». Il n'y a plus d'opposition entre fini et infini, car « Dieu lui-même s'est fait voie d'accès du fini vers l'infini, de ce qui n'est pas vers ce qui est »<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> TFF, p. 209.

<sup>304</sup> TFF p. 257.

Il me semble que cette façon de comprendre ce qu'est Jésus permet de rendre compte d'une vision très large du salut, où la relation avec lui garde néanmoins une place centrale. Le salut est entrée dans ce mouvement d'autotranscendance, dans l'accueil du monde et de son horizon infini, dans l'intercommunication avec d'autres étants spirituels, où, même « anonymement », l'être humain est toujours en lien, dans l'unité de l'humanité, avec celui qui vit en plénitude cette ouverture de l'humanité à Dieu. Cette autotranscendance passe par une autocompréhension favorisée par la connaissance de celui qui est l'accomplissement de la nature humaine. Et cette connaissance trouve sa source et son aboutissement dans une relation qui est amour.

L'approche dogmatique de Rahner fait ressortir l'importance de la relation de la personne chrétienne avec le Jésus, puisque c'est à partir d'elle qu'il estime possible de reconstruire un chemin de meilleure compréhension de ce qu'est Jésus, l'expérience d'une confiance inconditionnelle étant la base de toute la réflexion développée dans le christianisme sur les liens entre Jésus et Dieu.

Penser les liens entre Jésus et Dieu en terme d'unité plus que d'identité donne aussi une place capitale à la relation. Si la relation a une telle place dans l'être de Jésus, c'est qu'elle est fondamentale dans l'être humain, donc dans le salut. Dans les textes étudiés pour cette approche dogmatique, Rahner s'attarde surtout à la relation de Jésus avec Dieu et parle peu de son amour pour les humains. On pourrait penser que cela ne nous dit pas grand chose sur notre relation avec Jésus, car il y aurait une dissymétrie : Jésus tourné vers Dieu, et nous vers Jésus. Mais Rahner parle aussi d'une « double solidarité » de Jésus<sup>305</sup>. Il me semble qu'il ne faut pas comprendre cela de manière « mécanique » : par cette « solidarité », ce qu'il a vécu avec Dieu passerait aussi en nous (comment ?). Mais plutôt, Jésus ayant vécu sa transcendance dans le monde comme nous, et donc aussi sa relation à Dieu à travers ses relations aux autres personnes, son amour pour les êtres humains et son amour pour Dieu sont intimement liés. Son amour pour les humains, loin d'être « à côté » de son amour pour Dieu, se réalise dans le fait qu'il ait pleinement vécu cette relation à Dieu dans le monde, sachant que c'était aussi « pour eux »<sup>306</sup>. De même la relation de la personne chrétienne avec Jésus est salut, non pas à la place de la relation à Dieu comme mystère du

---

<sup>305</sup> AJ, p. 99.

<sup>306</sup> Cette dimension aura une grande importance dans l'approche spirituelle.

monde, ou à la place des relations avec les autres humains, mais elle est relation en qui se radicalise cette unité des relations avec Dieu et avec le monde.

La compréhension relationnelle de l'unité entre Jésus et Dieu est aussi une piste pour mieux comprendre comment notre relation à Jésus et notre relation à Dieu sont unies d'une manière unique par la relation même de Jésus à Dieu. Ainsi Rahner dit que

L'amour inconditionnel pour Jésus d'une part, cet amour qui ne veut aucunement aboutir à autre chose qu'à Jésus lui-même, et la « remise » inconditionnelle de l'homme à Dieu d'autre part, cette remise de soi en laquelle peut se vérifier la seule dimension d'absolu possible pour l'existence humaine : ces deux choses n'en sont au fond qu'une seule. Car Jésus, le crucifié, est celui qui, passant dans la mort, s'est abîmé dans l'insondabilité de Dieu ; et il est, par là, celui qui, pour sa béatitude, a été accueilli en Dieu. Ce qu'il y a d'absolu dans le christianisme, c'est Dieu ; et ce qu'il y a d'absolu dans le don que l'existence humaine fait d'elle-même à Dieu s'appelle, en son fonds, Jésus de Nazareth – mais ces deux choses n'en sont justement qu'une en ce que, dans la christologie des écoles, nous nommons l'union hypostatique de la Parole éternelle de Dieu avec la réalité humaine de Jésus<sup>307</sup>.

Voyons maintenant l'impact que cette compréhension de ce qu'est Jésus, et de la relation avec lui, a sur la manière d'envisager un autre élément essentiel du « dogme » chrétien, dont nous avons peu parlé jusqu'ici en ces termes : la Trinité.

### ***3.3.2 La Trinité économique est la Trinité immanente***

Un des « axiomes » de Rahner est que « la Trinité économique est la Trinité immanente », c'est-à-dire que nous n'avons pas d'autre moyen de « connaître » ce qui est « en Dieu », que ce que nous vivons comme histoire de révélation et de salut<sup>308</sup>. Selon lui, chercher à expliquer la Trinité à partir de ce qui se passe « en Dieu », par exemple dans une « doctrine psychologique de la Trinité », telle qu'il s'en est développé depuis St Augustin, « a [...] l'inconvénient de ne pas exploiter réellement le point d'ancrage de l'histoire de la Révélation et des dogmes concernant la doctrine de la Trinité, dans l'expérience de l'*histoire du salut* qui est celle du Fils et de l'Esprit entendus comme la réalité de l'autocommunication divine à nous ». Une telle doctrine cherche à en savoir plus, de façon quasi gnostique, sur ce qui se passe en Dieu, mais « elle oublie par là que le visage de Dieu, tel qu'il s'est tourné vers nous dans l'autocommunication ainsi visée en raison de la forme

<sup>307</sup> AJ, p. 78.

<sup>308</sup> « Économie du salut » : l'expression, issue des Pères grecs, signifie le déploiement du salut dans l'histoire. Voir *Théo, nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Fayard, 1989, p. 695.

trinitaire de ce rapport, est précisément l'*En-soi* de Dieu lui-même »<sup>309</sup>. On voit ici les conséquences de la prise au sérieux par Rahner de la révélation de Dieu dans l'histoire, révélation à chacun comme « existentiel surnaturel » et révélation qui prend forme dans une « histoire de la révélation » culminant en Jésus. Cette histoire n'est pas qu'un petit avant-goût de la vraie révélation qui se situerait après la mort, ou qui serait réservée à quelques initiés privilégiés, elle est déjà Dieu se donnant « lui-même », même si notre propre ouverture doit croître jusqu'à la remise suprême de soi qu'accomplit la mort.

J'ai peu parlé de l'Esprit jusqu'ici, car Rahner en parle peu, sous ce nom, sauf dans des textes qui lui sont consacrés. Il parle d'ailleurs peu du « Père », et de Jésus en tant que « Fils ». Mais il est aussi capable de relier sa conception de la révélation et du salut avec les appellations trinitaires traditionnelles :

Dans la mesure où, sous la forme du salut qui nous divinise, il est entré au centre le plus intime de l'existence d'un homme singulier, nous le nommons réellement et en vérité « Pneuma de Sainteté », « Saint Esprit ». Dans la mesure justement où ce même Dieu, dans l'historicité concrète de notre existence, est lui-même présent pour nous en Jésus-Christ – lui-même et non un représentant – nous le nommons « Logos », ou le Fils purement et simplement. Dans la mesure justement où ce Dieu qui se produit près de nous comme l'Esprit et comme Logos est toujours l'Ineffable, le mystère sacré, le fondement et l'origine incompréhensible de sa venue dans le Fils et l'Esprit, et dans la mesure où il se maintient comme tel, nous le nommons le Dieu un, le Père<sup>310</sup>.

Rahner explique aussi comment il comprend qu'ils sont un et trois : dans la mesure où il s'agit en tous les cas de Dieu qui se donne lui-même, il faut dire que « l'Esprit, le Logos-Fils et le Père [...] sont un seul et même Dieu ». Dans la mesure où « il existe *pour nous* des différences véritables et réelles dans la *modalité* de présence, ces trois *modes* de présence, *pour nous*, sont à distinguer de façon rigoureuse. '*Pour nous*', le Père, le Logos-Fils et l'Esprit, d'abord, ne sont pas les mêmes. Mais, dans la mesure où ces *modes* de présence du seul et même Dieu, *pour nous*, ne peuvent supprimer l'autocommunication réelle de Dieu comme Dieu un, unique et identique, ces trois *modes* de présence du seul et même Dieu doivent revenir au seul et même, en lui-même et pour lui-même »<sup>311</sup>.

Il faut remarquer l'insistance sur le « pour nous », et le vocabulaire du « mode » de présence. Rahner est conscient que cela se rapproche du modalisme, qui a été rejeté par

<sup>309</sup> TFF, p. 160.

<sup>310</sup> TFF, p. 161. Voir des formulations un peu différentes dans « Considérations sur la méthode », p. 429, et « L'obscurité de Dieu », p. 264.

<sup>311</sup> TFF, p. 161. Je souligne.

l'Église. Mais il estime que le danger aujourd'hui est moins de ce côté que dans une conception de la Trinité qui confine au trithéisme<sup>312</sup>.

On pourrait dire que le dogme de la Trinité est une façon d'exprimer que Dieu se donne à nous à travers tout ce qui est notre rapport au monde : rapport au mystère infini du monde comme horizon sur lequel se place tout ce que nous rencontrons, rapport aux choses extérieures et contingentes, et surtout aux autres personnes, rapport à nous-mêmes reconnaissant que nous n'existons que dans l'accueil du monde et dans l'ouverture à son horizon infini. Et en tout cela il se donne « lui-même ». Nous sommes peut-être plus à l'aise avec l'idée que Dieu se donne lui-même comme mystère infini (Père) ou comme souffle de vie en chacun (Esprit), car cela reste assez vague pour que nous puissions imaginer ces réalités avec une ampleur infinie. Cela paraît plus problématique de dire « dans telle personne, en Jésus en l'occurrence, Dieu s'est révélé en plénitude », parce qu'une telle affirmation confronte plus directement à l'articulation entre infinité de Dieu et finitude de l'être humain. Cependant, on peut se dire que si on croit vraiment que Dieu se donne lui-même en chacun (c'est à ce stade que se joue déjà l'articulation entre fini et infini), alors il n'est pas si étonnant qu'en une personne au moins ce don soit pleinement accueilli. L'affirmation étonnante sur Jésus renvoie à ce que nous croyons vraiment quant à notre capacité d'accueillir Dieu, quant à notre ouverture fondamentale sur Dieu malgré notre finitude. Si Jésus est « réponse » dans un certain sens, on peut dire aussi qu'il est question permanente sur notre rapport à Dieu. Or cette question n'est pas qu'intellectuelle, elle se vit et s'approfondit dans un rapport à Jésus lui-même.

Car si Dieu se donne à nous en trois « modes », on peut dire qu'un retour nos relations avec lui ont trois « modes » différents. Percevoir Dieu en soi ou à l'horizon du monde est différent d'établir une relation avec la personne précise de Jésus. Cette façon de parler de la Trinité, et tout ce que nous avons vu dans l'approche transcendantale, permet de mieux comprendre que pour Rahner la relation avec Jésus ne remplace pas les autres relations à Dieu (comme mystère du monde, ou comme celui qu'on trouve en soi-même), qu'elle n'est pas non plus à proprement parler un passage vers l'une ou l'autre : ces relations ne se commandent pas linéairement, mais elles se vivent ensemble, les unes les autres, tout en restant différentes. Selon le terme heideggerien on pourrait dire qu'elles sont co-

---

<sup>312</sup> « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », p. 137.

originaires<sup>313</sup>. L'accomplissement de la vie humaine est dans des relations développées sous ces trois modes, mais au cours de l'histoire de chacun il est possible que ce soit un mode qui se développe plus qu'un autre, les deux autres modes étant toujours sous-jacents, même s'ils sont moins consciemment vécus. Le défi de faire l'unité entre ces trois modes, existentiellement et dans la compréhension qu'on en a, ressemble au défi de penser l'unité de la Trinité.

### 3.4 CONCLUSION

Rahner réfléchit souvent sur le « point de départ » des questions qu'il traite<sup>314</sup>, et remarque que dans les questions les plus importantes, les mots qui nous servent au départ à nous repérer sont bien souvent questionnés dans leur signification par l'avancement de la réflexion<sup>315</sup>. La sienne rejoint les démarches philosophiques qui elles aussi font apparaître l'abîme mystérieux sur lequel repose ce que nous croyons être un savoir clair. Qu'est-ce que l'être ? Quelle relation y a-t-il entre un être et ce qui le fonde ? Qu'est-ce qui fait l'unité dans ce qui nous apparaît tantôt un, tantôt multiple ? Quel est ce lien mystérieux qui peut unir en gardant les différences, et que nous nommons amour ?

Les affirmations de la foi chrétienne paraissent quelquefois un défi à la raison, mais en heurtant ce que nous croyons maîtriser elles nous poussent à questionner les évidences, et notamment ce que nous croyons connaître de nous-mêmes. D'ailleurs, si nous sommes intéressés à savoir ce qu'est l'être, ce qu'est l'univers, ce qu'est Dieu, n'est-ce pas toujours pour répondre à l'énigme : qui sommes-nous ? Et surtout : quel est notre avenir ? Pour la foi chrétienne, Jésus est celui qui dit par sa vie que nous venons de Dieu et que nous allons vers lui, que Dieu vient vers nous et que cette rencontre est notre bonheur. Ceci peut être perçu et exprimé de multiples manières. Les affirmations « incroyables » sur Jésus ont peut-être l'intérêt de questionner ce qui en nous n'ose plus croire en un sens pour notre vie et pour l'humanité.

---

<sup>313</sup> Heidegger utilise surtout ce terme pour parler de notre rapport au temps (passé, présent et futur ne sont pas une succession, mais trois façons co-originaires de nous situer dans le temps) mais l'idée est plus large et permet de sortir d'une pensée purement linéaire. Voir SZ, notamment p. 228-234.

<sup>314</sup> Voir notamment « Considération sur la méthode », p. 405-419.

<sup>315</sup> « Faith between rationality and emotion », p. 61.

L'affirmation que Jésus *est* Dieu parle de notre destinée commune d'union à Dieu et de la profondeur infinie que donne à notre nature finie le mouvement d'ouverture à l'autre, c'est-à-dire l'amour, lequel est justement déjà don de Dieu lui-même au cœur de ce que nous sommes. Cette affirmation dit aussi la reconnaissance de ce que, si nous aimons Dieu en aimant les autres êtres humains, l'amour de Dieu pour nous s'est aussi librement manifesté dans un être humain qui nous aime inconditionnellement.

La réflexion sur la Trinité du Dieu un nous questionne sur le point où nous en sommes de la « tâche » qui nous est remise de faire l'unité dans nos vies, et dans l'humanité, sans en négliger aucune dimension et aucune réalité, tâche dont la réalisation peut passer par la prise de conscience que dans le rapport à toute réalité est impliqué le rapport à Dieu lui-même. Tâche dont le but est à la fois à accomplir et à recevoir, par la relation avec celui qui a déjà réalisé cette unité, Jésus.

## CHAPITRE 4

### APPROCHE SPIRITUELLE

Dans ce chapitre j'ai choisi de m'appuyer surtout sur l'analyse des *Exercices Spirituels*<sup>316</sup> de Saint Ignace, commentés par Rahner. On saisit mieux en effet la pensée de Rahner quand on la voit ainsi articulée dans une logique d'ensemble. Cette logique est celle des Exercices, mais Rahner ne bouleverse pas ses propres articulations pour les faire coïncider avec celles d'Ignace : au contraire, comme il l'a dit, la spiritualité ignatienne est la « principale source » de sa théologie. C'est la deuxième raison pour laquelle je m'attarderai sur ces Exercices : parce qu'on y voit la source de plusieurs thèmes majeurs de Rahner, notamment celui de « l'autocommunication » de Dieu, et comment la relation avec Jésus s'articule étroitement avec la relation à Dieu, à soi-même et au monde.

Un autre corpus possible aurait été ses recueils d'homélies (qui sont en général des commentaires de textes bibliques), de méditations et de prières. Mais son étude est rendue difficile par la dispersion des thèmes. On peut dire globalement qu'on y trouve une invitation constante à se risquer dans l'ouverture confiante envers l'horizon infini du monde, à travers les circonstances les plus diverses de la vie<sup>317</sup>, et une invitation à prendre conscience que la présence de Jésus au cœur du monde fini est promesse d'ouverture à Dieu de tout ce que nous pouvons éprouver comme mortellement enfermant. Dans ce corpus, il peut sembler à première vue que l'accent est moins mis que dans les Exercices sur l'exigence radicale de don de soi à Dieu à la suite de Jésus, et plus sur Jésus comme don de Dieu, qui donne sens à notre finitude, expérimentée dans la confrontation quotidienne avec nos limites et celles du monde. La démarche des Exercices peut sembler une exigence trop forte qui ne concerne pas toutes les personnes chrétiennes. Mais, pour Rahner encore moins que pour d'autres, on ne peut placer la foi des chrétiens « ordinaires » en dehors de la radicalité, puisqu'il cherche toujours à ramener la foi à ce niveau où elle concerne toute la personne, dans son rapport avec le tout du monde. C'est donc la même radicalité qui est en jeu, bien que de façon peut-être moins visible, lorsqu'il s'adresse « à tout le monde », et lorsqu'il commente les Exercices pour ceux qui ont fait le choix de s'impliquer dans cette

---

<sup>316</sup> Dorénavant cités comme Exercices. Je me réfère à la traduction d'Edouard Gueydan, Paris, DDB, 1986.

<sup>317</sup> Rahner parle d'un « mysticism of ordinary life ». « Experience of the Holy Spirit », p. 205.

démarche. J'utiliserai à l'occasion des textes de ce corpus, pour des compléments au corpus « ignatien » limité dont je dispose. Celui-ci sera éclairé par quelques textes plus « théologiques » où Rahner réfléchit sur des implications théologiques de la spiritualité ignatienne

Ignace de Loyola a vécu de 1491 à 1556. Gentilhomme espagnol formé au service de la cour et à la guerre, il est immobilisé par une blessure vers 30 ans. Sa convalescence dans un château ennuyeux, où on trouve à lire l'Évangile, des vies de saints et pas assez de romans de chevalerie, sera décisive pour lui. Il se met à observer ce qui se passe en lui et remarque une joie plus profonde et durable lorsqu'il pense à imiter les saints et à suivre le Christ, même si cela lui fait peur, que lorsqu'il rêve de retrouver les plaisirs de la cour. Il décide alors de tout miser sur cette suite du Christ. Il part pour Jérusalem mais s'arrête en chemin pour une longue retraite. Là il comprend qu'il n'a pas à chercher à faire comme ou mieux que les saints, mais à trouver à quoi Dieu l'appelle, lui. Au retour de Jérusalem il étudie la théologie, cherche des compagnons, et fonde finalement la Compagnie de Jésus (les Jésuites), qui se développe rapidement. Tout au long de son parcours il se demande « que faire ? », en cherchant à reconnaître la volonté de Dieu ; et il aide d'autres à trouver leur propre chemin, grâce à la « méthode » qu'il a peu à peu élaborée : les *Exercices Spirituels*. Ceux-ci sont un condensé de sa propre expérience. Ils ne sont pas d'abord destinés à être lus, mais à être utilisés comme guide pour donner des retraites. Celles-ci ont un but précis : permettre au retraitant de prendre une décision concrète, où se jouera son rapport à Dieu, en fonction des choix qu'il a à faire dans sa vie. Ces Exercices ont été pratiqués par de très nombreuses personnes jusqu'à aujourd'hui, (avec des manières de faire un peu différentes selon les époques<sup>318</sup>) et sont « l'épine dorsale » de la « spiritualité ignatienne »<sup>319</sup>..

Karl Rahner, comme beaucoup de jésuites, a souvent donné les Exercices. A ma connaissance, une seule de ces retraites a été publiée<sup>320</sup>. Ces commentaires, donnés chaque jour, visent à aider les retraitants à entrer dans l'expérience, ils ne sont pas une analyse théologique de celle-ci, bien que, dans le cas de Rahner, (et conformément à son idée que la

<sup>318</sup> Les Exercices sont marqués par la culture de leur époque, notamment dans les images et le vocabulaire employé. Le pari de ceux qui les utilisent est que la structure générale garde sa fécondité. Le terme « exercice » dit bien des propositions méthodiques, mais Ignace dit aussi après certaines suggestions : « ou d'une autre manière que je sentirai meilleure ». Chacun doit en effet « s'exercer » pour trouver la manière qui convient le mieux pour sa vie spirituelle, non s'enfermer dans une méthode.

<sup>319</sup> Pour cette partie, je m'appuie aussi sur ma propre pratique et connaissance des Exercices.

compréhension et l'expérience se développent en même temps) les commentaires soient particulièrement « théologiques ».

En cherchant, à travers l'analyse de ces textes, à préciser encore ce qu'est pour Rahner la relation avec Jésus, je suivrai deux pistes principales. La première partira de la structure du parcours des Exercices en ce qui concerne le rapport aux « choses » de ce monde. La deuxième s'intéressera à ce qu'est la recherche de la « volonté de Dieu ».

#### 4.1 LIBERTÉ ET ATTACHEMENT

Le sous-titre des Exercices en donne le but : « pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider en raison de quelque attachement qui serait désordonné ». Le parcours vise à créer les conditions d'une décision la plus libre possible. Deux méditations, situées au début et à la fin, établissent ce que devrait être un juste rapport aux choses. Entre les deux, le retraitant aura longuement médité sur la vie de Jésus, « maître de la vraie vie », et c'est en le suivant qu'il pourra grandir en liberté.

##### 4.1.1 *Un juste rapport aux choses*

Au début des Exercices, la méditation intitulée « Principe et Fondement » montre que « ordonner sa vie », selon Ignace, c'est la mettre tout entière dans l'axe du rapport à Dieu :

L'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur, et par là sauver son âme, et les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé.

D'où il suit que l'homme doit user de ces choses dans la mesure où elles l'aident pour sa fin et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles sont, pour lui, un obstacle à cette fin. Pour cela il est nécessaire de nous rendre indifférents à toutes les choses créées, en tout ce qui est laissé à la liberté de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu ; de telle manière que nous ne voulions pas, pour notre part, davantage la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l'honneur que le déshonneur, une vie longue qu'une vie courte et ainsi de suite pour tout le reste, mais que nous désirions et choissions uniquement ce qui nous conduit davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés (23).<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Du moins pour les traductions en français ou en anglais. Le texte vient de notes prises par les retraitants, revues par l'auteur. En français il a été bizarrement découpé en deux livres : *Le Dieu plus grand*, et *Le courage d'être prêtre*.

<sup>321</sup> Je donne ces numéros standard plutôt que les pages. Le « Principe et Fondement » sera cité comme P&F.

Il faut remarquer que « les choses » signifie plus que les choses matérielles, puisque cela comprend aussi « la santé, l'honneur... ». Selon Rahner c'est « tout ce qui se trouve entre mon simple JE [sic] et Dieu, ce à quoi je ne suis peut-être identifié ». Prendre de la distance en les considérant comme faisant partie des « autres choses » libère de cette identification, et « ce qui reste c'est 'la fine pointe de l'âme', la personne que Dieu a faite libre et qui se donne, qui affronte l'autre, l'accepte ou le refuse »<sup>322</sup>.

Le Principe et Fondement se conclut sur « désirer et choisir », le but des Exercices étant de prendre une décision sur une ou des questions concrètes, en s'étant remis le plus possible dans l'axe de « ce pour quoi nous sommes créés ».

Regardons maintenant la méditation proposée à la fin des Exercices, afin de comparer les deux. Elle est intitulée « Contemplation pour parvenir à l'amour »<sup>323</sup>. Ignace dit en préambule qu'il faut observer deux choses :

La première est que l'amour doit se mettre dans les actes plus que dans les paroles. La seconde : l'amour consiste en une communication réciproque ; c'est-à-dire que celui qui aime donne et communique à celui qu'il aime ce qu'il a, ou une partie de ce qu'il a ou de ce qu'il peut ; et de même, à l'inverse, celui qui est aimé, à celui qui l'aime. De manière que si l'un a de la science, il la donne à celui qui ne l'a pas ; de même pour les honneurs et les richesses. Et ainsi en est-il de l'autre envers le premier (230).

Ayant posé que l'amour consiste en un don réciproque, il propose de demander « une connaissance intérieure de tout le bien reçu, pour que moi, le reconnaissant pleinement, je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté » (233).

Pour cela, il fait méditer sur tous les dons reçus, et ce que l'on peut donner en retour.

Le premier point est de me remettre en mémoire les bienfaits reçus : ceux de la création, de la rédemption et les dons particuliers, pesant avec beaucoup d'émotion ce que Dieu notre Seigneur a fait pour moi et tout ce qu'il m'a donné de ce qu'il a, et ensuite que le Seigneur lui-même désire se donner à moi, autant qu'il le peut, selon son divin dessein. Et à partir de là, réfléchir en moi-même en considérant en toute raison et justice, ce que, de mon côté, je dois offrir et donner à sa divine Majesté : tous mes biens et moi-même avec eux, comme quelqu'un qui fait une offrande avec beaucoup d'émotion : « Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté ; tout ce que j'ai et tout ce que je possède. Vous me l'avez donné, à Vous, Seigneur, je le rends. Tout est vôtre, disposez-en selon votre entière volonté. Donnez-moi votre amour et votre grâce : celle-ci me suffit » (234).

<sup>322</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 14-15.

<sup>323</sup> Le terme espagnol est *alcanzar*, qui a une connotation plus forte que parvenir : atteindre un but, obtenir ce qu'on cherche. Pour faire plus court je citerai le nom latin de la méditation : *Ad Amorem*

Les trois autres points font méditer sur les dons de Dieu dans toute la création.

Regarder comment Dieu habite dans les créatures : dans les éléments en leur donnant l'être, dans les plantes en leur donnant la vie végétative, dans les animaux en leur donnant de sentir, dans les hommes en leur donnant de comprendre, et ainsi à moi, en me donnant d'être, me faisant vivre, sentir, et me faisant comprendre ; de même en faisant de moi son temple, puisque je suis créé à l'image et à la ressemblance de sa divine Majesté. (235)

Considérer comment Dieu travaille et œuvre pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre [...] en leur donnant l'être, en les conservant, en leur donnant la vie végétative, de sentir, etc. (236)

Regarder comment tous les biens et tous les dons descendent d'en haut. Par exemple, comment ma puissance limitée descend de celle, suprême et infinie, d'en haut ; et de même pour la justice, la bonté, la compassion, la miséricorde etc. ; comme du soleil descendent les rayons, de la source les eaux, etc. » (237).

L'analyse comparative de cette méditation avec le « Principe et Fondement » me semble très instructive. Le P&F met l'accent sur la part humaine de la relation avec Dieu : la fin de l'être humain est de « louer, respecter et servir Dieu », et ce faisant il « sauve son âme ». Il s'agit de remettre le retraitant devant « la fin pour laquelle il est créé ». Rahner interprète l'expression de cette fin, marquée par l'image médiévale de la relation entre un homme et son suzerain, en disant que « nous ne sommes pas encore là où nous serons éternellement. Et cela exige de nous humilité (reconnaître que nous sommes encore en chemin) et courage (nous porter de toute notre attente vers la communion avec Dieu). De cette façon de comprendre notre existence résulte ce que Saint Ignace appelle 'louer, respecter, servir' »<sup>324</sup>. Le retraitant est mis aussi devant la nécessité d'acquérir une grande liberté par rapport à « toutes les choses qui sont sur la surface de la terre », afin qu'elles l'aident et ne l'entravent pas dans la poursuite de cette fin. Dieu apparaît juste comme celui qui « crée », puis l'être humain semble avoir à se « débrouiller » avec cette création, pour y trouver, malgré les obstacles, l'attitude correcte envers Dieu.

Or, après tout le parcours des Exercices, la tonalité est assez différente. Dans l'*Ad Amorem* Dieu apparaît essentiellement dans son mouvement de don, il donne non seulement ce qu'il a (don qui définit l'amour, *a minima* pourrait-on dire) mais « lui-même ». Il est difficile de ne pas faire le lien entre « le Seigneur *lui-même* désire se donner à moi, autant qu'il le peut, selon son divin dessein »<sup>325</sup>, et l'autocommunication de Dieu, illimitée du côté de Dieu, limitée par la liberté humaine, ce qui est au centre de la théologie

<sup>324</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 12.

<sup>325</sup> Passage cité, n°230, je souligne.

de Rahner. Et ce don, expression de l'amour, suscite en retour l'offrande du retraitant, qui donne aussi « tout ce qu'il a », et « lui-même ». La création qui dans le P&F assignait son but à l'être humain, est mentionnée dans l'*Ad Amorem* comme le premier des « bienfaits reçus ». Le fait d'ordonner toute sa vie à la relation à Dieu, qui paraissait un peu imposé de l'extérieur dans le P&F (« L'homme est créé pour »...), est vu maintenant comme un mouvement de reconnaissance, qui prend l'être humain dans le mouvement même de Dieu. Quant aux « choses créées sur la face de la terre », le retraitant n'est plus appelé à s'efforcer à l'indifférence envers elles, mais à reconnaître comment Dieu « habite » et « travaille » en elles. L'attitude par rapport aux choses n'est plus seulement commandée par un rapport logique d'adéquation des moyens à la fin, qui ne doit pas être perturbé par des « attachements désordonnés ». Les choses ne sont plus seulement, dans le meilleur des cas, une « aide » pour que l'être humain parvienne à sa fin, mais elles sont lieu où peut se voir ce que Dieu donne et fait. En fait l'aide qu'apportent les choses se précise comme cette transparence au mouvement donateur de Dieu. Le rapport à la création devient reconnaissance de ce que Dieu y fait « pour moi », non seulement dans les « dons particuliers », mais dans toute l'histoire de l'univers (« la création, la rédemption »). Alors, « le reconnaissant pleinement », le retraitant pourra « *en tout* aimer et servir sa divine Majesté »<sup>326</sup>. De ce côté là aussi les choses sont vues uniquement de façon positive, la création tout entière est lieu du don à Dieu.

Pourquoi cette vision si positive n'arrive-t-elle qu'à la fin des Exercices ? « Chercher et trouver Dieu en toutes choses » est un élément clé de la spiritualité ignatienne, mais selon Rahner sa juste compréhension passe par le parcours des Exercices. Celui-ci permet de comprendre que la maxime ne provient pas d'un optimisme naïf mais d'une expérience que, même dans les lieux les plus difficiles, Dieu peut être trouvé. Ce n'est donc qu'après avoir reconnu être tiraillé par son attachement aux choses, qui peuvent le détourner de son but, après avoir expérimenté la possibilité d'une liberté qui le dispose à les prendre ou les laisser seulement en fonction de sa relation à Dieu, même si ces choix induisent des situations difficiles, que le retraitant peut reconnaître avec émerveillement que *tout* est lieu de la présence de Dieu, de l'action de celui-ci envers lui et de sa réponse possible.

---

<sup>326</sup> Je souligne.

Il peut paraître choquant de mettre sur le même pied pauvreté et richesse, mépris et honneurs, maladie et santé, vie courte et vie longue (P&F). Ignace ne cherche pas à résoudre le mystère du mal, mais veut faire expérimenter qu'il est possible, avec la grâce de Dieu, de ne pas se laisser guider dans nos choix par la seule « répugnance » (157) envers ce qui peut faire souffrir. Il intéressant de voir ce qu'Ignace donne comme exemple des dons de celui qui aime, dans l'*Ad Amorem* : la science, la richesse et l'honneur. C'est bien ce que nous voyons spontanément comme bon ; pauvreté, maladie, mépris ne sont pas mentionnés comme dons de Dieu. Mais justement, parce que l'être humain tend naturellement vers ces bonnes « choses », celles-ci prennent une importance qui peut faire oublier « la fin pour laquelle l'homme est créé », « car l'orientation fondamentale vers Dieu est mise en question, dès que l'on est enclin, serait-ce par une angoisse vitale déviée, à convoiter comme absolue une valeur créée »<sup>327</sup>. Il faut donc s'exercer à « l'indifférence » pour, libéré de cette convoitise enfermante, et idolâtrique, pouvoir recevoir en plénitude le don de Dieu.

A propos de « l'indifférence », il est essentiel de noter que celle-ci est une étape et non un but. Le but est que nous *désirions et choisissions* uniquement ce qui nous conduit davantage à la fin... »<sup>328</sup> Il y a donc un choix positif à faire en faveur de certaines choses que l'on aura reconnues comme meilleures (pour nous). Ceci constitue une grande différence de la spiritualité ignatienne (et du christianisme ainsi compris) avec les mystiques du seul détachement. Selon Rahner,

Il n'y a rien qui ne puisse être mis au service de Dieu, et l'on peut bonnement affirmer : Dieu grandit en l'homme selon que l'attitude de celui-ci par rapport aux choses est plus positive, et réciproquement. Cela doit être dit parce que l'homme est sans cesse tenté de considérer les réalités terrestres comme insignifiantes, provisoires, sans valeur. Or, pour nos rapports avec Dieu les « autres choses » sont toujours nécessaires : elles sont le lieu même de notre service et de notre adoration<sup>329</sup>.

Mais le péché « désajuste » ce rapport, aussi « le chrétien ne peut plus avoir une attitude de confiance simple et naïve. [...] il y a donc place pour un réel abandon des choses »<sup>330</sup>. Cet abandon n'est pas « un simple sauter-par-dessus » : nous ne pouvons pas faire comme si nous n'étions pas d'emblée immergés dans les choses, il faut d'abord reconnaître qu'elles sont bonnes, et les abandonner signifie les situer « dans une relation toute divine à nous ».

<sup>327</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 126.

<sup>328</sup> P&F. Je souligne.

<sup>329</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 15.

Du fait que nous y renonçons, les choses n'en sont pas pour autant perdues pour nous. Elles ne laissent pas derrière elles un vide obscur et mortel ; au contraire, c'est alors seulement qu'elles nous reviennent transfigurées. [...] L'« usage » et l'« abandon » ne sont pas, en leur fond, comme deux attitudes différentes et juxtaposées, mais comme les deux étapes d'un même processus : dans la mort s'opère la séparation qui différencie radicalement la personne de ce qui n'est pas elle. Alors se délie l'identification opérée par le péché entre moi et « les autres choses », mais, au même moment, devient possible un rapport juste et positif avec ces choses, qui, de la sorte, sont transfigurées<sup>331</sup>.

Rahner dit que, bien qu'on ne puisse s'exercer à l'événement unique qu'est la mort, il y a « une réelle préparation » à cela, car « mourir n'est à proprement parler que l'extrême limite de ce que le mot 'laisser' désigne dans le Fondement des Exercices. Toute action morale qui préfère le bien plus élevé et plus lointain au plus bas, au plus proche et au plus charmeur, anticipe, au vrai sens du terme, la mort »<sup>332</sup>. Dans la mort « tout disparaît pour nous », et « c'est le moment de s'en remettre à la disposition de l'Incompréhensible, et ce au point de croire que c'est un amour infini qui dispose ainsi de nous et qui préserve notre existence spirituelle de l'extrême absurdité »<sup>333</sup>.

On reconnaît ici plusieurs des articulations essentielles de sa théologie, abordés dans l'approche transcendantale, et le rapport entre la liberté et « les choses » se précise. L'ouverture de l'être humain à Dieu se vit dans son rapport, transcendantal, à ce qui l'entoure : il n'a pas à fuir ces choses pour chercher Dieu dans le vide, mais il ne devrait pas non plus se refermer sur une possession étroite de ces choses indépendamment de leur fondement dans l'infini de Dieu. Malgré l'immersion dans les choses « étrangères », l'être humain est libre parce qu'il peut se poser face à elles, non pour les repousser mais discerner ce qu'est la personne qui entre en relation avec ces choses, et ainsi s'accueillir soi-même comme le suprême don de Dieu, capable d'entrer en relation avec lui. Le critère pour « choisir ou laisser » sera ce qui va dans le sens de cette création continue de nous-mêmes par Dieu (ce que nous approfondirons plus loin). Ce qui est rencontré dans le monde peut avoir un caractère incompréhensible, semblant aller contre la vie. Mais la foi chrétienne croit que l'abandon à cet incompréhensible (qui peut être « abandon » d'autres réalités semblant plus sécurisantes) est plongée dans le mystère accueillant de Dieu. La mort est le point culminant de cet abandon, parce qu'en elle culmine ce qui peut sembler absurde, ce

<sup>330</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 15.

<sup>331</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 15-17.

<sup>332</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 60.

qui semble détruire cette construction de soi qu'est l'accueil du don de Dieu. Or cela n'est pas détruit mais rendu définitif, accomplissant ainsi la liberté, qui est possibilité pour l'être humain d'être de manière définitive en relation libre avec Dieu et avec toute chose.

Il y a dans les textes spirituels de Rahner une invitation très fréquente à « accepter tranquillement » la réalité de notre vie. Cet accueil confiant de la réalité, même dans ses éléments incompréhensibles, est un des exemples qu'il donne d'« expérience de l'Esprit »<sup>334</sup>. Ceci pourrait faire croire que le rapport au monde qu'il prône est très passif, et naïvement optimiste. Or les Exercices, notamment dans le P&F, montrent une défiance *a priori* vis-à-vis des choses de ce monde, disant qu'il faut en « laisser » certaines. Puis ils invitent à un rapport très actif au monde : il faut « choisir », « user des choses ». Même « laisser » a un caractère décisionnel : il ne s'agit pas de se laisser détacher passivement, usage ou abandon doivent être mis « à notre actif »<sup>335</sup>. Finalement, on peut dire que les invitations à la confiance et au discernement sont deux façons d'aborder la même réalité : la nécessité de prendre une décision libre dans un rapport aux choses où se joue le rapport à Dieu. L'accueil confiant du monde est comme le premier pas d'un discernement qui permettra de mieux voir ce que Dieu nous donne vraiment, en ne nous accrochant pas à ce qui nous sécurise. La prise de conscience que des attachements entravent notre ouverture à Dieu donnera le courage de la confiance, d'où viendra peut-être un discernement plus juste pour un rapport au monde non idolâtrique. Rahner fait remarquer que Jésus est condamné « au nom de l'ordre, du sentiment national, de la raison d'État, de la vérité, de la foi en Yahvé, de la théologie et de la philosophie, de la beauté et de l'harmonie, bref : au nom de toutes les 'choses qui sont sur la face de la terre' »<sup>336</sup>. La foi chrétienne donnant sens à la vie de Jésus plutôt que de justifier sa suppression est dénonciation des prétentions d'absolu de toutes ces réalités qui ne sont pas l'ultime réalité divine.

Il est intéressant de noter que dans le domaine d'action par excellence qu'est la politique, la pensée de Rahner n'invite pas du tout à la passivité. Selon lui, la confiance en un « avenir absolu » qui est Dieu permet à la fois de ne pas se figer dans la conservation de ce qui est par nature changeant, et d'entreprendre les changements qui paraissent

---

<sup>333</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 20.

<sup>334</sup> Voir notamment « Experience of the Holy Spirit », p. 201-204.

<sup>335</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 20.

<sup>336</sup> *Le courage d'être prêtre*, p. 158.

nécessaires, tout en sachant que « l'avenir absolu » n'est qu'en Dieu, ce qui évite de sacrifier le présent à une hypothétique société parfaite dans le futur<sup>337</sup>.

Pour Ignace, comme pour Rahner, ce juste rapport aux choses ne peut se construire que dans une dynamique relationnelle qui est l'amour, comme on le voit dans l'aboutissement que représente l'*Ad Amorem*. Au milieu des Exercices, la méditation des « trois hommes » (149-157) montre le combat qui peut être nécessaire pour que tout le rapport aux choses soit ainsi intégré dans la relation à Dieu. Ignace y montre trois hommes qui ont acquis une somme d'argent, « mais non pas purement et comme il se doit pour l'amour du Seigneur ». Ils veulent tous trouver Dieu dans la paix par rapport à cette somme. Mais le premier ne se décide jamais à en prendre les moyens, et le second voudrait écarter l'inclination tout en gardant le bien. Le troisième veut seulement « vouloir ou ne pas vouloir [les ducats], selon ce que Dieu notre Seigneur mettra en sa volonté, et ce qui lui semblera meilleur à lui-même pour le service et la louange de sa divine Majesté. [...] De sorte que le désir de pouvoir mieux servir Dieu notre Seigneur le pousse à prendre la chose ou à la laisser ».

Rahner dit que les ducats sont les bonnes choses qui sont comme des corps étrangers tant qu'elles ne sont pas accueillies comme dons de Dieu. Il ne s'agit pas seulement de chercher de façon objective le meilleur, mais de « laisser choisir Dieu ». Cependant, il faut remarquer que ce « choix de Dieu » n'arrive pas comme extérieurement, il est « ce que le Seigneur mettra en [la] volonté », ainsi ce choix sera aussi ce qui, à la personne elle-même « paraîtra le meilleur ». Mais en quel sens peut-on dire que Dieu « met » quelque chose en la volonté humaine, s'il respecte sa liberté ? Selon Rahner cette conjonction des volontés est rendue possible par le fait que la personne a remis tout son rapport aux choses dans l'axe de son amour pour Dieu. Prenant l'exemple d'un ministère qui aurait été accepté avec de bonnes raisons mais sans remettre ce choix à Dieu, il dit que le choix de ce ministère

n'est pas pour [celui qui l'a fait] le fruit de cet amour pour Dieu qui doit jaillir, à pleine force, des profondeurs du cœur de l'homme. Il faut que tout ce qui ne cesse de se produire dans une vie soit constamment et définitivement conjoint à l'intime de cet amour, de telle manière que tout rende visible et corporel, d'un corps intérieurement racheté et sanctifié, l'amour un de Dieu qui embrasse et saisit toutes choses. Aussi longtemps que dans la vie de l'homme il y a encore des « choses » qui ne sont pas totalement pétries de cet amour, il est impossible de trouver Dieu en toutes choses.

<sup>337</sup> Voir notamment « L'avenir chrétien de l'homme », dans *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* p. 147-172. On peut aussi noter qu'à travers son disciple Jean-Baptiste Metz, Rahner est une des sources de la « théologie politique ».

Le troisième homme de la méditation, lui,

cherche à croître dans un amour de Dieu où, en s'y laissant en quelque sorte librement porter, l'on découvrira comment Dieu veut se laisser trouver. Les hommes de cette catégorie sont réellement libres par rapport à l'abandon ou à la conservation des 'ducats' [...] Ici l'amour pour Dieu prend une nouvelle hauteur, tout en étant abaissé en cette ouverture silencieuse absolue, quasi sans visage distinct, à Dieu et à son amour, que l'on veut laisser disposer de tout comme il l'entend. [...] Envisager l'éventualité d'un abandon, qui paralyse les hommes du premier et du deuxième groupe, n'a plus rien d'effrayant. Dieu seul agit ; alors le Royaume de Dieu est réellement proche, il est présent soit dans l'abandon, soit dans la conservation, dans la vie ou dans la mort. L'homme acquiert alors vraiment l'esprit d'enfance en ne s'effrayant ni devant l'une ni devant l'autre, puisque Dieu peut s'approcher par l'une et l'autre. [...] Quand nous sommes ainsi disposés, Dieu peut alors vraiment nous communiquer sa volonté particulière sur chacun de nous<sup>338</sup>.

Nous verrons plus loin ce que Rahner entend par « communiquer sa volonté particulière ». Auparavant, il nous faut voir quel est le rôle de la relation avec Jésus dans ce « combat » pour la liberté.

#### 4.1.2 *Jésus, maître de la « vraie vie »*

Selon Rahner, ces méditations qui paraissent à première vue une métaphysique de l'amour parlent en fait de « choses qui finalement ne sont possibles que dans le christianisme et ne nous sont accessibles que par la Révélation et la croix du Seigneur ». Car l'amour dont on parle dans l'*Ad Amorem*,

aussi fortement qu'il paraisse ici déduit du créé en général, est pourtant l'amour qui m'a été donné en partage par Jésus Christ et par sa grâce. Certes, on parle ici des bienfaits de Dieu, de ses œuvres, en des termes où l'amour, au sens où on l'entend ici, peut sembler n'être pas spécifiquement chrétien. Mais trouver Dieu réellement dans le monde dur et cruel, divisé et menaçant, se servir de ses pesantes contradictions pour arriver justement par elles à deviner quelque chose du bonheur unique d'être réconcilié dans l'amour, l'homme n'en vient fondamentalement à bout que s'il ne craint pas la croix du Rédempteur et croit à l'amour de Dieu quand bien même il devrait pendre à la croix de Dieu dans le monde. On ne parvient à trouver Dieu en toutes choses, on n'expérimente la transparence des choses à Dieu que si l'on est descendu au plus épais de ce monde, à ce qu'il a de plus « verrouillé » contre Dieu, de plus ténébreux et de moins perméable : jusqu'à la croix de Jésus Christ. Par là seulement l'œil du pécheur devient lumineux, l'attitude d'indifférence lui devient possible, il peut trouver Dieu, même dans ces choses qui lui sont une croix, et non pas seulement là où il voudrait le trouver.<sup>339</sup>

On peut remarquer que la mort du Christ dans l'approche transcendantale était surtout vue dans le cadre général de la mort humaine, dans ses caractères d'incompréhensibilité et

<sup>338</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 120-121.

<sup>339</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 177.

de radicalité, bien que la cause de cette mort ne soit pas absente, notamment dans le thème du pardon ; ici l'accent est mis davantage sur ce que cette mort manifeste de fermeture à Dieu de la part des humains. Les contemplations de la vie de Jésus montreront que cette situation est aussi lieu où se manifeste l'amour de Dieu, comme amour pardonnant, qui peut sauver radicalement l'être humain de toute fermeture, en suscitant son amour en retour.

Les Exercices ne contiennent pas de longs développements sur qui est Jésus, mais des points de méditations sur les principales scènes de son histoire, le plus important pour le retraitant étant ce qui se passe en lui au contact de cette histoire (2)<sup>340</sup>. Or celle-ci est résumée ainsi dès la contemplation de la nativité :

regarder et considérer ce qu'ils font : voyager et peiner pour que le Seigneur vienne à naître dans la plus grande pauvreté, et qu'au terme de tant de peines, après la faim, la soif, la chaleur et le froid, les outrages et les affronts, il meurt en croix (116).

Ce qui ressort de la vie de Jésus c'est essentiellement qu'il a supporté pauvreté, humiliations et souffrance, et finalement la mort. Si le retraitant choisit de le suivre, il ne peut pas être dans l'illusion, c'est en tant qu'« homme du scandale », choisissant un autre chemin que celui qu'on prendrait sans doute spontanément, qu'Ignace le présente<sup>341</sup>.

On peut se demander s'il n'y a pas quelque chose de malsain à donner une telle place à la souffrance et à la mort. Il me semble que ce que dit Rahner à propos de l'eucharistie permet de mieux comprendre dans quel sens cette contemplation de la vie souffrante de Jésus est proposée :

N'y a-t-il pas là, au tréfonds, quelque chose de monstrueux ? Nous faisons de la mort d'un homme, de ce qui est le plus connu de l'homme et le plus violemment refoulé, de ce quotidien qui ne cesse pourtant jamais d'indisposer, de ce qu'on tremble par-dessus tout de nommer, de cette absurdité vraiment catastrophique, le thème central de la grande célébration liturgique qui remplit la maison de Dieu de sa splendeur. [...] Nous annonçons cette mort [...] comme ce qui est proprement décisif pour l'histoire du monde, ce qu'on ne doit pas cesser de publier et de célébrer. Non pas pour que la mort nous devienne légère et parce que nous essayerions de nous donner le change en disant que ce n'est pas si grave que ça. Bien plutôt, cela nous fait comprendre que ce qui est notre sort pitoyable à tous, à savoir passer toute sa vie à tomber dans la mort, que cette chose au masque sinistre, qui, sous son masque, dévore notre vie, c'est cela

<sup>340</sup> Après que le retraitant a contemplé les scènes de la vie de Jésus, Ignace lui propose de « réfléchir - [ou réfléchir en moi-même] - afin de tirer profit » de ce qu'il a vu, entendu et considéré (106-108, 114-116, etc.). Le verbe *reflectir* utilisé dans ce sens (13 fois) est bien distingué de *racionar*, utilisé pour une réflexion sans contemplation (3 fois). Voir index p. 284. Ceci peut être rapproché de ce que j'ai dit sur la compréhension de la vie de Jésus comme « reflet » en sa propre vie. Voir ci-dessus p. 72

<sup>341</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 71.

qui du même coup, par l'effet de la miséricorde de Dieu, nous appelle à faire de notre trépas un trépas avec le Christ.<sup>342</sup>

En effet, la contemplation de la mort de Jésus a pour but de faire réaliser que mourir n'est pas seulement ce moment où la vie se termine, mais que la mort est « divinement terme et comble de béatitude, elle qui dans la vie demeure présente et qui naît de la vie, elle qui germe au moment même où nous entrons dans l'existence et qui se dévoile en forme ultime dans ce que nous appelons habituellement la mort »<sup>343</sup>.

Déjà lors de l'agonie de Jésus, où la solidarité avec les pécheurs lui fait éprouver jusqu'à l'extrême l'enfermement dans le monde, dans l'absurdité de la mort, et la tentation de se murer dans cette solitude, « c'est dans une quasi parenthèse que au cœur du non, il vient à bout de dire oui », alors se manifeste « la merveille unique » :

Sans que rien soit changé, Jésus commence à neuf. De son cœur épuisé et déjà mort, jaillit la force de se lever – vers la croix. C'est comme si le mort vivait. « Levez-vous, allons » (Mt 26,46). A la question : « Comment cela est-il possible ? » On ne peut dire fondamentalement qu'une chose, à savoir que la vérité première et ultime des choses s'entrouvre ici : être totalement livré à Dieu, plénitude de promesse finalement au-dessus de tout<sup>344</sup> !

Contempler la mort de Jésus est finalement accepter de laisser interroger par cette histoire notre propre attitude face à la mort. L'accueil, au cœur de notre propre désarroi devant la mort, de l'espérance que porte Jésus, est la foi en la résurrection, comme nous l'avons vu dans l'approche transcendantale. La relation avec Jésus est affrontement au mystère de la souffrance et de la mort, à tel point que Rahner dit que la relation avec Jésus est finalement « *a dying with Jésus (in absolute hope) in a surrender to the incomprehensibility of the eternal God* »<sup>345</sup>. Nous pouvons maintenant comprendre cette phrase rude, non pas d'abord dans le sens où la relation avec Jésus nous mettrait plus en contact avec la mort, ce qui serait étrange à rechercher, mais dans le sens où, ayant de toute façon à mourir, et pas seulement à la fin de notre vie mais dans toutes les réalités que la mort remet en cause, nous pouvons le faire « avec Jésus », avec celui dont la mort a été une totale ouverture à Dieu, et dont la solidarité avec nous ne s'est pas rompue dans ce moment « crucial ». Cette relation peut nous mettre effectivement plus en contact avec la mort, que sans cet appui nous avons tendance à fuir, risquant ainsi de nous fuir nous même et de nous

<sup>342</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 135.

<sup>343</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 135-136.

<sup>344</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 152.

<sup>345</sup> « *Christology today* », p. 227. Je souligne.

fermer au monde. Mais si sur ce chemin à la suite du Christ la croix est très présente, elle n'est pas le dernier mot : l'expérience est aussi celle de la paix et de la joie, expérience de Dieu qui veut « se donner lui-même » à nous, expérience de l'Esprit, qui est celui du Christ<sup>346</sup>.

Un autre point de l'image de Jésus dans les Exercices est aussi important. Quand Ignace résume le chemin de sa vie de la nativité à la croix, il conclut : « et tout cela pour moi ». Cette expression revient souvent (104, 116, etc.). Dans l'acceptation « pour moi » de ce chemin difficile, la bonté de Jésus se manifeste. Son cœur transpercé sur la croix, d'où jaillissent « des fleuves d'eau vive », est le signe d'un cœur ouvert à tous, d'où ne provient que du bien. Au paroxysme du péché qui le tue, son amour pour l'humanité demeure, et c'est là la victoire sur tous nos enfermements. C'est pourquoi, selon Rahner, « bien comprise, la dévotion au cœur de Jésus appartient à l'essence permanente du christianisme »<sup>347</sup>. Selon lui, nous hésitons devant l'infinité de Dieu de croire qu'il n'est qu'amour, nous ne pouvons jamais savoir si le jugement qui nous condamne n'est pas aussi présent en lui. Devant le cœur de Jésus qui s'est montré uniquement aimant « la grande énigme devant laquelle bute finalement toute la sagesse humaine devient le mystère béatifiant de l'amour ». Car « le cœur de Jésus est le cœur même de Dieu, mais sans cet effrayant point d'interrogation que représente l'infinité divine et ses mille visages »<sup>348</sup>. Rahner dit dans une prière : « Lorsqu'un tel cœur nous aime [...], un cœur semblable au mien, [...] alors mon cœur s'apaise. Quand un tel cœur m'aime, je sais que l'amour qui en découle n'est qu'amour. [...] C'est un cœur infiniment plus large que le mien, infiniment plus riche en amour véritable, en parfaite bonté. Et pourtant, parce que c'est un cœur humain, il n'y a pas à redouter Ta majesté infinie où tout est intimement lié dans une unité indivisible »<sup>349</sup>. Ainsi, parler du cœur de Jésus est dire que nous pouvons voir en lui, parce qu'il est humain, ce qui est le « cœur » de Dieu. Certes nous pourrions aussi le voir en nous-mêmes, puisqu'à chacun Dieu se donne. Mais avec notre cœur divisé « nous n'osons pas croire à l'amour incroyable de Dieu »<sup>350</sup>. Dire que nous comprenons avec Jésus, n'est

<sup>346</sup> *Le courage d'être prêtre*, p. 174-176.

<sup>347</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 164-165.

<sup>348</sup> « Le vrai visage de la plénitude divine », dans *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, p. 215.

<sup>349</sup> « Dieu de mon Seigneur Jésus-Christ », dans *Appels au Dieu du silence*, p. 28.

<sup>350</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 165.

pas dire que le mystère de Dieu devient saisissable, mais que nous avons devant lui « le courage d'espérer cet amour ». Rahner décrit ainsi cette attitude :

Nous contemplons le Cœur du Seigneur et la question, décisive pour l'éternité, envahit le fond de notre être, de notre cœur, de notre vie : « M'aimes-tu ? M'aimes-tu tellement que cet amour, dans sa force invincible, crée pour moi une éternité bienheureuse, la mienne ? » A cette question, pas de réponse qui cesserait d'être un mystère, pas de réponse qu'on pourrait se donner à soi-même. Car elle plonge dans le mystère que le Cœur de Jésus a rendu proche. Posée comme elle le doit dans la foi, l'espérance et la charité, cette question atteint le Cœur de Jésus et là, ce n'est pas une simple réponse qu'elle trouve, car elle est dépassée et débordée par le mystère qu'est l'amour, par le mystère divin qui rend vaine toute question<sup>351</sup>.

Devant ce que Jésus a fait « pour moi », Ignace invite à se demander ce que j'ai fait et ce que je peux faire « pour lui » (53), conformément à la réciprocité de l'amour qu'il systématisera dans l'*Ad Amorem*. Ce « pour lui » prend la forme d'une offrande pour se mettre à son service. En effet Jésus « enseigne la connaissance de la vraie vie » (139), mais il ne le fait pas seulement comme un exemple à imiter de loin. Il appelle à vivre « avec lui » et à participer à son action. Son amour qui sur la croix paraît surtout passif est aussi actif, et il est universel. Dans la méditation du « Règne » (91-98) et celle des « Deux étendards » (136-147) Ignace le compare à un « capitaine » qui appelle à participer à sa mission. Sa façon de vivre cette « souveraineté » est à l'opposé de celle du « mauvais chef », qui « enjoint de jeter filets et chaînes » que sont les tromperies de la séduction<sup>352</sup>, tandis que Jésus est comme un roi « généreux et humain », qui « veut aider tous les hommes », et qui propose honnêtement à qui veut le suivre de peiner avec lui, pour que, « me suivant dans la peine, il me suive aussi dans la gloire » (95).

Selon Rahner, au-delà de la forme politique périmée, l'image royale renvoie à l'accomplissement de l'être humain par la relation interpersonnelle :

La vie de l'homme est décision, elle se conquiert de haute lutte ; elle est risquée à courir, histoire qui n'arrive qu'une fois et mène à un but définitif ; notre vie prise dans cette dynamique ne se construit pas à partir de principes abstraits, mais en vue d'un toi concret. Aussi, puisque tels nous sommes, nous devons nous demander où est le seigneur concret de ce combat. [...] Au plus profond, je suis par nature orienté vers un être concret, unique, digne d'être servi avec un amour absolu<sup>353</sup>.

<sup>351</sup> « Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui », p. 271.

<sup>352</sup> L'image de « l'ennemi de la nature humaine », qui s'oppose à l'œuvre de Dieu, est importante dans les Exercices. Sans prendre position sur la personnalisation du mal, que Rahner ne commente pas, on peut dire rapidement qu'on peut constater que quelque chose s'oppose en nous à la pleine réalisation de ce que nous sommes. C'est pourquoi la vie chrétienne est aussi présentée comme un « combat ».

<sup>353</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 72.

Et Jésus est cette « cime souveraine de toute l'humanité à laquelle j'aspire en vertu de ma nature concrète, même si je n'ai jamais entendu [son] nom ». Certes, « la personne concrète à laquelle nous sommes essentiellement ordonnés est le Dieu vivant, le seul Esprit absolu, qui nous donne d'être en nous appelant et en nous attirant à lui personnellement des profondeurs », mais c'est en Jésus que nous le rencontrons historiquement<sup>354</sup>.

Finalement, il me semble que dans cette image d'un roi bon et proche se rassemblent les caractéristiques de la relation avec Jésus : il y a quelque chose reçu de lui, puisqu'il fait tout « pour moi », et il a quelque chose à vivre « pour lui », dans la libre réciprocité de l'amour, et tout cela se vit dans un « avec lui » qui est essentiel pour la spiritualité du fondateur des « compagnons » de Jésus. Il nous semble difficile aujourd'hui de concilier l'image royale avec l'égalité foncière que semble demander l'amour. Mais ce roi « improbable » n'est-il pas semblable à Dieu, qui d'abord nous impressionne par son immensité, et dont nous avons du mal à croire qu'il cherche notre amour ? Il me semble intéressant de remarquer l'évolution du vocabulaire de la relation à Dieu entre le P&F, où il s'agit de le « louer, révéler et servir », et celui de l'*Ad Amorem*, où, convaincus par la générosité de son amour, nous pouvons demander à notre tour de « l'aimer et servir ». Reste le service car « l'amour se met dans les actes plus que dans les paroles », mais la louange et la révérence envers la majesté de Dieu peut sans crainte se déployer en amour. Qui a permis ce passage sinon celui qui en vivant « avec nous », a montré en plénitude comment Dieu voulait se donner à nous, et comment nous pouvions l'accueillir ?

Ce lien intime entre l'attitude face à « Dieu » et la relation avec Jésus est exprimé par Ignace dans les termes trinitaires traditionnels du Père, du Fils et de l'Esprit. Rahner fait remarquer que « la structure fondamentale de la piété [d'Ignace], telle que nous la rencontrons constamment dans ses Exercices » est trinitaire<sup>355</sup>. Le Père envoie son Fils, que nous pouvons contempler, suivre concrètement, tandis que l'Esprit agit en nous pour nous conduire au Père, par le Fils. Cette structure trinitaire se retrouve aussi plus discrètement dans les parallèles entre ce qui est dit de Dieu et de Jésus. Dans le P&F comme dans l'*Ad Amorem*, Ignace parle de « Dieu notre Seigneur », et c'est ce même terme de Seigneur qui

---

<sup>354</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 74.

<sup>355</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 11.

est souvent employé pour Jésus. En écho au « pour moi » de la vie de Jésus, il y aura dans l'*Ad Amorem* le déploiement « pour moi » du don de Dieu dans l'histoire. Jésus apparaît ainsi comme le summum historique de ce don de Dieu, structure très proche de celle de Rahner. De la part du retraitant, l'orientation de base à « louer, révéler et servir Dieu » (P&F) devient appel à se mettre au service de Jésus, à « l'aimer et le suivre », pendant tout le chemin des Exercices, puis reconnaissance que par là on s'est rendu prêt à « en tout aimer et servir Dieu » (*Ad Amorem*). On retrouve là aussi la structure rahnérianne où l'amour pour la personne de Jésus, qui est, à sa suite, amour pour l'humanité, est le lieu de l'amour pour Dieu.

Cette structure se retrouve concentrée dans ce qu'Ignace propose au retraitant avant chaque contemplation évangélique : demander « une connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme, afin que je l'aime et le suive davantage » (104). La focalisation sur Jésus fait penser que le retraitant peut trouver là un « attachement » qui non seulement n'est pas « désordonné », mais conduit vers « la vraie vie ».

## 4.2 IMITATION ET UNICITÉ

Si Jésus est celui qui enseigne « la vraie vie » par sa vie même, alors le suivre c'est l'imiter. Et Rahner dit en effet que le Christ est « norme concrète de la vie chrétienne »<sup>356</sup>. Mais justement, parmi les questions qu'il posait sur ce qu'est la relation avec Jésus, il y avait celle de savoir ce qui dans sa vie doit être « norme » pour nous. Parce qu'il est celui qui a accompli en plénitude ce qu'est l'être humain, chaque élément de sa vie devient-il modèle pour les autres ? On a vu dans l'approche transcendantale que la forme de la suite qu'il propose n'est justement pas une « imitation étroite » et identique pour tous, mais un appel qui rejoint chacun dans son unicité<sup>357</sup>. Pour Rahner, si Jésus est pleinement homme, c'est justement parce qu'il laisse les autres être différents de lui. L'imiter n'est pas reproduire ce qu'il a vécu d'une façon qui ne ferait « qu'en affadir les traits », mais avoir le courage d'une décision toujours individuelle et « sans procuration ». Ainsi « la véritable imitation du Christ [...] consiste [...] à laisser s'exercer la loi intérieure de sa vie en toute

<sup>356</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 70.

<sup>357</sup> Voir ci-dessus p.81.

situation nouvelle vécue par des personnes différentes»<sup>358</sup>. Il est intéressant de noter ce terme de « loi intérieure », qui fait écho à la demande d'une « connaissance intérieure » de Jésus. Par là Rahner, à la suite d'Ignace, semble indiquer que ce qui est « norme » dans la vie de Jésus ne peut être perçu sans une connaissance de celui-ci qui est participation à son expérience, ou plutôt, comme nous ne pouvons entrer dans son expérience, qui est attention à l'écho intérieur, en nous, de sa vie. Nous verrons d'abord les grands traits de cette « loi », puis ce qu'est la recherche de la volonté particulière de Dieu pour soi et quel rôle joue la relation avec Jésus dans cette recherche.

#### 4.2.1 Être humains

Rahner relève deux traits fondamentaux de la vie de Jésus qui sont norme pour tous. Le premier est « qu'elle se tient tout entière dans le cadre de l'humanité commune ». C'est pourquoi ce que « nous devons apprendre de Jésus » est « en premier lieu [...] à être de vrais hommes ». Ceci peut sembler une tautologie : ce que nous cherchons en Jésus, reconnu comme celui qui vit en plénitude son humanité, est justement ce que veut dire être vraiment humains. Si Rahner le présente de cette façon, c'est que ce qui semble si évident ne l'est pas : nous ne sommes pas si convaincus que c'est dans notre humanité même qu'il faut chercher la plénitude, nous sommes tentés de nous évader de ce qui semble trop étroit. Selon Rahner il faut du courage pour se tenir à cette réalité. Mais ce n'est pas un courage sans espérance, car la réalité humaine est ce que Dieu lui-même a choisi pour se dire :

Le courage qu'il faut pour exister jour après jour, dans la précarité qui nous vient de la maladie et de la mort, livrés à notre propre banalité et à celle d'autrui, au cercle étroit de nos relations, perdus dans la foule, ce courage ne va nullement de soi [...]. Mais si, en Jésus, le Logos a assumé l'existence humaine concrète, il faut bien que celle-ci soit, de toute évidence, si grande et si importante, si vaste et si pleine de sens, quelle qu'en soit notre expérience, et en dépit de toute l'étroitesse rémanente, si riche d'avenir et si pleine de possibilités, que lorsque Dieu a voulu sortir de lui-même, il n'est devenu rien d'autre qu'un homme et qu'un homme comme nous<sup>359</sup>.

Il faut d'autant plus de courage que le deuxième trait normatif que relève Rahner est que Jésus est « l'homme du scandale ». Il passe en marge de beaucoup de choses dont nous estimons « qu'elles seules constituent la richesse et la plénitude de notre vie ». Même s'il accueille avec simplicité beaucoup de choses de la vie, il passe paisiblement à travers,

<sup>358</sup> *Le courage d'être prêtre*, p. 105.

<sup>359</sup> *Le courage d'être prêtre*, p. 109.

comme ce qui n'est pas à considérer comme « l'essentiel », le royaume de Dieu. L'imitation de cela doit selon Rahner être « discrète » : nous n'avons pas à faire comme si nous n'avions pas besoin du monde, il n'est pas question de mépris ni de fanatisme, mais de « suivre le Christ calmes et joyeux ». C'est dans le retour fréquent au discernement sur l'usage et l'abandon des « autres choses » que se dessine cette forme de suite de Jésus<sup>360</sup>.

Il semble étonnant que Rahner ne mentionne pas ici d'autres traits à imiter, comme l'amour de Jésus pour l'humanité, et sa confiance en Dieu. On peut penser que pour lui tout cela est compris dans l'humanité, et que là où l'imitation de Jésus est le plus spécifique, c'est lorsque cet accomplissement de l'humanité dans l'amour et la confiance ne va plus de soi. Il intitule un texte sur la spiritualité ignatienne : « le primat de l'amour », et dit que la dévotion au cœur du Christ, que cette spiritualité a contribué à susciter, est « élément compensateur nécessaire » de l'importance donnée à « l'indifférence ». Car l'être humain ne se construit que dans l'amour, et l'indifférence est disponibilité pour aimer : « mieux vaudrait encore aimer au moins quelque chose que d'avoir un cœur réduit en cendre, un cœur où l'on ne trouverait, sous le couvert du grand mot d'indifférence, qu'un cynique manque d'intérêt pour toute chose »<sup>361</sup>. La capacité d'aimer des réalités finies est finalement reconnaissance que Dieu lui-même se donne à travers ces réalités : « chaque fois qu'on nourrit un amour authentique pour quelque chose de fini, le caractère absolu qu'il revêt indique, dans l'économie concrète des choses telles que Dieu les a voulues, une orientation vers l'amour du Cœur du Christ, *on est dans la sphère de l'Incarnation* »<sup>362</sup>.

L'imitation du Christ le rejoint finalement dans ce qui *a priori* semble lui être le plus spécifique : le mouvement de l'Incarnation. Lorsqu'Ignace fait demander la connaissance intérieure de Jésus, on peut penser au premier abord que l'incise « qui pour moi s'est fait homme » qualifie Jésus mais n'a pas directement à voir avec sa suite, sauf dans l'imitation de sa générosité (« pour moi »)<sup>363</sup>. Or Rahner nous pousse à aller plus loin, et à voir que le « pour moi s'est fait homme » est aussi à imiter. Selon lui en effet, lorsque Jésus demande à ceux qui veulent le suivre de « peiner avec lui » (95), il s'agit de « réaliser avec lui la

<sup>360</sup> *Le courage d'être prêtre*, 108-113.

<sup>361</sup> *Mission et grâce*, p. 280.

<sup>362</sup> *Mission et grâce*, p. 283.

descente de Dieu dans la créature, dans les ténèbres, dans l'abîme du péché, [d'] endurer avec lui la mort. [...] Il s'agit que l'homme soit prêt à se laisser engager dans l'histoire de la conquête du monde par le Logos fait homme, donc prêt à s'ouvrir à la venue du royaume de Dieu : à prendre sur soi peine, pauvreté, croix et mort qui sont nécessaires pour que, par nous, advienne un peu de ce royaume et de cette gloire »<sup>364</sup>. Dans le commentaire de l'*Ad Amorem*, Rahner fait aussi remarquer que l'amour auquel le retraitant est invité est un amour « qui participe à la descente de Dieu dans le monde, [...] qui s'enfouit avec Dieu dans le monde pour apparemment s'y perdre »<sup>365</sup>.

On peut donc dire que l'imitation de Jésus dans le mouvement d'Incarnation est un mouvement de pleine acceptation de la condition humaine, avec toutes ses limites. Ceci a du sens même si nous sommes par nature dans la condition humaine, parce qu'on a vu dans le passage cité plus haut que vivre cette condition avec plein consentement ne va pas de soi. Il est intéressant de noter que dans la structure trinitaire des Exercices, ce n'est pas seulement le Fils qui conduit au Père, mais aussi le Père qui conduit au Fils : Ignace propose de demander au Père d'être « reçu sous l'étendard du Fils » (147). Cette image, dans la méditation des deux étendards, fait écho me semble-t-il à l'expérience forte que fit un jour Ignace que le Père le mettait « avec son Fils »<sup>366</sup>. Le chemin n'est pas seulement de l'humanité vers Dieu, mais aussi de Dieu vers la pleine acceptation de son humanité.

La relation avec Jésus est un soutien dans les situations les plus difficiles de la vie humaine. Mais elle est aussi un aiguillon pour s'engager pleinement dans cette condition humaine. Alors qu'on lui demande si on peut être un écrivain chrétien en n'écrivant que sur les difficultés du monde sans voir de solution, Rahner répond que oui, car une seule personne ne peut explorer toutes les facettes de la réalité et il y a un risque d'aveuglement à ne vouloir parler que de ce qui a déjà sa solution. Il incite même les personnes chrétiennes à entendre plus profondément les questions qui viennent de tout bord, disant que la proximité avec Jésus n'est pas seulement dans l'accueil des réponses qu'il apporte, mais aussi dans le

<sup>363</sup> Ignace a un schéma classique de l'Incarnation où, devant la perte des humains, la Trinité « décide » qu'une des personnes divines « se fait homme » (101-109).

<sup>364</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 78. Ignace ne parle pas de la « descente » de Dieu, mais son schéma le suggère : imaginer les personnes divines ayant vue sur toute la terre, avant de « décider » l'Incarnation. Il est intéressant de remarquer qu'Ignace emploie ce mot pour les humains qui « descendent en enfer » (106), ce qui rejoint le schéma de Rahner : c'est dans leur enfermement (finitude non ouverte à Dieu) que Jésus les rejoint.

<sup>365</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 177.

<sup>366</sup> Ignace de Loyola, *Récit*, trad. Antoine Lauras, Paris, DDB, 1987 (original 1553-1555), p. 155-156.

courage d'affronter les questions radicales : c'est parce qu'il a accueilli ces questions au plus intime de son existence qu'il a aussi entendu et porté une réponse radicale<sup>367</sup>.

La « perdition » que peut sembler l'acceptation de la condition humaine limitée n'est pas en effet le point final, car cette participation à la « descente » de Dieu est aussi communion intime avec lui : en Jésus « l'intimité de Dieu a été et nous demeure ouverte sans limite, partant, s'engager dans cette vie pour la vivre avec Jésus, c'est déjà participer à l'intimité de la vie divine »<sup>368</sup>. L'imitation est finalement « l'immersion, à quoi nous coopérons, dans la vie même du Christ et par là dans la vie intime de Dieu qui nous est communiquée »<sup>369</sup>. Elle ne nous pousse pas sur un chemin différent du nôtre, mais « est en fin de compte le développement de ce que nous sommes déjà nous-mêmes : des gens destinés par leur nature la plus intime à vivre avec le Christ »<sup>370</sup>.

Cette participation à la vie de Dieu est participation à un amour qui est service. « Parce qu'un tel amour participe à la descente de Dieu venu se mettre au service de sa créature, il n'accède pas à Dieu simplement par l'élan extasié d'un éros métaphysique, mais par le service qui s'insère dans l'œuvre de Dieu en ce monde »<sup>371</sup>. Ignace propose de demander que « je puisse en tout aimer et servir » (233) ; ces deux verbes disent finalement le mouvement même de l'Incarnation, auquel chaque être humain est invité à participer, et c'est là que, comme Jésus et avec lui, il sera en pleine communion avec Dieu.

#### **4.2.2 La volonté créatrice**

L'objectif des Exercices est d'aider le retraitant à prendre une décision en cohérence avec l'axe fondamental de sa vie chrétienne. Cette décision peut porter sur des grands choix comme se marier, être prêtre, ou sur des questions comme prendre ou laisser un emploi, comment organiser sa vie, que faire de ses ressources. Selon Rahner, quel que soit le domaine de la décision, « Ignace souhaite que le retraitant ait le courage d'un choix qui le lie au vif de sa vie concrète, fût-ce en un point apparemment de détail. Ce qui importe

<sup>367</sup> « The task of the writer in relation to Christian living », TI 8, 1971, (SzT 7, 1966), p. 113-133.

<sup>368</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 100.

<sup>369</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 104

<sup>370</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 104.

<sup>371</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 177.

davantage pour lui dans les Exercices, c'est qu'on adopte la voie concrète par laquelle Dieu veut que chaque retraitant le suive à sa manière. Et celle-ci peut se cacher sous des dehors relativement modestes »<sup>372</sup>.

Mais peut-on vraiment dire que Dieu a une volonté particulière pour chacun ? Et si oui, comment peut-on la connaître ? Selon Rahner, c'est un point sur lequel les Exercices contiennent des intuitions qui n'ont pas encore été assez développées par la théologie<sup>373</sup>. Dans « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola », il rappelle que le but des Exercices est bien de permettre de découvrir « une réalité singulière en tant qu'elle est voulue par Dieu »<sup>374</sup>. Le choix du retraitant (appelé « élection ») est aussi « un appel et une acceptation »<sup>375</sup>. Selon Rahner, Ignace « admet sereinement que l'homme doit considérer comme possible [...] que Dieu lui communique sa volonté », et que ceci n'est pas seulement un phénomène marginal de la mystique<sup>376</sup>.

Cela suppose de la part d'Ignace ce que Rahner appelle une « ontologie existentielle »<sup>377</sup>, qui pourrait se résumer en « ce qui est commun ne suffit pas à lui seul à définir l'homme. Au sein même de cette réalité commune, il y a et doit y avoir quelque chose d'unique, une réalité historique qui ne peut se renouveler, quelque chose d'individuel et d'inexprimable, et qui, de ce fait même, est connu d'une autre manière que les normes déduites de l'essence commune »<sup>378</sup>. Dans une ontologie thomiste on voit cela chez les anges, réalités individuelles qui ne peuvent exister à plusieurs exemplaires. On peut en retenir que cette individualité non réitérable est liée à l'esprit, tandis que la matière est principe de multiplicité<sup>379</sup>. Pour Rahner, ce caractère unique concerne aussi les actes de l'être humain : « l'acte moral concret est plus que la simple réalisation, dans un cas concret, d'une idée générale. Il est une réalité qui a un caractère propre et un contenu positif, et qui est foncièrement et absolument original ». Il relie cela au fait que « comme individu et comme

<sup>372</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 69. La modestie peut être celle de la radicalité elle-même, qui sinon peut cacher beaucoup d'orgueil, *id.*, p. 110.

<sup>373</sup> « La question d'une éthique existentielle. », p. 161, et « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola » p. 75-146, ici p. 75 et 91.

<sup>374</sup> « La logique », p. 90.

<sup>375</sup> « La logique », p. 84.

<sup>376</sup> « La logique », p. 81. Rahner est conscient du risque qu'il y a à croire « connaître la volonté de Dieu », mais il dit que la crainte de « l'illumination » ne doit pas faire délaissier la réflexion sur ce sujet. *id.*, p. 85.

<sup>377</sup> « La logique », p. 91.

<sup>378</sup> « La logique », p. 93.

<sup>379</sup> « La logique », p. 93-94.

être concret, l'homme est destiné à la vie éternelle. Ses actes ne sont donc pas seulement de nature spatiotemporelle, comme ce qui est matériel ; ils ont une signification d'éternité, non seulement moralement, mais *ontologiquement* »<sup>380</sup>. Or ici intervient la volonté de Dieu :

Ce contenu individuel et positif dans l'action morale qui est plus que l'accomplissement d'une norme générale ou d'une essence abstraite, l'essence de « l'homme », ce contenu doit absolument être pensé lui-même comme l'objet d'une volonté obligatoire de Dieu. Pour une morale religieuse, théologique, il serait absurde de penser que la volonté obligatoire de Dieu ne pourrait avoir pour objet l'action de l'homme que dans la mesure où celle-ci est précisément la réalisation d'une norme générale et d'une essence générale. Si la volonté créatrice de Dieu vise directement et clairement le concret et l'individuel, ce n'est certainement pas seulement en tant que cet individuel est une réalisation et un simple cas du général ; mais la volonté de Dieu vise le concret tout court, tel qu'il est, le concret dans son unicité positive, dans son contenu strictement individuel. Dieu s'intéresse à l'histoire non seulement en tant que les normes s'y réalisent concrètement, mais en tant qu'elle est l'histoire absolument unique qui a précisément ainsi une signification d'éternité<sup>381</sup>.

Pour comprendre le terme « obligatoire » il faut se rappeler que pour Rahner la liberté humaine ne s'oppose pas au fait que l'être humain est fondamentalement « donné à lui-même ». La liberté est pouvoir de consentir ou non à son être donné par Dieu<sup>382</sup>. Le terme qui me paraît important dans la citation est la « volonté créatrice de Dieu » : la création n'est pas vue comme un simple don initial, qui ensuite nous laisserait « libres », mais comme un processus se déroulant en même temps que notre histoire, création par Dieu et liberté humaine s'articulant tout au long de celle-ci<sup>383</sup>. Ainsi se dessine un chemin pour chacun, qui n'est pas soumission à une volonté purement extérieure, mais suite de choix où se vit l'acquiescement à la volonté créatrice de Dieu. Finalement, ce que « dit » Dieu, c'est nous-mêmes, comme être humain particulier<sup>384</sup>.

Le problème que poserait cette « ontologie ignatienne de l'individuel », encore largement à bâtir, serait : « comment connaître cet individuel qu'on ne peut déduire uniquement des normes communes, spécialement quand il comporte un impératif, quand il

<sup>380</sup> « La question d'une éthique existentielle », p. 153.

<sup>381</sup> « La question d'une éthique existentielle », p. 155-156.

<sup>382</sup> Voir dans « L'exigence de Dieu et la personne » : du fait que l'homme est unique découle une obligation qu'on peut formuler comme « tu as le devoir d'être celui que tu es », devoir qui s'articule à la liberté parce qu'il est « appel », p. 52-53. Voir aussi « Expérience de l'esprit et choix existentiel ».

<sup>383</sup> On peut se demander ce qu'il en est de la créativité de l'être humain, souvent associée à la liberté. On pourrait d'abord répondre en rappelant que « tous les dons descendent d'en haut » (*Ad amorem*) : il y a bien une créativité humaine, par le jeu de la liberté, mais elle s'enracine dans la créativité de Dieu, et ne s'y oppose pas. On peut surtout faire remarquer que les « choses » à désirer et choisir ne sont pas seulement celles qui existent déjà mais aussi des réalités à créer dans l'engagement de sa personne.

<sup>384</sup> « Dialogue with God ? », p. 129.

est 'la volonté' de Dieu, son appel et sa grâce ? » Rahner dit que les Exercices sont justement « une tentative pour donner et pour mettre en œuvre une méthode formelle de découverte de la volonté de Dieu pour les cas individuels »<sup>385</sup>.

Le retraitant a médité comme « Principe et Fondement » que « l'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu ». Le parcours de Exercices l'aura amené à réaliser que dans la foi chrétienne ceci se vit dans la relation avec Jésus. Aussi c'est en cherchant comment « l'aimer et le servir » qu'il trouvera ce qu'est « la volonté de Dieu » pour lui : « dans les méditations de la vie de Jésus, il ne s'agit pas simplement de se familiariser avec la 'loi nouvelle' où sont données les lignes générales de l'imitation de Jésus, mais bien plutôt de lire à même la vie de Jésus l'impératif qui vaut pour moi et de trouver le choix qui y corresponde et qui me permette de suivre, moi, le Christ »<sup>386</sup>. Le retraitant se place devant la vie de Jésus « afin que de sa confrontation avec ces scènes surgisse la forme concrète de son imitation du Christ ». Or les choix qu'il ou elle a à faire portent, par définition, sur des situations qui ne sont pas exactement celles qu'a vécues Jésus, et de toute façon l'imitation n'est pas copie. Le retraitant, dérangé, attiré, mû, par ce qu'il connaît de Jésus, a à trouver ce que cela lui dit pour sa propre vie. Mais puisque ce n'est pas la conformité à une forme extérieure qui sert de critère à cette reconnaissance de la volonté de Dieu, il faut d'autres critères de discernement de ce que vit le retraitant. Ignace propose des « règles pour le discernement des esprits » (313-336) et des conseils pour « faire une bonne et saine élection » (169-189). Ces règles et conseils ne parlent plus de Jésus. Tout semble se passer entre le retraitant et Dieu. On peut avoir l'impression que la contemplation de sa vie n'a été qu'un détour et se questionner sur l'utilité de celui-ci. Regardons d'abord comment « fonctionne » ce discernement, avant de voir comment il s'articule avec la relation à Jésus.

Les règles de discernement sont fondées sur l'observation des « consolations et désolations »<sup>387</sup> que le retraitant éprouve, et qui peuvent provenir soit de la personne elle-même, soit de Dieu, soit du « mauvais esprit ». Une seule sorte de consolation provient en

<sup>385</sup> « La logique », p. 95.

<sup>386</sup> *Le Dieu plus grand*, p. 70.

<sup>387</sup> Ignace définit la consolation comme une « motion intérieure par laquelle l'âme en vient à s'enflammer dans l'amour de son Créateur et Seigneur », et aussi « tout accroissement d'espérance, de foi et de charité, et toute allégresse intérieure qui appelle et attire aux choses célestes et au salut propre de l'âme, l'apaisant et la pacifiant en son Créateur et Seigneur » (316). La « désolation » est « tout le contraire » (317).

toute certitude de Dieu, selon Ignace, c'est la « consolation sans cause » (330), c'est-à-dire sans objet. Or selon Rahner :

l'absence d'objet dont il est question est la pure ouverture à Dieu, l'expérience sans nom et sans objet de l'amour du Dieu supérieur à tout être individuel, à tout ce qui est visible et discernable, de l'amour de Dieu en tant que Dieu. Il n'y a plus « aucun objet », mais l'attraction de tout la personne avec le tréfonds de son être dans l'amour, par delà tout objet déterminé et définissable, vers l'infinité de Dieu en tant qu'il est Dieu même<sup>388</sup>.

La « consolation sans cause » d'Ignace est ainsi pour Rahner l'expérience transcendantale « pure ». Or le fait qu'elle soit dite « sans objet », ne signifie pas qu'elle soit d'un autre type que l'expérience transcendantale dont nous avons parlé jusqu'ici, toujours médiatisée. Mais « l'objet extérieur, qui est la condition de la prise de conscience de cette transcendance, peut devenir pour ainsi dire plus transparent, presque disparaître, se faire constamment oublier »<sup>389</sup>. Selon Rahner c'est la confrontation entre la consolation éprouvée dans la pure ouverture à Dieu, et l'attention à tel ou tel objet, qui est décisive : elle permet « de connaître par l'expérience si ces deux phénomènes concordent intimement ou s'opposent ». Plus précisément :

est-ce que la volonté, se portant vers l'objet dont il s'agit dans l'élection, laisse intacte cette pure ouverture vers Dieu dans l'expérience surnaturelle de la transcendance, voire même la favorise et l'amplifie ? Ou l'atténue ou l'éclipse-t-elle ? Entre les deux attitudes [...] une synthèse se traduit-elle en « paix », « repos », « quiétude » [...] de manière que soit préservée la joie de la pure et libre transcendance non simulée ?<sup>390</sup>

Cette expérience n'est pas toujours vécue dans toute son intensité et sa netteté, mais elle est bien selon Rahner le « principe premier », l'« évidence profonde », à la base de toutes les règles de discernement des Exercices<sup>391</sup>. Cela peut se vivre de manière plus intense dans une retraite mais « cette logique existentielle surnaturelle qui cherche la volonté de Dieu à travers l'expérience de la consolation » peut être mise en œuvre dans toute la vie, Elle consiste à chercher à tenir « chacune des choses qu'il faut choisir, accomplir, subir dans cette pure ouverture de la transcendance vers Dieu devenue réfléchie »<sup>392</sup>. Ainsi se réalise le « trouver Dieu en toute chose ». Toutes les réalités finies peuvent être ainsi situées dans la relation à Dieu. Cette recherche de la « volonté de Dieu » me paraît donner une conscience plus grande que la relation à Dieu à travers les choses ne se vit pas en sens

<sup>388</sup> « La logique », p. 108.

<sup>389</sup> « La logique », p. 115.

<sup>390</sup> « La logique », p. 124.

<sup>391</sup> « La logique », p. 105.

<sup>392</sup> « La logique », p. 122.

unique. Dans sa démarche transcendantale, Rahner insiste d'abord sur les réalités finies comme lieu pour que l'être humain prenne conscience de son orientation vers leur fondement infini. La réflexion à partir de la pratique de la recherche de la « volonté de Dieu » dans les Exercices fait voir le mouvement inverse : les réalités finies sont la concrétisation du don de Dieu vers nous, un don qui n'est pas seulement « global » mais porte sur des réalités particulières et construit une histoire particulière. Dans *L'homme à l'écoute du verbe*, Rahner disait déjà que les réalités finies et contingentes nous restent opaques à cause de cette contingence même, et qu'elles ne peuvent être vraiment connues que dans la participation à l'amour créateur de Dieu, voulant positivement ces réalités finies<sup>393</sup>. En participant à ce mouvement « l'homme ne peut plus être celui dont le plus secret tourment et plaisir est de démasquer la relativité et insignifiance de chaque chose ; il ne peut plus être l'homme qui ou bien idolâtre ou bien (en fin de compte) anéantit telle ou telle réalité finie »<sup>394</sup>. Ceci vaut aussi pour les personnes : « la participation à la sympathie [...] de Dieu, c'est le véritable amour du prochain »<sup>395</sup>. Rahner dit encore poétiquement : « L'amour pour Dieu, qui semblerait devoir laisser le monde s'engloutir est amour du monde, un amour qui, avec Dieu, aime le monde, et le laisse vraiment se lever en un éternel matin »<sup>396</sup>.

Revenons maintenant à l'articulation de ce discernement avec la relation à Jésus. Ignace comme Rahner en parlent peu directement. Il nous faut donc revenir à la structure de ce qui a été présenté. Le premier point me paraît l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, et ce que Rahner a dit à propos de l'image royale, comme recherche du Tu concret vers qui on peut orienter toute sa vie. L'amour de Dieu qui est l'axe dans lequel la personne en retraite aura mis tout son désir pour recevoir de lui le meilleur moyen de l'aimer et servir n'est pas un amour qui atteint Dieu par un autre chemin que celui vécu dans les contemplations de la vie de Jésus. C'est l'amour pour Dieu par l'amour pour Jésus reconnu comme don de Dieu lui-même.

D'autre part l'absence apparente de Jésus dans les considérations relatives au discernement me semble pouvoir être interprétée comme une articulation fine de la liberté

---

<sup>393</sup> HEV, p. 177.

<sup>394</sup> *Discours d'Ignace*, p. 27.

<sup>395</sup> *Discours d'Ignace*, p. 27.

<sup>396</sup> *Discours d'Ignace*, p. 27.

de chacun face à Jésus lui-même. En effet, Jésus s'est montré le « maître de la vraie vie », c'est la méditation de sa vie qui a permis la personne en retraite de repérer ses propres attachements désordonnés, mais aussi ses désirs de vivre dans une pleine liberté pour aimer, et de se risquer dans la confiance face au mystère divin. Jésus a été présenté non seulement comme celui qui enseigne mais aussi comme celui qui se donne lui-même et appelle en retour à un amour qui est participation à sa mission. C'est à la personne maintenant de faire en toute responsabilité ses propres choix. Que ces choix soient non seulement d'aller à Dieu par l'engagement vis-à-vis de telle ou telle « chose », mais aussi qu'ils soient aussi vécus comme choix « avec » Jésus, « pour » lui et « par » lui, cela doit maintenant jaillir librement du cœur de la personne. Les « exercices » ont été pratiqués pour se rendre disponible à Dieu qui se communique lui-même en « disposant [l'âme fidèle] à entrer dans la voie où elle pourra mieux le servir à l'avenir » (15). Le dernier pas maintenant laissé à la liberté de la personne.

#### 4.3 CONCLUSION

Sur le coin de mon écran s'affiche une publicité : « Aimez-vous la liberté ? » L'image est une personne seule dans un canot au milieu d'un lac. Liberté égale solitude ? Dans ce cas les publicitaires ont encore de beaux jours devant eux, car ce désir d'être libéré de tout lien avec ce qui peut contraindre ne sera jamais assouvi. Nous sommes reliés au monde qui nous entoure par toutes les fibres de notre être. S'en détacher serait mourir. Si nous n'avons pas de porte de sortie hors du monde, il faudrait chercher la vie dans les relations avec ce monde. Mais ce monde donne aussi la mort. Les choses auxquelles nous nous attachons parce que nous avons besoin d'elles deviennent nos maîtres, et pourtant ne nous conduisent pas à la « vraie vie », celle qui n'est plus menacée par la mort. La liberté qui devrait être plein consentement à sa vie, reçue dans la relation, se transforme en pouvoir de dire non, de se protéger, de fuir. Rahner, à la suite d'Ignace, affirme, ou plutôt propose d'expérimenter, que la vie que nous cherchons ne se trouve pas hors du monde, de ses contraintes et de ses menaces. Au moins avec une réalité de ce monde nous pouvons entrer en relation en toute confiance, sans qu'elle nous jette ses « chaînes et filets ». C'est la personne de Jésus, qui s'est montré lui-même suprêmement libre et aimant vis-à-vis du monde, et appelle à le

suivre, chacun selon son chemin propre, car son amour est participation à l'amour de Dieu qui aime chaque personne pour elle-même. La liberté s'épanouit dans le « oui » à la relation avec lui, relation dans laquelle se resituent tous les autres liens avec les choses du monde. La reconnaissance en Jésus d'un amour infini est le fondement de l'amour pour toutes les réalités finies, en lesquelles se reconnaît l'amour de Dieu pour le monde, qui ne consume pas le fini mais le fait exister.

Ce chemin de liberté par lequel la personne se construit en se recevant de Dieu, comme être capable de vivre des relations libres avec toutes les réalités qui pourtant constituent son être, peut être mis en relation avec la notion d'autotranscendance de l'être humain : elle est participation de l'être humain à sa propre création comme être particulier, individualité qui n'est pas purement spirituelle comme celle des anges mais se construit par ses rapports particuliers avec le monde, y compris matériel, et particulièrement dans ses rapports avec les autres personnes. Jésus est sur ce chemin un « maître », qu'on peut aussi reconnaître comme celui vers qui s'oriente tout amour, et qui en retour envoie participer à sa mission.

## CONCLUSION

Je suis partie de la question que pose la place de Jésus dans le christianisme : dire que Jésus est Dieu, ou même seulement que c'est en lui que se donne en plénitude la révélation de Dieu et le salut, n'est-ce pas rétrécir indûment Dieu en le faisant demeurer dans une réalité finie ? Ce parcours avec Rahner, sans abolir la pertinence de cette question, la retourne aussi : quelle est la place des réalités finies dans ce que nous penserions être un juste chemin de connaissance de Dieu ? Ces réalités que nous sommes, qui nous entourent, par lesquelles nous nous connaissons nous-mêmes, sont-elles chemin vers lui, ou devrions nous au contraire nous en détacher pour le trouver, mais comment ?

Il me semble que dans la crainte de l'idolâtrie je vois maintenant deux peurs. La première serait de ne pas connaître Dieu dans son infinité en le cherchant dans des réalités finies, et ainsi de ne pas se tenir envers lui dans une juste attitude. La seconde serait de manquer au contraire la richesse des choses finies dans leur multiplicité, qui conduisent éventuellement à l'infini de Dieu par cette multiplicité, et ce parce qu'on aurait trop focalisé son attention sur une, ou quelques unes, de ces réalités, comme lieux particuliers de la présence de Dieu, renvoyant les autres réalités à l'insignifiance. Le parcours fait avec Rahner donne des éléments de réflexion sur ces deux aspects de la crainte de l'idolâtrie.

Il analyse les réticences de la culture actuelle devant les médiations religieuses comme étant pour une part conscience et respect accrus devant l'infini du mystère divin. Il faudrait « laisser ce mystère à lui-même », le laisser « tranquille » et ne pas prétendre l'enfermer dans quelques unes des choses familières de ce monde. Mais voilà que la foi chrétienne dit que ce mystère divin n'a pas voulu rester tranquille... Il se serait engagé avec nous dans l'histoire. Faut-il le renvoyer à sa tranquillité alors que lui-même s'offre dans ce monde ? Il y est d'ailleurs intimement accueilli depuis toujours, puisque chaque être humain qui s'abandonne au mystère qui le fonde reçoit ce mystère lui-même. La foi chrétienne a, me semble-t-il, largement contribué à faire reconnaître cette présence divine en chacun, et ceci ne semble pas trop poser de question. Mais si nous croyons vraiment que l'être humain est capable de recevoir Dieu, ne peut-on continuer le chemin et prêter l'oreille à ce qui dit

qu'une personne au moins a vécu cela en plénitude, et est ainsi en elle-même le summum de la réalisation historique de cette autocommunication de Dieu offerte à tous, en répondant à cette offre par une acceptation absolue ? Je retiens de ce parcours que si on part de l'ouverture de l'être humain à l'infini, on n'est pas conduit pour autant à « s'échapper » de l'histoire. S'accueillir comme être de transcendance, c'est ne pas considérer l'histoire comme un simple décor, mais comme le lieu où se vit l'événement de l'ouverture du sujet à tout le réel, à l'infini à travers le fini. Rahner, dans un renversement étonnant mais qui donne à penser, se demande si l'attachement à garder un concept vide, comme celui de Dieu, ne peut pas être plus « idolâtrie » que l'accueil de notre expérience et de l'histoire. Décider par soi-même que ce concept « doit » rester vide, c'est en effet oublier que l'être humain est « soumis à disposition », il ne dispose pas des conditions dans lesquelles il rencontre l'infini. Or ces conditions sont qu'il reçoit tout ce qui lui est nécessaire pour se développer à partir de l'extérieur, même s'il se les approprie dans le « retour à soi » concomitant à cette expérience<sup>397</sup>. Que Dieu se donne « aussi » à nous par ces réalités finies qui nous sont extérieures et pourtant indispensables, faut-il en refuser la possibilité ? Et faut-il limiter cette possibilité à des médiations toujours imparfaites, ou accueillir la possibilité qu'une de ces réalités le « médiatise » de façon absolue, parce qu'elle est l'accueil absolu du don de Dieu lui-même ?

D'autre part, la conception qu'a Rahner de la relation avec Jésus n'est pas limitation de notre relation à Dieu comme mystère infini, mais au contraire voie d'accès à celle-ci. Se tenir devant le mystère infini est ce qui définit l'être humain selon Rahner. Mais cette attitude ne se vit pas entre la subjectivité isolée et Dieu. L'être humain est tout entier plongé dans les relations avec le monde, et c'est par là qu'il vit en lien avec Dieu. Or se tenir ouvert au mystère infini même dans les circonstances les plus déconcertantes ou douloureuses de notre vie est ce qui est rendu possible, selon lui, par la confiance absolue manifestée par Jésus. La foi en sa résurrection dit que cette confiance, qui est en même temps amour et espérance, n'est pas vaine mais ouvre à la plénitude de Dieu. Jésus, par sa liberté vis à vis de tout ce qui pourrait le détourner de son amour pour Dieu et pour l'humanité, montre ce que sont vraiment nos idoles, ce à quoi nous tenons plus que tout parce que nous croyons y trouver une sécurité, illusoire. Il nous remet devant le mystère à l'horizon du monde, parce que c'est finalement toujours devant cela que nous devons

---

<sup>397</sup> TFF, p. 91.

prendre position : comment peut-on protéger sa vie, si ce mystère n'est pas pour nous bienveillant, et en sens inverse, que craindre s'il est pour nous accueillant et bienveillant, même dans la mort ? La relation avec Jésus est participation à cette ouverture à Dieu, par « l'exemplarité » de son attitude, et surtout grâce à la capacité de se confier dans l'amour, que peut susciter l'amour même de Jésus pour nous.

Sur le second point, la présentation par Rahner des relations fondamentales de l'être humain à lui-même, au monde et à Dieu comme étant essentiellement des relations d'accueil de la réalité et de don de soi, de même que sa vision « trinitaire » de l'autocommunication de Dieu au monde, amène à comprendre que la relation avec Jésus, aussi important soit-elle pour la personne chrétienne, ne remplace en rien les autres relations au monde, et à Dieu à travers celles-ci, mais qu'au contraire elle les fonde, en leur apportant la confirmation que le fini n'est pas éclipsé par l'infini de Dieu, et qu'il est lieu du don de Dieu et de la réponse de l'être humain. La relation avec Jésus fait prendre conscience d'attachements « désordonnés » aux choses, prises pour des absolus, et en ce sens elle joue un rôle « anti-idolâtrique ». Mais, tout en mettant en garde, par sa vie, contre les pièges d'un attachement idolâtrique aux réalités finies, Jésus ne nous détourne pas de chercher Dieu à travers celles-ci. Il ne les renvoie pas à l'insignifiance, mais les situe entièrement dans la relation avec Dieu, comme « aides » et lieux pour vivre cette relation. Le regard qui se tourne vers Jésus, et reconnaît en lui celui qui a accueilli en plénitude le don de Dieu, peut voir toutes les réalités comme voulues par Dieu pour que l'être humain s'accomplisse dans leurs relations avec elles. L'infini auquel convie ce « juste rapport aux choses » n'est pas accumulation de relations avec toutes les choses, mais participation à l'infini de l'amour créateur de Dieu qui aime chaque réalité pour elle-même, participation notamment à son amour infini envers nous-mêmes et envers les autres personnes comme réalités particulières se construisant dans un rapport unique aux autres réalités.

Je disais cependant en commençant que la question de l'idolâtrie ne perdait pas sa pertinence. C'est que ce rôle plutôt « anti-idoles » que joue Jésus, il ne peut le jouer que si nous le laissons nous questionner, si nous nous engageons à sa suite dans un chemin de liberté et de vérité. Que Jésus mène à la « vraie vie », aucun critère extérieur ne peut le « prouver », même si on peut avancer des éléments de crédibilité. Le salut qu'il apporte est

invitation à s'engager avec lui sur le même chemin. Toute autre façon de se « servir » de lui, en en faisant une idée ou tout autre élément que nous pouvons manipuler au lieu de nous laisser libérer par lui, est rétrécissement de ce qui est don de Dieu pour nous. « J'espère que je deviens chrétien » disait Rahner<sup>398</sup>.

« Jésus se retourna et voyant qu'ils les suivaient leur dit : " que cherchez-vous ? " Ils lui dirent : " Rabbi, où demeures-tu ? " Il leur dit : " Venez et voyez. " Ils vinrent donc et virent où il demeurait, et ils demeurèrent auprès de lui ce jour là. C'était environ la dixième heure. » Jean 1, 38-39.

---

<sup>398</sup> *Le courage du théologien*, p. 190.

## BIBLIOGRAPHIE

**Ouvrages de Karl Rahner<sup>399</sup>**

- Appels au Dieu du silence. Dix méditations par Karl Rahner*, trad. P. Kirchoffer, Mulhouse, Salvator, 1970 (allemand 1938), 130 p.
- L'homme à l'écoute du verbe*, trad. Joseph Hofbeck, Paris, Mame, 1963, (allemand 1941), 327 p.
- « Essai d'une esquisse de dogmatique », ET 4, 1966 (SzT 1, 1954), p. 9-31.
- « Pour une théologie de la mort », ET 3, 1967 (SzT 1, 1954), p. 103-167.
- « Problèmes actuels de christologie », ET 1, 1959 (SzT 1, 1954), p. 115-181.
- « Le vrai visage de la plénitude divine », dans *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, trad. Charles Müller, Paris, Mame, 1966 (allemand 1954), p. 201-216.
- « La question d'une éthique existentielle formelle », ET 5, 1966 (SzT 2, 1955), p. 143-163.
- « Quelques thèses pour une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur », dans Joseph Stierli, dir., *Le Cœur du Sauveur. Études sur la dévotion au Sacré-Cœur*, Mulhouse, Salvator, 1956, p.159-189.
- « La signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu » dans *Éléments de Théologie Spirituelle*, Paris, DDB, 1964 (SzT 3, 1956), p. 35-50.
- L'esprit dans le monde, la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, trad. Robert Givord et Henri Rochais, Paris/Montréal, Mame/Guérin, 1968/1997 (allemand 1957, première publication 1939), 398 p.
- « La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola », dans *Éléments dynamiques dans l'Église*, trad. Henri Rochais, Paris, DDB, 1967 (allemand 1958), p. 75-133.
- « Réflexions sur le développement dogmatique », ET 8, 1967 (SzT 4, 1960), p. 9-49.
- « Le concept du mystère dans la théologie catholique », ET 8, 1967 (SzT 4, 1960), p. 51-103.
- « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », ET 8, 1967 (SzT 4, 1960), p. 107-140.
- Mission et grâce*, t.3. *Au service des hommes, pour une présence chrétienne au monde d'aujourd'hui*, trad. Charles Müller, Paris, Mame, 1965 (allemand 1961), 300 p.
- « Au centre de tout : le cœur du Christ » et « Le primat de l'amour », dans *Mission et Grâce*, t.3, p. 239-301.
- « Solitaire parmi les siens », dans *Mission et Grâce*, t.3, p. 47-81.
- « Le commandement de l'amour parmi les autres commandements », ET 7, 1967 (SzT 5, 1964), p. 95-120.
- « La foi, puissance de salut et de guérison », ET 7, 1967 (SzT 5, 1964), p. 121-131.
- Le Dieu plus grand. Méditations sur les Exercices de St Ignace*, trad. Henri Rochais (Christus 30), Paris, DDB, 1971 (allemand 1965), 184 p.

---

<sup>399</sup> Classés par date de parution en allemand.

- Le courage d'être prêtre*, trad. Henri Rochais (Christus 31), Paris, DDB, 1969 (allemand 1965), 202 p.
- « Sur le dialogue dans une société pluraliste », ET 7, 1967 (SzT 6, 1965), p. 23-36.
- « L'exigence de Dieu et la personne », ET 12, 1970 (SzT 6, 1965), p. 47-64.
- « Reflections on the unity of the love of neighbour and the love of God », TI 6, 1969 (SzT 6, 1965), p. 231-249.
- Est-il possible aujourd'hui de croire. Dialogue avec les hommes de notre temps*, trad. Charles Müller, Paris, Mame, 1966 (extraits de SzT 5 et 6, 1964 et 1965), 232 p.
- Mysterium salutis, dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1969- (allemand 1965-), Contributions de Rahner : t.2 Kérygme et dogme, t.3 La Trinité.
- Une foi qui aime le monde. Méditations chrétiennes de la vie quotidienne*, Trad. René Virrion, Mulhouse, Salvator, 1968 (allemand 1966), 207 p.
- « Christian living formerly and today », TI 7, 1971 (SzT 7, 1966), p. 3-24.
- « The task of the writer in relation to Christian living », TI 8, 1971, (SzT 7, 1966), p. 113-133.
- « Unity- Love- Mystery », TI 8, 1971 (SzT 7, 1966), p. 229-247.
- « La réflexion philosophique en théologie », ET 11, 1970 (SzT 8, 1967), p.51-76
- « L'historicité de la théologie », ET 11, 1970 (SzT 8, 1967), p. 79-105.
- « Théologie et anthropologie », ET 11, 1970 (SzT 8, 1967), p. 191-218.
- « Considérations sur la méthode en théologie » appendice à Yves Tourenne, *La théologie du dernier Rahner*, Paris, Cerf, 1995 (original du texte de Rahner : exposé à Montréal, 1969), p. 401-448.
- Les chances de la foi. Éléments d'une spiritualité pour notre temps*, Paris, Centurion, 1974 (allemand 1971), 285 p.
- «The quest for approaches leading to an understanding of the God-Man Jesus », TI 13, 1975 (SzT 10, 1971), p. 195-200.
- « L'obscurité de Dieu » dans *Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar* (CF 76), Paris, Cerf, 1974, p. 249-268.
- « Religious enthusiasm and the experience of grace », TI 16, 1979 (SzT 12, 1975), p. 35-51.
- « Faith between emotion and rationality », TI 16, 1979, (SzT 12, 1975), p. 60-78.
- « The one Christ and the universality of salvation » TI 16, 1979 (SzT 12, 1975), p. 199-224.
- Traité fondamental de la foi, introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Centurion, 1983 (allemand 1976), 517 p.
- « Expérience de l'Esprit et choix existentiel » dans *Mélanges Schillebeeckx. L'expérience de l'esprit*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 173-186.
- Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, trad. Charles Ehlinger, Paris, Centurion, 1983 (allemand 1978), 75 p.
- « Yesterday's history of dogma and theology for tomorrow », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 3-34.
- « Dialogue with God ? », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 122-131.
- « The death of Jesus and the closure of revelation », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 132-142.

- « What does it mean today to believe in Jesus Christ ? », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 143-156.
- « Following the crucified », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 157-170.
- « Experience of transcendence from the standpoint of catholic dogmatics », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 173-188.
- « Experience of the Holy Spirit », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 191-210.
- « Faith as Courage », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 211-225.
- « Unity – Love – Mystery », TI 18, 1984 (SzT 13, 1978), p. 229-247.
- « Foundations of Christian Faith », TI 19, 1984 (SzT 14, 1979), p. 3-15.
- « Why does God allow us to suffer », TI 19, 1984 (SzT 14, 1979), p. 194-208.
- Le courage du théologien / Karl Rahner. Dialogues publiés par Paul Imhof et Hubert Biallowons*, trad. Jean-Pierre Bagot, Paris, Cerf, 1985 (originaux 1964-1982), 236 p.
- Aimer Jésus*, trad. Joseph Doré (Jésus et Jésus-Christ 24), Paris, Desclée, 1985 (allemand 1982), 159 p.
- « The question of meaning as a question of God », TI 21, 1988 (SzT 15, 1983), p. 196-207.
- « La christologie aujourd'hui », *Concilium* 173 (1982) (SzT 15, 1983), p. 119-125.
- « Christology today », TI 21, 1988 (SzT 15, 1983), p. 220-227. (quasiment identique au précédent)
- « Christianity absolute claim », TI 21, 1988, (SzT 15, 1983), p. 171-184.
- « Brief observations on systematic christology today », TI 21, 1988 (SzT 15, 1983), p. 228-238.
- « Christian understanding of redemption », TI 21, 1988, (SzT 15, 1983), p. 239-254.
- « Réconciliation and vicarious representation », TI 21, 1988, (SzT 15, 1983), p. 255-269
- « Le culte du cœur de Jésus aujourd'hui », *Vie consacrée*, 1986/5 (SzT 16, 1984), p. 259-272.
- The great church year. The best of Karl Rahner's homilies, sermons and meditations*, trad. Harvey D. Egan, dir, New York, Crossroad, 1995 (allemand 1987), 390 p.
- Schriften zur Theologie, 16 vol., Zürich, Benziger, 1954-1984.
- Theological Investigations, 23 vol., New York, Crossroad, 1961-1992.
- Ecrits théologiques, 12 vol., Paris, Desclée, 1959-1970.

### ***Ouvrages sur Karl Rahner***

Bibliographie des titres disponibles en français dans Karl Rahner, *De la patience intellectuelle envers soi-même*, Paris, Médiasèvres, 1990<sup>2</sup>, p. 27-91.

BOUTIN, Maurice, « Anonymous christianity : a paradigm for interreligious encounter ? », *JES*, 20/4 (1983) p. 602-629.

DERYCKE Hugues, article « Rahner (Karl) », dans REYNAL, Gérard, dir., *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard, 1998, p.376-378.

- DORE, Joseph, article « Rahner (Karl) », dans *Catholicisme*, Paris, Le Touzey, 1990, p. 445-456.
- MAIER, Martin, « La théologie des exercices de Karl Rahner », *RSR* 79/4 (1991), p. 535-560.
- MAURICE, Évelyne, *La christologie de Karl Rahner* (Jésus et Jésus-Christ 65), Paris, Desclée, 1995, 265 p.
- O'DONNELL, John, « The mystery of faith in the theology of Karl Rahner », *HeyJ* 25 (1984), p. 301-318.
- PEDLEY, C. J., « An english bibliographical aid to Karl Rahner », *HeyJ* 25 (1984), p. 319-365.
- PETIT, Jean-Claude, « La réception de la pensée et de l'œuvre de Karl Rahner dans la théologie d'expression française », *Science et Esprit*, 53/2 (2001), p. 353-373.
- SESBOUÉ, Bernard, *Karl Rahner* (Initiations aux théologiens) Paris, Cerf, 2001, 200 p.
- TOURENNE, Yves, *La théologie du dernier Rahner, "aborder au sans rivage". Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez "le dernier Rahner"* (CF 187), Paris, Cerf, 1995, 461 p.
- TREMBLAY, Jacinthe, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner* (Héritage et projet 47), Montréal, Fides, 1992, 539 p.

### ***Autres ouvrages***

- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, 1985 (allemand 1937), 323 p.
- HICK, John, *The Metaphore of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville K, John Knox Press, 1993, 180 p.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, trad. Alain Renault, Paris, GF, 2001 (allemand 1781 et 1787), 749 p.
- DE LOYOLA, Ignace, *Exercices Spirituels*, trad. Edouard Gueydan et al., Paris, DDB, 1986<sup>3</sup>, 302 p.
- DE LOYOLA, Ignace, *Récit, écrit par le père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du père Ignace*, trad. Antoine Lauras (Christus 65), Paris, DDB, 1987, 204 p.
- Van BAVEL, Tarsicius, « La signification de Chalcédoine alors et maintenant », *Concilium*, 173 (1982), p. 95-104.