

2M11-2645.8

Université de Montréal

L'expérience religieuse chez Karl Rahner
selon *Hörer des Wortes* (1941)

par
Jean Brodeur

Théologie
Faculté de théologie

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

juillet, 1998

© Jean Brodeur, 1998



8 24 56-1148

BL
25
U54
1999
V.001

L'université de Montréal

L'expérience religieuse chez Karl Rahner
son être et son être

par
Jean Bédard

Théologie
Faculté de théologie

Attestation présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en arts (M.A.)

1999

à Jean Bédard, 1999



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'expérience religieuse chez Karl Rahner
selon *Hörer des Wortes* (1941)

présenté par:

Jean Brodeur

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Jean-François Russell
Denis Couture
Jean-Claude Berton

Mémoire accepté le: 20.11.1998

Sommaire

On se demande: *Quel type d'auditeur présuppose le christianisme pour que son message ultime et le plus essentiel puisse simplement être entendu?* C'est à cette question précise que répond cette étude. Cette question n'est pas entendue en un sens moral, elle se présente plutôt dans une perspective existentielle, comme éclaircissement de la *compréhension de soi* que l'être humain peut avoir dans son rapport à Dieu.

Le chapitre I expose la problématique générale liée à la portée de *l'expérience religieuse chez Karl Rahner*. L'existence chrétienne ne peut être authentique qu'en s'attaquant constamment à ses limites; ici il n'y a pas de méthode préalable à la réflexion, aporie et transcendance balisent le cheminement de pensée jusqu'à sa source originare. Reconnaître la dimension du Mystère en foi chrétienne signifie qu'on ne peut tout dire de l'expérience de Dieu et que, d'autre part, ce que le croyant a à dire est non seulement sensé, mais de la plus haute importance. On parle beaucoup d'expérience humaine aujourd'hui. Faut-il avoir suffisamment éclairci le *caractère humain* de cette expérience, on s'offusque d'y déceler quelque chose qui nous échappe, la transcendance, on oppose aussitôt foi et compréhension, dimension humaine et dimension religieuse. Le seul fondement à partir duquel on puisse esquisser une philosophie de la religion est la question de l'être, cette question insistante du sens de l'existence. Lorsqu'il pose cette question du sens, l'humain n'est jamais en dehors de celle-ci, mais il se met toujours lui-même, de façon absolue, en question.

Être-à-l'écoute du Dieu vivant c'est d'abord une disposition d'accueil inconditionnel envers autrui (chap. II). K. Rahner affirme d'abord la **luminosité de l'être** des étants, afin d'exclure tout irrationalisme métaphysique qui dénierait la raison (*Logos*) aux questions s'apparentant aux valeurs humaines et à la vie en général, estimant soit

qu'il n'y a rien à comprendre dans tout cela, ou encore que chacun peut interpréter ces questions selon ses fantaisies.

Dans un deuxième temps, Rahner affirme l'obscurité de l'être; en effet, accueillir autrui, c'est aussi reconnaître sa finitude (chap. III). L'humain ne peut être conscience absolue, il est d'abord et avant tout esprit fini; et c'est dans la mesure où il se comprend lui-même dans cette finitude qu'il peut avoir l'ouverture nécessaire à la constitution d'une conscience transcendantale. En ce sens, Dieu peut être compris comme fondement de l'existence humaine, non en tant que volonté absolue, mais comme amour infini.

Ces considérations quant à la luminosité de l'être et l'obscurité de l'être ne peuvent être comprises qu'à l'intérieur de la dimension historique de l'être humain et de son expérience (chap.IV). Ce n'est pas d'abord dans une expérience mystique d'Esprit à esprit que l'humain peut rencontrer Dieu, mais plutôt comme être-pensant et agissant en considérant avec sérieux les événements de son existence passée et présente. L'humain comme "étant" matériel est aussi temporel, il ne peut réaliser ses possibilités que dans un mouvement dynamique interne. Enfin, l'être humain ne peut ignorer cet événement indépassable de l'histoire de l'humanité: ce sommet de la révélation qu'est la manifestation de Dieu en Jésus-Christ.

En conclusion nous verrons comment certains auteurs (B. Welte, E. Schillebeeckx et C. Geffré) qui ont pourtant apporté une contribution importante à la théologie chrétienne aujourd'hui, ne semblent pas toujours avoir porté suffisamment attention aux trois dimensions élaborées ici. Ne perdons pas de vue que *Hörer des Wortes* est paru en "1941" et que de plus, la seule version à laquelle la plupart des théologiens modernes ont eu accès, était une édition "remaniée".

Table des Matières

Sommaire	p. iv
INTRODUCTION	p. 1
1. Parcours	p. 1
2. Objectif	p. 5
3. Présentation de <i>Hörer des Wortes</i>	p. 6
I- Problématique, un lien existentiel	p. 14
1.1 Première esquisse	p. 14
1.2 L'apologétique traditionnelle et ses impasses	p. 21
II- Luminosité de l'être, disposition d'accueil	p. 29
2.1 L'être comme luminosité	p. 32
2.2 Position sur soi de l'être humain	p. 34
2.3 L'humain est esprit	p. 40
2.4 Anticipation de l'être	p. 44
III- Obscurité de l'être, limites humaines	p. 49
3.1 Appel dans la question de l'être	p. 52
3.2 Dieu, libre Inconnu	p. 57
3.3 L'humain, auditeur libre	p. 65
3.4 L'amour, fondement de la connaissance de Dieu	p. 70
IV- Le lieu de la révélation, une Parole historique	p. 78
4.1 L'humain, essence matérielle	p. 83
4.2 L'humain, esprit historique	p. 88
4.3 Être et phénomène	p. 95
4.4 L'historicité de la Révélation	p. 103
CONCLUSION	p. 114
Bibliographie	p. 126

Introduction

1. Parcours

L'itinéraire intellectuel qui m'a conduit à réaliser ce mémoire de maîtrise fut jalonné, tant dans l'élaboration de la pensée que dans la rédaction progressive du texte, de rebondissements imprévus. De question en question et de résolution provisoire en synthèse toujours fragile, le chemin de pensée en fut long et laborieux.

Lors de mon entrée à la faculté de théologie, à la suite d'accidents et de mésaventures de toutes sortes, ma préoccupation première était simplement de mettre un peu d'ordre dans ma *compréhension de la foi* chrétienne. Je m'étais donc mis à l'étude plus ou moins en dilettante au début, espérant résoudre quelques mois plus tard, mes interrogations les plus pressantes. Est-il nécessaire de dire que je dus modifier mon programme de départ assez rapidement? Les solutions simples et définitives se firent attendre, et il semble que je doive attendre encore. J'appris cependant, qu'en théologie, nous ne devons pas tant répéter mot à mot ce que tant d'auteurs nous ont légué, mais que nous devons plutôt apprendre à penser avec eux, c'est-à-dire apprendre à *lire* ces auteurs, puis à rédiger quelque chose de neuf en lien avec les questions qu'ils avaient eux-mêmes abordées.

Ma détermination d'y voir un peu plus clair, dans le *fait d'être chrétien*, ne fit que s'accroître avec le temps. Même si je pressentais que je devais laisser quelques fils en plan çà et là, je voulais absolument savoir de quoi il en retournait pour certaines questions qui me semblaient de la plus haute importance. Une chose était sûre, je ne pourrais tout "régler" de façon définitive...

Je me mis donc à lire, de façon intensive, les livres qui nous étaient suggérés au programme du baccalauréat, et plus particulièrement les théologiens qui abordaient les

questions de *théologie fondamentale*: Heinrich Fries, Claude Geffré, Gerald O'Collins, René Marlé, Edward Schillebeeckx et Bernhard Welte. On doit mentionner ici, quelques autres chercheurs importants qui m'ont beaucoup aidé dans ce questionnement sur *l'expérience religieuse*: M.D. Chenu, Y. Congar, J.-P. Jossua, W. Kasper, J. Moltmann.

Une constante revenait régulièrement chez la plupart de ces auteurs, une difficulté marquée, soit à tenir compte du concept de *transcendance*, ou encore à l'articuler dans l'ensemble de leur réflexion. Or, sans *transcendance*, l'expérience religieuse ne peut se manifester. Pour utiliser un euphémisme, on pourrait dire qu'elle devient *difficile* sinon impossible. On songe alors à l'être humain qui prétend pouvoir se comprendre, en totalité, uniquement à partir de soi et ce, à l'intérieur de "catégories" bien déterminées. Bien sûr, on n'aborde pas un sujet comme celui-ci sans précautions, on doit d'abord s'assurer du terrain à partir duquel on peut en parler, et de l'horizon sur lequel la question puisse se développer.

C'est alors qu'à la suite de l'encouragement d'un professeur de la faculté, j'ai rencontré un théologien peu ordinaire, et que j'ai lu avec plus d'attention, Karl Rahner. Ce fut une révélation. Même si au début, le degré de difficulté faillit me décourager en lisant des passages du *Traité fondamental de la foi*, je persistai jour après jour à vouloir comprendre ce que Rahner voulait nous dire. Ce devait sûrement être important, on n'écrit pas un volume de théologie de "517 pages" par fantaisie, ou simplement pour le plaisir d'écrire quelque chose.

Par la suite, j'ai consulté une partie de son oeuvre plus à fond, environ quatre mille textes en tout, qui traitent de questions aussi variées que pertinentes pour la théologie chrétienne d'aujourd'hui. Mentionnons, les Écrits théologiques (Une véritable bibliothèque -23 volumes dans la traduction anglaise, environ 6,500 p., soit 12 volumes traduits en français et 16 volumes dans l'édition originale en allemand: Schriften zur Theologie), Mission et Grâce (Une pastorale pour notre temps, en trois volumes, 878 p. de texte), édition d'une encyclopédie de théologie (Encyclopedia of theology, A Concise Sacramentum Mundi, 1841 p.). Non, décidément, ce

théologien n'a pas chômé et c'est avec raison que plusieurs le considèrent comme le *plus grand théologien catholique du 20^{ème} siècle*.

The greatest Catholic theologian of the twentieth century -for nearly fifty years this is how we have been describing Karl Rahner. Today his reputation is more solid than ever: he has become the one to challenge, even to attack. Judging by the entries in the "Annual Bibliography of Rahner as Subject", interest in his work continues to grow. As we head into the third Christian millennium, there is every indication that a foundation in Rahner will be the ticket to theology's agenda for the twenty-first century.¹

Si l'on revient un peu sur ma préoccupation au sujet de la transcendance, on peut dire que c'est finalement Rahner qui m'a "remis sur mes rails" dans ma *compréhension* de la foi. C'est à partir de sa deuxième oeuvre en importance *Hörer des Wortes (L'homme à l'écoute du Verbe* ou *Hearer of the Word*) que j'ai pu enfin allier réflexion philosophique et préoccupation existentielle.

Dans la version anglaise du Grundkurs des Glaubens de K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, (trad. William V. Dych, 1993) on se demande au tout début du premier chapitre "*Quel type d'auditeur, le christianisme peut-il anticiper pour que son message ultime et le plus essentiel puisse seulement être entendu?*"

What kind of a hearer does Christianity anticipate so that its real and ultimate message can even be heard? This is the first question we have to ask. It is meant not in a moral sense, but in the sense of existential ontology.²

Or, à cette question: *Quel type d'auditeur présuppose le christianisme?* on peut répondre, un auditeur à *l'écoute du Verbe*, en anglais nous dirons, *Hearer ... of the Word*. Cette réponse est précisément l'objet du présent mémoire, et réintroduit la *dimension transcendantale* trop souvent occultée dans les discours "populaires" en théologie. On se contente habituellement de dire que *l'acte de foi* est un acte d'interprétation, et malheureusement on comprend mal la dimension herméneutique du discours théologique.

¹Andrew TALLON. "Editor's Introduction", dans: Karl RAHNER. Hearer of the Word, traduit par Joseph Donceel S.J., éd. Continuum, New York, 1994, 157 p., p. XVIII

²Karl RAHNER. Foundations of Christian Faith, trad. William V. Dych, New York, éd. Crossroad, 1993, 470 p., p. 24

On s'imagine que la *compréhension à partir de soi et de son monde (Herméneutique)*, ou l'acte d'interprétation vient en contradiction, s'oppose de plain-pied à l'expérience transcendantale et ainsi à la *compréhension transcendantale* du sujet. Ceci est une erreur dans la compréhension de la *théologie fondamentale*, **on relègue aux oubliettes alors la question de la transcendance**, la considérant comme une question "abstraite" à connotation péjorative, et une affaire dépassée, un rejeton de *l'idéalisme allemand*. Ceci est dommage pour la théologie dans son ensemble, puisque comme le rappelle Rahner:

C'est justement celui qui, dans la déréliction de sa faute, se tourne cependant en toute confiance vers le mystère silencieux de son existence et se dépend de soi comme celui qui, jusque dans sa faute, ne veut plus être maître de soi et se comprendre à partir de soi seul, s'éprouve comme celui qui ne se pardonne pas à lui-même, mais à qui l'on pardonne, et il éprouve ce pardon à lui octroyé comme l'amour pardonnant, délivrant et sauveur de Dieu lui-même qui pardonne *en* se donnant lui-même, parce que c'est seulement là que peut réellement trouver place un pardon insurpassable.³

Par bonheur, un volume comme *Hearer of the Word* nous rappelle que l'expérience transcendantale est possible, et que, de plus, elle n'est pas uniquement une expérience de *connaissance pure*, mais aussi de volonté, de liberté et d'amour.

This transcendental experience, of course, is not merely an experience of pure knowledge, but also of the will and of freedom.⁴

Un ouvrage classique comme *Hörer des Wortes* ne vieillit pas vraiment. Aussi est-il plus que jamais pertinent de s'y attarder attentivement à ce moment-ci de l'histoire de la théologie, où il semble que nous ayons de plus en plus de difficulté à justifier l'espérance chrétienne en lien avec l'expérience humaine (1P 3, 15). L'étude de ce petit chef-d'oeuvre de philosophie de la religion ne peut qu'apporter un peu plus de lumière dans ce champ excessivement controversé de la compréhension du religieux. Karl Rahner, dans son *anthropologie théologique fondamentale*, donne des éléments essentiels pour comprendre la transcendance. Redisons-le, il ne peut y avoir de foi chrétienne sans transcendance.

³Karl RAHNER. *Traité fondamental de la foi*, Paris, éd. du Centurion, 1983, 517 p., p. 156

⁴*Foundations of Christian Faith*, trad. William Dych, p. 20

La transcendance ici envisagée ne vise pas le "concept" de transcendance, tel qu'il est thématiquement représenté, et dans lequel elle est objectivement réfléchie, mais cette sorte d'ouverture *a priori* du sujet à l'être en général qui est donnée précisément lorsque l'homme, dans le souci et l'inquiétude, dans la crainte et l'espérance, s'éprouve exposé à la plurielle quotidienneté de son monde. (...) C'est par là que l'homme est fait pure ouverture à ce mystère et c'est ainsi qu'il est posé devant lui-même comme personne et sujet.⁵

On dit, dans les cours au baccalauréat en théologie, que la foi est cette dimension humaine qui se présente toujours dans un *clair-obscur*. Rahner permet de bien saisir ce que cela signifie pour l'existence humaine, dans le premier grand axe de son anthropologie fondamentale: "*L'humain comme esprit*". L'être humain est déterminé à la fois, selon deux aspects, soit *la luminosité de l'être* et *l'obscurité de l'être*. Il est important de retenir que la luminosité de l'être (*Lichtung*), en tant que connaissance de Dieu, inclut toujours une dimension d'amour et de liberté. Pour l'obscurité de l'être, celle-ci est liée à la condition humaine d'être-jeté (*Geworfenheit*). En ce sens la foi chrétienne, enracinée dans la transcendance, serait cette ouverture *toujours risquée* à Dieu qui nous permet en quelque sorte d'exister au-delà de nous-mêmes, d'oser l'espérance.

2. Objectif

L'objectif que je m'étais donné en entreprenant ce travail, était d'abord de comprendre *raisonnablement* ce que cela signifie *d'être chrétien*, et dans un second temps, de pouvoir exprimer clairement cette confession de foi pour les gens d'aujourd'hui. J'ai donc dû lire d'abord plusieurs ouvrages de Karl Rahner, rédiger quelques esquisses, pour enfin me concentrer davantage sur *l'expérience origininaire de compréhension humaine* dans la rencontre de Dieu. Toute cette démarche était sous-tendue par une certaine préoccupation pastorale: je ne pouvais me résigner au fait que tant de gens dans mon milieu comme dans ma famille, soient tellement ambivalents quant à leur foi et au fait d'être chrétien. La

⁵Traité fondamental de la foi, p. 49

rédaction de ce mémoire est motivée par un *souci constant* de partager le fruit de mes lectures et de mes réflexions sur le concept de transcendance et l'expérience religieuse chez Karl Rahner. J'ai repris l'oeuvre de Rahner: Hörer des Wortes en entier, dans sa version anglaise (J. Donceel, 1994) de la première édition (1941), en essayant de rendre ce texte, admirablement traduit par Joseph Donceel S.J., accessible au plus grand nombre. Il est inconcevable qu'une oeuvre aussi importante que *L'homme à l'écoute du Verbe* soit si peu diffusée dans les cercles théologiques, cinquante-sept ans après sa première parution chez *Verlag* (1941). J'ai éliminé autant que possible les répétitions qui me semblaient inutiles, et tenté d'élaborer plus à fond les passages où le texte ne me semblait pas assez clair pour les "rudes" que nous sommes tous.

Nous tous, dans la situation actuelle, et en dépit de toutes nos études théologiques, sommes et demeurons inéluctablement en un certain sens des *rudes* de cette sorte, et nous sommes en droit de le dire sans apprêts et avec courage, à nous aussi bien qu'au monde.⁶

J'espère avoir respecté intégralement la pensée de l'auteur, tout en conservant ce *souci d'éclaircissement* pour notre temps.

3. Présentation de Hörer des Wortes

L'oeuvre théologique de Karl Rahner s'étend sur une période de quarante-cinq ans (1939-1984) et l'on peut y retracer une continuité spécifique. Il semble que sa préoccupation théologique majeure ait été une meilleure *compréhension de l'être humain*, comme lieu de la révélation éventuelle du Dieu insaisissable de Jésus Christ. Dans ses articles comme dans ses cours, on perçoit un souci constant de l'être humain, de ses possibilités mais aussi de sa *finitude*, de ses limites, limites trop souvent occultées par le discours de la "néo-scholastique". Constatant que cette école était tributaire, pour une bonne part, d'une

⁶Traité fondamental de la foi, p. 21

"mécompréhension" de la théologie thomiste, K. Rahner décide de revenir à Thomas d'Aquin lui-même, mais cette fois, par le biais de la philosophie contemporaine, empruntant *les nouveaux "chemins" de pensée* ouverts par Martin Heidegger.

"*Geist in Welt*"(1939) (L'esprit dans le monde)⁷ constitue le premier travail d'envergure de Karl Rahner. Il s'agit d'une interprétation détaillée de l'article 7 de la question 84 de la première partie de la Somme théologique. Cette thèse de doctorat présentée à l'université de Fribourg (Allemagne) fut d'abord rejetée, en mai 1936, par son directeur Martin Honecker. On reprochait à la pensée de Rahner d'être trop exclusivement orientée vers Heidegger et trop peu "catholique". Le candidat dut y retravailler quelques mois pour finalement la déposer en décembre 1936. Une première édition parut en 1939 (Rauch, Innsbruck), puis une seconde édition remaniée par son élève J.B. Metz, en 1957 (Kösel-Verlag, München). Cette étude, considérée trop "avant-gardiste", porte sur les problèmes de la connaissance humaine et aborde les profondes mutations encourues par celle-ci au 20^{ème} siècle, particulièrement dans le champ de la philosophie, avec les répercussions que l'on connaît pour l'anthropologie et les sciences humaines. Rahner met en évidence certains apports majeurs de la philosophie contemporaine tels les structures *langagière* et *historique* de la pensée chez l'être humain. Il pense d'abord avec Kant, mais surtout avec Heidegger, la fin de l'ontologie traditionnelle de Descartes ou "onto-théologie". Il réfère à l'élaboration, dans *Sein und Zeit*, d'une nouvelle compréhension de l'être sur l'horizon du temps, et d'une ontologie générale sans "fondement disponible". Dans *Geist in Welt*, Rahner montre que *l'esprit fini*, c'est-à-dire la pensée humaine dans son essence, ne peut être identifiée avec la connaissance catégorielle du monde au sens d'un rationalisme étroit, car la pensée par essence, transcende le monde. Pourtant cette pensée ne peut, non plus, se constituer hors du monde, de façon autonome, elle s'élabore toujours comme "être-au-monde" et à partir de celui ou de celle qui pense. Ainsi, la réflexion philosophique de *Geist in Welt* porte autant sur les possibilités de la connaissance humaine que sur les

⁷Karl RAHNER. L'esprit dans le monde, *La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, éditions Mame, 1968, *Geist in Welt* (2^{ème} éd.,1957), 398 p.

limites de celle-ci. Cette analyse détaillée de l'essence de la connaissance humaine est donc à bon droit une *Métaphysique* de la connaissance, au sens traditionnel, d'où le sous-titre *Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (*Métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*).

Rahner a ainsi abordé, au début de sa carrière de chercheur, le type de connaissance ainsi que la méthode susceptible (*transcendantale*) de satisfaire aux nouvelles exigences scientifiques de la théologie. Sa réflexion sur la connaissance, dans *Geist in Welt*, a constitué un tremplin pour lui permettre de construire une anthropologie théologique selon laquelle l'être humain ne soit plus considéré dans un faux rapport de subordination à Dieu. Ce rapport à Dieu se situe essentiellement dans un horizon de liberté et de responsabilité. La théologie de Karl Rahner ne peut être comprise sans son anthropologie, nous n'insisterons jamais assez sur ce fait, elle est le point de départ pour toute sa théologie. *Sa théorie de la connaissance permet d'abord de bien comprendre le concept d'être, de poser l'être comme le transcendent par excellence, pour pouvoir penser l'être humain, non comme un être de raison "raisonnante", mais bien comme une personne libre, douée d'une capacité d'amour et de volonté.*

L'être ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l'espèce: (...) L'universalité de l'être "*transcende*" toute universalité générique. Selon la terminologie de l'ontologie médiévale, l'être est un *transcendens*.⁸

Ce qui suscite le plus notre intérêt pour le présent mémoire, n'est pas d'abord la connaissance en tant que telle, mais plutôt l'anthropologie fondamentale développée par Rahner. C'est-à-dire l'être humain comme celui qui a la possibilité de rencontrer Dieu personnellement et de le connaître, mais qui, pour cela, doit à tout le moins être *ouvert au monde et aux autres*, i.e. être-à-l'écoute. À l'inverse de la théologie d'École traditionnelle, où des vérités sur Dieu informaient sur la "nature" de l'être humain, de son origine et de sa fin, c'est-à-dire conditionnaient au départ toute connaissance de l'être

⁸Martin HEIDEGGER. *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, éd. Authentica, 1985, 323 p., p. 27

humain, K. Rahner tourne d'abord l'attention résolument vers l'être humain et son *questionnement métaphysique*, son discours sur l'être humain, comme personne et sujet, ouvre la possibilité d'une *connaissance* de Dieu. *Le caractère radical de la question de l'être, de cet être que l'être humain est pour lui-même, est le seul fondement qui nous permette de penser la nécessité d'une écoute de Dieu comme absolument autre, comme Transcendant.*

Lorsque l'humain pose la question de l'être, cela semble bien théorique, "abstrait", on dirait une question "d'initiés", pour intellectuels seulement. Pourtant cette question est d'un "concret" absolu, même si le terme *concret* doit être saisi avec précaution, non comme quelque chose de "déjà-là" à constater, mais comme quelque chose, essentiellement, *à-faire*. La question se loge au sein de nos préoccupations les plus proches (les limites humaines, la vie, l'amour, la mort, autrui), elle *détermine* ainsi toutes nos pensées et nos actions quotidiennes, elle se fait d'autant plus pressante quand nous entrevoyons l'imminence de la mort. L'être humain *doit nécessairement se questionner sur le sens de son existence*: quel sens cela peut-il bien avoir pour moi, d'être-au-monde avec d'autres humains qui semblent partager la même condition que moi? Lorsqu'il pose cette question, l'humain n'est jamais en dehors de la question, **il se met toujours lui-même, de façon absolue, en question.**

C'est dans sa deuxième oeuvre majeure, à la suite de *Geist in Welt*, c'est-à-dire dans *Hörer des Wortes* (1941)⁹ (*L'homme à l'écoute du verbe -1968-*) que Rahner élabore, dans le champ de la *philosophie de la religion*, son anthropologie théologique fondamentale. Ainsi après avoir posé la question de la connaissance sur le terrain qui lui était propre et nous avoir ouvert à la possibilité d'une compréhension de la théologie pour le 20^{ème} siècle, en son sens premier, comme *auditus et intellectus fidei*, Rahner propose une nouvelle compréhension de l'être humain précisément dans ses dimensions existentielles, c'est-à-dire dans ses façons d'être-au-monde en regard de la foi.

⁹Karl. RAHNER *Hörer des Wortes*, *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Verlag Kösel-Pustet, Munich, 1941, 229 p.

On peut dire que Rahner est celui qui a osé entreprendre un dialogue avec la philosophie moderne. C'est comme si ce grand auteur avait voulu nous réconcilier avec la théologie chrétienne en mettant de l'avant dans un esprit de liberté, une pensée *sans entraves*, une réflexion qui n'ait de compte à rendre qu'à elle-même.

Évidemment, nous aurons à montrer -un leitmotiv permanent- qu'on peut être chrétien sans être entré par la réflexion dans le tout de cet être-chrétien de façon scientifiquement *adéquante*, sans pour autant -on ne le peut et donc on ne le doit pas- en venir à manquer de probité intellectuelle. (...) Ce que nous voulons, en dernier ressort, c'est seulement réfléchir à cette simple question: "Qu'est-ce qu'un chrétien et quelle est la raison qui aujourd'hui rend possible de donner corps à l'être-chrétien, en toute probité intellectuelle?" La question part du fait de l'être-chrétien, même si celui-ci, en chaque chrétien aujourd'hui, présente, encore une fois, bien des différences, une diversité conditionnée par le degré personnel de maturité, l'extrême disparité de notre situation sociale, et partant aussi religieuse, les particularités psychologiques, etc. Mais c'est aussi ce fait de notre christianisme qui doit être ici objet de réflexion; et il doit se justifier lui-même devant notre conscience de la vérité, en "rendant raison de l'espérance qui est en nous" (1P 3,15).¹⁰

Pour Rahner, il n'est pas si important de connaître et d'enseigner des "vérités" sur la révélation chrétienne, mais bien plus de comprendre *l'expérience humaine à la suite du Christ*. Une expérience à la fois finie et soumise à d'inéluctables contradictions, mais qui peut être aussi infinie, grâce à sa radicale ouverture sur le *Mystère infini*. Cette expérience d'ouverture à Dieu exige de la part de celui qui en est touché, une certaine "obéissance", comprise au sens d'une disposition *d'écoute*. C'est cette disposition, comme fondement d'une possible relation à Dieu, que nous analyserons ici, pas à pas, avec Rahner. L'auditeur de la Parole (*Hörer des Wortes*) doit être d'abord ouvert au monde et aux autres; ensuite il doit assumer sa propre finitude et ses limites; enfin il doit être attentif aux événements de son existence historique parce que c'est précisément là que Dieu se révèle.

Hörer des Wortes avait été présenté, pour la première fois, l'année suivant le dépôt de sa thèse (*Geist in Welt*) sous la forme de quinze petites conférences, dans le cadre des *Salzburger Hochschulwochen* (*Séminaire de cours d'été* 1937). Lors de leur première publication en 1941, les leçons avaient gardé le caractère plutôt rudimentaire de notes de cours. Quelques années plus tard (1963), Jean-Baptiste Metz, un élève de Rahner, publiera une édition révisée de *Hörer des Wortes*. J.B. Metz s'attèle à la tâche afin de mettre un peu

¹⁰Traité fondamental de la foi, pp 14-15

d'ordre dans ces notes, d'y insérer des explications supplémentaires, ainsi que des divisions en sous-sections afin d'en "faciliter" la lecture. Le résultat de tout ce travail de Metz fut plus ou moins heureux.

In 1963 Metz published the revised edition of *Hörer des Wortes*. (...) Metz has put much more of his own into this second revision. (...) Moreover he introduced into the text and into the voluminous notes added to the original work, a number of corrections and expansions, as well as references to his own writings and to the writings of Rahner. (...) Although Rahner endorsed all the changes introduced by his colleague into his original work, although Metz magnanimously published the work under the sole name of the Master, it is difficult to escape the impression that we are no longer reading a genuine Rahner work.¹¹ Metz had made over 1300 changes to Rahner's text; readers of HW2 and HW2E never knew whether they were reading Rahner or Metz.¹²

J'ai tenté, au début de ma recherche, de m'en tenir à la traduction française de cette édition remaniée par Metz, mais ce fut peine perdue; celle-ci est difficile d'accès, et ne semble pas toujours fidèle à l'intention de Rahner. Des nuances importantes doivent être apportées, particulièrement en ce qui concerne des notions aussi fondamentales que la distinction *être/étant*. Je mentionne, en passant, un commentaire qui me semble très approprié pour cette seconde édition de J.B. Metz, traduite en français par Joseph Hofbeck.

The french translation of the book (K. Rahner -J.B. Metz, *L'homme à l'écoute du Verbe*, traduction et édition comparée par J. Hofbeck. Paris, Mame, 1968) provides its readers with a translation both of Metz's revised edition and of Rahner's original work. For this purpose it uses different kinds of print and plenty of brackets and parentheses. The outcome is a book which is even more difficult to read than either of the German works, which are difficult enough in their own right.¹³

À cause de la difficulté de lecture de ce texte et des ambiguïtés qui semblaient s'y glisser occasionnellement, je me suis peu inspiré de ce travail traduit par Hofbeck, et quand je l'ai fait, ce fut toujours avec précaution. L'oeuvre dans sa facture originale (1^{ère} éd., 1941) n'a jamais été disponible en français, aussi j'espère donner au public francophone, par ce mémoire, un *contact plus direct* avec la pensée de Karl Rahner. Rahner aurait aimé réviser lui-même *Hörer des Wortes* (1941), mais il n'a jamais pu le faire, pour diverses

¹¹Joseph DONCEEL. "Preface", *Hearer of the Word*, pp VII-VIII

¹²Andrew TALLON. "Editor's Introduction", *Hearer of the Word*, p. X

¹³Joseph DONCEEL. "Preface" *Hearer of the Word*, New-York, éd. Continuum, 1994, 157 p., p. VIII

raisons. Sans compter le fait que nous étions alors au début de la *Seconde Grande Guerre*, et qu'ainsi le moment de sa parution était loin d'être approprié, Rahner était alors lui-même engagé dans une prodigieuse carrière en théologie, et n'avait donc plus le temps de revenir sur ce travail pour le modifier ou le parfaire. Encore aujourd'hui, la seule édition allemande sur le marché est celle de J.B. Metz et la seule traduction française que nous ayons, a été faite à partir de cette "édition remaniée" par J.B. Metz.

Après plusieurs mois de lecture pénible, j'ai découvert un véritable petit chef-d'oeuvre: Hearer of the Word¹⁴, la traduction anglaise du père Joseph Donceel de la première édition originale élaborée exclusivement par le *maître*. J'ai ainsi pu travailler le texte original de Rahner, et chaque fois que cela était nécessaire, j'allais vérifier dans le texte allemand publié à Munich en 1941.

We are now very much in his debt for this excellent translation of the first german edition (HW1), at last being officially published for the first time. (...) Some years ago (about 1969) Father Donceel sent me a carbon copy of his private translation (HW1E), still at that time in the process of being revised, so that I could avoid using the totally unacceptable Richards translation (of HW2) for my graduate students. (...) I had HW1E retyped (...) and printed a limited edition of 100 copies. Donceel also graciously allowed certain others to use his translation and it lived a useful life circulating in this way for over two decades.¹⁵

J'ai donc dû me rebattre sur cette traduction récente de Joseph Donceel (*Hearer of the Word*) plus claire et de beaucoup supérieure aux deux versions de l'édition remaniée par J.B. Metz, soit la traduction anglaise de Michael Richards ou la traduction française de Joseph Hofbeck. J'ai surtout travaillé à partir de cette traduction, le père Donceel emploie un langage toujours accessible tout en restant fidèle, me semble-t-il, au texte ainsi qu'aux nuances introduites par Rahner. Jamais, en tout cas, ne va-t-il entrer directement en contradiction avec la pensée de Martin Heidegger, comme parfois on pourrait fortement soupçonner J.B. Metz de le faire, étant donné la traduction que nous avons de J. Hofbeck.

Nous suivrons de près le schéma présenté par Rahner dans *Hörer des Wortes*. Le chapitre I expose la problématique: la connaissance de Dieu, pour Rahner, comme *auditus*

¹⁴Karl RAHNER. Hearer of the Word, traduction de la première édition par Joseph Donceel S.J., New York, éd. Continuum, 1994, 157 p.

¹⁵Andrew TALLON. Hearer of the Word, p. IX

fidei, n'est pas une science descriptive, elle appartient à cette compréhension originare que l'humain peut avoir de lui-même, elle est nécessairement aussi un existentiel, une façon d'être-au-monde. Le chapitre II décrit la luminosité de l'être comme disposition d'accueil. La connaissance de Dieu n'est pas quelque chose d'irrationnel parce qu'elle s'apparente aux valeurs humaines et à la vie en général, de plus elle se réalise en plénitude dans la liberté, la volonté et l'amour. Au chapitre III, Rahner décrit l'obscurité de l'être. Cette obscurité imprègne toute existence marquée au sceau de la *facticité*, de la condition jetée, c'est d'ici que tire sa source la compréhension de la finitude et des limites humaines liées à notre condition. Rahner affirme qu'il est possible de rencontrer Dieu «à travers toutes ces captivités de notre existence» (Traité fondamental de la foi, p.448), de connaître Dieu en dépit de nos limites et de l'obscurité de l'existence. Le chapitre IV élabore toute la dimension historique de la Révélation, dimension historique de l'humain qui doit se tourner vers sa propre histoire pour se comprendre et dimension historique de la Révélation chrétienne qui s'est manifestée à un moment précis de l'histoire de l'humanité.

***Afin de faciliter la lecture de cette étude, j'ai inscrit entre parenthèses à quelle leçon de *Hearer of the Word* correspond chaque chapitre du mémoire.**

I- Problématique: un lien existentiel

1.1 Première esquisse (Leçon #1)

On pourrait estimer, dans un survol rapide de la première leçon de *Hörer des Wortes*, que tout ce que l'auteur veut réaliser est un rapprochement entre *théologie* et *philosophie de la religion* et ce, en déterminant leur fondement commun, soit la *question métaphysique*. Or, dans une lecture plus attentive, l'on découvre que l'intention de Rahner est, en fait, de redonner à la théologie une justification au plan scientifique, une crédibilité pour les chercheurs modernes.

Une question est soulevée aussitôt: est-il possible d'élaborer scientifiquement une démarche théologique qui soit, à la fois humaine et raisonnable, un discours qui tienne compte, à la fois du caractère contingent, accidentel de l'existence et du caractère transcendantal de celle-ci (*ouverture sur l'infini*) ? Ces dimensions ne paraissent-elles pas irréconciliables? Nous savons que la Révélation est un processus historique et cependant, ce qui est révélé (la proximité absolue et l'amour de Dieu en Jésus-Christ), n'est-il pas trans-historique? Rahner affirme que l'esprit humain a la possibilité d'accéder aux idées du vrai, du bon, et du beau.

Hence the philosophy of religion seems to establish a religion that is basically independent of any historical event, a religion which is equally available to everyone, at every moment of one's existence in history, a religion that may be ever founded again, for which every land is the holy land and every time the fullness of time. For the human spirit can always and everywhere reach the "eternal ideas" of the True, the Good and the Beautiful.¹⁶

Toute science particulière repose sur un fondement épistémologique qu'elle n'a pas elle-même construit, qui n'est pas de sa facture, puisque la possibilité même d'une *science* tire son origine d'un tel fondement. L'*épistémologie*, comme philosophie de la connaissance, est ce qui nous permet d'établir la *validité scientifique* d'une recherche, elle justifie la façon dont on

¹⁶Hearer of the Word , p. 7

détermine l'objet d'une science, ainsi que la méthode de recherche. Or, la multiplicité des sciences particulières fait ressortir avec plus d'acuité le problème complexe de *l'unité de compréhension* pour l'être humain. On devine aisément, qu'à une pluralité de sciences, telles la philosophie de la religion et la théologie, ne peut correspondre une pluralité de fondements ou plusieurs principes hétérogènes, sinon la possibilité même de la question épistémologique serait déniée. On peut conclure de ces indications, comme l'avait déjà remarqué Aristote dans sa *Métaphysique* (*Livre IV, chap.1 et 4*), qu'il n'existe qu'un seul fondement philosophique valable pour l'ensemble des sciences. Le nom traditionnel de cette science première (*Épistémè protè*) c'est la métaphysique; autrement dit, toute question concernant la philosophie des sciences (*épistémologie*), comme justification du caractère scientifique d'une science, relève de la métaphysique.

La théologie, comme réflexion fondamentale, ne fait pas exception à la règle. Ainsi, le seul fondement à partir duquel on puisse faire de la théologie, au sens originaire d'une écoute de la Parole, c'est la métaphysique.

Dans le même sens, mais pour approfondir la portée de notre argument en lien avec l'ontologie thomiste, nous disons que la *connaissance de Dieu* n'est pas de l'ordre d'une science purement descriptive. Elle doit d'abord s'assurer du fondement à partir duquel on *peut* penser la question de Dieu, et doit s'élaborer à partir d'une science préalable. Si l'on veut comprendre le concept de philosophie de la religion, on dira qu'elle est ce savoir élaboré à partir de l'existence, d'une *relation authentique* entre l'humain et l'Absolu. Or, pour une compréhension de la religion à la suite de Thomas d'Aquin, comme nous le disions plus haut, la connaissance de Dieu ne peut être une discipline autonome avec un "fondement particulier", indépendant des autres sciences, au sens où elle se suffirait à elle-même. La connaissance de Dieu est nécessairement rattachée à la question de l'être, elle est un moment interne de l'ontologie générale (*métaphysique*). On ne peut poser la question de Dieu sans poser d'abord la question de l'être, c'est-à-dire la question du sens de l'être, la question du sens de l'existence. L'ontologie devient un parcours obligé pour qui veut *parler de Dieu*.

La raison en est finalement que Dieu n'est pas un fait qui pourrait être saisi immédiatement dans son propre Soi à partir de l'homme et de son expérience; pour la connaissance métaphysique, Dieu signifie plutôt le fondement absolu des étants et de la connaissance de l'être, fondement qui est déjà ouvert lorsque l'homme s'enquiert d'un étant en tant que tel, mais qui seulement ainsi est connu comme fondement non-objectif des étants. Dieu, pour parler avec saint Thomas, est donné uniquement comme principe des étants et de la science qui s'enquiert de lui, mais jamais comme *subjectum* d'une science propre, purement humaine.¹⁷

La philosophie de la religion s'enracine elle-même dans cette science première qu'on appelle métaphysique, parce que celle-ci fournit aux sciences particulières leurs *structures a priori* et les principes formels de leur connaissance. Or, depuis les années "70", et l'introduction massive des sciences humaines (sociologie, psychanalyse, sciences sociales) dans le champ des études théologiques, on se demande de plus en plus ce que la philosophie de la religion peut bien avoir à nous révéler au sujet de la religion que nous ne sachions déjà. La philosophie, en tant que telle, est de plus en plus délaissée, considérée comme le "*parent pauvre*" des sciences humaines, et l'on estime pouvoir faire de la théologie sans réflexion systématique sur l'être humain et le monde où il se trouve. On se contente habituellement d'étudier le phénomène religieux, de manière objective, comme une idée générale à laquelle l'être humain peut adhérer ou non au gré de ses fantaisies. Selon ce type de "compréhension", la philosophie de la religion aurait pour fonction de décrire l'être religieux comme un phénomène extérieur, un aspect de sa vie sur lequel l'humain pourrait se pencher, une fois résolues d'autres questions plus "importantes", c'est-à-dire les problèmes plus *criants* de son existence. Rahner veut plus qu'élaborer une réflexion objective sur le phénomène religieux, au sens d'une sociologie ou d'une psychologie de la religion; il cherche plutôt à mettre en lumière cette *relation spécifique* que l'être humain établit avec Dieu, dans son existence personnelle.

Selon l'*idée générale* des études théologiques, pour plusieurs, le sens de la métaphysique est confiné dans une région de questions obscures, malencontreusement "abstraites" et qui n'ont rien à voir avec la réalité... On ne voit donc plus la nécessité de se pencher sur les questions métaphysiques, elles deviennent pour nous un embêtement. On se

¹⁷Karl RAHNER. L'homme à l'écoute du verbe, trad. Joseph Hofbeck, Paris, éd. Mame, 1968, 317 p., pp 31-32

contente alors de considérer l'être humain comme un être, soit foncièrement bon (et nécessairement chrétien...) ou foncièrement mauvais, ou bien comme une chose pensante sans valeur, "res cogitans", un *étant* projeté contre son gré dans le néant de son existence. Emprunter de telles voies pour saisir le caractère religieux de l'être humain, dans son rapport à Dieu, c'est empêcher la réflexion, au départ même, de pouvoir prendre son envol. Une théologie fondamentale qui se contenterait de référer uniquement aux sciences humaines pour comprendre l'être humain dans son rapport à Dieu, ce serait comme de vouloir analyser *l'être-religieux*, sans se demander d'abord ce que signifie le fait *d'être* pour l'être humain; une telle théologie ferait nécessairement fausse route.

Or, on ne peut faire de la théologie, au sens premier d'un *auditus* de la parole de Dieu, **sans réfléchir à ce que l'on fait quand on fait de la théologie**, c'est-à-dire sans questionner les présupposés de notre recherche. Penser cet *auditus fidei* signifie se questionner sur la compréhension que l'être humain peut avoir de lui-même, au sein d'une relation unique entre Dieu et l'humain, relation toujours établie, au départ, par Dieu lui-même. Le rôle d'une philosophie de la religion ne serait-il pas précisément de donner accès à une compréhension humaine et raisonnable du *caractère religieux* de l'humain? Comment l'être humain peut-il se comprendre, au sens de s'auto-interpréter, dans l'expérience de la rencontre de Dieu, dans son rapport unique à l'Absolu? Bien entendu, cette compréhension de la religion ne peut s'élaborer qu'à partir d'une réflexion systématique sur l'objet en question et en tenant compte des présupposés fondamentaux de la pensée. Il ne s'agit surtout pas de tomber dans l'illusion que nous pourrions faire toute la lumière sur cette relation *unique* que l'être humain établit avec Dieu, ni sur les raisons qui nous poussent à rendre compte scientifiquement des déterminations de ce rapport. Tout ce qu'on espère ici, c'est d'élaborer les grandes lignes d'une *ontologie* de l'humain qui *soit à l'écoute de Dieu*, en déterminant une certaine *pré-disposition* pour l'accueil d'une révélation éventuelle.

Même si nous ne pouvons tout comprendre, au sens de tout *saisir du lien spécifique* entre l'humain et Dieu, il est justifié de demander pourquoi et à quelle fin nous faisons de la

théologie. Pour cela, il est nécessaire de se tourner vers la philosophie de la religion, la compréhension de cette discipline doit être entendue comme la *relation adéquate entre nous-mêmes et Dieu*, cette relation a priori qui se trouve à notre portée et que nous pouvons saisir. Le rapport entre théologie et philosophie de la religion est de la plus haute importance, puisque c'est ce rapport en tant que fondement commun, qui validera au plan épistémologique la théologie. Tout ce que nous espérons, c'est de pouvoir établir cette *disposition a priori* pour entendre une éventuelle révélation de Dieu. Une *validation épistémologique préalable* pour la théologie ne peut faire plus.

Au sens originnaire du terme, la théologie est à la fois *auditus et intellectus fidei*: l'écoute de Dieu qui se révèle librement à l'être humain dans sa parole, ainsi qu'une *intelligence* de cette parole pour l'existence humaine. Cette écoute ne se constitue pas d'elle-même, elle est dès toujours soutenue, éclairée par la Grâce et la foi, c'est-à-dire par une offre gracieuse de Dieu à l'être humain et par une disposition d'ouverture de la part de celui qui en est touché. Ici nous devons d'abord discerner entre une révélation de Dieu comme *Parole* adressée à l'être humain et l'écoute ou la *capacité d'écoute* de cette Parole. Ce que nous souhaitons fonder au plan épistémologique, ce n'est pas la révélation de Dieu comme telle, c'est-à-dire sa Parole, car celle-ci échappe en principe à tout fondement épistémologique. Ce que nous pouvons fonder par ailleurs, c'est bien cette **faculté ou capacité d'écoute propre à l'être humain**. Cette capacité d'écoute consiste en une *praeparatio Evangelii*, elle nous permet de concevoir l'être humain comme "naturellement" *disposé à l'accueil de la Révélation*. Autrement dit, la personne dans sa constitution originnaire est toujours orientée vers Dieu, toujours prête à entendre sa Parole.

We must say that the "Christian character" of a philosophy consists in this: that precisely as an authentic, as a "pure" philosophy, it refers beyond itself and invites us to assume the attitude of listening to an eventual revelation. Thus it turns into *praeparatio Evangelii* (making ready for the Gospel). It conceives of the human person as *naturaliter Christianus* (Christian by nature), as one who is ready to welcome revelation.¹⁸

¹⁸Hearer of the Word, p. 16

La justification scientifique première de la philosophie de la religion et de la théologie se présente, à la fois, comme une affaire existentielle et un postulat préalable qui oriente l'ensemble de la recherche, c'est la Question. Nous en avons déjà pris connaissance dans notre "*Présentation*". L'être humain *existe* tant et aussi longtemps qu'il questionne, l'être humain existe en tant qu'il est un être de question, une question perpétuellement ouverte pour lui-même et son monde. Bien sûr, il peut emprunter des avenues spécifiques de recherche, arrêter une décision sur tel sujet, élaborer quelques réponses, résoudre certaines questions importantes. Mais tous ces essais, ces synthèses, ces constructions demeurent provisoires quant au sens ultime et total qui pourrait se manifester et s'exprimer dans une saisie globale de son existence. L'être humain comme être religieux est caractérisé essentiellement par une *capacité d'écoute*, ceci est le thème central de toute *l'anthropologie théologique fondamentale* de K. Rahner. Or, cette écoute exige, pour demeurer une écoute véritable, qu'on ne vienne pas gommer ou obstruer la Question que l'être humain représente toujours pour lui-même. On a tendance à le faire, surtout en disposant une fois pour toutes de l'être humain, en le saisissant de façon objective et en le cantonnant dans un registre de "valeurs humaines" considérées a priori comme préférables. Une fois l'esprit cantonné dans une région délimitée, la faculté d'écoute de l'être humain s'en trouve considérablement réduite ou même annihilée. Ce qui, au départ, peut sembler une démarche de foi chrétienne, se révèle à l'observation, une attitude d'assurance "dogmatique" dans la saisie conceptuelle de Dieu.

On retrouve cette fâcheuse tendance en philosophie de la religion quand on construit une "religion naturelle" d'après des plans préétablis, selon des critères auxquels la théologie n'aurait plus qu'à se soumettre. La théologie, comme Parole, perd alors son caractère autonome et son historicité, c'est comme si Dieu était obligé de se révéler de telle façon, à l'intérieur d'une structure donnée et selon des présupposés déterminés. Selon une compréhension chrétienne de la religion, on devrait laisser à Dieu le loisir de déterminer le type de lien qu'il désire établir avec l'être humain. Dieu peut se révéler de la façon qu'il le désire où et quand il le veut. Lorsque nous posons des affirmations sur la religion, on doit absolument tenir compte de cette

réelle possibilité. On aurait donc tout avantage, pour éviter des contradictions, à considérer Dieu comme le *libre Inconnu*, et l'être humain comme un *être historique*. Ainsi l'humain spirituel est renvoyé dans son histoire personnelle à l'écoute d'une parole éventuelle de ce Dieu libre et inconnu. On élimine alors la prétention insensée de pouvoir déterminer comment Dieu peut et veut se révéler à l'être humain. Le seul fondement possible pour la théologie, si l'on veut respecter l'autonomie de celle-ci et le caractère historique de la révélation, se trouve dans une ontologie qui comprend l'être humain selon deux existentiels (*modes d'être*) bien précis. L'être humain doit se comprendre d'abord comme *esprit*, étant "à-l'écoute" d'une révélation éventuelle de Dieu, puis comme *être-historique*.

1- Comme esprit : La révélation divine est l'unique possibilité pour l'humain de pouvoir se réaliser en plénitude (correspond aux leçons #3 à 8 dans Hörer des Wortes et aux chap II et III du présent mémoire).

2- Comme être historique : L'être humain doit se tourner vers son histoire pour comprendre le fondement de son existence spirituelle (correspond aux leçons #9 à 14 dans HW et au chap. IV de notre étude).

Quand on dit: *l'humain est esprit*, on signifie par là qu'il est toujours situé dans son existence face au Dieu libre et inconnu, et que c'est uniquement face à l'Esprit infini qu'il a la possibilité de se saisir comme *esprit*. Une des conséquences de cela est qu'il ne peut "déterminer" le sens de Dieu à partir du sens du monde et de lui-même; c'est bien plutôt l'être humain qui se trouve déterminé par Dieu et ce, d'une façon irréductible. Une autre conséquence du fait que *l'humain est esprit*, est qu'il doit toujours compter avec la possibilité d'une révélation éventuelle du Dieu libre et inconnu. Cette caractéristique de l'esprit chez l'être humain met en lumière le type de rapport que l'humain peut établir avec Dieu. Ce rapport en est un de transcendance; non seulement c'est à Dieu que revient le loisir d'établir un rapport positif et définitif avec l'être humain mais, en tout temps, c'est à Dieu que revient l'initiative première d'une rencontre personnelle avec l'humain. **Ceci entraîne comme postulat, que jamais l'être humain ne peut présupposer des intentions ou des actions de Dieu à son égard.** Enfin l'humain doit toujours se tourner vers son histoire pour comprendre la révélation, parce qu'il

"est" aussi histoire. L'être humain qui veut comprendre une révélation éventuelle de Dieu dans son existence personnelle, doit nécessairement se tourner vers son histoire parce qu'il est, à partir de son essence originaire, déjà orienté vers l'événement historique d'une révélation éventuelle.

Ceci conclut la première leçon de *Hörer des Wortes*, et constitue l'élaboration initiale de la *problématique*. Nous allons maintenant détailler celle-ci en l'apparentant à diverses perspectives concernant le même sujet, soit *l'objectivation de l'expérience religieuse* (Leçon #2). Par la suite, nous allons tenter, pas à pas avec Rahner, d'expliquer comment une révélation de Dieu est possible, selon trois aspects de l'être auxquels correspondent trois dimensions essentielles du *Dasein* (*condition humaine*). Ces trois dimensions sont: la Luminosité de l'être (*Lichtung*), l'Obscurité de l'être (*Geworfenheit*) et enfin, *l'historicité* de l'humain (*geschichtlichkeit*) établie à partir de la distinction être/étant. L'historicité souligne aussi bien le caractère historique de l'existence que le caractère historique de la Révélation, qui advient au sein de l'histoire générale de l'humanité. Nous suivrons de près le schéma présenté par l'auteur, tout au long des quatorze leçons de *Hörer des Wortes*, la quinzième étant réservée à la conclusion.

- I- Problématique, un lien existentiel (Leçons #1 et 2)
- II- La luminosité de l'être, disposition d'accueil (Leçons #3, 4 et 5)
- III- L'obscurité de l'être, limites humaines (Leçons #6, 7 et 8)
- IV- Le lieu de la révélation, une Parole historique (Leçons #9 à 14).

1.2 L'apologétique traditionnelle et ses impasses (Leçon #2)

La première leçon de *Hörer des Wortes* enseigne que l'être humain est cet "étant"¹⁹ à l'écoute du Dieu *transmondain et libre*. Et même plus, que cet "étant" doit être actif dans son écoute, attentif à ce qui se produit dans sa vie, au sens où il doit réellement s'attendre à une

¹⁹L'étant est un concept introduit par Heidegger afin de penser la *différence ontologique*. Il nous permet une compréhension de l'être humain, qui ne soit plus tributaire d'une "onto-théologie" confondant un étant privilégié avec l'être. On peut donc considérer tout objet concevable comme un étant: une table, un chat, une fleur et même un humain. Toutefois il faut garder présent à l'esprit que l'humain est un étant différent des choses qui l'entourent, il est le seul étant qui puisse "ek-sister", le seul étant qui ait la possibilité se comprendre en totalité.

communication personnelle de Dieu dans son existence. Son existence historique doit être ordonnée à cet Appel venant de l'extérieur, et il doit en quelque sorte anticiper une révélation de la part de Dieu, sans prétendre pour autant, saisir la totalité de cette révélation dans des concepts et un langage humains.

Pour mieux cerner cette *exigence d'ouverture* du croyant, tournons-nous vers la théologie fondamentale classique et certains courants protestants. Nous constatons un point commun: une objectivation indue de la philosophie de la religion, objectivation des "vérités révélées" dans la foi catholique ou de l'expérience personnelle dans la rencontre de Dieu (côté protestant), dans les modèles de Schleiermacher et Ritschl. Il semble que l'on ne se soit pas suffisamment penché sur le rapport qui doit prévaloir entre *l'ouverture préalable* de la foi (*objet du présent mémoire*) et le *contenu* de cette foi.

C'est dans le cadre d'une réflexion néo-scholastique que fut élaborée *l'apologétique* du 19^{ième} siècle. Dans une première partie, on prenait pour acquis l'existence du Dieu personnel et transmondain. Ensuite, on prouvait qu'une révélation de Dieu était possible; on démontrait par réfutation qu'il y a des mystères inaccessibles à l'être humain, mais que ces mystères peuvent être l'objet d'une révélation de la part de Dieu lui-même. On affirmait alors qu'il a la possibilité de se révéler dans ces mystères, par le biais d'une inspiration prophétique. Enfin pour qu'aucun doute ne subsiste chez les destinataires quant à l'authenticité de la révélation, Dieu venait confirmer sa communication par des miracles. Dans une seconde partie, la théologie fondamentale classique démontrait que la révélation s'était pleinement réalisée en Jésus Christ, et enfin que revenait au Magistère de l'Église catholique la fonction officielle d'annoncer le Message et d'en conserver le dépôt intégral. Dans ce modèle d'*Apologétique*, les mystères révélés s'ajoutaient à la connaissance naturelle du monde, ils s'y superposaient et relevaient d'un autre type de savoir que le savoir naturel.

Selon Rahner, il n'est plus question d'opposer connaissance naturelle et "surnaturelle", il se donne pour tâche de réexaminer le rapport entre la métaphysique (connaissance naturelle de Dieu) et les contenus de foi révélée. Son point de départ n'est plus celui qu'on retrouvait dans

l'apologétique classique, soit l'argument des *vérités révélées*. Pour comprendre la connaissance de Dieu, Rahner part plutôt de *l'essence spirituelle de l'être humain*, ouverte au mystère de la révélation, révélation qui demeure "en soi" inaccessible. C'est donc à partir de l'être humain qu'il établit un rapport entre contenu de la révélation et connaissance humaine. On pourra examiner ensuite pourquoi la connaissance humaine s'achève dans l'écoute d'une libre révélation de Dieu. Une révélation à laquelle l'humain est tenu de répondre, **mais dont il ne peut exiger la réalisation en aucun temps**, comme si cela lui était dû. Si l'humain ne peut exiger de la révélation qu'elle lui soit communiquée comme un dû, la révélation à l'inverse, impose à celui-ci un devoir d'écoute comme condition de sa réalisation. Ce devoir d'écoute est un a priori de la révélation divine, il la précède onto-logiquement. Le fait historique de la révélation présuppose toujours cette écoute. Selon Rahner, nous ne partons donc plus des vérités révélées, mais de la constitution du *Dasein* (*condition humaine*), parce que l'être humain est essentiellement ouvert au mystère. En bref, la révélation elle-même commande à l'être humain un devoir d'écoute et lui impose une justification de ce devoir d'écoute.

Une seconde lacune de l'apologétique traditionnelle, quant à la compréhension de la révélation, serait l'omission du *caractère historique de l'existence humaine*. On cherchait surtout à prouver des faits historiques répertoriés dans la vie du Christ et l'on imposait ces faits à l'intelligence des croyants. Or, il est impossible pour un être humain d'exister en faisant abstraction de son histoire; l'humain est de par son essence, constamment renvoyé à l'histoire dans la compréhension de soi et dans la réalisation de sa vie. C'est seulement s'il est capable de se tourner vers les événements historiques de sa propre existence, de les prendre au sérieux et de s'interroger à leur sujet, qu'il peut ensuite accepter un fait historique comme celui de l'annonce de la Bonne Nouvelle ou encore celui de la résurrection du Christ.

Si l'on prend en considération ces deux "existenciaux" ou modes d'être de l'humain, l'ouverture au mystère et le caractère historique de son existence, il en résulte une *disposition d'écoute* d'une éventuelle révélation de Dieu dans l'histoire. Rahner caractérise cette disposition d'écoute, sous le registre de «puissance», en n'oubliant pas toutefois que cette

puissance ne signifie d'aucune façon une "domination" sur la révélation. Cette disposition comme puissance, se réalise sous la forme d'une obéissance qui se conforme à l'invitation libre qui lance un appel. Comment nommer cette auto-interprétation de l'humain dans son rapport à la révélation? Rahner nomme cette compréhension de soi, au sein de la disposition d'écoute, **une ontologie de la puissance obéissante**. Toutefois, il mentionne aussi le terme, *praeparatio Evangelii*, qui est sans doute plus révélateur. L'obéissance décrite ici est l'obéissance de la foi dont parle saint Paul en Rm 1,5; elle ne consiste surtout pas à se placer sous la domination ou la dépendance de quoi que ce soit, et n'a pas à entrer en conflit avec la liberté humaine. Celui qui est obéissant (*obaudiens*), est celui qui décide d'obéir (*ob-audire*), la préposition "ob" peut avoir le sens de "pour". Le verbe en grec est "upakouô" (upo=sous et akouô=écouter). Celui qui consent à placer sa vie sous la loi du Christ est celui qui décide d'obéir, c'est-à-dire d'écouter en se plaçant tout entier sous le Verbe.

Karl Rahner apporte, à partir de là, des éclaircissements pour une compréhension adéquate de la philosophie de la religion dans son rapport avec la théologie. Ces précisions au sujet de la philosophie en tant que réflexion rigoureuse sur l'être humain et son monde, peuvent sembler à certains une digression par rapport au sujet principal. D'autres croiront qu'il ne s'agit plus d'un débat d'époque, que c'est une affaire révolue, classée. Nous croyons cependant que des précisions sont nécessaires quant au caractère propre d'une philosophie de la religion. Parce que trop de méprises s'y rattachent encore aujourd'hui, nous sommes en droit de nous demander quel serait le caractère d'une philosophie qui laisserait la théologie être vraiment de la théologie au sens de *l'auditus et intellectus fidei* (écoute et intelligence de la foi). Le caractère "chrétien" de la philosophie ne se reconnaît certainement pas comme étant sous la domination intellectuelle de la théologie. Tout ce qu'on demande à la philosophie, c'est d'être de la philosophie, d'exécuter son travail de recherche librement, sans entraves. Toutefois, selon Rahner le caractère "chrétien" de la philosophie pourrait être déterminé comme achèvement de la théologie, au sens du concept d'*Aufhebung* (sursomption) hégélienne. Celle-ci n'est pas pure négativité, l'*Aufhebung* nie quelque chose, mais pour faire ressortir le caractère clairement

positif d'autre chose. Une philosophie qui voudrait laisser intact le caractère spécifique de la théologie, comme *auditus fidei*, et tout de même approfondir une réflexion sur l'être humain, dans l'accueil d'une révélation divine, doit satisfaire aux trois exigences suivantes.

1- Refus de fonder l'existence: Une philosophie peut être considérée "chrétienne" si elle s'achève, dans une "sursumption", c'est-à-dire s'élève au plus haut point et se supprime elle-même, se consume, consent à disparaître dans sa prétention à fournir à l'être humain un fondement pour son existence.

2- Possibilité de réalisation concrète: Une philosophie "chrétienne" constitue pour l'humain, la possibilité d'accueillir une révélation éventuelle de Dieu, ainsi que sa réalisation concrète pour l'existence.

3- Ouverture maintenue: Enfin, une philosophie "chrétienne" s'achève dans la théologie, au sens où elle conserve sa faculté d'écoute, demeure ouverte à toute révélation future de Dieu.

C'est pourquoi, d'une part, une philosophie qui prétend fonder l'existence humaine en dehors de la révélation du *Dieu vivant* ne peut être chrétienne; d'autre part, une philosophie qui ne se soucie aucunement de fonder l'existence humaine est dénuée d'intérêt existentiel. Une philosophie "chrétienne", pour s'achever dans la théologie, reconnaît d'abord son impuissance à donner un fondement à l'existence humaine, puis demeure ouverte à l'écoute effective de la révélation. Tout ce qu'on peut demander à la philosophie, c'est de préparer le terrain à la théologie (*praeparatio Evangelii*).

Rahner présente, en plus de l'*Apologétique* traditionnelle, deux types dominants d'*objectivation de la révélation* que l'on retrouve, surtout du côté protestant, sous de multiples variantes. Selon moi, ces types d'*objectivation de la révélation* ont toujours cours aujourd'hui, et sont tout aussi présents du côté catholique. Ces interprétations de la "révélation", si le terme est encore approprié ici, présentent la religion, toujours selon un "contenu" bien déterminé. D'abord, il y a l'*objectivation de l'état d'un sujet dans son expérience religieuse*. Celle-ci se présente, soit sous la forme d'une expérience de *totale dépendance*, soit sous celle de la *justification* ou simplement comme expérience de l'esprit. Nous pouvons sans doute rattacher les différentes formes d'expériences "charismatiques" à ce premier type d'*objectivation*. Ici le contenu de la religion se retrouve uniquement dans l'*expérience personnelle* du sujet et cette

expérience spécifique devient le *chemin obligé* pour une "authentique" expérience de Dieu. Le second type d'objectivation de la révélation situe le contenu de la religion dans les Écritures. Ce contenu se manifeste toutefois d'une façon bien particulière, sous la figure d'un jugement (*krisis*) de la part de Dieu, *jugement sans partage* du monde fini et de l'être non-divin, dans sa noirceur et ses contradictions. Ici, tout ce qui peut être révélé par Dieu n'est possible que sous la forme d'une "purification" du monde et des êtres humains, parce que le monde est considéré foncièrement mauvais.

Ces deux types de compréhension de la religion reviennent au même, car dans les deux cas, la révélation de Dieu devient un corrélat de l'être humain. Le terme de corrélat est entendu au sens d'*obligation corrélatrice*, c'est-à-dire que Dieu et l'être humain sont en mutuelle dépendance, ou encore que la révélation de Dieu dépend de l'accomplissement d'une autre obligation. Dieu ici, n'a vraiment pas le choix: ou il devient pour les humains une valeur positive, l'unique sens et condition objective de l'existence des humains, ou Dieu est une valeur négative, dans le rejet du monde, et devient incapable de se révéler dans la condition du "monde actuel". Dieu entre alors en contradiction avec l'humanité et ne peut qu'opposer un non catégorique à l'humanité.

Les réalités singulières avec lesquelles nous avons normalement commerce dans notre vie deviennent toujours clairement intelligibles, pénétrables et manipulables, parce que nous pouvons les délimiter en regard d'autres. Un tel type de connaissance de Dieu n'existe pas. (...) Le concept "Dieu" n'équivaut pas à une saisie de Dieu par quoi l'homme se rend maître du mystère, mais un se-laisser-saisir par un mystère présent toujours en train de se dérober.²⁰

Selon Rahner, la tâche philosophique consiste, d'une part, à déterminer une "capacité d'infini" chez l'être humain sans l'objectiver dans un sentiment religieux ni imaginer rejoindre ainsi la totalité de la vérité; d'autre part, à expliciter *l'ouverture interne* de l'être humain qui, tout en possédant un caractère d'infinitude, ne peut aucunement anticiper le contenu de la révélation. Parce que l'être humain est toujours pris dans sa finitude, la révélation ne peut se

²⁰Traité fondamental de la foi , pp 69-70

manifeste comme le corrélat de celui-ci. De plus, cette révélation ne peut être entendue simplement comme un oui ou un non de la part de Dieu.

Le point de départ de Rahner pour déterminer la "nature" de la théologie est la philosophie de la religion, un mode de pensée qui s'enracine dans la *métaphysique traditionnelle*, ou ce qu'on appelle plus couramment aujourd'hui l'ontologie. La façon dont il justifie la foi n'utilise pas le chemin habituel de l'apologétique classique, avec ses démonstrations et ses preuves. Sa justification de la foi commence plutôt par une sérieuse prise en compte de la *Question de l'être*, car sans référence première à la métaphysique, la théologie peut tout aussi bien "passer à côté" de l'être humain et ignorer l'essence qui s'y révèle, omettre son ouverture sur l'Infini ainsi que sa capacité d'écoute. Une théologie qui n'aborderait pas, au départ, la question de l'être risquerait de se dégrader en une "philosophie" foncièrement fautive. Dieu n'aurait alors plus la possibilité de s'ouvrir à l'être humain en sa totalité et l'humain serait, en bout de ligne, renvoyé à lui-même. Dieu deviendrait la négation pure et simple de l'être humain. Ou encore, une telle théologie *sans base philosophique suffisante* pourrait tout aussi bien accueillir la première réflexion "en vogue", il lui manquerait alors le sérieux de la vérification critique.

Toute élaboration métaphysique est cependant une affaire difficile et demande un travail de la pensée. La métaphysique ne se donne pas pour tâche de découvrir de nouvelles choses ou d'élaborer des théories sur des questions inconnues jusqu'alors. **La métaphysique cherche bien plutôt à réfléchir, systématiquement et avec méthode, sur ce que l'on sait déjà et que l'on a toujours su, c'est-à-dire sur ce que l'on connaît depuis toujours.** Rahner rappelle ici une ligne de fond de sa pensée: nous devons être prêts à maîtriser notre impatience de connaître, cette *concupiscence du savoir* qui voudrait tout saisir d'un seul jet. De plus, la métaphysique demeure une science humaine, limitée et toujours marquée par l'étroitesse de la personne qui l'élabore. Il est entendu que le réceptacle que nous donnerons à la foi en Dieu risque fort de ne pas avoir l'ampleur nécessaire. On peut se demander, en toute légitimité, quelle est cette

dimension de l'humain qui le rend apte à croire. Cette dimension, nous la possédons déjà et en avons une connaissance suffisante (pré-scientifique) si nous sommes croyants.

Un travail personnel de réflexion métaphysique renvoie toujours le sujet à lui-même, en cette profondeur de lui-même où il peut entendre une révélation de Dieu et s'y engager totalement. La constitution humaine n'est fondamentalement rien d'autre qu'une écoute du message de Dieu, message de lumière et de vie éternelle qui permet d'accueillir par la grâce, le Dieu vivant en totalité, jusque dans ses abîmes.

II- Luminosité de l'être, disposition d'accueil (Leçons #3 à 5)

Il s'agit maintenant d'élaborer, dans une analyse métaphysique, les dimensions fondamentales de l'être humain, sa *capacité d'écoute* de la parole de Dieu et la réalisation de son existence *historique*. Or, pour aborder un volet de la métaphysique, nous devons nécessairement nous tourner vers l'ensemble de la métaphysique, ce qui consiste en un travail long et ardu.

La métaphysique pose la question suivante: qu'est-ce que l'être de l'étant? Autrement dit, comment comprendre l'être de tel ou tel étant? Plus précisément, quel sens cela a-t-il d'être pour un étant particulier? L'être humain, de par sa constitution, ne peut s'arrêter uniquement à une connaissance objective des choses du monde. La Question le réclame, il veut savoir ce qu'il en est au juste de l'existence au-delà des choses du monde. Lorsqu'il se questionne sur les choses du monde, il est *renvoyé à lui-même* et ne peut faire autrement qu'envisager l'être comme ce néant obscur qui, constamment et avec insistance, le questionne. Bien sûr, s'il ne peut soutenir l'angoisse du questionnement, il peut remplacer l'être par un *Ersatz*, par un étant quelconque qui vienne le conforter: l'élan vital, le néant, la matière ou l'économie. On aura reconnu ici en termes populaires, l'instinct sexuel, la volonté déchaînée (*Hybris*), le pouvoir et l'argent. Mais lorsqu'il place un de ces étants au centre de ses préoccupations, et que tout ce qui est autour de cet étant devient de moindre importance, un simple auxiliaire de celui-ci, il y engage alors sa vie sans réserve, il en fait son *absolu*. Lorsqu'il agit ainsi, l'être humain *s'auto-interprète* dans sa compréhension d'être, il exprime *ce qu'il entend par être*. Or la question, qu'est-ce que l'être de cet "étant" qu'est l'être humain, se pose toujours à nouveau. Qu'est-ce qui subsiste dans l'existence au-delà des apparences et de ce qui passe?

L'homme interroge. C'est sans appel et irréductible. Dans l'existence humaine, l'interrogation est ce fait qui se refuse absolument à être remplacé par un autre fait, ramené à un autre fait, et donc à être démasqué lui-même encore une fois comme quelque chose de dérivé et de provisoire. Car toute mise en question de la question est elle-même à son tour une position de question et par là une nouvelle présentation de la question elle-même. Ainsi donc l'interrogation est d'abord la seule obligation, la seule nécessité, la seule réalité qu'on ne puisse mettre en question et à laquelle l'homme interrogateur soit lié, le seul cercle dans lequel son interrogation soit enfermée, le seul a priori par lequel elle est commandée. L'homme interroge nécessairement. Car la question métaphysique est bien (...) la question qui, dans une ultime et radicale accentuation de l'interrogation humaine, se retourne contre elle-même comme telle, et, par-là, contre les présupposés qui agissent en elle; elle est la question consciemment tournée contre elle-même, la question transcendante, qui met en question non seulement un objet interrogé, mais le sujet qui interroge et son interrogation elle-même et, par là, absolument tout. (...) L'interrogation métaphysique dans sa mise en acte rend l'homme conscient de ce qu'il est au fond de lui-même: celui qui doit absolument poser la question de l'être.²¹

Or, une question suppose toujours la possibilité d'une réponse, sinon elle renoncerait à elle-même, elle deviendrait insensée. Toutefois, une question se pose à partir d'un lieu originel, d'un principe duquel découle nécessairement une réponse, cela signifie qu'une question apporte toujours avec elle une base déterminée à partir d'où elle puisse être posée. Une question posée à partir d'un fondement inadéquat ne peut trouver de réponse, ainsi on ne peut poser une question métaphysique en faisant abstraction de la question de l'être. L'être humain ne peut s'abstenir de poser constamment la question de l'être, d'envisager la nécessité d'une interrogation sur la question elle-même. Tout comme la **possibilité** de poser la question de l'être trouve son fondement dans la *luminosité* de l'être, nous comprendrons plus loin (chap. III) comment cette **nécessité** de poser la question de l'être pour l'humain doit nécessairement avoir comme fondement *l'obscurité* de l'être. C'est ce qui permet à l'humain de pouvoir reconnaître sa propre finitude, et de se comprendre, non pas en faisant abstraction de celle-ci, mais bien en l'assumant. **C'est à cette condition seulement qu'il peut produire une affirmation métaphysique.** Chaque fois que l'humain pense ou exprime quelque chose, il le fait sur le fond d'une compréhension préalable de l'être, une compréhension non-réflexive, mais immédiate et implicite de son existence. L'être humain est le seul étant qui ait la possibilité de se comprendre dans un rapport cognitif à soi-même, le seul qui puisse "*prendre position*" dans une situation donnée. Contrairement aux choses qui l'entourent, aussi bien du règne végétal qu'animal, l'humain

²¹L'esprit dans le monde, pp 69-70

se caractérise d'abord par un "devoir-être" (*zu sein*), un "avoir-à-être" qui lui donne son existence comme quelque chose à réaliser. Nous comprenons dès lors pourquoi la question de l'être se réalise nécessairement dans l'existence humaine, l'être s'accomplit à travers les actions, les décisions et les "désirs" humains. La question métaphysique et l'humain forment une unité intégrale, l'ontologie générale devient notre base pour élaborer une anthropologie métaphysique.

La question que nous posons est: *Qu'est-ce que l'être de l'étant en tant que tel?* Cet étant est d'abord la *condition humaine* ou "l'être-là" (*das Dasein*). La question de l'être se révèle sous trois aspects qui structurent l'ensemble de *Hörer des Wortes*.

1- L'on s'interroge sur la **totalité** de l'être, l'être unique et identique qui revient à chaque étant. L'être est lumineux en-soi. (Ce thème correspond au présent chapitre II, leçons 3 à 5)

2- C'est une **question** que nous posons sur l'être. L'être est toutefois aussi obscurité, nous ne pouvons le saisir en totalité. (Thème correspondant à notre chapitre III, leçons 6 à 8)

3- La question porte sur l'être d'un étant particulier, l'humain. On doit donc maintenir une **distinction fondamentale** entre être et étant. (Thème correspondant au chapitre IV, leçons 9 à 14)

Précisons que l'anthropologie de K. Rahner s'élabore toujours sur le fond d'une ontologie thomiste. Les deux premiers aspects (luminosité et obscurité de l'être) déterminent la *transcendance* de l'étant qu'est l'être humain. Le troisième aspect stipule une distinction fondamentale entre être et étant, et ce faisant, détermine *l'être* de l'humain comme *être-historique*. Tandis que les sciences particulières s'interrogent sur une région spécifique de l'étant et dans une perspective limitée, la métaphysique s'enquiert de l'être pur et simple, de l'être de tout étant en tant que tel. Elle s'interroge sur l'être de l'étant, c'est bien là une "question", au sens de *quaestio* ou quête, or ce qui demande à être éclairé fait déjà partie du domaine de ce qui est su, de ce qui est manifeste, mais qui n'est pas explicitement connu. On doit reconnaître humblement que nous ne sommes pas en pleine possession cognitive de ce que l'on recherche.

2.1 L'être comme luminosité (Leçon #3)

Nous pouvons maintenant énoncer deux propositions qui découlent du premier aspect de la question générale de l'être, c'est-à-dire lorsque nous questionnons sur la totalité de l'être: une proposition d'ontologie générale et la proposition correspondante d'anthropologie métaphysique.

Cela signifie que l'essence de l'être est l'unité originaire de connaître et d'être connu, unité que nous appelons la présence à soi ou la luminosité (la "**subjectivité**", la "**compréhension**") de l'être **de l'étant**. (...) Mais l'essence de l'homme est l'ouverture absolue à l'être en sa totalité, en un mot: l'homme est esprit.²²

Tout étant est compréhensible en-soi, dans son être, selon *l'expérience transcendantale* du sujet dans sa compréhension de l'être. C'est ainsi seulement qu'il peut devenir objet de connaissance. Les autres modes de compréhension ne sont que dérivés de ce *mode originaire* de compréhension, l'être de l'étant est d'abord et avant tout **compréhensibilité**. Tout étant est ordonné vers une connaissance possible de *l'étant connaissant*. Pour cela, il faut que l'être (l'essence) de l'étant et la connaissance de celui-ci forment une unité originaire. Cette unité de *connaître et d'être connu* peut être nommée présence à soi cognitive de l'être. L'être et le connaître d'un étant sont nécessairement en corrélation parce qu'identiques dans leur fondement qui est *présence à soi*.

Dans l'homme s'affirme sans conteste une *unité, dans la différence entre autopossession originaire et réflexion*. (...) Mais il n'y a pas seulement "l'en-soi" purement objectif d'une réalité, d'un côté, et, de l'autre, le concept clair et "distinct" de cette chose, mais il y a également une unité plus originaire -non pas en toute chose sans doute, mais en ce qui regarde l'accomplissement existentiel de l'homme- de la réalité et de son "être-présent-à-soi-même", unité qui dit plus et est plus originaire que l'unité de cette réalité et que son concept objectivant. Lorsque j'aime, lorsque je suis taraudé de questions, lorsque je suis triste, lorsque je suis fidèle, lorsque j'éprouve de la nostalgie, cette réalité humano-existentielle est une unité, une unité originaire de la réalité et de son propre être-présent-à-soi, unité dont ne rend pas raison *de façon adéquate* le concept scientifiquement objectivant qui est en cause.²³

²²L'homme à l'écoute du verbe , p. 79

²³Traité fondamental de la foi , p. 28

On peut conclure de ce qui vient d'être dit, que lorsque l'on parle de "connaissance de l'être", on signifie par là que l'être est à la fois *sujet* et *objet* de connaissance, l'être est **luminosité**, ou encore l'être des étants est lumineux en lui-même. En introduisant cette compréhension intrinsèque des étants, on exclut ainsi tout "irrationalisme métaphysique" qui dénierait la raison (Logos) aux questions s'apparentant aux valeurs humaines ou à la vie en général, en estimant qu'il n'y a "rien" à comprendre dans tout cela, ou que chacun peut interpréter ces questions selon ses fantaisies.

Saint Thomas ne se contente pas non plus d'une conception vulgaire de la connaissance, telle une intention qui agirait comme une *projection* du sujet connaissant vers des objets extérieurs ou une "dispersion" de l'étant connaissant. La connaissance est bien plutôt, comme nous l'avons indiqué plus haut, **présence à soi**, ou selon ses propres termes *reditio subjecti in seipsum* (*retour du sujet en soi-même*). Toutefois ici un problème surgit pour notre interprétation de la connaissance. Comment un sujet peut-il connaître un objet qui soit différent de lui, quelque chose de *distinct*, si la connaissance s'accomplit essentiellement comme réflexion du sujet sur lui-même, comme un retour sur soi? K. Rahner résout cette aporie, en vue de conserver la constitution fondamentale de l'être des étants comme capacité de présence à soi, par un recours à la théorie thomiste des *degrés d'intensité d'être ou faculté d'être ou d'ad-venir de l'être*. Tous les étants n'ont pas le même degré de possibilité de *retour en soi*. Thomas propose une hiérarchie dans les degrés d'être, dans la possession de l'être, ainsi un étant a la faculté d'être dans la mesure où il a la possibilité d'un retour sur soi-même. Notre première proposition d'une ontologie générale, selon laquelle *l'essence de l'être des étants est l'unité origininaire de connaître et d'être connu*, n'entre pas en contradiction avec une ontologie thomiste. Pour Thomas comme pour notre ontologie générale, l'essence de l'être est luminosité de l'être en soi. Sans vouloir simplifier à outrance, mais afin de rendre la question plus accessible: la luminosité de l'être signifie qu'en principe, l'on présuppose toujours que l'être humain, lorsqu'il dit ou

fait quelque chose, sait au moins implicitement ce qu'il fait ou dit, qu'il est présent à son action ou à sa parole. Le dernier point important qui doit être retenu ici, c'est que l'être ne saurait jamais être considéré comme un principe chaotique ou le surgissement de forces obscures, l'être est lumineux en soi et c'est pourquoi, l'être est connaissance, mais il est plus que connaissance.

L'être est aussi vie et action, opération et décision. Oui, certes. Mais de telle sorte que vie, action, opération, décision sont, dans la mesure où elles existent, (...) lumineuses en elles-mêmes, cognitivement présentes à soi; car, bien que conceptuellement distinctes de la connaissance, elles sont néanmoins des moments internes de l'être même, de l'être qui, dans sa luminosité, est présent à soi selon toutes les dimensions du déploiement de son essence.²⁴

2.2 Position sur soi de l'être humain (Leçon #4)

L'expression anglaise "Self-Subsistence", plutôt que position-sur-soi rend sans doute mieux l'idée de quelqu'un qui se "tient-en-soi", qui prend position. L'humain qui prend position, prend toujours une décision et agit dans un sens donné, c'est ainsi qu'il se constitue comme sujet. Il peut donner son assentiment à quelque chose ou s'y opposer farouchement. Il peut participer à un événement et décider dans quelle mesure il veut s'engager.

À partir de la question de l'être en sa totalité, le fait même de **pouvoir poser cette question** signifie que l'être est compréhensible, qu'il possède une "luminosité" en lui-même. Nous avons conçu la luminosité de l'être en soi, et avons affirmé l'unité originaire de l'être et du connaître.

À cette étape, K. Rahner attire notre attention sur une erreur courante de la philosophie actuelle, une méprise qui nous vient de l'idéalisme allemand et qui atteint son sommet chez Hegel. Si l'être signifie l'unité originaire de la connaissance et de son objet, on serait tenté de sauter à la conclusion qu'il est toujours "présent à soi" dans quelque

²⁴L'homme à l'écoute du verbe , p.89

étant que ce soit, et aboutir à cette assertion erronée et à caractère panthéiste: *tout étant est identique à son objet de connaissance*. Ce "mauvais" idéalisme, fondé sur l'identité de l'être et du connaître, soutient une vérité importante, mais commet une erreur fatale. L'être des étants possède en soi une luminosité, ce qui a été élaboré dans la leçon précédente. Mais n'oublions pas que cette luminosité ne peut être *pure luminosité*, elle varie avec le *degré de participation à l'être des étants*.

K. Rahner nous invite alors, à nous attarder au caractère *problématique* de l'être. Le fait de poser une question n'a de sens, bien sûr, qu'en autant que l'objet en question offre une certaine compréhensibilité. Mais cette compréhensibilité ne suffit pas. Il faut, pour poser une question véritable, que l'objet en question demeure problématique. La vraie question ne peut être "cernée", englobée de toutes parts par une réponse qui en représenterait une compréhension exhaustive. Dans ce cas, le savoir constitué par la réponse ne laisse aucune chance à la question de pouvoir se poser, en fait c'est ce savoir qui nous prive de pouvoir seulement considérer la question. Au sein de la *question véritable* subsiste toujours une distance entre l'étant questionnant et l'Étant questionné, si cet écart est supprimé, la question disparaît.

L'être est luminosité, "présence à soi", comme nous l'avons démontré un peu plus haut, mais l'être possède aussi ce caractère problématique qui semble contredire sa luminosité naturelle. Pourquoi faut-il s'interroger sur l'être s'il est toujours lumineux? L'étant questionnant (l'être humain) est lui-même, de quelque façon "être", puisqu'il en fait l'objet de son questionnement. Mais **il ne peut être identifié avec l'être qu'il questionne**, puisqu'alors il saurait tout. L'étant questionnant est donc à la fois, *être et non-être*, son statut est précaire, il est instable et éphémère. L'être que l'on peut attribuer à l'humain, n'est certainement pas l'être pur, et pourtant cet étant doit participer à l'être (le posséder en quelque sorte). C'est à partir de lui que nous avons pu énoncer la première proposition d'une ontologie générale: *L'essence de l'être est l'unité origininaire de connaître et d'être connu, unité que nous appelons... luminosité de l'être de l'étant*. L'être humain est aussi inclus

dans le thème général des étants, il est lui-même un étant et possède ainsi sa propre luminosité qui n'est certes pas la luminosité de n'importe quel étant, mais bien celle de l'étant questionnant.

Le concept d'être que nous avons élaboré jusqu'ici devient maintenant quelque peu équivoque. On ne peut attribuer simplement à l'être un "contenu précis"; l'être ne peut être déterminé comme une valeur constante, sa signification demeure ambiguë. La proposition *matérielle* selon laquelle, l'être est présence à soi (luminosité interne), se transforme en schéma *formel* et doit être entendue selon le mode analogique: *Le degré de luminosité d'un étant est proportionnel à son degré de participation à l'être*. En contre-partie, le degré de participation à l'être est en proportion de la capacité d'un étant d'être lumineux pour soi, c'est-à-dire de sa capacité de revenir sur soi-même, de se comprendre. Ici K. Rahner suit de près la métaphysique de Thomas d'Aquin pour qui:

Tout tend vers soi-même, tout veut revenir à soi, tout veut prendre possession de soi, car pour "être" -et qui ne le veut pas? -il faut prendre possession *de soi-même*. Toute opération et toute action, de la simple matière jusqu'à la vie intratrinitaire, ne sont que des variations de cet unique thème métaphysique, de cet unique sens de l'être: la possession de l'être, la "subjectivité".²⁵

Notre première proposition selon laquelle l'être est lumineux pour soi-même est toujours valable, mais avec la restriction suivante: l'étant est lumineux (il peut connaître et être connu) d'après son degré de participation à l'être, participation en elle-même variable. L'être est donc une fonction variable, il ne peut avoir, partout et toujours le même sens. La compréhension de l'être devient un concept analogue, et l'analogie se manifeste selon le degré où un étant a la capacité de revenir sur soi-même, **d'être présent à soi**.

Chez saint Thomas, cette question de la variabilité interne de l'être est traitée en détail au chapitre IV de la Somme contre les Gentils. Thomas parle de la *reditio rei in seipsam* (retour de la chose en soi). Cette possession de soi procède d'un double mouvement, d'abord par une émanation, un efflux de l'essence hors de son fondement, puis par un retour,

²⁵L'homme à l'écoute du Verbe, p. 97

une reprise en soi de cette essence manifestée. Plus un étant peut percevoir lui-même cette essence manifestée et conserver ce qu'il a exprimé, plus il participe à l'être comme présence à soi. Ainsi le degré d'être chez un étant uniquement matériel, un objet, s'exprime la plupart du temps sous le schème de la *cause à effet*, mais cet étant ne peut reprendre possession de soi, se "comprendre lui-même" comme *cause à effet*, il n'est pas lumineux pour soi-même, mais seulement pour les autres. Ce n'est que chez l'être humain que l'essence exprimée revient complètement à soi-même. Dans la pensée et l'action, l'être humain peut, à la fois, manifester ce qu'il est et se percevoir au sens fort du terme, c'est-à-dire se **comprendre**. Nous retenons ici, que pour Thomas, en accord avec ce que nous avons dit plus haut, l'être dans sa luminosité est un concept variable qui ne peut être déterminé une fois pour toutes, mais se comprend sous le mode de l'analogie de la possession de l'être. La note suivante de J.B. Metz, dans la seconde édition remaniée, peut certainement nous éclairer:

C'est seulement après mûre réflexion et non sans hésitation que nous nous sommes décidés -avec l'accord explicite de l'auteur- à employer le concept "possession de l'être" (*Seinshabe*) à la place de "*analogia entis*". Ce concept reste insatisfaisant à bien des égards (et déjà dans le mot allemand lui-même); en cela il ne fait que souligner encore une fois, que, dans ce travail, le "problème de l'être" ne peut pas être complètement scruté et éclairci en tant que problème. (...) Toujours est-il qu'en parlant de l'analogie de la possession de l'être (et non simplement de l'analogie de l'être) nous prévenons une mauvaise compréhension à laquelle le concept d'analogie se prête trop facilement dans la question de l'être, et qui consisterait à concevoir l'être, ou mieux encore, la "différence onto-logique" entre l'être et l'étant dans un sens objectiviste et comme hypostasié. Ce qui est analogue, ce n'est pas "l'être", mais l'éclosion de la différence entre l'être et l'étant, dans le rapport à soi, dans la luminosité pour soi, dans la compréhension de l'être et, en ce sens, dans la "possession de l'être" de l'étant. Car l'être n'est pas "quelque chose" à côté ou au-dessus de l'étant, mais il est l'étant comme rapport à soi (et par là comme "différence ontologique"), comme luminosité pour soi, comme synthèse (qui n'est pas uniformité ou indifférence) de sujet et d'objet de connaissance; ou encore plus exactement: l'être "est" ce par quoi l'étant est lumineux pour soi, il "est" ce par quoi l'étant est uni dans une synthèse de sujet et d'objet de connaissance. Dans ce sens, même Dieu ne doit pas être conçu simplement comme "l'être", mais -nous le montrerons par la suite- comme l'étant d'une absolue "possession de l'être", et par là, comme l'étant d'une pure et absolue luminosité pour soi, d'un pur et absolu rapport à soi, ou encore, comme l'étant de la "différence ontologique" achevée (et non pas abolie!).²⁶

Pour l'ensemble des étants que nous connaissons, être et connaître ne sont pas identiques. L'être est connaître dans la mesure où il participe à l'être. Le seul étant qui "possède" une identité absolue de l'être et de la connaissance, présent à lui-même dans une conscience absolue, c'est le "pur être", ou mieux l'**Étant d'une pureté absolue**, c'est Dieu. En

²⁶J.B. METZ. *L'homme à l'écoute du Verbe*, note #1, p. 95

Dieu, être et connaître coïncident parfaitement. Il n'y a plus de question possible, car celle-ci est toujours devancée par un savoir qui exclut toute question, ainsi Dieu possède déjà, dans une pure luminosité, ce dont pour nous, il devrait s'enquérir.

Pour l'être humain, il en va tout autrement, l'être est à la fois compréhensible et problématique, lumineux et obscur, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il s'en enquiert. Cela peut sembler paradoxal à première vue, toutefois, la saisie adéquate de ce thème en lien avec la *finitude*, est de la plus haute importance, et constitue un "présupposé" à la compréhension de l'anthropologie de *Hörer des Wortes*. Dans le questionnement métaphysique de l'être humain, dans cette question de l'être en tant que *nécessaire*, ce n'est jamais une "*conscience absolue*" qui se manifeste, mais c'est bien plutôt la finitude de l'esprit humain qui se révèle. Cette finitude de l'esprit humain est la condition première pour la constitution de la conscience transcendante. Nous comprenons alors pourquoi, contrairement aux préjugés véhiculés dans certains discours théologiques actuels, où l'on associe trop rapidement le terme de conscience transcendante au terme de conscience absolue, **l'être humain ne peut être conscience absolue**. Il est d'abord et avant tout esprit fini, et c'est précisément dans la mesure où il se comprend lui-même dans cette finitude qu'il peut avoir l'ouverture nécessaire à la constitution d'une conscience transcendante. Nous ne voulons pas nous avancer plus loin dans cette relation entre ouverture et finitude humaines, puisqu'elle sera traitée en détail dans les sections qui suivent, la partie anthropologique du premier aspect de la question de l'être (ouverture de l'humain), ainsi que les deuxième et troisième aspects de la question de l'être (obscurité de l'être et distinction être/étant).

Rappelons que notre but est toujours ici, dans le cadre d'une véritable philosophie de la religion, de fonder la possibilité d'une révélation de Dieu saisie à partir de l'être humain. Cette révélation divine, dévoilement de l'Esprit infini à l'esprit fini, c'est Dieu comme être absolu qui se communique à l'être humain dans son existence.

Deux conditions sont nécessaires pour qu'une telle révélation de Dieu soit seulement possible. D'abord, si l'on entend par révélation un "mystère celé" dans l'être absolu, dans le pur être, ce mystère doit pouvoir se dire dans une parole "vraie", c'est-à-dire dans une parole entièrement lumineuse pour elle-même, qui s'adresse à l'esprit et dans laquelle on retrouve l'unité suprême de l'être et du connaître. Pour que ce *Logos* puisse exprimer jusqu'aux ultimes profondeurs de la divinité, il faut que l'être des étants soit déjà parole (*logos*). Ces profondeurs de Dieu porteuses de toute grâce ne peuvent être considérées comme un chaos primitif ou un élan obscur, mais bien comme lumière éternelle. Lors même que cette lumière soit inaccessible aux seules possibilités de l'esprit fini.

That is precisely all we have hitherto not merely asserted in poetical language, but tried to understand and establish as well as we could in the exertion of the concept: being, hence above all pure being, is light and there is no darkness in it. We are really practicing philosophy of religion in the original sense of the word.²⁷

Cela nous oriente déjà dans une direction intéressante, nous avons réussi à élaborer une esquisse de réponse sur l'aspect premier de la question de l'être dans sa totalité, cet être unique et identique présent dans tout étant. À la question: *Qu'est-ce que l'être des étants, de manière spécifique et générale?* Nous pouvons maintenant répondre, l'être est lumière.

L'être des étants est lumineux dans la parole. Cette détermination ontologique nous conduit maintenant à considérer la dimension anthropologique correspondante, soit *l'ouverture* de l'être humain à l'expression de l'être absolu.

²⁷*Hearer of the Word*, p. 41

2.3 L'humain est esprit (Leçon #5)

Ceci conduit à élaborer une première proposition d'anthropologie métaphysique. Retournons un peu en arrière pour nous rappeler le premier aspect de la question de l'être, celui-ci s'enquiert de la totalité de l'être, de l'être pur et simple qui revient à chaque étant. Nous avons affirmé, non seulement que *l'être pur est lumière, mais qu'aucune obscurité ne subsiste en lui*. Voici pour le contenu de cette question, mais qu'en est-il de l'étant questionnant, de celui qui doit poser la question? Une proposition anthropologique peut être déduite du premier aspect de la question de l'être:

To be human is to be an absolute openness for being, or, to say it in one word, the human person is spirit. The transcendence toward being as such constitutes the basic makeup of human beings. This is the first principle of our metaphysical anthropology. We must now demonstrate and explain it.²⁸

La question de l'être se pose de façon implicite dans l'existence. Chaque fois que l'être humain pense, parle, ou agit, il exprime nécessairement, dans son comportement ordinaire, ce qu'il entend par être. Il dit dans une présupposition sous-jacente, ce que "être" signifie pour lui. Or, l'être humain n'est pas situé dans un monde "ambiant" comme un objet parmi des objets, ou simplement comme les animaux, dans un contact cognitif limité avec son monde. L'être humain est plutôt sujet, au milieu d'étants qui, pour lui, sont des objets. Il juge les choses à mesure qu'il entre en contact avec elles, il les "ob-jecte" (du latin ob: devant, en avant; et jacto: lancer, jeter). L'être humain, de par le jugement, s'oppose l'objet de sa connaissance, il s'approprie le milieu ambiant de sa vie, en fait un objet et se constitue ainsi un monde. Sujet face à un objet, l'être humain, dans un double mouvement de sa connaissance sort de lui-même pour saisir les choses comme objets, puis revient si bien à soi qu'il peut se distinguer dans une opposition nette de l'objet autre et opposé. Saint Thomas appelle ce double mouvement de la connaissance la "*reditio completa in seipsum*", ce

²⁸Hearer of the Word , p.41

retour complet du sujet en soi-même qui se distingue de l'objet de l'expérience sensible est un trait distinctif de tout ce qui est spirituel. Ce retour complet du sujet sur lui-même, la **subjectivité**, est ce qui sépare l'être humain de tout ce qui est infra-spirituel.

La subjectivité de *l'étant connaissant* peut être relevée dans tous les processus spécifiquement humains. Dans le cours régulier de son existence, l'humain ne cesse de penser et d'agir; pensée et action sont deux *modes d'être* propres à l'être humain, deux *existentiels* qui lui permettent précisément de se constituer comme sujet. C'est-à-dire d'avoir "prise sur quelque chose" dans son rapport au monde en ayant la possibilité de s'en distancier. L'être humain se constitue comme sujet d'abord dans la pensée lorsqu'il pose un jugement, il vise un objet dans son En-Soi, il rattache une quiddité connue à un substrat, un prédicat à un "sujet". L'être humain pense quelque chose "au sujet" de quelque chose: il juge. L'objet visé est indépendant de son jugement car il cherche à établir une vérité au sujet de cet objet. L'être humain pose l'objet de son jugement comme différent de lui et ainsi se l'oppose, il se saisit en tant que sujet posé sur soi-même, il se saisit dans sa subjectivité. En second lieu, cette "position sur soi" de l'être humain se retrouve dans toute action humaine, l'agir spécifiquement humain est *libre*. Cette liberté de l'agir se réalise aussi par le retour complet du sujet sur lui-même, dans la connaissance jugeante, il s'en distancie, s'en dégage. Il obtient ainsi une position indépendante de l'objet de son action et peut agir librement avec cet objet. Cette possibilité qu'a l'être humain d'agir librement, avec les choses du monde, confirme sa position sur soi cognitive dans son agir réfléchi, sa subjectivité.

Tout ce que nous venons de dire au sujet de la pensée et de l'action humaines s'applique à la question plus générale de l'être. Si on pose la question: qu'est-ce que l'être de l'étant spécifique et en général? Cette question contient le jugement: "c'est un étant". Un jugement originaire, en tant que différence ontologique, est présent dans la compréhension de l'être. Ce jugement originaire qui agit comme fondement de tout jugement singulier, est présent dans la question de l'être explicitée comme jugement.

L'être humain, pour ne pas être "saisi par" les objets de son milieu, doit se saisir lui-même comme sujet par le jugement et l'action libre. Redisons-le: la raison profonde qui permet à l'humain de se poser sur soi-même, de se comprendre comme sujet en s'opposant les objets de sa connaissance, est précisément cette possibilité qu'il a de réaliser un retour complet sur soi-même (*reditio completa in seipsum*). L'humain est **esprit** et c'est d'abord en raison de ce facteur primordial qu'il a la possibilité de reconnaître Dieu, l'Esprit absolu jusque dans ses profondeurs.

L'être humain est le seul étant à avoir la possibilité de se détacher de son expérience sensible, pour pouvoir la replacer comme un objet dans son En-Soi, c'est-à-dire de s'en forger un concept. Lorsqu'il pose un *jugement*, l'être humain conçoit un étant singulier, donné d'abord dans la sensibilité, sous telle ou telle détermination générale. *Il exprime dans le prédicat d'une proposition la connaissance d'un objet d'après sa quiddité générale*. L'expression du jugement dans un concept objectivant, n'est que l'autre face de la position-sur-soi cognitive de l'être humain, de sa subjectivité.

Saisir le général dans le particulier, et du même coup se constituer comme sujet, c'est ce qu'on appelle dans la métaphysique thomiste de la connaissance, la problématique de l'**abstraction**. Si abstraire signifie détacher une quiddité d'un étant singulier donné dans le concret, à partir de quel fondement peut-on saisir la possibilité de l'abstraction? Quelle est la condition transcendantale (condition du sujet connaissant) de la possibilité de l'abstraction qui nous permet de reconnaître le caractère *illimité* d'une quiddité même si cette quiddité ne peut être expérimentée que dans un étant singulier? Quelle est la condition préalable qui permet d'élaborer des concepts, ou en quoi consiste la faculté "originale" d'abstraction, avant tout acte de connaissance? Cette faculté "originale" en terminologie thomiste, s'appelle *intellect agent*. En quoi consiste l'essence de l'*intellect agent*?

La détermination quidditative d'un étant singulier est en soi infinie. Mais pour comprendre son caractère d'infini, on doit au préalable, saisir sa limitation dans et par une

chose sensible particulière. Pour prendre conscience de cette limitation, il faut que l'acte qui comprend l'étant singulier sensible le transcende vers quelque chose de plus et ce quelque chose doit être l'étendue absolue des objets connaissables. La conscience saisit dans cette anticipation (*Vorgriff*) vers l'être, non seulement un objet singulier, mais aussi la finitude de cet objet ainsi que sa relation à la totalité des objets possibles. La conscience, présente à un objet singulier au plan cognitif, se trouve par son anticipation sur l'être, déjà au-delà de cet objet singulier. L'anticipation est donc ce qui nous permet d'élaborer des concepts (l'abstraction); l'abstraction permet l'objectivation du donné sensible, et l'objectivation nous ouvre sur la subjectivation, c'est-à-dire à la position-sur-soi cognitive, la subjectivité.

L'anticipation est donc un **mouvement dynamique de l'esprit**, donné *a priori* avec l'essence humaine, vers la totalité de l'être, sur l'étendue absolue du connaissable. L'objet singulier est toujours saisi dans un horizon de connaissance absolue, c'est-à-dire dans le champ de conscience de tout le connaissable. L'étant singulier est toujours connu comme un objet qui ne remplit pas totalement ce champ. L'objet est donc connu comme limité tandis que sa quiddité plus étendue, est en quelque sorte illimitée. Deux points sont à retenir concernant l'anticipation: d'abord, ce-vers-quoi l'anticipation s'étend ne peut être considéré comme un objet du même ordre que l'objet saisi dans l'abstraction, puisque ce "ce-vers-quoi" devrait, à son tour être saisi par une même anticipation. En second, l'anticipation ne consiste pas dans un acte de connaissance comme tel, mais elle est un élément constitutif de l'acte de connaissance. Pour la décrire toutefois, nous ne pouvons faire autrement que de la représenter à l'image des actes de notre connaissance ordinaire et donc, la concevoir comme un acte de connaissance. On devra ainsi se demander quel est l'objet de ce "type de connaissance" qui n'est en fait, somme toute, qu'une *pré-connaissance*? Nous avons déjà dit que l'objet de l'anticipation était l'être, ou l'ensemble des objets possibles du connaissable, peut-on préciser davantage cet "objet" de la connaissance anticipatrice à l'intérieur de laquelle les étants singuliers sont saisis?

2.4 Anticipation de l'être

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, cette connaissance anticipatrice qui correspond à l'étendue de la transcendance, fut élaborée selon trois principaux schèmes: selon le premier modèle, l'étendue de la transcendance vise l'être pur et simple, sans limite et incluant même Dieu (de Platon à Hegel); selon le deuxième modèle, cet horizon de la transcendance est l'intuition sensible limitée par l'espace et le temps (E. Kant); enfin, d'après l'élaboration conceptuelle de Martin Heidegger, la transcendance qui fonde l'existence vise uniquement le néant.

Rahner ne retient qu'une seule hypothèse quant à l'étendue de la transcendance, elle ne peut être qu'une anticipation sur l'être en soi illimité. L'étendue de la transcendance ne peut se constituer uniquement à partir du néant (Heidegger), ni à partir de l'intuition sensible (Kant).

La connaissance humaine ne vise-t-elle pas au moins en tout premier lieu l'étant, et par là, le OUI? Donc aussi longtemps que l'on peut expliquer la connaissance de la finitude d'un objet immédiatement donné, à partir d'une connaissance affirmative et ainsi à partir d'une anticipation sur le OUI, sur l'être, et non pas sur le néant, aussi longtemps on ne peut ni ne doit interpréter la transcendance comme une transcendance vers le néant. En effet, il n'y a pas de raison de postuler la transcendance vers le néant, si ce n'est comme condition qui permet l'expérience de la finitude interne des choses et des hommes. Or, l'anticipation sur "quelque chose de plus", par delà l'objet singulier, constitue déjà une condition de possibilité suffisante et claire pour la négation, **pour l'expérience transcendantale du NON (des objets)**, et ainsi pour la connaissance de la finitude de l'étant **singulier objectif** immédiatement expérimenté. Il n'est pas juste que le néant soit antérieur à la négation; au contraire c'est l'anticipation sur l'illimité qui est en soi déjà la négation du fini, parce que, en le transcendant, elle révèle la finitude de cet étant fini dont elle est la condition de possibilité. C'est le OUI à l'illimité qui permet la négation et non pas l'inverse. Il est donc inutile de postuler une transcendance vers le néant qui, précédant toute négation dont elle serait le fondement, devrait révéler la finitude d'un étant. Le caractère positivement illimité de l'horizon transcendantal de la connaissance humaine montre en soi la finitude de tout ce qui n'épuise pas cet horizon. Il n'est pas vrai que c'est le néant qui néantise, mais c'est l'infinité de l'être, visée par l'anticipation, qui dévoile la finitude de tout donné immédiat.²⁹

Nous revenons donc à la première hypothèse de la *philosophia perennis*, soutenue dans l'histoire de la philosophie de Platon à Hegel: l'étendue de la transcendance est

²⁹L'homme à l'écoute du Verbe, pp 117-118

l'être en soi, pur et illimité. Lorsqu'on affirme cette **positivité de l'être en soi**, selon Rahner, celle-ci devient "*objet*" de notre réflexion, tout en étant expérimentée dans un retrait constant. Ainsi une réponse positive à l'être en soi, un OUI à l'illimité, ne vient pas "objectiver" ce qui est expérimenté positivement dans l'expérience-limite du NON. La positivité de l'être affirmée ici demeure toujours au-delà de toute objectivation. Ici nous devons souligner une "mécompréhension" courante par certains courants de philosophie de la religion en christianisme; lorsqu'on associe trop rapidement ce retrait constant de l'être en soi illimité à une pure négativité, c'est-à-dire à un néant ou un pur *rien*, une confusion surgit. Nous sommes alors tentés d'objectiver l'expérience transcendante et de s'en forger une *représentation* dans le concept du "rien"; est-ce ce que Bernhard Welte tente de faire, lorsqu'il nous expose *la possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, dans La lumière du rien (éd. Fides, 1989) ? Il vaudrait la peine de nous pencher plus longuement sur cette question. Notre question générale de l'être (Qu'en est-il au juste de l'être de tout étant?) est bien l'expression la plus abstraite de tout jugement, de toute pensée et de toute action; en celle-ci, l'anticipation transcende vers l'être absolu. On peut donc conclure que la constitution fondamentale de l'être humain est caractérisée par une anticipation sur l'infinité de l'être.

L'anticipation sur l'être en soi, constitutive de toute pensée et toute action humaines, devient la condition pour affirmer, de façon implicite, l'existence d'un Êtant absolu, de Dieu. Précisons, il ne s'agit pas de *représenter* l'existence d'un être absolu, mais bien d'affirmer celle-ci comme objet possible de l'anticipation. Si l'on ne pouvait affirmer cette possibilité dans l'anticipation, l'étendue de la transcendance porterait nécessairement encore une fois sur le néant. Rahner inverse le schéma des preuves *a priori* de l'existence de Dieu, qui partent de "vérités éternelles", telles qu'on les trouve chez Augustin, Anselme et Leibniz, où l'existence humaine concrète était conditionnelle à l'existence d'un être infini, de Dieu. Il propose d'abord d'affirmer la finitude réelle d'un

étant, afin de concevoir l'existence d'un être absolu. L'être absolu est implicitement affirmé lorsqu'on reconnaît les limites de l'étant fini.

La compréhension de la transcendance qui s'exprime traditionnellement chez saint Thomas, emprunte une voie similaire à celle qui vient d'être exposée. L'élaboration du schéma thomiste prend son point de départ dans le rapport entre la *reditio subjecti* (retour complet du sujet en soi-même) et *l'abstractio*. C'est-à-dire entre la position-sur-soi de l'humain (subjectivité) et la saisie d'un étant singulier sous un concept (objectivité). Ensuite, Thomas analyse ce qu'est la faculté d'abstraction, le caractère propre de *l'intellect agent*. Ce dernier consiste en une faculté d'anticipation sur l'être, une "lumière" qui éclaire l'objet sensible et permet d'évaluer sa participation à l'être; l'intelligible en acte (l'objet ainsi constitué), pour sa part, pointe vers une compréhension de l'être dans son étendue illimitée, "lumière naturelle" de la raison. **L'objet formel de l'esprit est ainsi l'être transcendantal et non pas l'être spatio-temporel.** Tous les objets sont saisis dans cet horizon de l'être. Cela ne signifie pas que nous ayons d'abord une connaissance préalable des objets singuliers, puis que nous rassemblerions ceux-ci sous un aspect général, mais plutôt que les objets singuliers sont saisis comme les étapes d'un *auto-mouvement infini* de l'esprit. Si bien que tous les objets singuliers sont considérés, de prime abord, dans cet horizon de l'être ouvert sur l'être absolu de Dieu. Pour saint Thomas, non seulement l'ultime de toute connaissance se trouve dans le concept de Dieu, mais bien plus, Dieu est présent dans toute connaissance humaine du fait de l'anticipation illuminatrice sur l'être infini. Ainsi dans tout acte de connaissance, Dieu est connu implicitement.

L'anthropologie métaphysique que nous sommes à élaborer ici est au coeur même de nos préoccupations en philosophie de la religion. Car ce à propos de quoi nous nous interrogeons, c'est toujours: *Comment comprendre l'être humain dans sa relation à Dieu?* Cette compréhension doit mettre en lumière la possibilité d'une révélation à l'être humain. La caractéristique fondamentale de l'être humain comme être "religieux" est qu'il est *esprit*. Cela signifie que son existence même est toujours située dans une ouverture

infinie à Dieu, c'est-à-dire qu'il vit sa vie dans une constante extension-de-soi vers l'Absolu. Précisons que cette ouverture à Dieu n'est pas quelque chose qui pourrait se produire à volonté et de temps à autre chez l'être humain. L'ouverture sur l'Infini est plutôt une condition de possibilité de l'humanité de tout être humain. Pour que l'être humain soit simplement humain, il doit être dans sa vie quotidienne, cette totale ouverture du fini sur l'Infini. L'humain est ce lieu de la transcendance vers l'être pur et simple. S'il veut que Dieu se révèle dans son existence, il doit offrir *de lui-même*, à une telle révélation un horizon a priori où elle puisse apparaître, un horizon absolument illimité.

Mais le mouvement de transcendance, en fait, n'est pas l'acte puissant qui constitue l'espace infini du sujet, à partir du sujet entendu comme celui qui maîtrise l'être de façon absolue, mais le surgissement de l'horizon infini de l'être à partir de celui-ci même. En quelque lieu que l'homme s'éprouve dans sa transcendance comme celui qui pose question, celui qui est inquiet par ce surgissement de l'être, celui qui est propulsé vers l'indicible, il ne peut se comprendre comme sujet au sens de sujet absolu, mais seulement au sens de l'accueil de l'être, finalement de la grâce. Par "grâce", on entend ici aussi bien la liberté du fondement d'être qui pose l'homme, liberté éprouvée par la finitude et la contingence, que ce que, en un sens théologique plus restreint, nous avons coutume d'appeler "grâce".³⁰

L'humain est appelé à participer à la vie divine, or s'il "détermine", de quelque façon, a priori cet horizon où puisse apparaître la révélation, par une loi ou un postulat, il s'empêche de pouvoir concevoir la révélation du Dieu transmondain dans ses profondeurs. Toute restriction de l'horizon de la connaissance équivaut à laisser de côté des objets possibles de la révélation et à exclure ceux-ci de la possibilité d'être exprimés dans la parole.

At this stage it is already clear that every philosophy of religion is basically wrong which declares that the object of religion corresponds to any finite aspect of human nature. No objectified projection of racial peculiarities, of blood or nation, of world or of anything else, not even the absolute idea of humanity, can possibly be considered as the "divine".³¹

Nous avons cherché à fonder la possibilité d'une révélation dans la parole, nous en arrivons à la conclusion que la connaissance humaine transcende nécessairement vers

³⁰Traité fondamental de la foi, p. 48

³¹Hearer of the Word, trad. Joseph Donceel, 1994, p. 54

l'être. En comprenant cette détermination de l'être humain comme *esprit*, nous saisissons bien sûr l'essence de l'humain en son fondement, mais aussi nous considérons l'être humain comme cet être qui a nécessairement une *oreille ouverte* à toute parole qui vient de la bouche de l'Éternel. La transcendance de l'être n'a pas à être considérée seulement comme une propriété de l'humain (un existential), elle est la condition de possibilité de toute pensée et de toute action intra-mondaines.

Le **concept de transcendance** est de toute première importance pour l'anthropologie métaphysique de K. Rahner, il constitue le premier aspect de l'ontologie de la puissance obédientielle. L'être est lumineux en soi et il peut être révélé dans une parole humaine. L'être humain est esprit et se trouve dès toujours devant le Dieu infini qui dépasse toute unité des puissances humaines et mondaines. Non seulement l'être humain connaît effectivement Dieu, mais il n'est humain véritable, posé-sur-soi (sujet), juge et acteur libre que par une *anticipation constante* que seule peut remplir la plénitude de l'être absolu de Dieu.

III- L'obscurité de l'être, limites humaines (Leçons #6 à 8)

Pour l'être humain, l'être est à la fois lumineux et obscur. Le deuxième aspect de la question de l'être soulève le caractère *problématique* de l'être, au sens où c'est bien une *question* que nous voulons poser sur l'être. Cette question n'offre pas de "réponse" facile ou toute faite, nous devons conserver intact ce trait de *question*. Non seulement pouvons-nous poser la question de l'être et ainsi affirmer sa *luminosité* (chap. II), mais nous devons constamment poser cette question à nouveau, c'est ce que nous allons maintenant tenter d'élaborer.

L'homme n'est pas l'infinité, en elle-même dépourvue de question, donnée sans nulle question, de la réalité; il est la question qui devant lui se dresse, vide, mais réelle et inéluctable, et qui par lui jamais ne peut être dépassée, à laquelle il ne saurait répondre adéquatement.³²

La déduction transcendantale dans sa teneur *problématique* permet de saisir l'être humain comme situé face au Divin, cet Êtant présent à soi seul et absolument libre. Le premier énoncé d'ontologie générale stipule que l'être est luminosité et présence à soi; le second énoncé ajoute que le pur être *est absolument libre* et que, de ce fait, il *ne peut être connu a priori* par l'esprit fini. Le pur être ne peut être compris comme nécessairement manifeste à l'être fini. En dépit de sa luminosité intrinsèque et de la *transcendance absolue de l'esprit fini*³³, le pur être demeure impénétrable, secret, parce qu'il est totalement libre; Dieu demeure toujours le sujet d'une possible révélation à *venir*.

L'essence d'une philosophie de la religion, sur fond d'une métaphysique thomiste, peut s'élaborer comme *ontologie de la personne humaine* qui, dans son histoire, est à l'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu. Nous avons établi, dans la première partie, deux points

³²Traité fondamental de la foi , p. 46

³³La transcendance absolue de l'esprit fini doit être entendue non pas au sens de l'étendue illimitée d'une connaissance plus ou moins neutre, mais bien au sens de l'engagement radical d'une personne en totalité, dans une décision libre. Chaque fois que je fais d'une réalité la "fin" et le "ce-à-partir-de-quoi" de la compréhension que j'ai de moi-même, j'en fais le centre de mon existence, ma *raison d'être* et tout ce qui est autour devient accessoire, j'en fais mon absolu. Ainsi nous avons une transcendance absolue vers Dieu, mais en aucun temps pouvons-nous déterminer celle-ci à l'intérieur d'une représentation. (cf. *Hearer of the word* , pp 25 et 87; aussi plus loin dans ce mémoire, pp 103-106)

importants: la *luminosité* de l'être (Unité *originnaire* de connaître et d'être connu), et la *spiritualité* de l'humain, c'est-à-dire *l'ouverture absolue* de l'humain (De par sa transcendance vers l'être pur et simple, l'humain est *esprit*). De ces deux aspects que sont la *luminosité* de l'être et la *spiritualité* de l'humain, on peut déduire que tout étant est fondamentalement ouvert dans la *parole*, cela signifie que toute réalité a, en un certain sens, la possibilité de révéler le Divin. Enfin l'humain ne doit pas limiter a priori l'ampleur de la révélation, par une ouverture biaisée de sa part, puisqu'il constitue *l'espace* même de toute connaissance possible. Ayant mis en place cette première compréhension de la révélation, nous nous butons maintenant à une difficulté de taille.

Le fait que l'être humain soit "ouverture absolue" sur l'être en sa totalité, nous conduit toutefois à une nouvelle interrogation. On doit se demander, à cette étape, ce que cela signifie plus précisément. Sommes-nous en droit d'insérer tout ce qui est imaginable sous le pouvoir de cette *ouverture transcendantale*? En sorte que toute révélation dépendrait uniquement de cette "*ouverture naturelle*" préalable. Il n'y aurait alors plus raison de questionner au sujet de l'initiative d'une révélation divine, ni du caractère libre de la révélation qui, par essence, a toute latitude de se dévoiler elle-même comme et où elle le veut. Une révélation de Dieu conserve toujours le caractère de ce qui est celé, c'est-à-dire qu'elle demeure toujours aussi "*Mystère*" (*Mysterium stricte dictum*). Sinon, nous n'aurions même plus à considérer la possibilité de la grâce ou de la foi, puisque toute ouverture dépendrait d'une *ouverture naturelle*, et serait déjà comprise à partir de l'étendue "absolue" de la transcendance humaine.

Un contenu révélé qui tomberait *a priori* dans le domaine de la transcendance, serait en quelque sorte "dû" à la nature humaine et agirait ainsi comme un divin auxiliaire, sans plus. Un tel contenu déterminé à partir de l'humain et inscrit idéalement dans la constitution de la conscience, aurait pour fonction d'aider l'être humain à se réaliser pleinement. Cependant, nous serions alors en présence du "Dieu des philosophes" et non pas du Dieu d'Abraham. Selon le schème de Hegel, la Révélation est ce type de *Savoir* qui se constitue au *stade de la*

représentation. Le savoir se transforme en "*Savoir absolu*", au moment où par le concept, l'esprit fini prend conscience de son unité avec l'esprit infini.

L'hypothèse mise en évidence ici, en lien avec l'idéalisme allemand, soutient non seulement que l'être est lumineux en proportion de son être, mais qu'il est toujours *manifeste en soi*. Aucune obscurité ne saurait se trouver dans l'être, l'obscurité se trouverait uniquement dans le non-être. La Révélation ne serait alors pour l'être humain qu'un déploiement immanent et nécessaire, la réalisation de l'infinité humaine dans la *transcendance absolue de l'humain-esprit*. Cette conclusion va trop loin, parce qu'ainsi l'Étant suprême serait toujours manifeste et comme présent a priori dans la conscience humaine, Dieu serait comme toujours déjà connu selon ce postulat interne de Luminosité absolue. La révélation ne pourrait plus être un Acte libre, une "lumière inaccessible", elle deviendrait en quelque sorte *disponible*. Chez l'humain qui est *esprit* et qui est en voie de le devenir de plus en plus, cette lumière serait déjà répandue partout et rayonnerait nécessairement.

Le défi à relever pour l'anthropologie que nous sommes à élaborer, est alors de penser l'essence humaine, d'affirmer sa *transcendance vers l'être* ainsi que sa *luminosité interne*, sans pour autant anticiper sur le contenu de la Révélation. De façon à ce que Dieu puisse se révéler *librement* à l'être humain et que celui-ci puisse non seulement le percevoir, mais se sente *concerné personnellement* par sa parole. Au niveau de l'ontologie générale, l'interrogation suivante s'impose: pourquoi le pur être est-il également obscur même au sein de sa luminosité? Pourquoi l'être, dans la mesure où il est pur être, demeure celé pour *l'étant-connaissant* que nous sommes, c'est-à-dire un *horizon* qui est non seulement lumineux mais *aussi obscur*, au sein de sa luminosité et en dépit de celle-ci? Pourquoi l'être n'est pas seulement *présence à soi*, mais aussi caché, absolument celé au sens où il n'est présent uniquement qu'à lui seul? La déduction transcendantale de la luminosité de l'être est à refaire, en tenant compte cette fois, de **l'obscurité de l'être pour tout étant qui se trouve dans une différence ontologique inachevée**, c'est-à-dire pour tout étant qui se tient dans l'attente d'un advenir absolu de l'être.

Évidemment tout être humain, comme "étant", se retrouve dans cette situation de différence ontologique inachevée.

Il semble bien que l'infinité de Dieu ne puisse être saisie dans son propre "Soi" et ce, en raison même de notre première élaboration de la transcendance. Selon les considérations précédentes au sujet de *l'anticipation de la connaissance*, cette transcendance ne peut être saisie que dans l'anticipation (Vorgriff) négatrice du fini ou *expérience-limite* du fini.

3.1 Appel dans la question de l'être (Leçon #6)

Le deuxième aspect de notre question initiale de l'être disait que nous devons interroger l'être, que nous devons conserver à la question son statut de *question*, c'est-à-dire maintenir la question ouverte. Ne perdons pas de vue que l'être est, pour l'être humain, à la fois lumineux (compréhensible) et obscur (problématique). L'infinité de l'être divin affirmée dans l'anticipation de la connaissance nous rappelle que pour l'humain, esprit fini, Dieu demeure essentiellement l'Inconnu. Le caractère problématique de l'être, ainsi que la *nécessité* de poser la question indiquent déjà la finitude de l'être humain, celui-ci est fini et c'est précisément en tant qu'esprit qu'il est fini. La transcendance absolue de *l'humain-esprit* révèle, dans l'étendue illimitée de l'anticipation, Dieu comme Infini, et ceci en l'affirmant implicitement comme fin ultime (Ce-vers-quoi) d'un mouvement dynamique de l'esprit. Dieu ne peut être connu qu'en posant notre regard d'abord sur l'étant fini (par la négation), l'infinité comme telle demeure inconnue (non-représentée) pour l'humain puisqu'elle ne peut être conçue explicitement que comme "*excessus*" (terme thomiste pour anticipation ou *Vorgriff*) et uniquement à partir de l'expérience-limite transcendantale de négation du fini. Le caractère problématique de l'être élimine d'ores et déjà toute tentative d'élaboration d'une "gnose" qui serait enracinée dans ce que nous avons caractérisé plus haut de "mauvais idéalisme", ou idéalisme absolu à la suite de Hegel. Le but poursuivi ici est de mettre en évidence *l'obscurité essentielle de l'être quant à*

sa positivité, en soulignant d'abord son caractère relatif par le recours à l'analogie de l'être et au concept de *possession de l'être*, puis de mettre en évidence la finitude de l'humain en tant qu'esprit.

La seule réponse que procurent les manuels de théologie fondamentale au sujet d'une compréhension de l'au-delà de la finitude, c'est-à-dire du contenu positif de l'infinité de l'être, c'est que ce contenu demeure celé. Dans les conditions actuelles de sa connaissance, l'être humain ne peut atteindre de par lui-même, dans une connaissance positive, l'au-delà du champ de ce monde. La seule possibilité qui s'offre ici, est de constater l'obscurité de fait de l'être infini.

Rahner soumet alors deux hypothèses qui rendraient toute révélation positive de Dieu, impossible. D'abord, supposons que l'être humain ait la possibilité de saisir Dieu, par lui-même, dans *l'excès* de l'esprit fini. Et ceci, en parvenant à un stade où l'étendue absolue de l'anticipation devienne consciente pour soi-même, sans la médiation d'un objet fini. On aurait alors une transcendance indépendante qui se maintiendrait en elle-même sans être obligée de se référer à l'objectivité catégoriale de l'existence historique. Dans une telle transcendance, "transparente" à elle-même, il ne s'agirait plus ni de l'habituelle théologie négative, ni de la vision béatifique, puisque d'une part, toute image d'un objet fini à transcender serait *a priori* dépassée, et d'autre part, la saisie immédiate de Dieu ne serait aucunement médiatisée par un quelconque objet, ni même par la parole.

L'expérience mystique de Dieu décrite ci-haut est à bien distinguer de l'expérience prophétique. Pour illustrer le type de *piété mystique*, Rahner réfère à l'expérience de la *nuit obscure* chez Jean de la Croix, interprétée par Baruzi. Dans une extase au-delà de sa propre finitude, l'humain éprouve l'Infini comme "présence immédiate". Cette extase n'a pas à être considérée comme l'horizon de la révélation au sens d'une *anticipation* de la connaissance, car non seulement, elle surpasse toute révélation dans la parole, mais ne peut s'enfermer dans aucune catégorialité mythologique. Ce type de transcendance absolue ne nous conduit pas nécessairement à la mystique de "plein jour" de la raison hégélienne, et à la constitution d'une

gnose spéculative, mais elle nous mène assurément vers une mystique de la *nuit obscure*. Or, autant l'une (mystique philosophique) que l'autre (extase nocturne) empêchent une libre révélation de Dieu. L'expérience mystique qui se pose elle-même et se considère insurpassable, fut-elle l'expérience de la *nuit obscure de Dieu* interprétée faussement a, dès toujours, devancé par l'étroitesse de ses limites historiques, toute piété prophétique de la parole révélée.

We believe this represents essentially, as stated in our own terminology, the basic conception of every non-Christian mysticism, expressed metaphysically in Plotinian mysticism, as it continues to exert an undeniable influence upon the Christian mysticism, say, of Gregory of Nyssa or of the Pseudo-Areopagite. The philosophical interpretation of the mysticism of the "darknight" of John of the Cross, as worked out by Baruzi, moves in the same direction.³⁴

Une seconde interprétation porterait atteinte à une libre révélation. En effet, Dieu en tant qu'être infini, est censé demeurer voilé à toute transcendance humaine. Selon ce deuxième modèle de transcendance absolue, à bien distinguer de l'expérience de la *nuit obscure* chez Jean de la Croix, la fin ultime et "naturelle" de tout être humain serait la vision béatifique. Cette vision automanifestée serait bien plutôt comme une intuition immédiate de l'essence de Dieu en lui-même, intuition autonome qui prétendrait atteindre Dieu dans son "en-soi". Nous serions très près de la position hérétique des Béghards: «*Toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et l'âme n'a pas besoin de la lumière de la gloire pour s'élever dans l'heureuse contemplation de Dieu*». ³⁵ Avec cette mystique, la révélation devient en quelque sorte le but nécessaire et "naturel" de tout être humain; elle devient inconcevable en tant que suprême autocommunication divine, c'est-à-dire comme don libre et gratuit de la part de Dieu lui-même. D'un seul coup, les possibilités de la grâce et de la foi sont à peu près écartées. La réalisation définitive de l'étendue de l'esprit humain serait alors "due" essentiellement *au mouvement dynamique interne* de l'esprit dans l'anticipation vers l'être infini. Ce mouvement infini exigerait toutefois la présence d'une "*intuition naturelle*" de Dieu.

L'objectif poursuivi dans l'élaboration du concept de transcendance chez Rahner est précisément de mettre en lumière un *mode d'être* spécifique de l'humain, qui permet à celui-ci

³⁴Hearer of the Word , p. 61

³⁵d'après Hearer of the Word , p. 62, (ma traduction)

de passer de la constitution d'être fini à la constitution d'être spirituel. Nous l'avons dit plus haut, pour que l'être humain puisse se tenir en-soi (être sujet) et avoir la possibilité d'une connaissance objective, Rahner présente la transcendance comme *l'étendue absolue de l'infinité de l'esprit humain*. Ayant bien établi cet existential, jusqu'ici son but est atteint. Toutefois, une remarque importante est à faire maintenant, cette transcendance est seulement une condition de la possibilité d'une révélation, elle ne présume d'aucune façon posséder sa propre fin en elle-même, elle n'a pas à être comblée immédiatement par la manifestation de l'être infini en-soi. Cela signifie que l'on ne peut demander à cette transcendance de constituer, de façon autonome, une pleine réalisation de la révélation, ni exiger de la transcendance élaborée par Rahner, qu'elle accomplisse une autre fonction que ce pour laquelle elle a été pensée. Mais alors, une "vision béatifique" peut-elle être éprouvée en-soi, puis déterminée comme "objet" d'expérience, par l'être humain? On doit laisser cette hypothèse en suspens: la connaissance humaine, pour être seulement possible, doit non seulement *tendre vers l'infinité de l'être* dans l'anticipation, mais doit aussi se réaliser dans la *représentation d'un objet fini* pour que cette anticipation devienne consciente.

La vision béatifique est essentiellement surnaturelle et absolument gratuite, de sorte que pour l'humain, et malgré sa transcendance absolue, Dieu demeure l'Inconnu par excellence, qui a toujours la possibilité de se manifester dans une révélation éventuelle. Mais, l'être humain doit-il se résigner à errer sans fin comme dans un rien infini, et se contenter seulement de saluer de loin l'Être infini, sans jamais trouver la voie qui conduise devant la face de Dieu? Thomas d'Aquin lui-même avait parlé d'un "désir naturel" de voir Dieu. Il avait clairement établi les relations entre d'une part, *désir naturel (dynamique interne)* et *spiritualité humaine*, et d'autre part, la *vision béatifique*. Ces relations ne sont pas le seul fait d'une vocation, d'un appel à la vision immédiate de Dieu. Elles précèdent cet appel de Dieu, elles sont donc en quelque sorte "naturelles". Ce qui concerne la *vision béatifique* peut ainsi s'appliquer à la *mystique naturelle*. Dans une anthropologie métaphysique déductive, le seul point de départ se trouve être *la nature et la fonction de la transcendance*; or celle-ci ne peut

atteindre son objectif, c'est-à-dire demeurer ouverture absolue uniquement, si un tel mysticisme est d'ores et déjà écarté. La question s'impose: pourquoi la pure luminosité de l'être associée à l'ouverture essentielle de l'anticipation ne rendent-elles pas la révélation, en quelque sorte, superflue? L'humain est celui qui, dans sa condition actuelle, se tient devant le Dieu inconnu, précisément parce qu'il ne peut s'approcher de Dieu, dans la connaissance, *qu'en niant ce qui est fini* et en se référant alors "à-ce-qui" s'étend au-delà de toute finitude. Il faut poursuivre notre recherche: comment une révélation de Dieu, en tant que dévoilement de ce qui est celé, est-elle toujours possible? La luminosité de l'être ainsi que l'ouverture absolue de l'humain, pourraient laisser sous-entendre que cette révélation est non seulement manifeste mais aussi qu'elle peut être idéalement réalisée. À quoi bon conserver une ouverture, pourquoi l'être humain demeurerait-il à l'écoute, si tout a été dit, révélé, et en bonne partie réalisé? Il ne nous resterait alors tout simplement qu'à mettre en pratique la parole de Dieu, à suivre le plan établi.

Pour l'humain, Dieu demeure le suprême Inconnu. C'est-à-dire, celui qui demeure voilé, quant au contenu positif de son infinité. De plus, cette obscurité représente plus qu'une simple ignorance d'un étant qui ne serait pas parvenu à maturité, ou d'un esprit fini qui ne serait pas encore arrivé au bout de son cheminement spirituel. Jusqu'à présent, nous avons fondé l'obscurité de Dieu uniquement à partir de l'humain, de sa structure transcendantale, par une référence négative à tout ce qui est fini. Nous devons établir maintenant que Dieu est réellement inaccessible à tout esprit, et non seulement dans la structure de la connaissance humaine, préciser qu'il ne s'agit pas d'un aveuglement provisoire de l'humain, mais bien du **caractère proprement inaccessible de Dieu**. Ce caractère inaccessible sera la condition pour que Dieu puisse se révéler en toute liberté. Non seulement, Dieu est plus que tout ce que nous en avons compris dans notre connaissance humaine, mais de plus, Il a la possibilité de parler ou encore de se taire. C'est ce qu'il faudra approfondir pour que, lorsque cette Parole s'adressera à nous, nous la comprenions pour ce qu'elle est, un acte libre et gratuit de l'amour personnel de Dieu, accueilli dans une attitude d'adoration.

3.2 Dieu, libre Inconnu (Leçon #7)

Les deux premiers concepts, élaborés à partir de l'ontologie générale et de l'anthropologie métaphysique, créent l'espace nécessaire pour une possible révélation de Dieu. Toutefois la *luminosité de l'être* ainsi que *l'humain-esprit* nous conduisent maintenant dans une impasse. L'aporie fondamentale déjà observée et en partie solutionnée à la leçon précédente, à laquelle il s'agit de parer définitivement à ce stade-ci, emprunte le parcours qui suit: d'abord, l'être est "en soi" lumineux, aucune obscurité ne subsiste dans le pur être; ensuite l'humain est capable d'assigner à tout étant, dans l'étendue de sa transcendance, une place au sein de sa connaissance. Or, un concept tel que celui de "*lumière inaccessible*" peut paraître contradictoire, puisque la lumière tend à se répandre inévitablement partout où se trouve un espace favorable, cela laisse sous-entendre que Dieu en tant que "luminosité absolue", serait toujours déjà présent et nécessairement disponible pour tout être humain. On peut se demander alors si une révélation de Dieu, comme mystère celé, ne devient pas superflue? La Parole serait comme déjà inscrite de tout temps au coeur de l'humain, la Révélation ne serait-elle pas, dès lors, toujours préalablement dépassée?

Il ne faut pas oublier que malgré l'étendue absolue de la transcendance dans l'anticipation (*Vorgriff*), la connaissance humaine demeure finie. De plus, il est impossible d'établir positivement que la vision de Dieu constitue le but "naturel" de l'humain. Si l'Étant absolu est a priori, partout et toujours ouvert "en soi", une révélation de sa part comme acte de *libre ouverture* devient impossible. L'objectif de K. Rahner est ici d'assurer l'autonomie de la théologie face à la philosophie. Deux écueils sont à éviter pour la pensée: d'abord empêcher que la philosophie ne tombe sous la domination de la théologie, ensuite s'assurer qu'une philosophie idéaliste (une idéologie) ne se substitue pas à *l'auditus fidei*. Rappelons que la philosophie a pour tâche de penser la théologie, d'exprimer une compréhension humaine

possible de la théologie. Une telle philosophie doit *s'achever* dans la théologie, comme nous le disions plus haut (cf. 1.2 *L'apologétique traditionnelle*), par une négation et un dépassement d'elle-même, soit dans une sursomption (*Aufhebung*) au sens où Hegel l'entendait.

Le deuxième aspect de la question de l'être, rappelle que c'est bien une *question* que nous posons sur l'être. Cela signifie qu'il ne faut surtout pas obnubiler le *caractère problématique* de l'être, mais si possible le faire ressortir avec plus d'évidence. Or, si l'humain disposait de l'être absolu dans sa propre luminosité, affirmé comme lumineux "en soi", ce même être ne pourrait plus être aussi, fondamentalement problématique. L'être dont la luminosité est affirmée et au sujet duquel nous **pouvons questionner** (parce qu'il est lumineux), ne correspondrait plus à l'être au sujet duquel nous **devons questionner** (aussi obscur). La réponse aurait anticipé globalement toute question, et rendu celle-ci impossible. La luminosité de l'être, donnée dans l'expérience-limite transcendantale (*Vorgriff*), par la négation de ce qui est fini, est à distinguer nettement de la luminosité "en soi", immédiate, donnée dans l'État d'une absolue possession de l'être (identité ontologique achevée), ou de celle donnée dans une vision béatifique. Ainsi peuvent être mis de côté trois fondements à partir desquels, on esquisse parfois des modèles de philosophie de la religion, soit: celui de l'ontologisme et de son proche parent, le rationalisme, ou encore le modèle de l'idéalisme allemand.

Alors on peut se demander, mais d'où vient cette nécessité chez l'être humain, d'affirmer la luminosité de l'être, si elle ne vient pas du pur être "en soi", ni d'une "connection essentielle" entre la luminosité de l'être et la *compréhensibilité* humaine. Au départ, nous avons avancé que la luminosité de l'être devait être explicitement affirmée parce qu'elle l'était déjà implicitement dans la question de l'être pour toute existence humaine. Avant d'entrer en contact avec les étants singuliers ou en relation avec d'autres "*Dasein*", l'être humain se situe dans une *précompréhension*, une compréhension de l'être qui lui est propre. Dans tout jugement et toute action humaine se manifeste déjà une compréhension de l'être; inévitablement, la question de l'être surgit dans l'existence. Or, cette ultime évidence métaphysique ne se réfère pas à une compréhension *matérielle* de l'être, comme si l'on pouvait

saisir l'être absolu de Dieu; il s'agit plutôt d'une compréhension *formelle* de l'être qui se manifeste ainsi. Cette compréhension formelle se fonde sur la nécessité pour l'humain d'être ce qu'il est. Contrairement aux objets de son monde ou aux animaux, l'humain est caractérisé par cette nécessité d'affirmer l'être en dépit de son obscurité. Il doit affirmer l'être dans sa luminosité, tout en ne niant pas son caractère **problématique**. Le *Dasein* (l'humain dans sa réalité concrète quotidienne) demeure dans cette quête "incertaine" de l'être par ses jugements et ses actions. Suite à cette élaboration sur l'ouverture essentielle de l'être et son affirmation, on peut déjà voir poindre à l'horizon la nécessité pour l'humain d'une prise en charge de sa propre existence humaine.

L'existence humaine, imprégnée de cette nécessité métaphysique, est avant tout "factuelle", marquée au sceau de la facticité (*Faktizität*). Pour mieux comprendre, on pourrait sans doute l'opposer à une existence "idéale" ou idéalisée qui tenterait de se comprendre en dehors de son "là" (son ouverture). L'existence effective est caractérisée par une condition d'être-jeté (*Geworfenheit*), elle est contingente. Cela signifie que l'être ne se met jamais à la libre disposition de l'humain. Et si l'être humain ne peut disposer de l'être à sa guise, mais qu'il est conditionné au départ par ce qui l'entoure, obligé de tenir compte de sa situation de fait, il ne peut se placer lui-même tout bonnement au centre de l'être qui s'étend à l'infini. Prétendre le contraire serait nier le caractère problématique de l'être, la nécessité de poser la question de l'être et cela équivaldrait à contester la *finitude humaine*.

Mais, pour nous qui sommes nés sans qu'on nous l'ait demandé, qui mourrons sans qu'on nous le demande, et qui, sans qu'on nous l'ait demandé, avons dû assumer un espace tout déterminé -qu'en fin de compte nous ne saurions modifier-, il n'existe pas de liberté immédiate qui serait absence de toutes ces puissances qui concourent à déterminer notre existence.³⁶

L'être humain qui se tient dans la luminosité de l'être affirmée nécessairement, doit *absolument* assumer son existence dans son être-jeté. La première affirmation métaphysique d'absolue nécessité, affirme d'un même jet la luminosité et la condition jetée, si bien que ce n'est

³⁶Traité fondamental de la foi, p. 448

qu'en assumant résolument sa propre finitude et sa condition jetée, que l'être humain peut avoir accès à l'infinité véritable de l'être.

Il s'agit maintenant d'insérer cette nouvelle *intuition fondamentale* dans notre ontologie générale. Dans son "auto-subsistance" (position sur soi), ainsi que dans ses pensées et ses actions objectives, l'être humain adopte nécessairement une attitude envers soi-même; il doit être présent à soi, s'affirmer soi-même, se "positionner" (prendre position) absolument. C'est précisément en affirmant la luminosité de l'être, au sein de son être-jeté que l'être humain peut se tenir devant Dieu et affirmer sa propre transcendance. L'humain qui *s'interroge* affirme sa propre finitude jetée (*Geworfenheit*), et celui qui *doit* s'interroger affirme une nécessité, l'obligation qu'il a de s'interroger. On *affirme* alors l'existence, en dépit de son *être-jeté*, sans condition, comme quelque chose d'absolu. **Parce que l'affirmation du contingent s'est avérée nécessaire, la contingence nous révèle quelque chose d'absolu.** L'être humain doit assumer une position d'affirmation absolue en regard de son existence finie et jetée, et c'est seulement dans son "positionnement" conscient au non-nécessaire, qu'il peut transcender vers l'être lumineux, et l'affirmer comme tel.

Le fait de poser l'existence comme quelque chose de nécessaire et d'absolu, ne peut être réalisé uniquement à partir d'une intuition statique (d'un concept), mais doit procéder d'un vouloir. Puisque la conceptualisation ne peut procurer de fondement qu'à partir de l'objet en soi, plus précisément, on affirmerait alors un étant accidentel (l'existence) dans une position absolue, uniquement à partir de sa quiddité. Or, affirmer de façon absolue un étant contingent, à partir de cet étant en tant que tel, est une contradiction.

Now something contingent as such does not have in its *quidditative* essence any ground to be absolutely affirmed.³⁷

Le fondement à partir duquel l'on peut affirmer le caractère absolu d'un étant contingent (l'existence humaine) doit résider ailleurs que dans son essence quidditative. Pour poser

³⁷Hearer of the Word, p. 68

l'existence de façon absolue, il faut recourir à un principe qui tout en étant un moment interne de la connaissance, pointe au-delà de la connaissance, ce principe doit se trouver dans une *Volonté*. Si le fondement de l'existence ne peut être le fondement d'un objet en soi, ce fondement ou raison doit être d'abord un Acte d'affirmation et par la suite seulement, le fondement de l'objet en soi. Un tel fondement s'appelle volonté; au fond de l'existence humaine, nous découvrons, au sein de la transcendance primordiale vers l'être, un Acte de volonté. Si la question de l'être et la possibilité de connaissance de l'être sont déterminées par un *Acte de volonté*, quelles conséquences cela peut-il avoir pour la relation entre le pur être et les étants finis (humains) que nous sommes?

It follows that the voluntary necessary positing of something contingent, as it occurs in the affirmative relation of human existence to itself, can only be understood if we affirm it as posited by a free voluntary act. Humanity is necessarily posited, because posited by a free will. (...) This free, voluntary, original positing of the being that is humanity (for we are thinking of ourselves in all our considerations) can only be the work of the absolute being, of God.³⁸

À la base de l'existence humaine se réalise, s'accomplit (*sich vollzieht*) par la volonté, une *affirmation absolue de la réalité contingente* que nous sommes nous-mêmes, cette affirmation de la contingence s'accompagne toujours d'une affirmation de la luminosité de l'être. Une affirmation absolue du "contingent" ne peut être conçue que comme la ratification d'un positionnement libre et absolu de "quelque chose" qui n'est pas nécessaire. En ce sens, l'affirmation de l'être-jeté doit être formulée comme une loi de l'existence ou un postulat existentiel. La volonté "originelle" qui affirme simultanément la contingence et la luminosité de l'existence, doit être conçue dans un acte d'assomption fondamentale (d'acceptation inconditionnelle) du non-nécessaire par une volonté libre. Si la *prise de position absolue* d'un étant accidentel n'était pas le fait d'une libre volonté mais l'imposition d'un agent extérieur, la luminosité de l'être elle-même disparaîtrait, c'est-à-dire que la conscience de soi et la luminosité pour soi seraient éliminées, alors pour l'humain, tout deviendrait obscur.

³⁸Hearer of the Word, p. 69-70

Le défi à relever ici, pour la pensée théologique, est d'établir un rapport raisonnable entre le fondement de l'existence (Dieu), la position (contingence), et l'étant posé (l'humain), en maintenant les deux existentiels qui sont la position nécessaire de l'existence et son caractère accidentel. La position nécessaire d'un étant qui, de par son essence, n'est pas nécessaire (i.e. l'existence) doit être conçue à partir d'une affirmation volontaire et libre. Rahner nous dit plus haut que le fondement universel de tout étant est Dieu, mais ce fondement de l'étant fini est libre. Dès lors, l'humain peut comprendre sa position originelle comme étant effectuée par l'être absolu, comme posée originellement par une libre volonté. Le point important à retenir, c'est que même si Dieu peut être apprécié comme le *fondement* de l'existence humaine, **jamais Il ne doit être conçu comme un fondement nécessaire quant à sa quiddité**. C'est-à-dire un fondement qui poserait l'humain avec une absolue nécessité, parce qu'alors l'être humain ne serait tout simplement plus libre, et il ne lui serait plus possible de comprendre sa relation à Dieu.

L'humain, dans son rapport absolu à l'être-jeté, tout en affirmant la luminosité de l'être, se reconnaît et se reçoit lui-même comme *librement posé* par Dieu. Le pur être, en tant qu'horizon ultime de l'anticipation, n'est pas un idéal abstrait ou quelque chose sans vie, soumis à notre disposition et sur lequel nous aurions mainmise. Dieu devient le but, ou ce-verse-quoi (*Woraufhin*) de l'anticipation (*Vorgriff*) de l'esprit humain, seulement s'il est considéré comme personne et sujet libre. Comme puissance, il se tient au-delà de l'esprit fini dans une totale auto-disposition. Ainsi lorsque l'être humain connaît Dieu, cette connaissance n'est elle-même qu'une réponse à la Parole originelle de l'absolu, cet absolu qui dispose librement de la réalité finie que nous appelons création. La connaissance de Dieu, comme réponse à la parole libre de l'absolu, se réalise lorsqu'au sein de la transcendance l'humain perçoit la luminosité lointaine de la lumière infinie. C'est parce que l'humain doit se questionner sur l'être absolu, que cet être est non seulement lumineux mais aussi problématique, qu'il se tient devant Dieu et que celui-ci apparaît, pour la transcendance humaine, comme la personne d'une entière auto-disposition. Le visage personnel de Dieu se manifeste, à la fois comme lumineux et mystérieux, cette part de mystère est incontournable précisément parce que c'est Dieu lui-même qui s'ouvre,

c'est lui-même qui détermine sa libre position. Ainsi Dieu ne peut être connu à partir d'un *a priori* quelconque (une idéologie), comme personne libre, il n'est ouvert que par un acte de sa propre volonté et ne peut être connu qu'à partir de lui-même.

Central in this whole discussion are the following points: As spirits we know the absolute being, we stand before the latter as before a freely self-disposing person. And this personal face of God is not ascribed to God because we belatedly provide absolute being with human features. Rather God appears as a person in the self-disclosure [*Sicheröffnen*] of absolute being for human transcendence, because absolute being appears in the totality of being about which we not only can but must inquire.³⁹

Pour que Dieu apparaisse, non seulement comme Celui qui pose l'humain dans sa création, mais aussi en tant que puissance libre, comme le Dieu d'une **possible révélation à venir**, deux conditions sont nécessaires: 1^o- Il faut que Dieu n'ait pas épuisé toutes ses possibilités dans l'humanité créée, qu'Il ait la possibilité de mettre en oeuvre une "création nouvelle"; 2^o- Il faut que l'être humain ait, pour sa part, la capacité de reconnaître une intervention personnelle de Dieu en regard de soi-même, et d'intégrer l'objet de cette révélation au sein d'un champ de connaissances qui ne soit pas parvenu à sa fin (il doit y avoir accès). Maintenant ces deux conditions sont remplies. D'abord, l'être humain ne peut déterminer avec certitude, pour le futur, comment et dans quelle direction Dieu interviendra dans son cas. L'être humain "jeté" dans l'existence est nécessairement appelé à changer au cours de sa vie, à se transformer. Les circonstances (où et comment) de l'action future de Dieu dans l'existence demeurent une inconnue, étant donné que l'humain se "reçoit" constamment de Dieu, qu'il est déjà toujours posé dans une situation de contingence. L'être humain, dans sa condition jetée, doit être **disponible au changement**, ouvert à une transformation imprévisible. La seconde condition pour une révélation future de Dieu, c'est que l'horizon (*Vorgriff*) des objets possibles pour la connaissance s'étende au-delà de tout ce qui n'est pas *vision immédiate* de l'être absolu de Dieu. Tant et aussi longtemps que cette *vision immédiate* n'est pas octroyée, il demeure toujours une marge, **un espace pour accueillir** la Parole en toute liberté, c'est-à-dire comme bon semblera à l'initiative de Dieu.

³⁹Hearer of the Word, p. 70

Ainsi l'humain n'est pas parvenu à la plénitude de la transcendance, à la totale réalisation de soi-même. La première question de l'être met l'humain en présence d'une libre activité de Dieu à son égard, c'est-à-dire qu'elle le situe devant le Dieu d'une possible révélation. Une action libre est toujours imprévisible, et de ce fait, possède un caractère unique; l'action libre de Dieu ne peut pas être le simple prolongement ou la continuité nécessaire d'une manifestation de l'être déjà comprise dans notre connaissance naturelle de Dieu. Ce qui est mis en évidence ici, n'a pas pour objet de faire accéder à des mystères qui révéleraient l'essence de Dieu et seraient connus de Lui seul, mystères auxquels l'on accéderait uniquement par sa grâce (ex. la Trinité). Précisons ce que Rahner veut nous faire saisir: Dieu ne se tient pas là devant nous, comme un être constant et immuable (*semper quiescens*), mais plutôt comme le Dieu vivant, le Dieu d'une libre activité pour Qui il demeure à notre égard des possibilités infinies ainsi que la capacité de les reconnaître. La transcendance humaine vers l'être d'une luminosité absolue totalement intelligible est aussi, à tout le moins, une ouverture à ce Dieu qui agit librement à notre égard, mais que nous ne pouvons découvrir et saisir par avance. La transcendance humaine consiste à se tenir devant le mystère absolu, Celui dont les chemins sont insondables et les voies impénétrables. Cela signifie, pour l'être humain, qu'il doit toujours s'attendre à d'autres actions libres, d'autres communications de la part de Dieu.

Si le fait d'être humain signifie essentiellement se tenir devant Dieu et être ainsi toujours déjà tourné vers une possible révélation de Dieu, l'on peut déduire que Dieu peut se manifester dans la parole mais aussi dans le silence. Or il se produit toujours nécessairement quelque chose comme une révélation de Dieu pour l'être humain qui, en ses assises, se tient devant Dieu. Cette présence de Dieu se manifeste sous la forme d'une parole ou d'un silence, parce que Dieu est essentiellement libre. Nous écoutons toujours cette parole ou ce silence du Dieu absolument libre, sans quoi nous ne serions pas *esprit*. **L'être humain authentiquement spirituel ne demande pas à Dieu de parler et ne cherche pas non plus à faire parler Dieu⁴⁰**, mais il est aussi disposé à écouter son silence. L'être spirituel est celui qui a la possibilité

⁴⁰cf. là-dessus Rudolf BULTMANN. "What does it mean to speak of God", dans *Faith and Understanding*, éd. Fortress Press, 1987, 348 p., pp 53-65.

d'entendre (et ainsi comprendre) le silence de Dieu, et qui jamais ne peut être indifférent à une possible parole de Dieu.

Au plan ontologique, l'être humain demeure en présence d'une manifestation de l'essence de Dieu dans sa libre activité, au delà de la nature de l'esprit fini et de ce qui en découle. La révélation de Dieu, au sens *ontologique*, se produit nécessairement. Ainsi l'humain doit absolument tenir compte de la révélation au sens *théologique* du terme, comme d'une *Parole libre* qui brise le silence divin pour manifester les profondeurs de Dieu à l'esprit fini. Lorsque deux personnes libres se rencontrent, elles se révèlent précisément l'une à l'autre, comme ce qu'elles désirent être pour autrui, quelqu'un de lointain et qui garde ses distances, c'est-à-dire qui se referme, ou encore comme quelqu'un qui se veut proche et s'ouvre entièrement. C'est parce qu'elle est nécessaire, au plan ontologique (caractère obscur de l'être), que la révélation est libre au sens théologique du terme. Cette révélation de Dieu ne consiste justement pas dans le fait que Dieu puisse ou non s'ouvrir à l'être humain, puisqu'il est toujours déjà ouvert, ce qui est révélé, c'est en fait le caractère celé de l'essence divine ou Dieu dans son mystère.

3.3 L'humain, auditeur libre (Leçon #8)

Toute analyse de l'existence humaine, au sens d'une *anthropologie métaphysique*, se tourne nécessairement vers la question de l'être en général, et de l'être absolu de Dieu en particulier, parce que c'est uniquement à partir du terrain ontologique que l'on peut élaborer un discours sur l'être humain qui soit "métaphysique". L'être, selon les leçons 3 et 4 de *Hörer des Wortes*, est présence à soi et luminosité en proportion de son être, si bien que le pur être ne peut contenir quelque chose d'absolument "irrationnel", c'est-à-dire quelque chose qui ne pourrait s'exprimer dans la parole d'une révélation. L'être humain possède une ouverture illimitée sur l'être ou une transcendance absolue (leçon 5), il se tient devant Dieu (leçon 6) et ne peut énoncer de loi ou postulat qui exclurait a priori certains objets d'une possible révélation de Dieu (leçon 7).

L'analyse transcendantale nous a conduits jusqu'ici au deuxième aspect de la question de l'être, son obscurité. En affirmant le caractère problématique de l'être, non seulement nous pouvons poser la question de l'être, mais nous devons maintenir le caractère obscur de la question de l'être, précisément au sens d'une quête qui n'est pas parvenue à sa fin, d'une *quaestio* qui doit absolument demeurer ouverte, cette obligation amène une nouvelle *intuition* pour l'ontologie générale, la volonté.

Dans notre première étape, nous avons déjà souligné que, dans notre discours sur la transcendance, nous ne visons pas seulement ni uniquement la transcendance qui est condition de possibilité d'une connaissance catégoriale comme telle, mais aussi bien la *transcendance de la liberté, de la volonté, de l'amour*.⁴¹

L'être pur se révèle, non seulement comme point ultime de la transcendance absolue (disons dans la vision béatifique), mais aussi comme cette **Volonté** infiniment libre qui porte les êtres finis. Si bien que Dieu est loin de s'être totalement révélé en créant l'esprit fini. L'être pur se révèle aussi personnellement, au-delà de sa manifestation dans la création de l'esprit fini en *agissant librement* avec sa créature. Ce Dieu devant qui se tient nécessairement l'être humain peut parler ou se taire, mais il demeure "en soi" celé. Dieu possède toujours des possibilités imprévisibles, Il agit dans l'histoire et est totalement libre à l'égard de *l'étant fini* qu'est l'humain. L'affirmation de la liberté de l'être à l'égard de l'étant fini permet-elle de mieux saisir l'essence de l'humain dans son rapport à Dieu? Il s'agit de préciser davantage une *relation adéquate entre Dieu et l'être humain*. Dans le *caractère humain* de la question de l'être, l'humain affirme la liberté de Dieu ainsi que la possibilité pour Dieu de se révéler de façon totalement imprévisible.

Après ces considérations préalables sur l'être et la condition humaine, l'être humain est conduit vers une affirmation nécessaire et volontaire de sa propre existence *jetée*. Cette affirmation de la contingence et du caractère accidentel de l'existence humaine surgit au coeur de la connaissance finie de l'être et, en particulier, de l'être absolu. L'être peut s'ouvrir à l'être humain, uniquement si celui-ci adopte une attitude *volontaire* envers soi-même, attitude

⁴¹Traité fondamental de la foi, p. 81

volontaire qui n'a rien d'une volonté aveugle ou d'une impulsion irrationnelle. Ce serait une étroite et bien mauvaise compréhension de cette *intuition fondamentale* qu'est la volonté au coeur de la compréhension de l'être. La connaissance de l'être, dans son essence propre, doit être conçue aussi comme **volonté**. En affirmant la volonté au coeur de la connaissance, Rahner ne fait que confirmer la thèse de l'ontologie thomiste selon laquelle, l'être est à la fois, *verum et bonum*, esprit et volonté. La volonté n'est pas seulement un moment interne de la connaissance, mais bien une détermination transcendantale, c'est-à-dire une dimension a priori qui permet d'élaborer une compréhension de l'être, en ce sens, la volonté surpasse la connaissance. Cette intuition de la volonté, comme partie intégrante de la connaissance est d'une importance fondamentale, et constitue le point de départ des développements ultérieurs.

Révisons un peu les considérations préliminaires: l'être humain, lorsqu'il affirme la luminosité de l'être dans l'action et la connaissance objective, prend toujours position, c'est-à-dire qu'il assume nécessairement une position affirmative envers lui-même. Dans une attitude nécessaire envers soi-même, l'humain affirme aussi le caractère *jeté* de son existence (*Geworfenheit*), sa contingence. L'existence humaine assumée en dépit de son caractère imprévisible, accidentel (*jeté*), comporte quelque chose d'incontournable, quelque chose d'absolu. L'existence ne peut être simplement soumise à une décision objective de l'étant fini, dans le choix entre un oui et un non, mais elle exige le statut d'une affirmation absolue, en ce sens où elle revendique d'être acceptée au coeur même et en dépit de son "*être-jeté*".

Comment peut-on concilier la luminosité de l'être en tant que compréhensibilité fondamentale avec le caractère contingent, imprévisible de l'existence qui semble fondamentalement incompréhensible? L'étant fini qu'est l'humain doit s'insérer lui-même dans l'horizon de la connaissance, au sens où il doit se rattacher objectivement à cet horizon, et ainsi constituer le fondement de sa connaissance dans l'être absolu de Dieu. Au départ, il semble que le contingent ne puisse être inséré sur l'horizon de l'être, au rang des objets possibles de la connaissance. La contingence de l'existence se serait-elle déplacée plutôt vers la contingence de l'agir libre de Dieu (caractère imprévisible de l'action divine)? Il faut toutefois admettre que

même si l'on donne un fondement tel que l'agir libre de Dieu quant au positionnement de l'existence ainsi qu'une certaine intelligibilité de ce fait, la réalité posée (l'existence) demeure pour nous, incompréhensible au sein de la contingence. Nous ne pouvons considérer que l'objet créé, et non l'acte libre de création, ni ce qui a été créé dans son essence primordiale, ces deux composantes demeurent obscures. L'erreur consisterait à vouloir réconcilier la contingence de l'étant fini avec *notre* connaissance finie de l'être; Rahner cherche plutôt à réconcilier cette contingence avec la luminosité propre à l'être en soi. La question ici est de savoir, si dans la libre création par Dieu, le contingent est en-soi lumineux. Ce qui est créé est en soi intelligible et s'insère, dans l'horizon de l'être, au sein de la totalité des objets possibles de connaissance, mais *l'acte libre de création* par Dieu, indépendamment de ce qui est créé, est-il intelligible? Puisque l'acte libre, comme tel, n'a pas de raisons qui le déterminent, il semble sans *raison*, sans fondement. Rien ne semble pouvoir expliquer cet acte libre de création par Dieu; dès lors, comment peut-il devenir intelligible? On peut même se demander si Dieu, dans sa liberté infinie, est seulement en mesure de comprendre son propre acte de libre création, ou si cet acte est confiné à demeurer strictement accidentel, contingent comme "sans fondement" et ainsi *inintelligible*. Il est clair que nous ne pouvons introduire un concept de *luminosité de l'être* indépendant du problème (l'action libre de Dieu), et qui ne ferait que nous "accommoder". Le concept de luminosité recherché doit nous éclairer sur la *liberté* de l'acte de création; comment peut-on élaborer un concept de luminosité de l'être où l'action divine puisse être en soi intelligible?

Rappelons-nous que la connaissance est *présence à soi* pour l'étant qui connaît. En ce qui concerne Dieu, la connaissance atteint son sommet, sa connaissance est parfaitement réalisée (en une différence ontologique achevée), puisqu'il est totalement présent à soi-même, en possession de Soi. Or, une action libre n'est pas tant le fait de poser quelque chose d'extérieur à soi, de disposer d'une altérité distincte et opposée à l'acte libre en soi, mais plutôt la réalisation achevée de sa propre essence, une prise de possession de soi-même qui se manifeste par la puissance créatrice de Soi sur soi-même. C'est en fait l'achèvement de la venue à soi de soi-même. Rappelons

comment on s'y était pris à la section 2.2 (leçon #4) pour éviter une mauvaise compréhension, en un sens objectiviste, de la différence ontologique entre l'être et l'étant.

Dans ce sens, même Dieu ne doit pas être conçu simplement comme l'être, mais (...) comme l'étant d'une absolue "possession de l'être", et, par là, comme l'étant d'une pure et absolue luminosité pour soi, d'un pur et absolu rapport à soi, ou encore, comme l'étant de la différence ontologique achevée (et non pas abolie).⁴²

L'acte est libre et, en ce sens, ne peut être déduit d'un autre fait, d'une cause extérieure.

L'action libre de Dieu n'est pas quelque chose qui se dresse devant celui qui connaît, elle ne peut être saisie "en-soi" mais uniquement pour soi. Cet acte libre qui ne peut être saisi en soi (objectivé) possède un caractère irréductible. C'est un acte de présence à soi achevé, donc assumant toujours le caractère jeté (contingence) de l'existence, qui peut être mieux compris en tant que prise de position plutôt que comme le positionnement de quelque chose devant soi. Cet acte est lumineux pour l'agent qui le met en oeuvre (prend position) mais il demeure obscur pour l'autre, celui qui ne fait qu'assister à l'acte posé. C'est une chose que d'être présent à un acte posé, mais toute autre chose que d'être présent à la position même de l'acte.

L'acte libre de Dieu ne peut être lumineux, intelligible pour l'autre que si cet autre participe à l'acte. Non par une participation qui serait somme toute extérieure et plus ou moins indifférente, mais par une action personnelle qui "co-agit" (*mitvollzieht*) avec l'action originelle de Dieu, c'est-à-dire qui l'aime. L'action libre est cette action parfaitement présente à soi, parce qu'elle est lumineuse en soi et pour soi, pour celui qui y participe pleinement. Toutefois cette action peut aussi être obscure et demeurer "*inintelligible*" pour celui ou celle qui tente de la comprendre en se tenant à l'extérieur de celle-ci, c'est-à-dire en se "positionnant", dans la compréhension de soi, comme "sujet" face à un objet. La seule façon dont l'étant libre (l'humain) puisse être compris dans l'acte libre (présent à soi), c'est à la suite d'un *appel* adressé à sa connaissance, appel qui l'invite à produire l'acte à partir de lui-même. C'est en s'élançant à la suite de l'appel, en se projetant au sein de sa connaissance, dans une participation pleine et entière à l'acte libre pour le réaliser à partir de soi-même.

⁴²J.-B. METZ. L'homme à l'écoute du Verbe, p. 95, note #1

3.4 L'amour, fondement de la connaissance de Dieu (Leçon #8 suite)

Tout ce qui est fini se constitue à partir du fondement de l'acte libre et lumineux de Dieu, or un acte qui est à la fois présent à soi et libre est nécessairement *amour*. L'amour est cette volonté lumineuse qui "veut" la personne pour elle-même dans son caractère unique. En créant l'étant fini (l'être humain), cette volonté divine créatrice est mise en action. On ne peut comprendre le caractère *jeté* de l'existence, qu'à partir de l'amour divin; l'être fini et contingent devient intelligible (lumineux) sur cet horizon d'un libre amour de Dieu pour sa création. Cela signifie que l'amour devient luminosité (*Lichtung*) pour la connaissance, amour qui illumine la connaissance.

Comme il est de l'essence de l'homme de se dépasser lui-même personnellement pour tendre vers quelque chose de plus haut (comme personne) cet accomplissement sera un amour désintéressé, un amour de bienveillance. (...) Cet amour qui s'abandonne en Dieu a été créé librement, avec l'homme lui-même, par Dieu; aussi bien, la possibilité qu'il a de parvenir à une intimité profonde avec Dieu (...) ne peut procéder que du don de lui-même que Dieu le premier fait à l'homme, et ce n'est que porté par ce don lui-même que l'amour de l'homme peut lui correspondre.⁴³

Une connaissance du fini qui ne consent pas à se comprendre dans son essence la plus pure à partir de l'amour, c'est-à-dire qui refuse de se réaliser ultimement dans celui-ci, tourne nécessairement à l'obscurité. De façon erronée, une connaissance qui se comprend uniquement à partir de la "*Ratio*", est contrainte de saisir l'*être-jeté* (le *contingent*) comme une fatalité, quelque chose qui serait seulement obscur, obscurité qui est pourtant sans cesse contredite par la nature de la connaissance elle-même qui est luminosité de l'être. Ou encore une telle "*Ratio*" peut tenter de comprendre l'être comme une pulsion aveugle qui ne recèle aucune lumière.

Non seulement le fini ne peut être compris que comme le produit de la liberté divine, mais de plus, il ne peut être saisi comme un fait objectif. En ce sens, l'être humain qui veut se comprendre comme être fini doit *faire sien* cette action de Dieu, la ratifier en la reprenant

⁴³K. RAHNER et H. VORGRIMLER. "*Amour*", *Petit dictionnaire de théologie catholique*, p. 20

pour soi, au sens de s'identifier activement à cette action divine. Ainsi seulement, pourra-t-il réellement **en faire l'expérience** personnellement et de façon originelle. Il va de soi qu'on ne peut utiliser ici n'importe quel concept d'expérience. Ce concept doit comporter une dimension de risque et de cheminement toujours à reprendre, on pourra consulter avec profit, le concept d'expérience exposé par Georges Morel.

Mais il y a un type d'expérience qui n'est pas l'expérience de la science ou de la pratique objective comme telle. Ce type d'expérience touche le monde des valeurs ou des significations proprement humaines, et c'est lui que désigneront plutôt les termes anglais *experience* et allemand *die Erfahrung*. C'est évidemment en ce second sens que devrait être pris le concept d'expérience appliqué à la question de Dieu...» (p. 98-99) (...) «En quatrième lieu le processus visé ici n'est pas un processus mécanique ou d'abord logique: le peritus -l'expert- ne le devient que par de nombreuses et diverses expériences. En cinquième lieu ces essais ne vont pas sans aléas ni *risques*: il y a un lien entre *expertus* et *periculum* comme entre *fahren* et *Gefahr*. (p. 101) ⁴⁴

Ces dimensions de risque (péril) et de cheminement sont nécessairement rattachées à l'amour de Dieu pour l'humain dans sa condition jetée, mais sont encore plus souvent évidentes dans l'amour que les humains manifestent les uns pour les autres. L'amour est ce qui illumine la connaissance du fini, et puisque nous ne connaissons l'infini qu'à partir du fini, l'on peut donc dire que l'amour est ce qui illumine tout type de connaissance. L'amour est cette clairière sans laquelle aucune connaissance ne peut subsister. C'est dans l'amour que Dieu comprend tout ce qui est en soi fini puisque, comme créateur il a librement posé le fini. L'étant fini, aimé de Dieu, peut partager la luminosité de l'être pur, uniquement en se dépassant dans l'amour. Ainsi, l'étant *jeté* peut s'élever à la lumière de l'être absolu uniquement dans cet amour. Pour l'étant *jeté*, il n'existe pas d'autre façon de partager la luminosité de l'Être absolu. La logique ne peut saisir une compréhension de l'être libre que si elle devient logique de l'amour. Il est donc essentiel pour l'étant fini d'être aimé de Dieu et *de se savoir aimé de Dieu* afin d'apporter sa participation à la luminosité de l'être pur.

Pour l'être humain, redisons-le, l'affirmation de soi va de pair avec l'assomption nécessaire de sa propre existence dans son caractère jeté. L'existence doit être saisie comme la *continuité* et la *ratification* d'une libre création originelle par l'être absolu. L'affirmation

⁴⁴Georges MOREL. *Questions d'hommes: l'autre*, tome II, Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1977, 405 p., pp 98-101

absolue de *l'être-jeté* devient alors lumineuse dans une mutation de la *connaissance pure* en *amour cognitif*, si bien que l'affirmation du contingent dans l'amour divin ne contredit aucunement la luminosité de l'être. L'affirmation absolue du contingent, l'assomption pleine et entière de *l'être-jeté*, devient participation à cette puissance auto-lumineuse du libre amour de Dieu.

Au coeur même de la transcendance de l'esprit fini se tient un amour de Dieu. L'ouverture sur l'être absolu est portée par l'affirmation de notre propre existence et vice-versa, l'affirmation de soi trouve son fondement dans une tendance vers l'amour divin. Cette affirmation de l'existence qui est une attitude volontaire de soi-même envers soi, se traduit par une quête de l'amour fini pour l'amour de Dieu parce que, en tant que volonté de l'esprit, l'être humain peut affirmer le caractère accidentel, *jeté* de l'existence uniquement s'il est porté par l'auto-affirmation de Dieu. On peut donc dire que la *connaissance* qui situe l'humain face à Dieu et le constitue comme esprit, inclut une étape inhabituelle pour la connaissance "raisonnante", elle comprend un *moment interne* d'amour envers Dieu. Cet amour pour Dieu n'est pas quelque chose de facultatif au sein de la connaissance, quelque chose qui pourrait s'ajouter après coup, c'est-à-dire que l'on commencerait par connaître Dieu et puis que l'on déciderait, à la lumière de cette connaissance, de l'aimer ou non. L'amour de Dieu devient plutôt la condition primordiale et le fondement originaire de la connaissance.

L'être humain est décrit, dans sa constitution fondamentale, comme celui qui se tient à *l'écoute* d'une révélation éventuelle de Dieu en toute liberté et ce, dans une attitude volontaire et nécessaire envers soi-même. Maintenant, nous comprenons que cette attitude volontaire d'assomption de sa propre existence s'enracine humainement dans une attitude d'amour pour Dieu. Nous devons approfondir la question du lien primordial entre volonté et connaissance chez l'humain. L'ouverture sur l'horizon transcendantal de l'être qui nous place devant Dieu, se produit dans une attitude volontaire envers soi-même: la mise en acte et la réalisation du positionnement libre de l'esprit fini se fait par Dieu. L'amour se tient au coeur de la connaissance, il en est même le fondement, non que la connaissance soit précédée d'une pulsion

aveugle, mais plutôt qu'amour et connaissance sont toujours compris dans une relation réciproque. Ils constituent l'assise originelle de l'être humain, l'un ne peut être saisi sans l'autre. Selon une formule scolastique bien connue, être-vérité-bien (être-intellect-volonté) convergent l'un vers l'autre. Tout en maintenant la distinction entre les concepts de connaissance et de volonté, nous les considérons comme des éléments intrinsèques de l'être. Un étant peut être connaissance dans la mesure où il participe à l'être et seulement s'il est aussi saisi en tant que volonté. Pour être comprise depuis son origine et jusqu'à sa réalisation ultime, la connaissance doit devenir *volonté*, et atteindre ainsi la constitution totale d'un étant qui, essentiellement, est aussi volonté. Connaissance et volonté ne peuvent être entendues que dans une relation réciproque, jamais de façon univoque.

L'être humain a toujours nécessairement une attitude volontaire envers soi-même, il prend position; cette auto-affirmation, de par sa transcendance vers l'être, est quelque chose qui ne peut être évité. Cette prise de position n'est pas un genre d'attraction ou de pulsion métaphysique aveugle, mais bien un *mode humain de compréhension, un existential*. Même de manière implicite, l'être humain s'affirme toujours de telle ou telle façon, comme quelqu'un, parce que son affirmation se produit de manière consciente (*wissendes*). Toutefois la compréhension de soi où l'être humain s'affirme comme quelqu'un, quoique nécessaire, ne demande pas à être explicitée concrètement, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à être fixée définitivement une fois pour toutes. Cette compréhension de soi est un acte de liberté, elle dépend de la liberté originare. Cela ne signifie pas qu'elle soit soumise à une quelconque fantaisie, car l'affirmation de soi se réalise toujours aussi à partir d'une loi concrète, reçue, qui détermine la compréhension de soi.

Pour l'humain transcendant, les choses sont saisies par anticipation sur l'horizon de l'être. Ces choses sont des objets pour un sujet auto-subsistant, i.e. qui prend position. Ces objets sont aussi saisis comme valeurs (*als Werte*): *objectifs possibles d'une attitude volontaire*, et objets d'une décision affective (*einer emotionalen Stellungnahme*). L'être en soi est alors saisi en tant que valeur et l'humain devient *transcendance absolue* vers la Valeur absolue. Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, la valeur absolue n'est pas saisie comme un objet, mais bien comme *fin*

dernière, Ce-vers-quoi (Woraufhin) de l'anticipation. En termes scolastiques, nous ne pouvons connaître la valeur absolue ou Dieu qu'en tant que "béatitude en général" (*beatitudo in communi*). Dieu ne peut être saisi comme un objet. En tant que valeur absolue, il est la condition de possibilité pour la saisie de toute valeur finie.

Dans l'anticipation (*Vorgriff*), l'esprit se comprend comme sujet distinct des objets. Prenant conscience des valeurs, dans une attitude volontaire au sein de sa transcendance vers la valeur absolue, l'esprit se comprend comme enraciné dans sa liberté. C'est uniquement à partir de cette liberté qu'il peut comprendre la finitude des valeurs singulières. La seule nécessité ou condition *a priori* à laquelle l'esprit soit soumis, lorsqu'il affirme une valeur, est une appartenance aux conditions d'ouverture à la valeur absolue. Par contre, l'humain est libre envers toute valeur particulière sous forme de représentation. Puisque représentée objectivement, une valeur n'est plus condition de possibilité d'ouverture sur la valeur, mais plutôt considérée comme finie. L'humain est également libre par rapport aux conditions d'ouverture sur la valeur, si ces conditions deviennent "objets" de réflexion. Par exemple, l'humain peut concevoir la possibilité du suicide ou de la haine de Dieu, tout en s'affirmant implicitement soi-même ainsi que la valeur absolue comme conditions de possibilité d'attitudes aussi destructrices envers sa propre vie et la valeur absolue. On peut être libre par rapport à ces conditions objectives, parce qu'elles ne sont pas des conditions de possibilité d'ouverture sur la valeur absolue.

Quelle relation y a-t-il entre cette liberté par rapport aux valeurs et l'affirmation nécessaire de l'ordre authentique des valeurs appartenant à la constitution humaine fondamentale? Cette relation n'en est pas une de simple accord ou opposition, même si une telle dimension existe aussi. L'amour de Dieu, au fond de l'existence humaine, peut être accueilli par notre libre activité ou rejeté par cette même activité, tout comme un jugement particulier de notre part peut s'accorder aux principes premiers de l'être et de la pensée ou les contredire. Mais ce n'est pas tout, ce qui importe le plus, c'est que la décision libre par rapport aux valeurs particulières ait une répercussion directe sur l'ouverture fondamentale pour l'ordre authentique

des valeurs. Non que cette ouverture serait réduite à néant, mais une libre décision par rapport à une valeur particulière contribue ultimement toujours aussi à la constitution de soi-même en tant que personne, si bien que nous ne décidons pas tant à propos d'une action ou sur quelque chose, mais bien à propos de nous-mêmes. **Dans chaque décision, nous nous remettons en question nous-mêmes, nous déterminons ainsi les critères de notre propre être et établissons les critères pour toute décision future.** Ainsi dans nos actions, non seulement assumons-nous les premiers principes de l'être et de l'amour, mais nous établissons librement une loi préalable pour l'ensemble de nos activités et de notre vie. L'être humain ne fait pas qu'agir bien ou mal, nous ne faisons pas que poser des actions bonnes ou mauvaises, mais nous devenons nous-mêmes bons ou mauvais.

Au-delà de l'ordre authentique d'amour, implicitement affirmé, et que les anciens appelaient syndérèse (*synthesis*), nous déterminons notre propre ordre d'amour. Ceci, parce que l'être humain dans sa réflexion est dès toujours en situation, qu'il n'est jamais un sujet simplement neutre, mais toujours constitué dans sa subjectivité informée par sa propre liberté. L'être humain ne peut avoir accès à l'ordre authentique d'amour établi par Dieu de façon objective, il ne peut connaître l'amour de Dieu qu'en s'y associant dans la constitution de son propre ordre d'amour, librement élaboré avec plus ou moins de justesse, dans ses jugements et ses actions par rapport aux valeurs particulières. Rappelons qu'au sein de la transcendance vers Dieu, s'établit une attitude volontaire envers soi-même, si bien que notre connaissance de Dieu est conditionnée par un certain degré d'amour, par un acte d'amour. Nous ne rencontrons jamais l'amour de Dieu "à l'état pur", mais toujours à travers une libre décision, par le biais d'une action humaine librement posée de façon plus ou moins concordante.

La transcendance concrète vers Dieu comprend toujours comme moment intrinsèque une libre *décision*, et celle-ci oriente notre connaissance de Dieu. La *façon* dont nous comprenons Dieu est portée par l'ordre ou le désordre de notre propre amour. Nous ne commençons pas par connaître Dieu d'une façon neutre, puis par lui manifester plus ou moins d'amour. Une telle connaissance de Dieu est une abstraction dangereuse des philosophes. Notre connaissance de

Dieu n'est réelle que dans la mesure où elle est médiatisée par notre propre ordre d'amour, et la possibilité que celui-ci soit en accord avec *l'ordre authentique d'amour* émanant de Dieu, et qui inspire notre être le plus profond. La connaissance concrète de Dieu est toujours déterminée à l'origine par la façon dont nous apprécions (au sens d'évaluer et d'aimer) les choses qui nous sont données et les gens que nous côtoyons.

La connaissance métaphysique ne rencontre jamais son objet "en-soi", mais seulement en fonction de la transcendance propre au sujet, dans son dynamisme personnel vers l'objet en question. Cette connaissance dépend concrètement des conditions particulières de la transcendance du sujet. C'est pourquoi une telle connaissance est toujours un engagement de la personne entière dans une décision libre. Un changement, une modification dans ce champ de connaissance est aussi en même temps une "conversion", une *métamorphose de toute la personne*, et pas seulement un changement d'opinion ou le résultat d'une recherche. Nous avons tous le "Dieu" qui correspond à notre engagement et au mode de cet engagement: si nous aimons *la matière* plus que l'esprit, nous adorerons la matière comme l'absolu, comme Dieu; si nous établissons *l'élan vital* comme notre préoccupation ultime, le centre à partir duquel nous nous comprenons nous-mêmes, nous ferons de notre *ventre* un Dieu, et ainsi de suite.

Si *l'ascèse* peut être entendue comme une *disposition auto-critique* envers soi-même, c'est-à-dire comme une remise en question de son propre ordre de valeurs, comme l'évaluation de celui-ci par rapport à ce "résidu" d'ordre authentique de l'amour qui subsiste au fond de soi, et dans une réorganisation à neuf de cet ordre selon la lumière de l'intuition première, on peut dire que l'ascèse est une dimension intrinsèque de la philosophie de toute personne véritable. On constate que les penseurs des siècles récents ont souvent oublié cette dimension ascétique ou l'ont, à toute fin pratique, mise de côté. **Seul, celui qui est capable d'adoration et de silence peut être philosophe.**

Résumons un peu comment ces dernières étapes viennent s'ajouter à notre philosophie de la religion. Nous avons vu, dans un premier temps, que l'être humain est cet étant qui se tient devant le Dieu libre aux possibilités infinies, puis dans un second temps, nous avons précisé que

cette ouverture de la connaissance humaine à une Révélation éventuelle, est toujours aussi déterminée dans sa structure interne par une disposition spécifique, une libre attitude du comportement humain. Ces deux moments essentiels peuvent être reportés à *l'ouverture inconditionnelle*, puis à la *libre décision personnelle*. La rencontre de Dieu, en tant qu'*événement*, dans une personne concrète ainsi que la connaissance qui en découle, comportent de manière intrinsèque une dimension morale et religieuse, elle est à la fois ouverture à Dieu et auto-détermination morale. Le deuxième énoncé de notre anthropologie métaphysique se formule ainsi:

Être humain, c'est être cet "étant" qui se tient dans un libre amour devant le Dieu d'une révélation éventuelle; il peut entendre sa parole ou son silence, s'il ne restreint pas par un amour biaisé l'horizon absolu de son ouverture sur l'être.

La question qui reste et que nous allons maintenant aborder est celle de savoir: Quel est ce lieu concret où l'acte libre d'une révélation éventuelle de Dieu peut nous atteindre, nous qui connaissons et agissons en toute liberté? Si nous sommes à la recherche d'une manifestation de Dieu dans son agir libre, où l'être humain doit-il regarder dans son existence pour rencontrer une telle révélation?

IV- Le lieu de la révélation, une Parole historique (Leçons #9 à 14)

Vers où l'être humain doit-il se tourner concrètement dans son existence pour entendre une révélation éventuelle de Dieu, pour être touché par sa parole ou son silence? Ou plus précisément, comment doit-il se situer dans l'attente d'une telle révélation, ou seulement reconnaître si celle-ci s'est déjà produite dans sa vie?

Doit-il écouter en lui-même dans la *pure intériorité* ou dans une *envolée extatique*, sorte de transport de l'âme au-delà des phénomènes et des représentations, hors de ce monde pour une rencontre silencieuse d'esprit à Esprit ou encore dans le sentiment d'une *intériorité obscure*, nostalgie d'une attente inassouvie pour Dieu? Sous une vue superficielle, il y aurait certainement d'autres possibilités. Toute philosophie de la religion est une tentative pour déterminer où l'être humain peut s'attendre à rencontrer Dieu. Nous ne pouvons évidemment pas prescrire à Dieu le lieu d'une rencontre éventuelle puisque cela irait à l'encontre de ce que nous avons élaboré précédemment: savoir que Dieu est infiniment libre et donc imprévisible. De plus, ce lieu où nous estimons pouvoir rencontrer Dieu ne peut être considéré comme une loi *a priori*, un postulat déterminé arbitrairement à partir de nous et qui mettrait l'accent sur une dimension humaine particulière, lieu de "*prédilection*" d'une rencontre de Dieu.

On peut dès lors élaborer quelques indices pour déterminer le lieu d'une révélation éventuelle. Disons d'abord que ce lieu ne doit pas restreindre au départ les possibilités d'une révélation divine ni anticiper sur son contenu, puisqu'alors la révélation deviendrait le corrélat obligé d'une "disposition" religieuse humaine. Ceci est l'erreur fondamentale de la plupart des philosophies de la religion, que ce soit dans le courant du rationalisme où l'on estime pouvoir connaître Dieu par une connaissance "autonome", ou à la suite de Schleiermacher, dans une disposition de *totale dépendance*, ou enfin avec Rudolf Otto

dans l'expérience simultanée de *terreur et fascination*. On peut identifier plus facilement ces biais de la compréhension religieuse, actuellement, soit dans les groupes "charismatiques" (du côté catholique), où *l'expérience directe de l'esprit* se donne comme norme absolue; ou dans les groupes "fondamentalistes" (du côté protestant), où toute la Révélation se trouve "contenue" dans la Bible (voir plus haut, section 1.2, les trois interprétations de "*L'Apologétique traditionnelle et ses impasses*").

On ne peut déterminer à partir d'en bas selon une *disposition humaine* fondamentale le *contenu* de la révélation, puisque comme nous l'avons dit plus haut, l'être humain n'est autre que cet étant qui est absolument *ouvert à l'être en tant que tel*, et donc ouvert à tout être. On ne peut donc pas déterminer à partir de soi uniquement, dans un postulat restrictif, ce qui pourrait devenir objet de la révélation ou non. Il serait alors inexact de prétendre que nous ne pourrions percevoir une parole de Dieu uniquement par le biais de tel *sentiment religieux* ou seulement dans une expérience religieuse "déterminée".

Or, la manifestation de quelque chose *d'inconnu* peut se produire de deux façons: soit que cet objet se présente en soi, tel qu'il est, ou encore la connaissance de celui-ci peut être médiatisée par une parole. *Parole* est pris ici, au sens large d'un *signe "vicairé"* de ce qui n'est pas donné en soi, mais qui pointe vers cette Réalité autre qui demande à être révélée. Étant donné que nous sommes constitués d'une ouverture infinie vers l'être absolu, les possibilités d'une révélation de Dieu à l'être humain comme *auto-manifestation* de l'objet en soi, ne seraient pleinement réalisées que si nous pouvions voir immédiatement le Dieu absolu en lui-même. Tant et aussi longtemps que nous n'avons pas accès à la vision immédiate de Dieu (*vision béatifique*), nous devons, étant donné notre constitution fondamentale, toujours prendre en compte la *parole* comme lieu d'une possible révélation de Dieu. Tenir compte du signe de la parole comme médiation nécessaire d'un Dieu qui, en tant que tel, n'est pas donné comme présence immédiate, voilà un premier aspect du lieu de la révélation.

Tout ce que nous pouvons affirmer au sujet du lieu possible d'une révélation divine, à partir de ce qui a été dit jusqu'à maintenant, c'est que nous sommes *nous-mêmes* ce lieu, par la *transcendance* de l'esprit fini. Nous avons la possibilité d'accueillir la Grâce, dans cette *capacité infinie que nous avons d'entendre toute parole qui vient de la bouche de Dieu*. Toutefois, nous devons nous questionner davantage sur le caractère particulier de cette transcendance, nous n'avons pas encore saisi suffisamment la spécificité de la *transcendance humaine*. Au-delà de cet énoncé abstrait selon lequel nous sommes des esprits finis, qu'entendons-nous plus précisément? Or, nous sommes des "êtres mortels" même si nous avons souvent tendance à l'oublier ou parfois à le nier dans notre comportement. Voilà un autre *caractère particulier* de la *transcendance humaine* qui n'est pas quelque chose de surajouté à celle-ci, mais qui constitue bien un élément intrinsèque de la transcendance, un moment interne nécessaire à sa compréhension. Nous sommes essentiellement des "êtres historiques". Être humain, c'est être *esprit* à la façon d'un *étant historique* (*Der Mensch ist als geschichtliches Wesen Geist*). Cela signifie que le lieu d'une révélation divine pour chacun de nous, doit nécessairement se manifester dans la *parole*, et se situer à l'intérieur de notre *histoire*.

Déjà, lors de notre approche ontologique, on avait considéré un certain type d'historicité. Dieu, en créant l'être humain, n'a pas épuisé les possibilités de sa liberté infinie; il est plutôt cet "Étant" absolument lumineux qui se tient devant nous et agit toujours librement. Or, en un premier sens métaphysique, une *activité libre* commande toujours un caractère historique, il y a nécessairement histoire partout où se déroule une activité libre. Parce que dans ce genre d'activité, des choses se produisent qui ne peuvent être inférées d'un postulat général, des événements ont lieu qui ne peuvent d'aucune façon être prévisibles ou calculés par déduction logique. Un tel événement libre et indéductible est à la fois quelque chose d'unique et de non-réitérable, cela se produit une seule fois. L'événement historique procède totalement à l'encontre des "sciences de la nature", qui se fondent sur des lois générales nécessaires pour expliquer les cas particuliers.

Cependant lorsque nous disons que la révélation est un événement historique, le type d'historicité que nous avons en tête n'est pas tant métaphysique *qu'anthropologique*. Qu'en est-il au juste de l'historicité proprement humaine? Nous n'établissons pas notre historicité en *observant* le déroulement de notre vie ou en compilant les faits du quotidien. L'historicité n'est pas quelque chose qui survient dans l'existence parmi d'autres phénomènes, elle appartient à notre *constitution fondamentale*. Tant que l'humain n'a pas réalisé cela, il peut tenter, prétextant sa "nature spirituelle" de se situer au-delà de sa propre histoire, de s'émanciper de celle-ci. Le fait de prendre en compte sa dimension historique, de se tourner vers sa propre histoire est un moment interne dans la constitution spirituelle de l'humain, et c'est précisément au sein de cette histoire humaine qu'il peut être ouvert à Dieu.

À ce stade (Leçon #9), Rahner approfondit davantage le sens de la transcendance humaine. Nous poserons la question générale de l'être selon son troisième aspect (cf. p. 31). Il s'agit de questionner l'être en général, en tenant compte de la distinction être/étant, de façon à ce que la question réfère à *l'être d'un étant particulier* (l'humain). Qu'en est-il au juste de *l'être de l'étant* que nous sommes? Nous avons conclu lors de la première partie de notre recherche que *l'être* était essentiellement *présence à soi*, parce que lumineux en soi. Si bien que la connaissance, en son sens premier, ne signifie pas saisir un objet extérieur, se référer intentionnellement à quelque chose d'autre, d'étranger. Connaître de façon originare, correspond plutôt à la présence-à-soi d'un étant, selon le degré *d'intensité d'être* qui se trouve en lui. Rappelons ici, que *l'être* est toujours un concept analogue qui varie dans son sens. Dans la compréhension d'un étant comme *l'être humain*, nous devons prendre en compte cette *présence à soi* en lien avec la transformation interne de la connaissance.

Pour saisir la diversité des connaissances humaines au plan métaphysique, nous devons d'abord penser l'unité de celles-ci puis leur multiplicité. Toutes les connaissances procèdent d'une *source originare* commune, dans le déploiement nécessaire de l'existence. À propos de cette unique connaissance, notons d'abord qu'elle est une connaissance

réceptive; cela signifie qu'étant donné notre essence, nous ne possédons aucune connaissance préalable ou *a priori*. Ce caractère de *réceptivité* n'est pas évident pour tout type de connaissance, ainsi les anges selon Thomas d'Aquin, sont parfaitement présents à eux-mêmes, leur constitution est lumineuse en soi sans qu'ils aient besoin de saisir quelque chose d'extérieur de façon à pouvoir retourner consciemment en eux-mêmes. Pour nous, c'est différent, nous sommes présents à nous-mêmes uniquement lorsque nous saisissons un objet différent de nous-mêmes, un objet distinct qui se montre en soi. Ainsi le *retour en soi* (*Rückkehr in sich*) qui constitue l'essence de la connaissance n'est possible que par une *sortie dans le monde* (*Auskehr in Welt*), c'est-à-dire dans une sortie vers une réalité autre, distincte de soi. Pour résumer, chaque fois que nous nous tournons vers une réalité autre afin de la connaître, nous ne disposons jamais d'une connaissance *a priori* toute fondée en nous-mêmes.

Pour toute connaissance métaphysique, nous ne pouvons jamais nous détacher absolument de son point de départ originaire qu'est la *réceptivité*. Parce que la connaissance n'est, *par essence*, que le *déploiement* nécessaire de ce qui est originairement donné, nous devons maintenant déterminer plus précisément la structure métaphysique du point de départ de la connaissance réceptive. Par point de départ, nous n'entendons pas seulement la *réceptivité* incontournable mais aussi l'objet premier de cette réceptivité comme telle, puisque tous deux (la réceptivité et son objet) constituent une unité intrinsèque dans l'unité originaire de l'être et du connaître. Toute connaissance doit *correspondre intrinsèquement* à l'objet qui la détermine, et plus précisément pour nous, la connaissance réceptive doit correspondre à ce qui *originairement* peut être reçu. Ceci vise à éviter toute espèce de "*compréhension surnaturelle*" de Dieu ou vision ésotérique qui prétendrait connaître Dieu *en dehors du monde* et en faisant abstraction de la constitution fondamentale de l'être humain. Pour résumer, disons que Dieu ne peut révéler à l'être humain que ce que celui-ci peut entendre, i.e. peut percevoir de par sa constitution: pour avoir la *possibilité d'entendre* une parole de Dieu, l'être humain doit être un *étant matériel* et un *étant historique*.

4.1 L'humain, essence matérielle (Leçon #10)

Nous voulons préciser le lieu d'une possible révélation divine, donc approfondir le caractère particulier de la *transcendance humaine*. Rappelons que l'être est *présence à soi*, et que la connaissance est originairement *présence à soi d'un étant*, selon son degré d'intensité d'être. Or, nous avons établi à la leçon précédente que la connaissance pour l'être humain était nécessairement et originairement "*réceptive*", elle consiste toujours en une sortie de nous-mêmes vers quelque chose qui n'est pas nous, en la saisie d'un étant distinct comme premier objet de connaissance, puis en un retour vers nous-mêmes dans la présence-à-soi. Une contradiction semble surgir ici: comment la connaissance peut-elle être à la fois, pour ce même étant (l'être humain) "*présence à soi*" au sens métaphysique, et originairement réceptive? (au sens d'un *se-recevoir* d'Autrui) Rahner avait déjà abordé ce problème à la section 2.1 (p. 33), il résout maintenant cette aporie de façon plus détaillée.

Supposons un étant qui, dans la *présence à soi*, saisit son propre être dans tout ce qui est connaissable, rien n'empêche qu'il puisse aussi se comprendre comme *cause* et origine première d'un autre étant. Dans sa présence-à-soi, cet étant pourrait connaître cette autre réalité comme objet de sa propre causalité. C'est ainsi par exemple que Dieu pourrait connaître les choses qui sont différentes de lui.

Comment interpréter des sujets connaissant qui dans leur connaissance originaire sont présents à *l'Autre*, si cet autre est le présupposé de leur connaissance, et que néanmoins ces sujets doivent être fondamentalement présents à eux-mêmes? Les concepts utilisés (être, connaître et présence-à-soi) ne sont pas univoques mais tiennent plutôt de *l'analogie*, ils n'ont pas de sens déterminé une fois pour toutes, sinon la question serait contradictoire.

Une première réponse formelle s'énonce comme suit: ce sujet connaissant doit être ontiquement l'être d'un Autre (*seinshaft*), il doit "se recevoir" lui-même de cet autre. Si le

sujet connaissant est ontiquement conçu à partir de cet autre, lorsqu'il est *présent à soi* dans la connaissance, il est aussi nécessairement présent à cet *Autre* auquel il est ontiquement (*seinsmäßig*) présent. Toute la réflexion sur soi de cet étant (l'humain) est à l'origine, aussi réflexion sur soi de cet autre Étant. On peut conclure ici: ce qui est d'abord saisi dans l'existence, dans cette présence-à-soi ou retour sur soi de l'être humain, et pas seulement sur le plan de la connaissance comme telle, est précisément cet *Autre* auquel il est ontiquement relié, et donc de qui il "se reçoit" constamment. Autrement dit, l'être humain ontiquement présent à l'autre, doit être *l'acte d'être* d'un Autre. Il est important de comprendre que ce mode de connaissance de Dieu n'est pas quelque chose qui découlerait d'une rencontre préalable selon notre fantaisie, mais qu'il constitue l'origine même de la connaissance de soi. Dans ce principe de *causalité métaphysique*, on exprime l'une des dimensions constitutives d'une relation adéquate entre Dieu et l'être humain. Cette relation détermine notre condition de créature (*Kreatürlichkeit*) et renvoie l'humain à son fondement transcendant, c'est-à-dire au Mystère sacré ineffable. La relation élaborée ici ne doit d'aucune manière être considérée comme un prolongement de la *loi de causalité fonctionnelle des sciences de la nature*.

Par conséquent, ce que l'on vise à proprement parler en parlant d'une provenance "de créature", on l'expérimente originellement dans le procès de la transcendance. (...) Cette relation caractéristique entre Dieu et le monde, la doctrine chrétienne l'appelle "création du monde", sa condition de créature, son "se-recevoir-soi-même" continué par libre position du Dieu personnel.⁴⁵

Comment le fait d'être ontiquement présent à un *autre* peut-il signifier que la présence-à-soi puisse devenir en elle-même présence réfléchie (*consciente*) à cet Autre? La luminosité est attribuée à un étant en proportion de son être, selon son degré de possession d'être. En ce sens, la luminosité appartient à l'être, à l'intensité d'être d'un étant, et notre être humain (réalité effective) n'est pas posé-sur-soi-seul, mais doit être saisi au sens ontologique comme un être-avec-autrui, comme présent à l'autre.

⁴⁵Traité fondamental de la foi, p. 94-95

Cet autre mystérieux ne peut être comme tel *l'être* ou uniquement intensité d'être, sinon il ne pourrait résoudre notre difficulté: comment chez l'humain la réflexion de l'être sur soi peut-elle se modifier pour devenir *possibilité* d'avoir une réalité autre comme objet premier de notre connaissance? *Cet autre mystérieux* doit être le fondement de la connaissance. *Cet autre* est alors *possibilité* d'être réelle et bien distincte de l'être, et d'autre part, il n'est pas un Êtant qui doit être présent à soi dans la connaissance.

Être humain, c'est être cette *possibilité vide, indéterminée* d'être, à la fois toujours distincte de l'être; la métaphysique thomiste nomme cette possibilité *matière*. Cette matière est tout à fait étrangère à ce qui est perceptible dans l'observation scientifique, par exemple, en physique ou en chimie. La *matière* dont il est question ici, au sens de l'ontologie thomiste, est une *composante métaphysique* réelle d'un étant et elle ne peut être comprise séparément de celui-ci. **Cette matière est un postulat métaphysique, au sens d'un principe métaphysique qui ne peut jamais être "objet" d'observation, mais qui est exigé strictement pour des raisons métaphysiques.**

L'être humain qui se comprend essentiellement subsiste en soi en subsistant dans un autre, en se comprenant comme l'être d'un Autre. Cela confirme le principe scolastique selon lequel: *Anima humana est forma corporis* (*l'âme humaine est forme du corps*), Le corps ici, est entendu au sens thomiste de matière première (*materia prima*), c'est-à-dire comme cette possibilité réelle et indéterminée d'être, et *forma* doit être entendue au sens *d'être*. Cette première élaboration en ce qui concerne la matière, peut cependant être approfondie. Nous devons préciser comment *l'être-dans-la-matière* comme postulat métaphysique de la constitution humaine, permet de saisir la *connaissance réceptive* au plan métaphysique, et se développe pour en arriver à un concept de spiritualité authentiquement humaine. C'est uniquement dans la réception d'un objet que nous pouvons être *sujets d'une connaissance réceptive*. Cette mise au point est de la plus haute importance pour l'ensemble de notre compréhension du "sujet" en théologie aujourd'hui. Cela signifie qu'en aucun temps, le *sujet d'une connaissance réceptive* ne possède une compréhension *a priori*, ou pré-définie de soi-

même et qui déboucherait sur une connaissance "déterminée" de sa propre constitution; nous sommes bien plutôt toujours des étants de la matière. L'humain qui se constitue comme *être-dans-la-matière*, a la possibilité de se comprendre lui-même, uniquement en sortant de lui-même, jamais dans la possession a priori d'une compréhension de soi.

Une connaissance qui est l'être d'une possibilité ontique distincte d'elle-même, réelle et totalement indéterminée, qui est donc *matière* et connaissance d'un étant matériel, peut être appelée *connaissance sensible*. La connaissance réceptive, au sens élaboré ci-haut, permet de concevoir un concept métaphysique de la sensibilité humaine (*Sinnlichkeit*). La *sensibilité* est ce type de connaissance d'un étant, qui doit être lui-même *être-de-la-matière*, de façon à avoir *l'autre* comme objet premier de sa connaissance.

Est-il possible d'élucider davantage ce concept de *matière*, dans lequel l'humain est posé en sa connaissance réceptive? Demandons d'abord quelle est la structure métaphysique de cet *étant*, qui est l'objet premier d'une connaissance réceptive. Nous avons dit plus haut: l'être est présence-à-soi et la connaissance est *présence-à-soi d'un étant* selon son intensité d'être. Si la connaissance est originairement *présence-à-soi*, la structure ontologique du sujet connaissant est aussi la loi a priori de ses objets de connaissance comme tels. La structure de l'étant connaissant peut être pensée en termes de présence-à-soi, et peut ainsi se traduire aussi par la structure de son objet premier en tant que tel. Le premier objet connu est toujours l'être du sujet connaissant en tant que tel, si bien que la structure de celui qui connaît comme "étant", est aussi la structure de l'objet connu et vice-versa.

Lorsque ce qui est d'abord connu, est *l'autre*, et ceci pour la bonne raison que l'être du sujet connaissant devient l'être de *l'autre*, on parvient à la même conclusion: la structure du sujet connaissant comme "étant", est la structure de l'objet connu. Si l'être du sujet connaissant réceptif et sensible est l'être-de-la-matière, l'objet connu en-soi doit nécessairement être *matériel* aussi en ce sens. En bref, l'objet premier de la connaissance humaine réceptive ne peut être qu'un étant enraciné dans la matière comme dans sa réalité, c'est-à-dire un étant matériel. Cela signifie, que pour avoir accès à Dieu, l'humain doit

avoir en commun avec la divinité une connaissance qui *puisse faire sens* pour l'existence, un dénominateur commun où Dieu et l'humain puissent se rencontrer (la matière).

Selon le troisième aspect de la question générale de l'être, nous saisissons toujours l'être, comme l'être d'un étant. Nous saisissons une réalité existante, une quiddité véritable de tel ou tel type, toujours comme celle d'un substrat. Dans la représentation d'un objet de notre connaissance, nous établissons toujours une distinction entre le *quid*, le quoi ou "ce-que" de cet objet et son *aliquid*, le "mode" qui détermine ce même objet, ou entre une essence et son support. Le substrat auquel on attribue une quiddité comme sa détermination substantielle, et auquel la quiddité, connue et exprimée dans le concept, est référée, ne peut être lui-même un acte d'être. Car ce substrat serait alors une réalité existante (actualité ontique) lumineuse en soi et exprimable comme une quiddité, mais qui devrait alors, à son tour, être attribuée à un autre substrat. Dès lors, le sujet d'inhérence d'une réalité existante et d'attribution d'une quiddité, ne peut être que la *possibilité d'être* vide et indéterminée.

La matière devient le *ce-en-quoi vide et indéterminé* par lequel nous saisissons conceptuellement une réalité. À partir du concept de *matière*, il nous est possible d'exprimer un jugement sur la personne humaine. Dans le jugement, la quiddité qui se trouve être le contenu du prédicat, se présente toujours comme générale, tandis que la matière est plutôt considérée comme le support indéterminé et peut être le sujet indifférent de plusieurs quiddités possibles. La matière peut se rapporter indifféremment à toute quiddité en général puisqu'elle est vide et indéterminée, mais de ce fait la matière est aussi ce qui permet à une multitude de quiddités de devenir telle ou telle autre quiddité déterminée. La matière devient, en ce sens, principe d'individuation, elle est précisément ce qui produit la "particularité" d'un étant, dont la quiddité peut être reproduite. Le principe d'individualité introduit ici, ne signifie surtout pas une "plénitude particulière" dans la constitution unique de ses déterminations. Mais à l'opposé, il s'agit de l'individualité d'un étant dont l'ensemble des déterminations quidditatives, même combinées au plus haut degré de complexité, demeurent fondamentalement itérables, bref, ces déterminations

peuvent encore et toujours être reproduites. La matière est principe d'individuation, non parce qu'elle cause l'unicité d'une certaine quiddité, mais parce qu'elle cause plutôt une *multiple individuation* de la même quiddité.

En conclusion de cette partie, nous pouvons dire que les êtres humains sont des esprits, dans la mesure où ils sont déjà présents ontiquement (*seinshaft*) et entrent constamment dans l'altérité, dans la matière et ainsi dans le monde. Cette "matérialité" de l'humain n'est pas quelque chose qui viendrait s'ajouter à la constitution humaine dans l'affirmation de la spiritualité, mais une détermination intrinsèque de la spiritualité. Cela ne signifie pas non plus que la spiritualité serait comme "faculté particulière" des êtres humains, quelque chose de sensible, cet énoncé serait contradictoire en soi. Nous sommes *esprits*, d'une façon bien déterminée: notre esprit humain est réceptif (*anima tabula rasa*), et à cause de cette réceptivité, il a besoin d'une *faculté sensible* indispensable et produite en lui-même pour atteindre son propre but, la compréhension de l'être. L'humain possède une spiritualité *réceptive*, c'est-à-dire enracinée dans la *sensibilité*. Selon la terminologie du concile de Vienne, nous dirions: *anima intellectiva est vere et essentialiter corpus informans*. Ce qui signifie: l'âme "intellective", ou en tant *qu'esprit*, entre par elle-même dans la matière. Nous allons maintenant questionner, sur ce que cela signifie pour l'être humain que d'avoir à cheminer dans le monde, comme esprit.

4.2 L'humain, esprit historique (Leçon #11)

L'esprit est *forme* de la matière, c'est ce à quoi nous en sommes arrivés à l'étape précédente, aussi nous avons établi un point de départ pour saisir la matière prime (*materia prima*). Elle est cette *possibilité d'être* réelle, vide et indéterminée, fondement d'une multiple individuation de la même quiddité. La matière prime, comme détermination essentielle d'un étant matériel, s'applique autant à l'humain (sujet de la connaissance

réceptive) qu'aux étants en eux-mêmes (objets premiers de la connaissance). La puissance indéterminée de la *matière*, en tant que pure possibilité réelle, nous permet d'énoncer deux autres traits de celle-ci, soit: la *spatialité* et la *temporalité*. La matière devient aussi **fondement** de la *spatialité* et de la *temporalité* de l'étant dont elle est une détermination essentielle.

La quiddité est apparue comme une détermination universelle, indifférente à l'égard d'un ceci ou d'un cela particulier, et qui peut se réaliser aussi souvent dans la matière qui la supporte. Si une quiddité est posée plusieurs fois dans la matière, il devient possible d'additionner cette quiddité réitérée, mais pour compter celle-ci, il faut d'abord qu'elle apparaisse de façon prévisible comme *répétition du même*. La matière est le principe de la possible répétition du même, est aussi principe du nombre et de la quantité. Elle agit non seulement dans la référence à plusieurs objets différents les uns des autres, mais aussi comme *principe du nombre* à l'intérieur même de l'objet individuel en-soi.

Cette répétition du même à l'intérieur d'un seul et même objet constitue sa *spatialité*, c'est-à-dire le fait d'être intrinsèquement affecté par la quantité, réelle diversité d'un même objet dans son unité. Un étant dont la constitution interne (*Seinskonstitution*) comporte la matière comme principe essentiel, est nécessairement spatial.

La *temporalité* constitue une autre détermination intrinsèque de l'étant matériel. La matière apparaît comme la possibilité indéterminée en-soi de réelles déterminations ou d'actualités ontiques; cela signifie que la matière possède une étendue toujours plus vaste que celle de la réalité dont elle est le substrat (*Träger*) dans tel ou tel étant. Un étant matériel, en vertu du champ toujours plus vaste de sa matière et de l'incomplétude de celle-ci, pointe constamment vers une nouvelle détermination, il est toujours en mouvement vers de nouvelles actualités ontiques grâce à la portée indéterminée des possibilités de la matière. L'étant matériel pointe vers la réalisation totale de ses possibilités comme l'avenir de son mouvement interne et se surpasse constamment vers cet objectif de plénitude. Toutefois, ces déterminations qui constituent la réalisation entière des

potentialités de la matière, s'excluent au moins partiellement comme déterminations simultanées, si bien que la totalité des réalisations possibles n'est jamais donnée en une seule fois et garde toujours un caractère inachevé.

L'homme, comme sujet et personne, est un être historique sous cette forme qu'il est historique comme sujet de la transcendance, et son être de transcendance illimitée, marquée de subjectivité, lui est, pour sa connaissance et son accomplissement libre, transmis de façon historique.⁴⁶

La réalisation totale des possibilités d'un étant matériel n'est possible que dans la *succession* du mouvement interne de celui-ci, bref, cela signifie que cet étant est temporel. La temporalité, ici, n'est pas entendue au sens d'une mesure externe du temps, mais plutôt comme *l'extension interne* de la chose vers la réalisation de ses possibilités. Les possibilités elles-mêmes, en tant que possibilités réalisées, ne peuvent déterminer cet étant une fois pour toutes; parce qu'elles se rapportent à la matière qui se dépasse constamment, ces possibilités sont périssables et ne se finalisent que dans *l'advenir* dynamique d'une possibilité toujours nouvelle. Ceci nous permet d'affirmer qu'un étant matériel est intrinsèquement temporel.

Trois déterminations de la matière ont dès lors été établies: soit, le principe de la *répétition* du même, le principe de la *spatialité* interne et celui de la *temporalité* interne des étants. Le fait, pour l'être humain, d'être un *sujet connaissant* dont la connaissance est essentiellement réceptive, le constitue comme un *étant* dans la matière. Étant donné le caractère intrinsèque de notre connaissance, notre être est celui de la matière, et en ce sens, nous sommes des étants matériels.

Être humain, c'est être un individu parmi d'autres, tant et aussi longtemps que notre quiddité est formée par la matière, l'être humain est une réalité qui peut être reproduite de façon similaire. Une intuition métaphysique *a priori* peut être déduite des considérations précédentes, parce que nous sommes des étants matériels et que l'humain est *réitérable*, dans la constitution même de son humanité, il peut y avoir une multitude

⁴⁶Traité fondamental de la foi, p. 165

d'êtres humains. Ceci entraîne une conséquence implicite: n'existerait-il qu'une seule personne sur terre que celle-ci devrait porter en elle-même une orientation fondamentale vers une multiplicité d'autres personnes.

Un étant matériel singulier, avions-nous dit plus haut, ne peut jamais réaliser entièrement et d'un seul coup le champ toujours plus vaste de l'ensemble des possibilités contenues dans sa matérialité. Donc, une personne individuelle comme étant matériel, ne peut non plus en une seule fois actualiser l'ensemble des possibilités qui lui appartiennent en propre. On voit ici l'importance pour l'être humain de se référer à d'autres étants de son propre type, à ses semblables; ce n'est qu'en se reportant à d'autres humains, donc à l'humanité comme un tout, que nous pouvons avoir accès essentiellement à ce qui nous est donné personnellement au fond le plus intime de nos possibilités, toujours en tant que possibilités. Nous ne pouvons être véritablement *humains*, qu'au sein d'une humanité.

On s'imagine parfois que l'humain aurait été entièrement créé par Dieu une fois pour toutes, puis comme *téléporté* sur la scène spatio-temporelle; rien n'est plus faux. La *spatiotemporalité* n'est pas une dimension qui viendrait se surajouter à l'existence humaine toute constituée. L'espace et le temps sont plutôt ces dimensions incontournables à partir desquelles nous élaborons notre propre existence. Ils sont des moments internes de celle-ci. Le fait d'être un *individu avec d'autres*, dans l'espace et le temps signifie que nous sommes historiques au sens concret d'une histoire humaine. Nous sommes historiques en autant que nous *agissons librement*, même dans notre transcendance vers Dieu, lorsque nous déterminons notre relation à l'Absolu. Une histoire authentique ne peut se produire que là où se trouve le caractère unique et imprévisible de la liberté. Certes, le cours de la *nature* connaît une *évolution spécifique*: des changements climatiques et des mouvements planétaires. Mais cela ne constitue pas une *histoire* véritable, puisque toutes ces phases ne sont que les conséquences d'un schéma initial, les moments nécessaires subséquents d'une loi générale. Il n'y a d'histoire véritable que dans la liberté, que là où l'unicité et

l'originalité de l'être humain triomphent sur le fait d'être considéré simplement comme "élément" d'un ensemble, ou comme "étant particulier" au sein d'une série.

L'historicité, au sens proprement humain, n'est possible que dans une communauté de personnes libres, au sein de leur multiplicité, et là où l'activité humaine se déploie dans un monde, soit dans l'espace et le temps. C'est-à-dire, où des actes intelligibles de liberté peuvent être posés et se développer dans l'espace et le temps pour devenir manifestes. Nous comprenons maintenant mieux pourquoi l'historicité *humaine*, au sens premier, n'est pas une accumulation et une compilation de certains faits disparates, puis le rassemblement de ceux-ci dans une histoire continue, mais plutôt une intuition essentielle, dont les composantes sont dérivées d'une source originaire, et nécessairement interreliées.

Avant de mettre ces données directement en relation avec notre problème de philosophie de la religion, quelques rapprochements doivent être faits entre nos investigations et les principes de l'ontologie thomiste pour vérifier si nos déductions vont dans le même sens. La connaissance humaine est *réceptive*, cela est une conception fondamentale de la métaphysique thomiste en accord avec Aristote (*Anima tabula rasa*). Toutes nos idées nous viennent d'un contact avec le monde sensible. Thomas rejette non seulement une compréhension des *idées innées*, mais aussi tout *apriorisme* objectif, au sens de *l'intuition des idées* chez Augustin. Car on aurait alors une connaissance objective toute constituée et originairement indépendante de notre connaissance sensible. Une connaissance qui agirait comme instance normative de notre perception sensible du monde, avant même que cette dernière soit entrée en action.

À partir du caractère réceptif de la connaissance, nous avons obtenu par déduction transcendantale les concepts de *connaissance sensible* et de *matière*. Thomas parle aussi, de façon explicite, de la *via praedicationis* par laquelle les humains atteignent précisément une connaissance de la matière. Chez lui, connaissance réceptive et connaissance de la matière sont essentiellement identiques, et cela peut être démontré par diverses voies. Prenons par exemple sa métaphysique de la *connaissance angélique*, les

anges en tant qu'*êtres immatériels* ne peuvent avoir aucune connaissance *réceptive* (*cette connaissance qui tire son contenu des "choses elles-mêmes"*). Thomas soutient que la connaissance des anges, dans ce qui les distingue d'eux-mêmes n'est pas réceptive, mais doit être plutôt soutenue par des idées innées et une participation à la connaissance active de Dieu (*scientia quasi activa*). On pourrait aussi démontrer qu'une action transitive concrète d'un étant sur un autre, n'est possible qu'entre des étants matériels, mais ici on ne peut aller plus loin. Si nous comprenons la *matérialité* de l'étant humain ainsi, comme celle dont il reçoit sa connaissance des *choses elles-mêmes*, les déterminations futures d'un tel étant matériel sont déjà données. Selon Thomas, la matière est à la fois, principe d'individuation, de quantité et de mouvement ainsi que principe *temporel* (*d'historicité*). Jusqu'à présent, notre méthode et nos conclusions sont définitivement thomistes.

Dans une seconde remarque, nous pouvons revenir sur la question suivante: pourquoi cette *matérialité* du sujet connaissant peut-elle expliquer la possibilité d'une connaissance réceptive pour un *objet distinct* du sujet connaissant? En quoi plus précisément, cette possibilité réelle et indéterminée contribue-t-elle à la connaissance du sujet? Résumons ce que nous avons déjà acquis: *l'autre*, en tant que *premier objet* de la connaissance réceptive, est censé être *réellement distinct* du sujet connaissant; et pourtant, dans la suite de nos déductions, *l'autre*, auquel le sujet connaissant est ontiquement présent est une *composante interne* (*pure possibilité de la matière*) de l'être du sujet connaissant. N'y a-t-il pas là un rapprochement indu de deux réalités disparates auxquelles le sujet connaissant doit être présent, à la fois comme *étant* et comme *connaissant*, et l'insertion de celles-ci sous un dénominateur commun qui est *l'autre*. Cet *autre*, qui est connu, est la détermination d'un *objet différent* du sujet connaissant, et pourtant cet *autre*, auquel nous sommes ontiquement présents, et au sein duquel nous *subsistons*, c'est la *materia prima* comme pure possibilité.

Pour résoudre cette question, partons des axiomes scolastiques suivants: *Motus est actus moventis* (*le mouvement est une action de l'agent*) et *Motus est in moto* (*le mouvement ne peut être que dans le patient*). L'action d'un étant sur un autre, suivant la constitution substantielle des deux, est

une réalité de la chose agissante elle-même (de l'agent), une détermination qui lui appartient en propre; et cependant cette action ne peut se réaliser que dans l'étant mû (le patient). Appliquons ce principe à la *détermination ontique* que l'objet sensible confère au sujet doué d'une connaissance sensible. Cette action transitive ou *influence* est la réalité de l'objet sensible en-soi (motus est actus moventis), pourtant, elle se déploie comme si elle était une dimension interne (réalité) du sujet réceptif. Cette influence détermine, à la fois, le sujet réceptif et l'objet connu qui se manifeste à travers son activité; cette réalité est connue du sujet, parce qu'elle est *détermination* du sujet connaissant et en même temps elle est saisie en tant que détermination de l'objet sensible en-soi. Si la détermination se retrouve ainsi comme en terrain neutre, *réalité* de ce qui meut et de ce qui est mû, cela présuppose un point de rencontre, une matérialité commune au moteur et au mobile, une *matérialité* autant de celui qui connaît, que de ce qui cause cette connaissance. Le mouvement, au sens propre, n'est possible que dans un étant matériel, cela semble évident pour l'ontologie thomiste, et se présente dans la même ligne que notre première démonstration de la *nécessaire matérialité* de la connaissance réceptive.

Le point neutre ou *sphère commune* qui détermine l'un et l'autre des étants, sujet connaissant et objet connu, est cette possibilité réelle et indéterminée (*materia prima*) qui existe dans tout étant matériel, non comme multiple et pouvant être réitérée, mais comme unité quantitative dans la pure multiplicité. Tout comme la spatialité, dont la matière est le principe intrinsèque, l'*action transitive (influence)*, élaborée ci-haut, n'est pas "multiple" pour plusieurs étants comme si elle pouvait être "répétition du même" dans les étants individuels, et pourtant, cette *influence* n'est pas une, au sens où elle exclurait son déploiement au sein de la diversité des étants.

C'est précisément pour cette raison que la matière (*materia prima*) peut être ce *lieu commun*, cette médiation qui se présente comme *altérité*, une altérité dans laquelle, *ce qui est mû (le patient)* et *ce qui meut (l'agent)* partagent une détermination qui appartient aux deux. Dans le même sens, toute spatialité où l'action se constitue comme détermination

de l'agent est nécessairement aussi la spatialité de celui qui subit l'action, parce qu'elle est une manifestation de la matière au sens énoncé ci-haut.

L'altérité partagée par deux étants, en étant enracinée dans la même matière, devient la condition de possibilité pour que la réalité (caractère ontique) de l'un devienne aussi réalité de l'autre. Sans cette médiation commune d'une unique *altérité indéterminée*, il ne serait pas possible qu'une certaine réalité quidditative puisse appartenir en même temps à l'*agent* et au *patient*. Dans la mesure où une actualité (*forma, actus*) sort d'elle-même, et s'aliène en devenant l'actualité d'un autre indéterminé enraciné dans la matière, elle devient, *ipso facto*, aussi sa propre réalité ontique; si bien que si nous saisissons cette dernière réalité, nous sommes en mesure de *comprendre*, et ainsi de connaître la réalité de cet *autre*.

4.3 Être et phénomène (Leçon #12)

Une relation essentielle existe entre la *transcendance de l'esprit* et l'*historicité humaine*, si bien que toute transcendance de l'esprit fini que nous sommes, doit être, en quelque sorte, une transcendance historique. Nous tenterons, maintenant, d'éclaircir ce rapport. Rappelons-nous d'abord d'où vient l'*historicité humaine*: elle a été déduite transcendantalement d'une particularité de l'esprit humain, le *caractère réceptif de la connaissance*. Lorsque nous considérons le domaine infini de la réalité ou le *champ illimité de tout l'être comme tel*, nous n'anticipons jamais cette connaissance à partir d'un certain fondement *a priori*, qui serait disponible à même notre constitution. Au contraire, la transcendance s'ouvre à nous, uniquement lorsque nous recevons un objet en-soi, donné de l'extérieur. La connaissance réceptive est aussi une connaissance sensible, mais cette sensibilité humaine doit être interprétée comme dérivée de l'esprit et de sa nécessité. En ce sens, l'esprit ne peut atteindre la plénitude de son essence que s'il fait jaillir la sensibilité

de lui-même, comme sa faculté propre. La sensibilité est une puissance qui émerge de l'esprit en mouvement vers sa propre fin et cette fin est d'être *ouverture sur l'être* comme tel, qui s'étend au-delà du monde.

L'esprit fini possède une ouverture à l'être et donc aussi au *pur être*. Il ne peut être ouvert à l'être pur et prendre position devant l'être absolu qu'en entrant dans la matière, c'est-à-dire par une ouverture et une prise de position en rapport aux étants matériels dans l'espace et le temps. Nous comprenons alors qu'il ne peut y avoir de *luminosité de l'être* comme telle, pour les esprits finis et réceptifs que nous sommes, que si nous prenons position face aux réalités spatio-temporelles. L'humain peut sortir à la rencontre de Dieu (*Ausgang zu Gott*), uniquement en s'insérant dans le monde (*Eingang in Welt*). Cet accès à Dieu est donné uniquement dans la structure a priori de l'esprit, dans cette transcendance qui appartient en propre à l'humain (retour en soi). C'est ainsi qu'en sortant dans le monde, il nous est permis de revenir en soi pour rencontrer l'être et Dieu.

Les réalités matérielles considérées ici en lien avec la transcendance, **ne sont pas des réalités, qui en raison de leurs qualités sensibles, seraient l'objet immédiat des sens externes.** Ces réalités signifient plutôt tout ce qui peut être saisi immédiatement comme **objet singulier dans une connaissance réceptive.** De plus ici, nous ne songeons pas seulement à des objets extérieurs, mais bien aussi à nous-mêmes, dans la mesure où nous nous comprenons nous-mêmes dans la concrète singularité et dans notre relation aux choses, cet ensemble que nous pouvons appeler "*le monde*". Toutes ces choses qui constituent le monde sont *objets* de la connaissance réceptive, elles ne sont pas connues sur la base de quelque chose d'autre qui se montrerait en-soi, mais apparaissent *en elles-mêmes*, et nous pouvons donc désigner cet ensemble sous l'appellation de *phénomène* (*Erscheinung*). De plus, dans ces objets immédiats de la connaissance réceptive, *l'être comme tel* est donné par l'anticipation, si bien que ce même *être* se manifeste en eux et seulement en eux. Dans la connaissance réceptive, le monde apparaît en-soi et manifeste l'être, cet *être* qui est

toujours plus que l'être du monde, en autant que la réceptivité de l'esprit fini le permet.

La question qui nous concerne de plus près est donc: comment approfondir la relation qui existe, au sein de la transcendance de l'esprit, entre *phénomène* et *ouverture de l'être*. Rappelons d'abord les considérations élaborées au sujet de la transcendance et les conditions de l'ouverture humaine. La personne au sein de son environnement, du monde ambiant (*Umwelt*) ne peut être considérée comme une *parcelle* qui "flotterait" indifféremment parmi d'autres éléments disparates, et en ce sens, la personne n'est jamais passive par rapport à son monde, elle *prend nécessairement position* dans son environnement. Elle établit, par son jugement et ses actions, une distance par rapport aux objets considérés comme des *choses en-soi*, et ce faisant, se positionne en face d'un monde tout constitué d'objets. C'est ce qui lui permet, dans un retour sur soi, d'acquérir une position-sur-soi cognitive (*en anglais: self-subsistence*), une présence à soi. Dans tout énoncé, nous attribuons une détermination générale (quiddité) à un sujet, c'est ainsi que nous saisissons des objets sous des concepts.

L'anticipation vers l'être est, à la fois, condition de possibilité d'une prise de position (position sur soi) de l'être humain et condition d'une saisie conceptuelle des choses en-soi. Plus précisément, par *anticipation*, nous désignons cette faculté originaire constitutive de l'esprit de se représenter les quiddités singulières de la connaissance sensible, dans un *mouvement a priori dynamique* vers l'étendue absolue des objets possibles. Dans le *mouvement dynamique* de l'esprit, l'objet est saisi comme une étape, un stade dans la *réalisation totale* de celui-ci, si bien qu'à l'origine, un objet est toujours déjà considéré en vue de l'objectif final de l'esprit. Autrement dit, l'objet est toujours saisi, de façon préalable, dans l'horizon d'une *compréhension totale* de l'esprit. L'anticipation est cette transcendance de l'esprit, ce dépassement qui nous permet de saisir l'objet singulier en regardant, pour ainsi dire, au-delà de celui-ci vers l'étendue absolue des objets possibles de connaissance. **La transcendance n'est pas une ouverture vers un cercle limité d'objets**

possibles, ni vers le néant; elle est plutôt, comme nous l'avions dit précédemment, une ouverture à l'être pur qui ne comporte aucune limite intrinsèque.

L'anticipation ne doit pas être comprise comme un concept inné ou une intuition objective de l'être et encore moins comme l'idée d'un *être pur subsistant en-soi*, de Dieu, car ceci entrerait en contradiction avec le caractère originairement réceptif de la connaissance. La connaissance humaine ne peut être indépendante de la connaissance sensible réceptive, indépendante de ce qui se manifeste, de ce qui apparaît, c'est-à-dire du phénomène. L'anticipation n'est donc pas une *connaissance a priori* d'un objet, mais plutôt la façon a priori d'aborder dans la connaissance quelque chose donné a posteriori ou le mode a priori de connaître ce qui se manifeste a posteriori. En ce sens, la transcendance n'est pas une *saisie en-soi* de l'être, mais l'anticipation de l'être possible uniquement dans la saisie du phénomène.

Ceci nous permet de préciser la relation entre phénomène et transcendance, nous constatons dans un phénomène objectif trois moments distincts:

- 1- Le phénomène comme *objet sensible*, s'imprimant dans notre réceptivité matérielle.
- 2- Une visée de l'être dans son *étendue infinie*, ouverte par l'anticipation (*Sein*).
- 3- Le *phénomène* en tant que manifestation dans l'anticipation de l'être (*Seiende*).

We must not imagine the process as if the appearance were given to human consciousness in its mere sense givenness, and as if, besides it, there would open up an outlook upon the domain of being as such. We have established the *Vorgriff* in a transcendental deduction only as the condition of the possibility of understanding the appearance in the specifically human way, i.e., under universal concepts and in the self-subsistence of the knower⁴⁷

En d'autres mots, l'objet sensible est comme produit (informé) par l'anticipation et par la connaissance de l'être qui nous est ainsi ouverte. Une synthèse se fait entre le simple phénomène sensible et la connaissance de l'être, ouverte dans l'anticipation. Le phénomène est saisi comme un étant (*sub ratione entis*), et c'est uniquement en saisissant le

⁴⁷Hearer of the Word, p.123

phénomène comme un *étant*, que l'humain peut avoir accès à une compréhension de l'être. Nous avons donc trois éléments: le phénomène sensible (1), la connaissance de l'être (*Sein*) (2), et le phénomène comme étant (*Seiende*) (3), synthèse des deux précédents. Les deux premiers éléments apparaissent toujours d'abord dans la connaissance immédiate, uniquement sous la synthèse de l'étant connu. Si cela n'était pas, on comprendrait l'anticipation et la connaissance sensible indépendamment l'une de l'autre et chacune aurait sa façon de saisir l'objet en question; mais cela est impossible, pour l'anticipation à cause du caractère réceptif de la connaissance, et pour la connaissance sensible, dans l'esprit, parce qu'elle émane elle-même du dynamisme propre de celui-ci.

Nous comprenons mieux maintenant, selon le troisième aspect de la question générale de l'être, que l'être est toujours saisi comme l'être d'un étant. Être et étant sont deux concepts bien distincts, puisque l'être pur est la fin ultime de l'esprit dans sa transcendance absolue. L'être pur ne peut plus être analysé séparément de l'étant, comme l'être d'un sujet qui ne posséderait l'être que par participation selon son degré de possession d'être. Mais ce que l'être pur est, ne devient manifeste dans notre connaissance réceptive finie, que dans la réception d'un objet sensible, réception conçue comme une étape pour l'esprit, un moment dans son cheminement infini vers l'être.

Anticipation et phénomène peuvent être connus uniquement dans la mesure où l'anticipation se trouve être la forme (*forma*) du phénomène, et constitue ainsi l'horizon à l'intérieur duquel le phénomène est perçu. Aussi l'anticipation, comme telle, se révèle toujours dans un prolongement au-delà du simple champ des phénomènes (comme dans une expérience-limite), c'est-à-dire qu'elle se montre précisément comme ce qui dépasse constamment le cercle des phénomènes possibles. Remarquons que la relation entre anticipation et phénomène semble calquée sur le modèle thomiste de forme (*forma*) et matière (*materia*): la connaissance spirituelle atteint au-delà du cercle du phénomène, transcende le champ phénoménal, toujours en s'enracinant dans ce qui se manifeste; ceci peut être rapproché de la relation métaphysique forme/matière, la forme correspond au

principe de l'être, comme réalité de la matière. La *forme* subsiste en-soi *et* se tient dans la matière, elle demeure une et la même dans ce qui est autre (*materia*), il en va de même pour l'anticipation qui se prolonge au-delà du monde vers l'être comme tel, et pourtant qui ne peut avoir accès à l'être qu'en saisissant ce monde, par le biais du phénomène. Résumons dans deux énoncés les relations qui existent entre la transcendance et le phénomène:

1) C'est dans le *phénomène* que l'être peut être ouvert à l'humain

Ceci apparaît d'abord, à un premier niveau, dans l'expérience de la connaissance sensible. L'objectivité opposée à la position-sur-soi du sujet humain dépend de l'anticipation, et dans cette mesure nous connaissons déjà l'être, au sein de notre *commerce quotidien* avec le monde, i.e. dans notre connaissance des choses du monde. Ces choses du monde (objets matériels), saisies dans l'horizon de l'anticipation, deviennent le point de départ et le fondement de toute connaissance. À un deuxième niveau, dans la *réflexion transcendantale*, l'objet de la connaissance est modifié, mais la structure de la connaissance, comme telle, demeure la même ainsi que la façon dont nous devons saisir les objets dévoilés dans l'anticipation.

Ainsi, si nous voulons représenter objectivement l'être entrevu par l'anticipation, l'être qui n'est restreint ni au monde, ni à la totalité possible des phénomènes, cet être doit pourtant être représenté à la façon d'un objet du monde, c'est-à-dire comme un phénomène. Toute *réalité immatérielle*, et même l'être pur, sont représentés comme *matière* d'objets matériels, ou comme sujet (de matière) auquel appartient une quiddité générale, c'est-à-dire comme un étant qui possède l'être selon sa mesure. Nous sommes tout à fait incapables de nous représenter de quelque autre façon un être-en-soi ou posé-sur-soi, qui subsiste en-soi. Qui plus est, lorsque nous songeons précisément à des *réalités immatérielles* ou à l'être pur, tous nos concepts sont inévitablement dérivés de la *connaissance sensible réceptive*. En langage thomiste, nous dirions: "L'âme ne connaît rien sans un phantasme" (*Nihil sine*

phantasmata intelligit anima), au sens de *représentation* imaginaire. Même lorsque nous saisissons quelque chose qui n'est pas spatio-temporel, parce que non-matériel, et qui ne peut se montrer en-soi à la connaissance réceptive, nous ne pouvons connaître ce "quelque chose" que si nous nous tournons vers un *phénomène dans lequel ce qui ne peut apparaître* revêt toutefois une apparence, d'une façon qu'il nous reste encore à préciser. Autant dans la connaissance sensible directe que dans la réflexion métaphysique, l'être n'est compréhensible que dans un phénomène.

2) C'est l'être en sa totalité qui est ouvert dans le phénomène

L'être pur, en sa totalité, ne peut apparaître dans la connaissance réceptive comme telle; puisque cette connaissance est essentiellement sensible et requiert toujours un *objet matériel* pour la déterminer, objet caractérisé par une dimension spatio-temporelle. Si cette dimension d'espace/temps est absente, l'objet en-soi ne peut se manifester dans la connaissance réceptive. Pourtant l'être comme tel peut être ouvert dans un phénomène, puisque, dans l'anticipation, l'esprit se prolonge au-delà du phénomène. L'être s'ouvre, et cela nous permet de saisir le phénomène comme objet. Donc, dans l'anticipation, la structure générale de l'être est connue implicitement (*mitgewusst*). Ces structures générales, ce sont ses déterminations transcendantales que nous avons déjà établies brièvement: *présence-à-soi, volonté et valeur*. Ainsi, dans le phénomène l'être comme tel peut nous être dévoilé, à tout le moins, selon ses déterminations transcendantales.

Mais la question surgit, encore plus insistante, est-il possible pour un esprit humain de connaître un *Étant déterminé* qui se tient hors du monde, et ne peut ainsi se manifester en-soi? Autrement dit, **nous est-il possible de connaître un étant *extra-mondain* par le biais d'un phénomène *intra-mondain*, dans sa constitution propre**. Ou ne pouvons-nous connaître cet Étant, qu'uniquement dans ses déterminations générales (*présence-à-soi, volonté et valeur*) ? Nous en sommes arrivés à affirmer la nécessité d'un étant divin, ou à *connaître*

Dieu, à partir de l'ontologie et d'une métaphysique de la connaissance, comme *condition objective d'une possibilité d'affirmation* pour l'étant fini. Nous n'avons accès à une compréhension de Dieu qu'en fonction du monde et de sa réalité.

Dieu, comme *étant immatériel et extra-mondain*, apparaît toujours nécessairement dans un phénomène, à cause précisément de la *dépendance de tout phénomène* envers Dieu. Mais Dieu peut-il se révéler à travers certaines manifestations de son essence et de son agir, manifestations qui ne sont pas dès toujours nécessairement apparues dans le phénomène? Nous revenons alors ici, au *lieu* d'une possible révélation de Dieu pour l'humanité. Nous avons conclu que c'était dans la *transcendance humaine* que Dieu pouvait se révéler, et donc dans *l'historicité* en tant que telle. D'un point de vue objectif cela signifie: à travers ce qui apparaît dans le monde (le phénomène), et qui ainsi manifeste l'être en tant que tel. Mais tout n'a pas été dit, ici, ce qui nous importe le plus, c'est de savoir si le phénomène nous permet uniquement d'avoir un vague aperçu des *structures générales* de l'action d'un étant *supramondain*, et des étants de sa catégorie, ou si ces *étants (créatures spirituelles)* peuvent être connus dans leurs déterminations propres par le biais du phénomène.

Nous ne cherchons pas ici à déterminer la possibilité de connaître un *étant supramondain* en ses traits spécifiques, par le biais du phénomène, uniquement à *partir de nous*. Nous nous questionnons plutôt, à savoir si *l'Étant supramondain* pourrait se faire connaître, se révéler concrètement à *partir de lui-même*, de façon à ce que le phénomène puisse être utilisé par cet Étant supramondain pour une *manifestation prolongée*, subséquente de son propre caractère. Ou si une telle manifestation n'est possible qu'en outrepassant le phénomène, c'est-à-dire en dehors du processus habituel de la connaissance humaine.

Si nous pouvons répondre à la première hypothèse d'une connaissance de Dieu, à partir de Dieu et par le biais du phénomène, l'humanité doit alors s'attendre à une

révélation de Dieu, dans le domaine même de la transcendance qui est toujours aussi son historicité.

4.4 L'historicité de la révélation (Leçons #13-14)

En tant qu'esprits, nous sommes *destinés* vers l'être comme tel. Nous possédons cette transcendance vers l'être uniquement en lien avec le phénomène spatio-temporel auquel nous appartenons, donc toujours au sein d'une manifestation historique. Lorsque nous saisissons ce phénomène, nous sommes ouverts à l'être en sa totalité. Cette ouverture concerne-t-elle uniquement les déterminations transcendantales de l'être pur (*présence-à-soi, volonté, valeur*), ou un *étant supramondain* peut-il se révéler en-soi, aussi dans le *phénomène*, et de quelle façon cela est-il concevable? Telle est notre question.

Pour répondre, formulons un troisième énoncé sur cette relation entre *transcendance* et *immanence* dans le monde (le phénomène): Tout *étant* peut être manifesté dans le phénomène à travers la parole, i.e. se révéler à travers *la parole*. Cet énoncé est d'une importance majeure pour la suite de nos considérations, et exige de plus amples précisions. Nous devons garder à l'esprit les deux considérations suivantes: l'anticipation ouvre l'horizon pour la compréhension de tout étant, elle présente certaines déterminations positives pour tout étant (*présence-à-soi, volonté, valeur*); et cependant, ce n'est pas n'importe quel étant qui peut être présent en-soi dans la connaissance réceptive. Comment un tel étant, qui ne peut être saisi dans la connaissance réceptive, peut-il tout de même être déterminé dans sa constitution spécifique?

Nous disons d'abord par la *négation*. Pour saisir un étant qui n'est pas donné en-soi, nous aurons de nouveau recours à l'analogie de l'être. La façon de concevoir un étant en ses propriétés, ne consiste pas en une somme de ses propriétés qui s'ajouteraient les unes aux autres. Ces *propriétés* d'un étant sont plutôt le *degré d'intensité d'être (faculté d'être)*

possédé par quelque chose. Or maintenant, nous affirmons que cette *intensité d'être* peut être déterminée aussi par la négative et de cette façon, nous avons la possibilité d'atteindre même un étant qui serait à l'extérieur du champ des phénomènes.

Par l'anticipation, dans l'analogie du concept d'être, nous atteignons d'abord, même si cela est sous le mode de la vacuité (du vide), tous les degrés possibles d'intensité d'être, à partir de la matière prime et jusqu'à l'être pur. Aussi dans les phénomènes, certains degrés d'intensité d'être peuvent être directement accessibles à notre intuition. En niant les limites d'une telle *intensité d'être accessible* et en déplaçant ces limites vers le haut en direction du pur être, alors des étants supramondains peuvent, quoique négativement, être déterminés *comme tels*, et non seulement dans leurs déterminations générales. Ces étants peuvent être déterminés dans et par leur relation aux degrés d'intensité d'être qui sont connus de nous immédiatement.

Le concept d'être n'est pas simplement une idée statique d'une généralité vide et insignifiante; en dépit de son universalité empreinte de vacuité, ce concept possède un *dynamisme interne* vers la plénitude de l'être (ceci est le véritable sens de l'analogie du concept d'être). Si bien que ce concept d'être peut se développer en-soi, et peut accéder à un contenu plus riche sans l'addition de propriétés externes, il a la possibilité de croître intérieurement de par lui-même. Cela signifie qu'il est possible de laisser le concept d'être se développer en-soi et croître hors de soi, avec ses déterminations transcendantales, jusqu'à un point donné où il puisse désigner une certaine *intensité d'être extramondaine*, puis de l'arrêter dans son dynamisme par la négation. Dans un tel concept d'être, le fondement pour cette *plénitude positive d'être* nous vient essentiellement du phénomène, cette *plénitude positive* est constamment dépendante du phénomène. Il est donc nécessaire de toujours nous tourner vers le phénomène, dans l'élargissement du concept d'être, comme mode de négation, et ce, jusqu'au niveau de l'étant supramondain. Pour exprimer ce processus dans une *représentation géométrique*, supposons un *champ* donné dans toute son étendue, et une section déterminée de ce *champ global*; dans cette section, certains points

précis peuvent être atteints à volonté, indépendamment les uns des autres; dans ce cas il est possible, à partir de ces points précis, de déterminer avec certitude tout autre point du *champ global* dans sa relation aux points précis intuitivement accessibles ou donnés dans la connaissance immédiate.

Cela ne signifie pas que nous pourrions, uniquement à partir de nous-mêmes et des objets intuitivement connaissables, avoir accès à l'existence réelle de chaque étant extramondain et connaître effectivement sa possibilité interne. Ceci est exclu au départ, puisque l'existence même des étants extramondains dépend d'un acte libre de Dieu. Elle ne peut être ni établie par nous au départ, ni élaborée selon nos propres stratagèmes; il en va de même, dans certains cas, de la connaissance de faits qui se produisent en dehors du monde des phénomènes. Dans le concept d'un tel étant, à tout le moins s'il veut être concevable humainement, plusieurs négations devront nécessairement se rencontrer. Il est alors possible que, sur la base d'un tel concept, la *possibilité intrinsèque* d'un tel étant ne puisse plus être connue et ce, malgré le fait que ce concept atteigne réellement cet étant et nous procure une véritable connaissance de celui-ci.

Selon notre exemple de la *représentation géométrique*, le champ de l'être comme tel, est illimité. Or, cette dimension *sans-limite* est expérimentée comme absence de limite dans l'anticipation, ce n'est pas un *infini* en-soi puisque ce champ n'est pas une réalité définie pour nous. Prenons deux ou trois points précis à l'intérieur de notre champ d'expérience commune et tentons de déterminer un point réel ou supposé à l'extérieur du domaine intramondain; il peut être impossible de savoir si nous référons à un point qui n'existe plus dans le champ, autrement dit à quelque chose d'impossible en-soi. Toutefois, si un tel doute est éliminé par révélation ou autrement, une connaissance véritable d'un tel étant devient possible au moyen d'une détermination négative.

Jusqu'ici, nous avons établi ce qui suit: en principe, tout étant peut être déterminé en fonction d'un phénomène et cette détermination ne se réalise que par le biais d'une négation. Cela ne signifie aucunement que nous pourrions déterminer chaque réalité, à

partir de l'humain seulement, de façon à en venir à connaître tout étant dans son existence réelle et sa possibilité interne. Par ailleurs, nous savons qu'un étant extramondain ne peut être saisi, dans sa réalité propre, par la connaissance réceptive. Si nous tenons compte de tous ces facteurs pour la connaissance d'un étant extramondain, nous pouvons conclure que c'est précisément *dans la parole* qu'un tel étant peut être donné à la connaissance de l'esprit fini. La *parole* ici, n'est plus entendue simplement au sens d'un signe vicair (de représentation), mais comme un signe *conceptuel* de l'esprit, immédiatement et entièrement dévolu à celui-ci. Une négation, au sens propre, ne peut se produire que dans la parole, celle-ci n'est d'ailleurs pas à confondre avec le caractère sonore d'un "phonème".

Dès lors, **c'est précisément dans la parole que tout étant extramondain peut être compris**. Parce que, d'une part, la parole ne représente pas *l'étant en-soi*, et que d'autre part, à travers la négation qu'elle seule peut assumer, la parole peut déterminer tout étant en fonction du phénomène, même l'étant qui *n'apparaît* jamais. Ainsi, dans la mesure où la parole humaine se réfère toujours à un phénomène, elle peut être le *mode* de révélation de tout étant sans exception. Autrement dit, par la parole tout étant devient manifeste. Et, dans la mesure où la parole humaine se réfère à un concept qui, par la négation, représente un étant extramondain, cette parole peut, lorsqu'elle est énoncée par le Dieu extramondain, révéler à l'humanité l'existence et la possibilité interne d'un tel étant. Les trois énoncés sur le rapport phénomène/transcendance (cf. plus haut, p. 98) conduisent à ceci: même dans le phénomène, un *étant extramondain* peut nous être révélé à travers la parole humaine, parole qui agit comme support pour le concept dérivé de la négation à partir du phénomène.

Selon ce qui a été élaboré dans notre première partie, nous sommes ces *étants* qui doivent nécessairement écouter une possible révélation du Dieu libre. Nous avons démontré aussi que tout étant, incluant les *étants extramondains* peuvent être révélés à travers la parole, puisqu'elle combine négation du phénomène et négation de la transcendance; enfin

nous avons aussi avancé que nous sommes ceux qui doivent écouter une révélation de ce Dieu libre dans une *parole humaine*.

La parole humaine n'est pas une restriction *a priori* de ce qui pourrait être révélé, et le fait que nous devons attendre une telle parole n'est pas, non plus, une limitation pour Dieu de nous révéler ce qu'il désire. Il est donc inutile de nous questionner plus longtemps, à savoir si Dieu pourrait, oui ou non, se révéler aussi en s'abstenant d'utiliser une *parole* qui atteint les réalités supramondaines par la négation du phénomène (vision béatifique dès ici-bas). Ce "court-circuit" de la pensée ne serait possible, qu'en mettant en cause la structure de la connaissance humaine telle que nous l'avons découverte, composée de transcendance spirituelle et de phénomène sensible. Puisque nous nous comprenons nous-mêmes comme constitués par ce type de connaissance, nous n'avons pas à attendre une révélation qui nous serait donnée seulement si cette combinaison (transcendance et phénomène) était mise de côté ou éliminée de quelque façon. À savoir si une telle révélation "*sans-parole*" est possible ou non, cela ne doit pas nous préoccuper outre mesure, d'autant plus qu'une révélation de ce genre devra éventuellement et par nécessité se transformer précisément en ce type de révélation dont nous venons d'établir la possibilité interne. Tant et aussi longtemps que nous nous trouverons dans la constitution fondamentale décrite ci-haut, une révélation "*sans-parole*" qui déterminerait et façonnerait notre être et notre agir quotidiens, devrait être transposée dans le type de révélation dont nous venons d'élaborer la structure, *i.e. en une révélation comprise dans la parole humaine*. Ceci entraîne que nous avons, à tout le moins, à prendre nécessairement en considération *l'éventualité* d'une révélation du Dieu libre à travers la parole humaine.

Nous cherchions à comprendre, dans la suite de cette leçon-ci, la relation entre transcendance et historicité. Précisons ici, que ce que nous avons nommé *phénomène* n'est rien d'autre, en réalité, que ce que nous rencontrons dans notre histoire personnelle: tout ce qui existe dans le monde et non seulement les objets qui peuvent être connus par nos sens, mais *nous-mêmes* dans la totalité de notre être et de notre activité, *i.e.* l'humain qui en

arrive à saisir son propre être précisément par sa connaissance et dans le commerce quotidien qu'il entretient avec les choses du monde.

Désormais, nous pouvons soutenir que toute *réalité transcendante* peut être représentée à l'humanité, non seulement dans ses déterminations générales (*luminosité, volonté, valeur*), mais aussi selon ses propriétés spécifiques. Elle peut être représentée négativement à travers ce phénomène historique qu'est la *parole*, cette parole, elle-même, synthèse d'une réalité historique intramondaine et d'une négation. La parole est donc ce lieu d'une rencontre et d'une possible révélation du Dieu libre, devant qui nous nous tenons toujours déjà, de par notre transcendance.

Nous pouvons toutefois encore préciser notre relation comme *étants historiques* avec une possible révélation; il est vrai que nous devons prêter attention à une parole de Dieu qui soit énoncée en langage humain, parole qui a pourtant la possibilité d'exprimer tout ce qui doit être révélé. La question qui nous préoccupe désormais est de savoir, plus précisément, *où nous devrions attendre* cette parole.

Parce que nous sommes *esprits*, nous nous tenons toujours déjà ouverts pour une libre révélation de Dieu. Mais la façon particulière que nous avons d'être *esprits*, le *mode d'être* sous lequel cette spiritualité se présente, fait que nous nous comprenons aussi comme des *étants historiques*. Cela signifie que non seulement nous vivons dans l'histoire, mais de plus, nous sommes constitués d'une sensibilité. L'être humain peut donc en venir à connaître tout étant dans la *parole*, à tout le moins si cette *parole* est donnée dans notre langage humain par le Dieu libre. Mais revenons au *lieu* de la révélation, afin d'éclaircir ce lieu où la parole puisse se dire, nous devons alors nous référer de nouveau à l'historicité. Les deux types d'*historicité* que nous avons établis sont d'une part l'*historicité humaine*, et d'autre part cette *historicité* nécessaire de la révélation. Commençons d'abord par celle-ci. Nous comprenons la révélation comme *l'agir libre de Dieu avec la personne*. Cet agir de Dieu demeure une possibilité ouverte, même si la création de l'humain par Dieu est déjà présupposée, à cause de notre finitude et de notre transcendance absolue. Nous devons

toujours compter avec cette éventualité d'un acte libre de Dieu se produisant au sein de la *possibilité réelle (materia prima)* qui constitue l'être humain. Un tel acte n'est pas "*préhistorique*", au sens par exemple, de la création de l'humain par Dieu, où Dieu n'avait pas de partenaire véritable, mais agissait plutôt seul; de plus un tel acte n'est ni universel ni nécessaire, mais bien toujours libre et donc *imprévisible*. L'agir de Dieu ne peut être interprété et compris qu'à partir de lui-même, il n'a ni point de référence obligé, ni présupposition dans le monde. Il n'y a aucun *fondement originaire*, extérieur à cet acte libre, à partir duquel l'on pourrait déterminer le caractère propre d'une intervention divine, la réalité essentielle d'une action de Dieu. En dépit du fait que nous devons compter avec cette éventualité d'une action de Dieu dans nos vies concrètes, celle-ci demeure *l'imprévisible par excellence*. Révélation historique, elle l'est précisément, parce qu'elle est le résultat d'un agir unique et gratuit, l'action d'un *Agent* infiniment libre.

Mais comment une telle révélation peut-elle prendre place dans l'humanité? Peut-elle être *an-historique*, c'est-à-dire n'occuper aucun point dans l'espace et le temps de l'histoire humaine? Ou encore cette révélation doit-elle nécessairement, étant donné son historicité divine, être aussi historique pour nous, si elle veut entrer en contact avec l'histoire, se loger au sein de l'espace humain, et se produire à un moment particulier de l'histoire humaine; de façon à ce que nous puissions et devions nous tourner vers ce point précis de l'histoire générale de l'humanité, si nous voulons percevoir la Parole révélée de Dieu? Rappelons-nous ce que nous avons dit plus haut, peu importe la façon dont la révélation nous parvient, elle devra nécessairement être transposée en langage humain si elle ne veut pas être saisie en dehors de *notre façon humaine d'exister*.

Il serait tout à fait inadmissible de considérer la révélation comme une sorte d'*élévation miraculeuse* et soutenue au-delà de la pensée et de l'action proprement humaines, fut-elle la *meilleure volonté du monde* et ce, par une action divine permanente. L'on réduirait ainsi la révélation à n'être plus qu'un élément constitutif de l'humain en-

soi, élément qui n'aurait plus rien d'imprévisible, plutôt qu'une action libre de Dieu en regard de l'humain tout constitué déjà en lui-même. Ainsi, dans la vie de toute personne, la révélation ne peut advenir qu'en un point précis, déterminé de son existence, en tout autre temps, c'est au moyen de la *parole* que nous pouvons garder cette révélation présente. Nous devons toujours référer à ce point précis, à cet événement unique et exceptionnel dans l'histoire de l'humanité, où Dieu s'est révélé à nous dans un surgissement originaire. La révélation est unique, en ce sens aussi, qu'elle ne se produit pas toujours également *dans tous les moments* d'une existence particulière, mais qu'elle se produit bien plutôt comme un **événement** et donc à un point précis (déterminé) de l'histoire humaine. C'est pourquoi l'humanité doit, pour considérer la révélation, se reporter à son passé historique, à certains moments exceptionnels de l'histoire de l'humanité.

Parvenus à ce point, il ne devrait plus y avoir de difficulté à admettre qu'une telle révélation ne puisse survenir dans l'histoire individuelle de toute personne, mais uniquement dans l'existence de *certaines* personnes. Dans l'ensemble de nos existences, nous n'avons accès à la révélation de façon permanente que si nous nous tournons vers cet événement unique, non-réitérable, ce *point tournant* pour l'histoire de l'humanité et que nous saisissons à travers les paroles qui l'ont exprimé. Cela ne fait pas de différence essentielle, à ce stade-ci, que nous ayons à nous tourner vers un moment précis de notre propre histoire ou vers l'histoire d'un autre, l'important est plutôt que nous soyons informés, qu'à ce point précis de l'histoire humaine une révélation authentique s'est manifestée. Il y aurait une différence uniquement si chacun de nous était capable de réitérer, dans sa propre vie et à volonté, cette révélation dans sa forme originaire; dans ce cas, la démonstration historique d'une révélation divine originaire, dans l'existence d'un autre, ne serait plus un substitut pour une révélation expérimentée à même une existence personnelle. Mais ceci entrerait en contradiction avec la liberté de l'historicité divine. Nous devons tenir compte de l'historicité au plan de l'histoire humaine. La révélation

doit être considérée aussi comme un événement inscrit dans l'espace-temps, repérable à un point précis dans l'histoire de l'humanité.

La question qui surgit est alors: mais une telle révélation de Dieu dans l'histoire de l'humanité, manifestée en un point et un lieu si éloignés de nous, peut-elle quand même être entendue par toute personne? La question n'est pas tant de savoir comment une personne concrète en vient à connaître une telle révélation dans l'histoire, mais plutôt au plan transcendantal, *pourquoi étant donné notre constitution humaine, devons-nous nécessairement nous tourner vers l'histoire pour une éventuelle révélation.* Autrement dit, nous serait-il possible de manquer d'intérêt et d'adopter une attitude de totale indifférence pour l'histoire de l'humanité, si bien que toute tentative pour démontrer qu'une telle révélation a réellement eu lieu, serait au départ, inutile pour une telle personne.

La question n'est plus de savoir si nous devons, étant donné notre constitution, tenir compte d'une éventuelle révélation de Dieu. À cela nous avons répondu oui, que nous devons manifester une telle ouverture. Maintenant nous nous questionnons à savoir pourquoi, étant donné cette même constitution, l'on doit s'attendre à ce qu'une révélation de Dieu se produise dans l'histoire humaine. Une démonstration dérivée de la révélation n'est pas complète en-soi, puisque nous ne nous enquérons pas ici au sujet de la révélation, mais bien au sujet d'une particularité propre de celui à qui cette révélation s'adresse.

La révélation est possible parce que l'être est lumineux en-soi, et que l'humain se tient, dans une ouverture absolue, devant l'être infini. **Il est faux de prétendre que la révélation aurait toujours déjà eu lieu;** l'être infini agit *librement* envers l'humanité, Il est entièrement libre de se révéler comme et quand Il le veut, tandis que nous, êtres humains, avons à décider concrètement de notre ouverture envers Dieu. Le lieu d'une telle révélation, l'endroit où cette révélation puisse se produire, c'est précisément notre histoire. Ainsi la manifestation historique dans notre monde peut, à travers la parole humaine, révéler la parole libre du Dieu de la révélation.

Le fait que la révélation doive nécessairement se produire par la parole dans l'histoire et que nous ayons, comme esprits, à prendre en compte une révélation de Dieu, ne nous éclaire pas suffisamment sur le plan de l'historicité. Il nous reste encore à établir pourquoi l'humain doit prêter attention à son existence historique, c'est-à-dire pourquoi l'être humain doit se tourner vers sa propre histoire.

Nous avons déjà avancé le fait que nous étions nous-mêmes des étants historiques. De façon à pouvoir nous tenir devant l'être comme tel, nous nous tournons vers le phénomène or, ce phénomène ne pointe pas uniquement en direction des objets externes de l'expérience sensible, mais il inclut aussi la totalité du réel (de l'être) dans le monde, qui comprend l'histoire de l'humanité et *l'histoire de l'espèce humaine* comme telle. Nous *devons* nous tourner vers notre propre histoire, ceci n'est pas une question de choix au sens où nous pourrions, de façon arbitraire, décider si oui ou non nous devons considérer notre passé. La constitution même de notre spiritualité humaine nous impose cet enracinement dans l'histoire. Vouloir se détacher consciemment de notre histoire personnelle signifierait pour nous une contradiction en-soi, non seulement à cause de notre héritage biologique, mais précisément à cause de notre héritage spirituel. Toutes les fois où nous nous tournons vers le phénomène, ce phénomène essentiel à la connaissance humaine, nous nous tournons toujours déjà vers quelque chose d'historique, puisque le phénomène comme *fait de l'existence humaine*, est un fait non-réitérable, c'est-à-dire quelque chose d'unique et qui ne peut être répété.

Ceci nous amène à nous pencher sur la question du rationalisme, un rationalisme qui voudrait rendre compte de tout, de façon schématique et ordonnée. Tout "rationalisme" qui tente de hisser l'existence humaine au-delà de son historicité court le risque de défigurer l'existence, et en ce sens, doit être rejeté comme inhumain et manquant de respect pour l'esprit fini. Pour être esprit, nous devons nous tourner vers le phénomène, or, nous ne pouvons pas ne pas être intéressés au plus grand des phénomènes, à l'éventuelle réalisation de la totalité des phénomènes et, au fur et à mesure que ces phénomènes croissent en variété

et en nombre, on voit apparaître à l'horizon, l'être comme tel qui s'étend au-delà du monde.

Le phénomène qui est le plus spirituel, c'est la constitution de l'humanité, puisque nous sommes ce phénomène qui peut en-soi, manifester la plénitude de l'être comme tel. Mais ce que nous sommes, **n'apparaît que dans le déploiement concret** d'une possible humanité, dans l'histoire humaine en tant que telle. Voilà pourquoi, comme étants spirituels, nous devons nécessairement nous référer à l'histoire. Nous tenant devant le Dieu d'une libre révélation, nous devons nous référer, à l'origine, toujours à notre histoire, c'est ainsi seulement que l'on peut accéder à une révélation de Dieu, à travers la parole dans l'histoire humaine. Seuls, ceux et celles qui écoutent de cette façon, et seulement dans la mesure où ils sont vraiment attentifs de cette manière, peuvent être authentiquement ce qu'ils doivent être: humains.

Ainsi notre anthropologie métaphysique devient une *ontologie de la puissance obédientielle* pour une éventuelle révélation libre. Nous avons fait une analyse de la condition humaine, comme condition d'écoute, il faut entendre cette écoute au sens d'une ouverture totale au monde et aux autres, c'est-à-dire dans les faits, au sens d'une disposition d'accueil inconditionnel d'autrui, d'entière disponibilité pour les autres. Toute religion naturelle, élaborée à partir de cette anthropologie métaphysique, comprend sa constitution intrinsèque, comme étant essentiellement une *écoute* et la prise en compte d'une possible révélation de Dieu, toujours, à même l'histoire humaine.

Conclusion

L'objectif poursuivi dans ce mémoire était de comprendre, de façon crédible pour aujourd'hui, l'expérience originaire de la rencontre de Dieu (cf. "Objectif" p. 5). Pour cela, une reprise du concept de transcendance s'est avérée nécessaire. Karl Rahner spécifie clairement que cette transcendance n'advient pas seulement dans la connaissance, mais aussi dans la liberté, la volonté et l'amour. Dans *Hörer des Wortes*, Rahner fait ressortir trois dimensions essentielles pour une foi chrétienne enracinée dans la transcendance, soit: l'ouverture inconditionnelle au monde et aux autres (chap. II), l'assomption de sa propre existence (chap. III), et la réalisation de cette rencontre de Dieu, dans notre histoire, à travers nos paroles et nos actions quotidiennes (chap. IV).

L'être humain a en effet la possibilité de se dépasser, de se dépendre de soi-même. En se tournant vers le Mystère silencieux de son existence, il se comprend non pas d'abord comme celui qui se pardonne à lui-même mais plutôt comme celui à qui l'on pardonne. L'humain expérimente ce pardon dans l'amour délivrant et sauveur de Dieu lui-même. C'est uniquement dans cet amour de Dieu qui se donne en totalité, que l'on peut trouver un pardon infini.

Ce n'est pas parce que les discours philosophiques aujourd'hui ont renoncé à toute prétention de détenir l'unique vérité, et que le champ des connaissances humaines a littéralement éclaté sous la pression des épistémologies modernes, *qu'il serait possible de partir uniquement de nos "préoccupations"* et de s'en tenir à celles-ci pour élaborer un discours théologique chrétien. Il ne suffit pas d'exprimer le plus sincèrement possible une expérience de foi personnelle.

Non seulement sommes-nous précédés et portés par une tradition plus que deux fois millénaire, mais aussi toute réflexion sur le sens de la vie humaine possède ses propres présupposés. Élaborer un discours théologique n'est pas une tâche facile, cela suppose à la fois,

une *expression de soi* et une tentative pour rendre compte d'une *Réalité autre que soi*. *L'intellectus fidei* qui accompagne toute démarche de foi, s'enracine dans la raison, mais demeure toutefois ouvert au Mystère absolu. Comme le rappelle Georges Morel à propos de l'expérience de Dieu:

Curieuse situation où l'on admet volontiers qu'on ne peut parler n'importe comment d'ébénisterie, de vignobles, ou de moteurs d'avions, tandis que cette question [la question de Dieu] est souvent abandonnée à l'arbitraire et au bavardage.⁴⁸

Il est difficile de s'entendre sur ce qui est *fondamental* pour la théologie chrétienne. Est-ce l'expérience humaine marquée au sceau de la contradiction (E. Schillebeeckx)? Est-ce la Révélation à la lumière de l'herméneutique (C. Geffré)? Ou enfin, est-ce l'expérience du "Rien" en lien avec le nihilisme contemporain (B. Welte)?

Ces trois questions renvoient à des accents différents de l'anthropologie chaque fois sous-jacente à la réflexion de foi. Toutefois, la *dimension transcendantale* de l'être humain continue de faire question. La démarche adoptée dans cette étude insiste sur quelques traits fondamentaux de l'expérience humaine: l'ouverture associée à la luminosité de l'être (*Lichtung*), l'être-jeté lié à l'obscurité de l'être (*Geworfenheit*), et l'être-vers-la-mort qui traduit l'historicité (*Geschichtlichkeit*) de l'être humain. Il s'agit là de **modes d'être**, essentiels pour une juste saisie de l'expérience religieuse. Le chrétien est celui qui est convié à se rencontrer lui-même, et donc à se comprendre, comme fils du Père à la suite de Jésus Christ, dans l'Esprit.

Aussi ces thèmes sont autant de questions à aborder sans éliminer par là même le caractère mystérieux de l'existence. Karl Rahner avait déjà prévenu de la possibilité d'une mauvaise utilisation des sciences humaines pour une compréhension fondamentale de l'existence.

Toutes ces sciences qui traitent de l'homme ont évidemment le droit de le décomposer, pour ainsi dire, de l'analyser et de le déduire, de telle sorte que ce qu'elles observent et constatent chez l'homme s'explique comme produit et résultat de données, de réalités qui ne sont pas cet homme concret(...) Chacune néanmoins veut dire quelque chose sur l'homme comme tout, et ne peut pas -étant donné qu'elle le pose en son unité- renoncer d'emblée à vouloir proposer un énoncé concernant l'unité qu'il est. Chacune de ces anthropologies cherche donc à expliquer l'homme à partir de données particulières, en le détruisant par réduction en ses éléments, pour, à partir de données particulières, le recomposer et le construire à nouveau. C'est là le droit de toute anthropologie régionale. Le plus

⁴⁸MOREL, Georges. *Questions d'homme: l'autre*, p. 101

souvent, chacune de ces anthropologies est aussi inspirée par le désir secret de ne pas seulement connaître l'homme, de ne pas seulement le construire en le déstructurant par la pensée, mais aussi et par là même de le dominer réellement.⁴⁹

Bernhard WELTE (Omission partielle de l'obscurité de l'être?)

L'intention de Bernhard Welte est fort louable au départ. Dans son livre intitulé *La lumière du rien*, il élabore la possibilité d'une nouvelle expérience religieuse en insistant sur la signification "oecuménique" d'une telle expérience. Toutefois, l'ensemble de ses réflexions laisse de côté des dimensions importantes de ce qui constitue l'expérience chrétienne dans sa spécificité. À l'origine, ce livre a fait l'objet d'une conférence prononcée en présence d'érudits juifs de l'université Bar Ylan, à Jérusalem en avril 1979. Il présente une interprétation du phénomène religieux qui soit la plus large possible et dans laquelle puissent se reconnaître aussi bien des juifs ou des musulmans que des chrétiens.

Pour approfondir le sens de *l'expérience du rien*, Welte analyse d'abord le concept d'expérience à partir de Emmanuel Kant jusqu'à Hans-Georg Gadamer. Il en retient trois éléments déterminants, ceux de *totalité*, *immédiateté* et *transformation*. Il expose ensuite ce qui caractérise l'expérience religieuse dans le contexte social actuel:

L'expérience dominante est l'expérience de ne pas faire du tout une expérience religieuse, de ne pas être touché par quelque chose qui ressemblerait à Dieu, de ne pas être concerné par cela et de n'en être en rien transformé.⁵⁰

Welte insiste sur ce qui caractérise l'expérience religieuse moderne: *le fait de ne faire aucune expérience religieuse*, la "perte" de ce que l'on considérait jadis comme expérience religieuse. Cette "perte de l'expérience religieuse" est mise en relation avec une analyse détaillée du rien sous la facture du *nihilisme* moderne. Welte en conclut que bien souvent nos

⁴⁹Karl RAHNER. *Traité fondamental de la foi*, pp 40-41

⁵⁰Bernhard WELTE. *La lumière du rien*, p. 25

contemporains athées, sans se l'avouer, font eux aussi une "*expérience religieuse*" en faisant précisément l'expérience du rien.

Une distinction est de toute première importance dans cette perspective: la distinction entre expérience religieuse "négative" et expérience religieuse "positive"(LdR, pp 26-27). De cette négativité qu'est la perte de l'expérience religieuse, Welte postule la nécessité du sens pour l'être humain. Tout, finalement, pour le *Dasein*, doit avoir un sens .

Tout devrait avoir un sens. Cette exigence appartient aux données fondamentales de notre vie; elle est inscrite au coeur même de notre *Dasein* vivant et, de là elle est constamment à nouveau expérimentée et sous des figures à chaque fois nouvelles, et elle demeure manifestement indéracinable.⁵¹

On doit sans doute comprendre cet énoncé que "*tout devrait avoir un sens*" pour le *Dasein* au sens de raison suffisante et de cause logique dans une explication rationnelle. On perçoit dans la forme de cette expression comme une injonction au sens. Comme la "réalité" d'un sens qui s'imposerait au *Dasein*, une mécanique quelconque qui s'enclencherait lors de "périodes plus difficiles" à traverser. Mais pour le *Dasein*, dans une logique qui n'est pas tant rationnelle au sens de "raisonnante" qu'herméneutique, c'est-à-dire d'un étant qui se comprend à partir de l'ouverture de son "là", un tel fondement de sens nécessaire comme origine ou cause du *Dasein* est quelque chose d'inexistant, et ici c'est le cas de le dire: il n'y a rien. On constate cela évidemment dans une affection comme celle de l'angoisse et l'on sait par expérience qu'il peut très bien se produire des situations extrêmes de désespoir où, pour l'existence humaine, tout et je dis bien "tout" semble justement ne plus avoir de sens. Or, non seulement le sens n'est pas quelque chose comme une lanterne dont on dispose et que l'on pourrait sortir au moment où l'existence devient plus obscure, mais de plus ce sens n'apparaît jamais dans une luminosité absolue. Rahner rappelle que, pour le chrétien, ce sens n'est jamais quelque chose qui se saisit en pleine lumière, mais plutôt un Mystère qui est **à la fois lumineux et obscur**.

Or, si Dieu est le Mystère infini et jamais saisissable, la question globale du sens entre en une crise étrange. Nous tenons ici pour acquise la conviction chrétienne concernant le mystère permanent que

⁵¹La lumière du rien, p. 60

constitue l'incompréhensibilité de Dieu. S'en approcher, l'homme ne le peut en dernier ressort que dans un abandon de lui-même porté par l'amour, et non pas par le moyen d'une connaissance qui traînerait l'objet à connaître devant le haut tribunal du connaître humain.⁵²

L'interprétation du sens de l'expérience religieuse introduite par B.Welte, un sens qui semble être dû à l'être humain, exclut le caractère libre de la révélation en niant partiellement l'aspect *problématique* de l'être pour l'humain, c'est-à-dire l'obscurité de l'être. En suivant cette logique première de vouloir «...chercher la légitimation de la religion et de la foi religieuse...» (LdR, p.11), comme si une "légitimation objective" de la foi religieuse était devenue nécessaire pour les théologiens actuels en cette époque de critique à outrance du phénomène religieux. On peut se demander sérieusement si une légitimation objective de la foi est souhaitable ou même possible; ne sentons-nous pas là-dessous un besoin de mettre en oeuvre une "utilité" de la foi religieuse, ainsi qu'un désir secret de vouloir établir une fois de plus des preuves de l'existence de Dieu. Ici encore, Georges Morel nous prévient d'un réflexe théologique risqué pour nos contemporains.

Pourtant l'argument *ontologique* exerce aujourd'hui une fascination particulière: (...) Que se passe-t-il quand l'entendement humain s'estime insatisfait de la finitude des choses ou de sa propre finitude? Il parvient sans doute à l'idée d'un Dieu, et, comme cette idée est pour lui l'idée d'un être nécessaire, il transfère, sans s'en rendre compte, cette nécessité idéale à la réalité même. Tel est l'argument ontologique, qui de la possibilité de Dieu infère immédiatement son existence.⁵³

En outre, le "sujet" se comprend lui-même dans cette expérience nouvelle, toujours sur le fond d'expériences antérieures qui s'insèrent nécessairement dans la compréhension qu'il a de lui-même. L'expérience de Dieu n'est-elle pas l'expérience originaire par excellence, comment imaginer des expériences "véritables" qui viendraient préparer le terrain à l'expérience de Dieu. Rahner nous avertit que ce type d'expérience n'est justement pas une expérience que l'on pourrait comprendre sur la base d'expériences antérieures.

Certainly it is not in any sense an experience which we can "understand" on the basis of the experiences which we already have. We have not already acquired knowledge of the possibilities of, and necessary conditions for such an experience taking place such that we could rely on our

⁵²Karl RAHNER. *Aimer Jésus*, Paris, Desclée, 1993, 106 p., p. 57

⁵³Georges MOREL. *Questions d'homme: l'autre*, p.15

own resources and apply the everyday criteria of our own pre-existing knowledge to judge of the question of whether we could accept such an event as actually taking place and being experienced in the here and now.⁵⁴

Cette nouvelle expérience que le sujet fait de lui-même, si elle est une expérience religieuse authentique, en réalité le sujet ne la "fait" pas, cette expérience surgit d'elle-même, elle survient dans la vie d'une personne, à l'improviste et le plus souvent contre son gré. Si bien que la plupart du temps le sujet aura justement l'impression de ne plus très bien se comprendre lui-même. L'expérience religieuse comporte toujours une part d'obscurité puisque l'humain se tient dans une différence ontologique inachevée.

Edward SCHILLEBEECKX (Négation de la facticité?)

Le principal volume à partir duquel j'ai tenté d'analyser quelques traits de l'anthropologie de E. Schillebeeckx, est *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Ce qui attire notre attention au tout début de ce livre, c'est la vision de la réalité que nous dépeint Schillebeeckx, une vision du monde où tout semble placé au bon endroit, classé, étiqueté. Schillebeeckx détermine ainsi pour la raison un endroit défini où l'on puisse ranger chacune des réalités qui composent l'existence humaine. C'est comme si l'auteur avait eu besoin de se retrouver dans ce monde actuel toujours plus complexe. Ainsi il conçoit les difficultés que les êtres humains ont à traverser non pas en termes de finitude et de limites inhérentes à la condition humaine mais en terme de "contradictions".

La réalité que nous éprouvons quotidiennement, ce que nous en voyons, lisons, entendons (par les journaux, la télévision, les autres médias), n'est pas une réalité en "ordre": il doit y avoir quelque part quelque chose de profondément dévoyé. Cette réalité fourmille de contradictions.⁵⁵

⁵⁴ Karl RAHNER. "Experiencing Easter", *Theological Investigations*, Vol.VII, p.165

⁵⁵ Edward SCHILLEBEECKX. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 32

Et l'auteur de sembler vouloir mettre un peu d'ordre dans tout cela! Il commence par nous expliquer que toute cette *souffrance, ce mal, l'oppression et le malheur* doivent être carrément refusés par l'être humain, que ces "contradictions" sont à la source d'un non fondamental envers la facticité de notre être-au-monde (p. 32). Ces contradictions devraient susciter en nous un *sentiment d'indignation*, et c'est ce sentiment qui deviendrait la stimulation éthique nécessaire pour construire un monde meilleur (p. 33). Bien sûr, pour savoir où l'on s'en va dans ce monde qui n'est pas en ordre, il est important de bien identifier ce qu'il y a à faire, et de distinguer nettement les bons des "méchants", cet exercice ne semble poser aucun problème pour l'auteur.

Ce qui est décisif, ce n'est donc ni la confirmation ni la négation explicites de Dieu, mais la réponse à la question: "Pour quel parti choisis-tu dans le combat entre le bien et le mal, entre l'oppresseur et l'opprimé?"⁵⁶

Il existe des limites dans ce que l'on peut comprendre de l'expérience humaine, et de la spécificité chrétienne de cette expérience. Pour bien saisir comment la philosophie de la religion élaborée par Rahner s'oppose à cette vision simplifiée de la réalité on se reportera à la section 3.2 "*Dieu, libre Inconnu*". La Croix est un présupposé incontournable du discours théologique. Certes, le chrétien n'est pas celui ou celle qui prétend *pouvoir tout comprendre* de son monde et des autres. On retrouve cette fâcheuse tendance surtout lorsque la théologie tente d'établir sa spécificité face aux sciences humaines, qu'elle n'hésite d'ailleurs pas à appeler à la rescousse pour résoudre des problèmes difficiles à cerner dans les domaines de l'éthique, de la psychologie, des sciences sociales ou de l'anthropologie. Tout ne peut être saisi ni expliqué dans un discours de foi chrétienne; mais ce qui peut l'être, doit l'être. Une certaine humilité est de rigueur dans l'élaboration du discours. Cette humilité concerne, comme le rappelle Karl Rahner au début de son *Traité fondamental de la foi*, une limite incontournable du discours sur l'expérience chrétienne:

⁵⁶L'histoire des hommes, récit de Dieu, p.35

Car 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 origininaire* de l'existence et la *réflexion* à son propos qui nous occupera tout au long de ce travail.⁵⁷

Le chrétien, selon le courant herméneutique, pas toujours bien compris, est celui qui se comprend en comprenant les textes des Écritures et l'histoire du Peuple de Dieu. La compréhension totale du chrétien se structure essentiellement à partir du "projet" heideggérien (*Entwurf*). Encore ici, même le projet chez Heidegger, une fois passé au *couperet* de plusieurs intellectuels modernes, est à peine reconnaissable, selon plusieurs il devient quelque chose que l'on décide de réaliser, après avoir bien considéré la question. Or, le projet chez Heidegger, est en fait une reprise du *jet* (*Werfen*), une reprise de la condition jetée, et surtout pas quelque chose que l'on pourrait prévoir ou calculer à l'avance. Et si la foi chrétienne n'était pas uniquement un acte d'interprétation plus ou moins "neutre", au sens d'une interprétation mal comprise, mais une totale reddition, un acte d'engagement inconditionnel, un "oui" ouvert au Dieu insaisissable de Jésus Christ. Pour Rahner, le mal n'est pas quelque chose qui serait comme posé là devant nous. Nous sommes toujours compris en lui, nous n'en disposons pas, c'est plutôt lui qui dispose de nous.

Voilà qui signifie alors que le chrétien voit la réalité telle qu'elle est. Le christianisme ne lui fait pas obligation de voir cette réalité du monde qu'il expérimente, de son expérience historique de vie, dans une lumière optimiste. Cette expérience, au contraire, l'oblige à percevoir l'existence comme obscure, comme amère, comme rude, comme radicalement soumise au danger dans une mesure qui dépasse l'imaginaire.⁵⁸

Les décisions morales que nous sommes appelés à prendre sont toujours enracinées dans une position éthique risquée, au sens où elle n'est pas une position d'observateur neutre du mal et de l'oppression. Le mal et la souffrance, l'oppression et le malheur nous traversent bien plutôt de part en part.

⁵⁷ Traité fondamental de la foi, p. 14

⁵⁸ Ibid., p. 448

L'homme n'est jamais pure position de sa propre liberté, une liberté qui pourrait absorber purement et simplement le matériau qui, dans cette liberté, se trouve de toute façon à disposition, ou encore qui pourrait, en autarcie absolue, le repousser tranquillement de soi.⁵⁹

Cette compréhension de la liberté est à l'opposé de ce que Schillebeeckx propose. Ce n'est jamais une position d'indignation mais plutôt d'ouverture risquée, qui engage le chrétien dans une décision inconditionnelle. Le chrétien, de par l'option fondamentale à la suite du Christ, n'a certes pas à se réjouir de la souffrance dans le monde, ni non plus à en faire fi. Son devoir réside précisément dans le fait de porter sa croix dans le monde avec le Christ, non de rejeter cette croix comme quelque chose d'extérieur à son existence. Pour l'être humain, il n'existe pas de liberté immédiate, au-dessus des déterminations de l'existence. Nous sommes nés sans qu'on nous l'ait demandé, nous mourrons sans qu'on nous le demande, et nous devons occuper un espace tout déterminé dans le monde avec les autres.

Mais pour comprendre ce que Dieu est et veut être pour nous, l'on doit percevoir et reconnaître cette dimension radicalement menacée de la vie. C'est seulement ainsi que l'on peut espérer et croire, et se saisir des promesses de Dieu dans l'Évangile de Jésus Christ.(...) Nous chrétiens sommes donc proprement les seuls qui puissions renoncer à tout "opium" en notre existence, aux analgésiques de la vie. Le christianisme nous interdit d'avoir recours aux analgésiques en telle manière que nous ne buvions plus de plein gré avec Jésus Christ le calice de la mort de cette existence.⁶⁰

On peut voir assez clairement après ces quelques indications que ce qui est nié par Schillebeeckx, est ce que nous avons traité au chap. III, soit l'obscurité de l'être et la condition jetée de l'être humain qui y est associée, condition que le chrétien doit absolument assumer s'il se dit chrétien. Tout n'est pas matière à choix en études théologiques, on le voit ici avec ce recours au *réflexe d'indignation* qui ne doit pas être pris pour un concept. Donner congé à la pensée, c'est se retrouver bientôt avec des concepts, des idées, des constructions qui n'auront finalement plus rien à voir avec le fait d'être chrétien.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 58

⁶⁰ *Ibid.*, p. 449

Claude GEFFRÉ (Négation du caractère absolu de la Révélation?)

Claude Geffré, à son tour, nous donne un autre aperçu de la façon dont on devrait envisager la compréhension du Salut chrétien, pour lui, la compréhension de la Révélation est essentiellement une démarche "herméneutique". On peut y voir une *surdétermination de l'herméneutique formelle pratiquée de façon exclusive*.

Geffré en vient même à se demander si le christianisme ne serait pas simplement qu'une phase du développement total de la "Spiritualité humaine". On revient ici à l'idée de Hegel, où l'Esprit avait pour tout humain la possibilité de se réaliser parfaitement à un stade futur de l'évolution de l'humanité. Or, pour le chrétien ce n'est pas l'Esprit humain (*Geist*) qui réalise un monde meilleur, mais c'est Dieu lui-même en alliance avec les humains, dans l'événement indépassable de Jésus-Christ, qui par sa grâce et son amour, conduit l'humanité vers le Royaume.

Claude Geffré affirme que l'histoire de Jésus-Christ est quelque chose qui appartient au passé, et aussitôt, il se demande mais comment un tel événement peut-il encore nous concerner aujourd'hui. Et surtout comment un fait historique et contingent peut-il prétendre apporter le salut à tous les humains. Geffré voit une contradiction entre notre relation unique à l'Absolu et le caractère contingent de l'histoire du Christ. Le christianisme achoppe sur un certain *positivisme* de la Révélation et ce, au nom d'un oecuménisme où toutes les spiritualités se valent en tant qu'expérience de l'Absolu. À l'appui de son affirmation, Geffré cite d'abord Spinoza dans son *Traité théologico-politique* (1670), pour qui l'idée même d'une révélation historique est contradictoire en-soi. Puis Lessing, pour qui: "*Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires*".

Disons que la mentalité contemporaine achoppe sur le *positivisme* de la révélation au nom d'un certain oecuménisme spirituel selon lequel toutes les religions et toutes les mystiques se valent

comme expérience de l'Absolu. Pourquoi le christianisme serait-il plus qu'une étape -d'ailleurs prodigieuse- de l'aventure spirituelle de l'humanité?⁶¹

De toute évidence, l'auteur saisit mal la dimension historique de l'existence humaine et de ce fait, ne comprend pas comment quelque chose d'absolu doit nécessairement se réaliser à même l'historicité de l'humain. Dieu se révèle dans l'histoire des humains ou Il ne se révèle pas. Or ce problème est justement traité en détail par Rahner dans la dernière partie de *L'homme à l'écoute du Verbe*, soit dans l'historicité de la révélation.

To show that Lessing's opinion (as it survives until the present day in all forms of "enlightenment" and of "liberal theology") is totally wrong, that it is not true that historical truths can never serve as the basis for establishing or modifying metaphysical or moral concepts, we must be able to show that, by reason of our very nature, we must turn toward history for the acquisition of metaphysical and moral concepts, which will be concrete enough to serve as a basis for our existence.⁶²

Rahner nous démontre clairement dans le quatrième et dernier chapitre de ce mémoire que l'être humain doit non seulement se tourner vers sa propre histoire, c'est-à-dire son histoire personnelle pour comprendre son existence. Pour reprendre ce que nous disions à la p. 80 l'humain est essentiellement un être historique (*Der Mensch ist als geschichtliches Wesen Geist*). Mais qu'il ne peut, non plus, ignorer l'histoire générale de l'humanité et ce qui s'y est produit dans l'événement unique de Jésus-Christ.

Trois idées majeures sont à retenir de l'anthropologie théologique fondamentale de Rahner:

1- Dieu se manifeste toujours dans notre monde parmi les humains, quiconque se dit chrétien doit nécessairement être ouvert au monde et aux autres, cette ouverture consiste en une *disposition d'accueil inconditionnel d'autrui*.

2- Le Dieu des chrétiens se rencontre non seulement dans ce qui est beau, bon et agréable, mais aussi dans ce qui est difficile, injuste et parfois absurde. La conviction du chrétien est

⁶¹Claude GEFRE. "Esquisse d'une théologie de la Révélation", dans *La Révélation*, Bruxelles, éd. Facultés universitaires Saint-Louis #7, 1984, 238 p., pp 171-205, p. 174

⁶²*Hearer of the Word*, p. 15

précisément que, même au sein des épreuves quotidiennes, il est porté par l'espérance de Dieu, d'où la nécessité de ne pas minimiser ou occulter le caractère obscur de son existence. Le chrétien ne peut passer outre à sa difficulté d'être, il doit l'assumer.

3- L'être humain entre en relation avec Dieu par ses paroles, ses actions et ses décisions quotidiennes. Qui veut rencontrer Jésus-Christ doit d'abord se tourner vers sa propre histoire, mais il doit aussi se tourner vers *l'histoire* de l'humanité, pour percevoir cette Parole insurpassable de Dieu en Jésus-Christ.

Bibliographie

1- Sources premières

- RAHNER, Karl. Hörer des Wortes, Munich, Kösel-Pustet, 1941, 229 p.
- Hörer des Wortes, 2^{ème} édition, remaniée par J.B. Metz, Munich, Kösel-Pustet, 1963, 191 p.
 - L'homme à l'écoute du Verbe, Paris, Mame, 1968, 327 p., traduit par Joseph Hofbeck.
 - Hearers of the Word, Herder & Herder, 1969, 180 p., traduit par Michael Richards.
 - Hearer of the Word, New York, Continuum, 1994, 157 p., traduit par Joseph Donceel.

2- Sources d'appoint

A) Oeuvres de Karl Rahner

- Traité fondamental de la foi, Paris, Centurion, 1983, 518 p., traduit par Gwendoline Jarczyk.
- Foundations of Christian Faith, New York, Crossroad, 1993, 470 p., traduit William Dych.
- Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br., Herder, 1984 (1976), 448 p.
- "Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger", Recherches de sciences religieuses 30, (1940), 152-171.
- Écrits théologiques, tomes I à XII, Paris, DDB/Mame, 1959-70.
- Theological Investigations, tomes XII à XXIII, New York, Crossroad, 1977-92.
- Mission et Grâce, tome I, *XX^{ème} siècle, siècle de grâce*, Paris, Mame, 1962, 266 p.
- Mission et Grâce, tome II, *Serviteurs du peuple de Dieu*, Paris, Mame, 1963, 301 p.
- Mission et Grâce, tome III, *Au service des hommes*, Paris, Mame, 1965, 311 p.
- Éléments de théologie spirituelle, [Christus, 15], Paris, DDB, 1964, 298 p.

- Est-il possible aujourd'hui de croire, *Dialogue avec les hommes de notre temps*, Paris, Mame, 1966, 232 p.
 - L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui, Paris, Mame, 1966, 199 p.
 - Prière de notre temps, Paris, Éd. de L'Épi, 1966, 149 p.
 - Vivre et croire aujourd'hui, [Méditations théologiques], Paris, DDB, 1967, 95 p.
 - Science, évolution et pensée chrétienne, Paris, DDB, 1967, 169 p.
 - L'esprit dans le monde, *La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, 398 p., traduit par Robert Givord et Henri Rochais.
 - Une foi qui aime le monde, Paris, Salvator-Mulhouse, 1968, 207 p.
 - Appels au Dieu du silence, *Dix Méditations*, Paris, Salvator-Mulhouse, 1970, 131 p.
 - The practice of faith, *A handbook of contemporary spirituality*, New York, Crossroad, 1992, 316 p.
 - The content of faith, *The best of Karl Rahner's theological writings*, New York, Crossroad, 1992, 668 p.
 - Aimer Jésus, [Jésus et Jésus-Christ, 24], Paris, Desclée, 1993, 106 p.
 - Encyclopedia of theology, *A Concise Sacramentum Mundi*, Kent, Burns & Oates, 1993, 1841 p.
- RAHNER, Karl et Herbert VORGRIMLER. Petit dictionnaire de théologie catholique, Paris, Seuil, 1970, 509 p.

B) Autres oeuvres

- BACIK, James. "*Rahner's Anthropology: The basis for a Dialectical Spirituality*", Being and Truth, London, SCM Press, 1986, 462 p.; 168-182.
- BAKER, K. "Rahner: The transcendental method", Revue Continuum, 2, (printemps, 1964); 51-69.
- BULTMANN, Rudolf. Faith and Understanding, Philadelphie, Fortress Press, 1987, 348 p.
- CARR, Anne. The theological method of Karl Rahner, Missoula (Montana), Scholars Press, 1977, 281 p.
- DYCH, William V. "*Method in Theology According to Karl Rahner*", Theology and Discovery: Essays in honor of Karl Rahner, S. J. Milwaukee, Marquette University Press, 1980, 378p.; 39-53.
- GADAMER, Hans-Georg. Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1976, 347 p.

- GEFFRÉ, Claude. Le christianisme au risque de l'interprétation, [Cogitatio Fidei, 120], Paris, Cerf, 1988, 361 p.
- "Esquisse d'une théologie de la Révélation" dans La Révélation, [Facultés universitaires Saint-Louis, 7], Bruxelles, , 1984, 238 p.; 171-205
- HEIDEGGER, Martin. De l'essence de la vérité, Paris, Vrin, 1948, 107 p.
- Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, 1953, 308 p.
- L'être et le temps, Paris, Gallimard, 1964, 324 p., traduit par Rudolf Boehms et Alphonse de
- Être et Temps, Paris, Éd. Authentica, 1985, 323 p. traduit par Emmanuel Martineau.
- Être et Temps, Paris, Gallimard, 1986, 591 p., traduit par François Vezin. Waelhens.
- Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, 191 p.
- Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1967, 227 p.
- Qu'est-ce que la métaphysique, [Essais, 7], Paris, Gallimard, (s.d.), 254 p.
- MARÉCHAL, Joseph. Le point de départ de la métaphysique, Paris, DDB, 1949, 625 p.
- MENGUS, R. "Méthode transcendantale et révélation historique", Nouvelle Revue Théologique, 102, (1980), 39-53.
- MOREL, Georges. Questions d'homme: l'autre, tome II, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, 405 p.
- MUCK, O. The Transcendental Method, New York, Herder & Herder, 1968, 347 p.; 184-204.
- NEUFELD' Karl. *Somme d'une théologie, somme d'une vie, Le "Traité fondamental de la foi" de Karl Rahner*, Nouvelle Revue Théologique, 1984, n° 106; 817-833.
- SCHILLEBEECKX, Edward. L'histoire des hommes, récit de Dieu, [Cogitatio Fidei, 166], Paris, Cerf, 1992, 381 p.
- TALLON, Andrew. Personal Becoming, *In Honor of Karl Rahner at 75*, Milwaukee, Marquette University Press, 1982, 223 p.
- TREMBLAY, Jacynthe. "Le thème de la finitude dans la philosophie de la religion de Karl Rahner". Mémoire de maîtrise, Faculté de théologie, Université de Montréal, 1986, 124 p.
- TREMBLAY, Jacynthe. Finitude et devenir: Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner, [Héritage et Projet, 47], Montréal, Fides, 1992, 539 p.
- WELTE, Bernhard. La lumière du rien, Montréal, Fides, 1989, 95 p., traduit par Jean-Claude Petit.

Remerciements

Je tiens à remercier Mme Denise Couture pour l'aide attentive qu'elle m'a accordée tout au long de la réalisation de ce projet de mémoire.