

**Centre Pedro-Arrupe**  
*La Compagnie de Jésus*  
*Port-au-Prince, Haïti*

## *Bulletin de Liaison*



*IHS*

**Vol XIV, no 4**

**Décembre 2009**

**50 gourdes**

## **Table des matières**

**Karl Rahner:**

**De l'expérience spirituelle aux concepts théologiques**  
Jean Denis Saint Félix s.j.....page 3

*«Qui dites-vous que je suis?»*

**L'IDENTITÉ DE JÉSUS**

René Latourelle s.j.....page 25

### ***Conseil de rédaction***

André Charbonneau s.j.  
Donald Maldari s.j.  
Gilles Beauchemin s.j.

### ***Rédaction***

Centre Pedro-Arrupe,  
CP 1710  
HT 6110 Port-au-Prince, Haïti (W.I.)  
Téléphone: (509) 2245-3132

Courriel: gillesbeaucheminsj@hotmail.com

Site Internet: <http://liaison.lemoyne.edu>

Les articles des numéros antérieurs sont  
accessibles à ce site Internet

## **Karl Rahner: De l'expérience spirituelle aux concepts théologiques <sup>1</sup>**

Jean Denis Saint Félix s.j.

Qu'appelle-t-on **expérience** ? Voici la question par laquelle nous voulons commencer notre modeste exploration dans la vaste forêt de la pensée rahnérienne. D'entrée de jeu, dissipons toute trace de soupçon quant à la capacité de la réalité spirituelle - laquelle ne se contente jamais d'un simple rôle d'attribut - de pourvoir l'expérience d'un contenu d'autant plus concret qu'inspirateur. En commençant par l'expérience, il faudra affirmer que la puissance conceptuelle ne sera l'objet d'aucun mépris, mais sera au contraire enrichie par l'expérience spirituelle tout en se constituant en horizon herméneutique recevant et offrant une perspective de sens vis-à-vis l'expérience. Notre espérance profonde, et du coup, la justification ultime de cette entreprise ne résidera pas seulement dans cet effort d'articulation académi-co-théorique entre expérience et concept mais surtout dans notre capacité de soumettre au lecteur n'ayant pas et ne s'intéressant pas forcément à la technicité ni à la complexité du langage théologique spécialisé une porte d'accès à la richesse de l'une des pensées les plus percutantes et les plus influentes de la culture théologique du 20<sup>e</sup> siècle. Si ce qui est dit jusque là suffit pour susciter un quelconque intérêt chez le lecteur, énonçons donc la thèse suivante avec l'intention d'accompagner et, pourquoi pas, de gagner l'attention et la confiance de ce dernier : si à première vue, et ceci non sans raison, la pensée de Karl Rahner s'avère redoutable même au lecteur le plus avisé, la dimension profondément spirituelle de cette pensée peut constituer un espace approprié pour amoindrir les appréhensions face à immense architectonique, tout en proportionnant une clef de lecture adéquate à cette même pensée. Cela dit, la préoccupation centrale de cet article est de rejoindre autant l'expérience du parisien que celle de ce paysan de Dondon en Haïti dont l'existence est complètement ignorée même par les autorités municipales de ladite commune : si seulement il pouvait lire tout simplement cet article !

### **De l'expérience à l'expérience spirituelle**

Si on remonte à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, guidés bien sûr par l'expertise de William Richardson, dans son célèbre livre sur Heidegger, on comprendra l'expérience comme étant la manière dont la conscience avance progressivement vers la saisie et la compréhension d'elle-même comme ce qu'elle est en vérité. C'est une façon d'être présent à soi-même. Plus encore, c'est une manière d'être. En ce sens, l'expérience est essentiellement *mouvement* car à travers l'expérience, la conscience est constamment mise *en route vers* la complète réalisation de soi. De manière profonde, dans la pensée de Hegel comme dans celle de Heidegger, l'expérience va au-delà d'une simple esthétique (*Erlebnis*), voire même au-delà de l'expérience de la vie (*Er-lebnis*) pour être vraiment *Erfahrung*, cette cruciale et nécessaire sortie du sujet de lui-même en vue de la constitution dramatique de son être.

Dans le *Petit dictionnaire de théologie catholique*, l'expérience est justement définie comme étant « une forme de connaissance qui provient de la réception immédiate d'une impression due à une réalité (intérieure ou extérieure) qui échappe à notre libre disposition. » En effet, l'expérience s'opposerait donc à une facette de la connaissance où celui qui connaît ou cherche à connaître serait plutôt actif, soumettant l'objet « à sa propre vision, à ses propres méthodes et à un examen critique. » L'expérience jouit donc d'une certitude particulière, d'une évidence insigne dans la mesure où la présence de la réalité expérimentée s'atteste elle-même d'une façon irrésistible. C'est pourquoi, le caractère transcendantal de l'expérience, loin d'être une pure « fancy » théologique épouvantable aux yeux des non-spécialistes en théologie, n'est autre chose que cette façon quotidienne pour l'homme de tout temps et de tout lieu d'exister, dans sa façon d'exercer la liberté, la

<sup>1</sup>) Bulletin de Liaison, Vol XIV, no 4, décembre 2009, pp 3-25. Centre Pedro Arrupe. La Compagnie de Jésus, Port-au-Prince, Haïti.

connaissance et l'amour. Le paysan de Bombardopolis en Haïti qui est capable de poser un acte libre vis-à-vis de son milieu ambiant, de prendre des responsabilités concrètes au niveau de sa famille et de sa communauté, d'aimer sa femme, ses enfants et ses proches, fait aussi bien l'expérience transcendante que ce citoyen dit cultivé de Copenhague.

Par conséquent, **l'expérience religieuse**, en tant que constitutive de la foi, «comprend l'expérience métaphysique, morale et existentielle de l'être et de l'existence ainsi que l'expérience du Dieu qui s'atteste dans l'événement de la Révélation, dans lequel le fait du témoignage de Dieu sur lui-même se fait connaître à la conscience ». Dans cet ordre d'idée, l'expérience religieuse comporte et n'exclut en aucun cas **l'expérience transcendante** de l'homme dans laquelle celui-ci se saisit intuitivement comme tel, comme relatif aux choses et au monde, et comme sujet et fondement de sa pensée et de ses actes. Pour Rahner, « L'homme n'expérimente pas tant sa condition de créature en cette nature mais en lui-même et dans le monde seulement en tant qu'il est connu par lui et librement régi par lui dans sa propre ouverture spirituelle illimitée ; et c'est là qu'il rencontre Dieu. » L'expérience religieuse n'est pas possible en dehors de cette réflexion conceptuelle et objective qui s'opère à travers l'expérience transcendante car l'action créatrice de la grâce de Dieu ne peut être séparée de son interprétation conceptuelle par l'homme. La fabrique même de l'esprit humain s'organise de telle sorte qu'il soit toujours ouvert sur Dieu et sa participation à la vie intime de Dieu.

En ce sens, il est tout à fait juste de dire qu'entre expérience religieuse et expérience transcendante il n'y a ni distance, ni contradiction. Il s'agit plutôt d'une seule et même réalité. Dans cette expérience, nous dit Rahner, c'est Dieu qui se donne à connaître mais de façon non-thématique et implicite ; il s'agit toujours d'un savoir anonyme qui ne se présente jamais de l'extérieur, directement ou indirectement. Ainsi, toute tentative de discours le concernant ne serait jamais « qu'un renvoi à cette expérience transcendante comme telle, dans laquelle toujours Celui que nous nommons Dieu s'offre à l'homme en silence – comme l'Absolu, l'Insaissable [...] ». C'est en se tournant vers ce mystère sacré, nous dit Rahner, que l'homme existe en tant que tel et constitue son être originaire en tant que personne et sujet.. Ce mystère sacré est la seule réalité allant de soi, constituant son propre fondement et le nôtre. Son intelligibilité est due au fait de son auto-compréhensibilité comme mystère.

Chez Rahner, il y a la certitude que la rencontre immédiate de Dieu est possible. Donc Dieu bien qu'innommable, insondable et silencieux, est pourtant un Dieu proche qui se donne dans la Trinité et est capable d'être expérimenté. Cependant, cette expérience ne diminue en rien l'énormité de réalité de Dieu et son incompréhensible mystère. Il s'agit d'une expérience bien réelle et vivante de « celui qui mérite le nom qui efface tous les noms » Cette expérience de Dieu permet de le distinguer des mots, images ou expériences particulières limitées, qui de quelque manière, permettent d'évoquer et de désigner Dieu. C'est une expérience qui a sa propre histoire et qui se réalise dans l'histoire et à une époque bien particulière. Disons donc avec Rahner que cette expérience est un face-à-face, un événement dans lequel Dieu s'offre lui-même : « cette expérience est grâce, il est vrai. Mais de ce fait, elle n'est interdite à personne. C'est justement de cela que je suis convaincu. »

Il y a deux choses qu'il faudrait préciser. La première, « la rencontre immédiate de Dieu ne supprime ni le rapport avec Jésus ni le lien avec l'Eglise qui en découle ». Au contraire, c'est seulement après la rencontre historique avec Jésus comme Christ, et en raison de cette rencontre que peut surgir une **christologie transcendante**. De ce fait, le point de départ de la christologie transcendante n'est autre que la relation qui existe de fait entre le chrétien croyant et Jésus Christ. Il s'agit d'une relation qui se donne dans une profonde et unique expérience la foi. Cette relation peut être qualifiée de relation avec Celui qui apporte absolument le salut. Deuxièmement, il s'agit d'une expérience transmissible ou communicable aux autres. Elle est transmissible et communicable dans la mesure où elle n'inhibe pas notre capacité, notre tendance à la réflexion. Au contraire il s'agit d'une expérience qui ouvre, mieux, qui renvoie à la réflexion, une expérience qui force et prépare l'esprit humain à l'élaboration conceptuelle de telle sorte qu'à travers ces concepts, cette expérience devienne davantage disponible pour soi et pour les autres.

En conclusion, je voudrais souligner le fait que les divers textes étudiés dans le cadre de notre réflexion sur l'expérience nous permettent, malgré la diversité de leur provenance, de bien amorcer la discussion sur cet aspect caractéristique de la pensée de Karl Rahner. On est en droit d'affirmer avec assez de certitude que si l'expérience immédiate de Dieu relève du caractère de Dieu qui se révèle librement, l'expérience transcendante elle, nous renseigne davantage sur la structure ontologico-cognitive de l'homme qui, à travers sa liberté, sa volonté et sa capacité de connaître, est à même de se saisir intuitivement et du coup de s'ouvrir à cette révélation divine. L'expérience religieuse qui est « une attestation de la réalité surnaturelle », tout en incluant l'expérience transcendante nous renvoie à la nature même de ce qui est révélé dans l'expérience immédiate. Elle nous rappelle que notre existence humaine réside dans le fait que nous sommes capables d'ouverture et plus spécialement de cette ouverture fondamentale à la réalité de Dieu, qui, tout en se révélant comme ce qu'Il est vraiment, nous donne accès à ce qu'il est mais tout en demeurant radicalement ce qu'il est, c'est-à-dire Mystère.

Retenons alors, que l'expérience de Dieu, cette rencontre réelle et effective avec Dieu, est première par rapport à toute théologie. Cependant, il s'agit d'une expérience qui est constitutive de la possibilité d' « une réflexion conceptuelle et objective ». Ceci est tellement vrai que déjà nous voyons se profiler la plupart des grands concepts sur lesquels reposera l'échiquier théologique de Rahner tels que : expérience, transcendantal, transcendance, Mystère.

## Du spirituel aux concepts théologiques

Pour pouvoir poursuivre notre recherche, il est important de nous rassurer sur la pertinence de la démarche déjà amorcée. Le lecteur est donc invité à rendre compte dans son expérience personnelle de la possibilité de la rencontre effective de Dieu. Il est important de se questionner sur l'universalité de l'expérience de Rahner. Si, au terme de ce questionnement, on arrive à conclure que cette expérience n'est pas l'apanage d'un petit groupe élitiste, qu'elle ne relève pas non plus d'un pur intellectualisme occidental et européeniste, alors serons-nous habilités à continuer notre démarche tout en la fondant sur la conviction évidente de l'expérience spirituelle. Notre thèse peut être formulée de la façon suivante : la pensée théologique de Rahner trouve sa source profonde dans une expérience spirituelle fondatrice sans laquelle les concepts élaborés ne seraient que tombeaux blanchis. Ceci dit, la tâche qui nous attend dans cette deuxième partie de notre recherche consistera à proprement parler à identifier les principaux concepts qui jalonnent la pensée théologique de Rahner. L'originalité de cette tentative sera fonction de notre capacité de toujours faire ressortir le lien qui existe entre ces concepts et l'expérience spirituelle fondatrice de l'entreprise théologique chez Rahner.

### 2.1– Homme

Je voudrais cerner dans cette section, la façon dont Rahner conçoit la personne humaine, sa vision de l'homme, bref, son anthropologie. Celle-ci est très importante dans la mesure où, pour Rahner, « toute théologie est une anthropologie. » Ce qui laisserait entendre qu'il est difficile d'avoir accès au cœur de la théologie de Rahner sans saisir ses intuitions et affirmations à propos de l'homme. Il s'agit bien sûr d'un présupposé qui doit être situé et pris dans un cadre strictement méthodologique dans le domaine de la théologie. Cependant, c'est une remarque tout à fait judicieuse et qui renvoie le lecteur à la saisie d'un trait assez caractéristique de la pensée rahnéenne, à savoir, la place qu'occupe l'homme dans la recherche théologique. Si pour Bernard Lonergan la théologie constitue une médiation entre la religion et la matrice culturelle, chez Rahner, à mon avis, cette médiation repose en grande partie sur une compréhension de l'homme à l'intérieur de cette matrice culturelle. Ce qui est crucial, par conséquent, ce n'est pas tant tel ou tel contenu ou orientation anthropologique que le rapport que la théologie entretient et doit entretenir avec l'anthropologie. Le contenu, c'est-à-dire, la vision de l'homme dépendrait en grande partie de la culture philosophique de l'auteur, de son temps, son contexte et ses expériences particulières et existentielles. Le contenu sera donc toujours relatif et sujet à des révisions; ce qui n'est pas relatif c'est cette nécessité de maintenir et d'alimenter chaque fois sur de nouvelles

bases cette tension entre théologie et anthropologie. En ce sens, il peut être très enrichissant de voir concrètement comment la théologie de Rahner est informée par sa vision de l'homme et vice versa. Je postule d'emblée qu'il y a une cohérence interne dans la pensée de Rahner. Voyons d'abord comment l'homme est perçu dans ses textes plus spirituels pour ensuite apprécier la manière dont cette vision est subsumée dans les textes de portée plus théologique.

Dans la *Lettre d'Ignace aux Jésuites d'aujourd'hui*, un texte de nature spirituelle, la vision de l'homme qui s'y dégage est celle d'un être fondamentalement capable de faire l'expérience d'Ignace à Manresa : expérimenter « Dieu lui-même » non pas de manière abstraite ou conceptuelle mais de façon tout à fait immédiate et ceci en dépit de son péché et de sa myopie. La personne humaine se trouve définie essentiellement en fonction de sa capacité réelle et effective d'expérimenter la manifestation de Dieu comme événement au cours duquel il « peut saisir comment Dieu dans sa souveraine liberté dispose de sa vie d'homme ». Cette expérience consiste, entre autres, dans l'abandon total du cœur dans une espérance pleine de foi et qui aime le prochain. L'homme est celui qui vit, devient, est aimé et prend réalité pour toujours dans ce consentement de Dieu envers nous. Il est donc celui vers qui Dieu s'incline, se penche et qui est invité à participer à cette inclination, à la sympathie et au penchant de Dieu. Alors que, trop souvent, nous nous préoccupons de définir l'homme par sa grégarité, Rahner, en bon ignacien d'ailleurs, nous exhorte à la prudence car jamais l'individu ne se dissout tout à fait dans la communauté et, « seule appartient à l'homme la solitude devant Dieu, son abandon à la silencieuse immédiateté de Dieu. »

Cette même compréhension de Dieu est reprise dans *Masses ouvrières* de manière plus élaborée théologiquement parlant. Selon Rahner, l'homme possède la capacité de rencontrer immédiatement l'Infini et l'Absolu. Il serait donc défini par sa relation avec Dieu lui-même. L'homme est celui dont le cœur est susceptible d'être le scénario de l'irruption de l'infinité de Dieu. Il est cet être fini qui devient ainsi capable d'être saisi par la grâce de cette Infinité indicible, et de contempler face à face la Réalité absolue et sans limite, la lumière inaccessible. Dans *L'homme à l'écoute du Verbe*, ce livre que von Balthasar considère comme étant le plus beau de Rahner, l'homme est donc perçu comme cet être orienté de prime abord vers l'histoire, lieu de la révélation éventuelle ; il s'ensuit que, dans son essence, l'homme est l'étant, qui est intrinsèquement sujet à l'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu dans l'histoire humaine et par la parole. En ce sens, n'est vraiment et pleinement homme que celui qui écoute ainsi, et pour autant qu'il le fait.

Tout en admettant la matière comme un élément central dans l'essence de l'homme, jusqu'au point de le définir comme être-dans-la-matière, faisant de l'espace et du temps les moments internes de son existence, Rahner complète sa compréhension de l'homme en le concevant aussi comme esprit, la transcendance vers l'être. L'homme est homme en raison de cette transcendance, son ouverture n'est pas relative mais absolument illimitée. Il est toujours orienté vers l'absolu de Dieu ; il vise Dieu, et cela de telle sorte que l'étendue illimitée de sa transcendance ne constitue pas une loi à priori qui restreindrait ce qui doit être éventuellement révélé. Il est l'esprit réceptif qui se trouve librement devant le Dieu libre d'une révélation éventuelle, qui, si elle a lieu, se produit dans l'histoire humaine et dans la parole. L'homme est cet étant qui, dans son histoire, tend l'oreille vers la parole du Dieu libre. Ainsi seulement il est ce qu'il doit être. Dans le *Traité fondamental de la foi*, Rahner conçoit le déploiement de l'essence de l'homme entre finitude et infinité. C'est une autre façon de souligner la transcendance comme aspect fondamental de l'essence de l'homme. Les lieux privilégiés où cette transcendance se déploie en toute splendeur sont la liberté, la connaissance et l'amour. Dans chaque cas, nous nous trouvons en face de la personne humaine qui se dépasse et qui s'ouvre et s'installe dans une réalité toujours plus englobante que la sienne propre. Et bien sûr, le lieu de transcendance par excellence, c'est la foi dans le Verbe incarné.

En conclusion, nous pouvons dire que si, dans un contexte plus spirituel, la personne humaine se définit, ou mieux, se configure par la rencontre immédiate avec Dieu lui-même, cette vision n'est pas contredite ou suspendue par la réflexion théologique. En mettant l'accent sur le caractère historique de l'homme, sa transcendance et son essence relationnelle, le langage théologique ne fait qu'élucider les conditions de possibilité de cette rencontre immédiate de l'homme avec Dieu tout en indiquant les implications et exigences

d'une telle rencontre dans le contexte historique et dans le domaine des multiples relations dans lesquelles l'homme se trouve situé. Il faudrait aussi souligner que l'ensemble de la pensée de Rahner semble suggérer que la vraie fonction de la transcendance humaine nous renvoie au mystère comme note essentielle de la personne humaine au point que cet homme de Ciriboya - ce coin perdu dans le Sud de Honduras - ou encore cette femme qui vit dans l'un des multiples bidonvilles de Bombay n'auraient aucun mal à s'identifier comme étant des êtres du mystère sacré, de vrais sujets auxquels est donné le mystère. Dans cette perspective, l'un des traits essentiels qu'il faut retenir de la personne humaine est qu'elle est faite en vue du mystère. Voyons maintenant le monde tel qu'il est envisagé dans la pensée de Rahner.

## 2.2 – Monde

Quelle serait la vision du monde qui habite et anime la recherche théologique de Karl Rahner ? Quels seraient les meilleurs termes pouvant nous aider à capter l'essentiel du regard tant contemplatif qu'analytique que porte Rahner sur le monde ? C'est à ce questionnement que cette section va essayer de répondre. Mais, au fond, le grand présupposé sous-jacent à toute la section est celui selon lequel toute théologie est traversée par une vision du monde, une façon de voir, de comprendre et d'être dans le monde. A mon avis, la pertinence de la pensée de Rahner se joue aussi au niveau de la justesse (*accuracy*) de sa vision du monde.

Commençons par cet extrait du *Discours d'Ignace*, texte auquel nous avons déjà eu recours en maintes occasions : « En dehors du mystère de Dieu auquel seul vous voulez vous livrer inconditionnellement, il n'y a rien et ne doit rien y avoir au monde et dans l'histoire, à l'intérieur et à l'extérieur, au ciel et sur terre, que vous puissiez rechercher et aimer sans réserve et sans condition [...]. » Évidemment, il s'agit d'un passage qui fait référence au Principe et Fondement des Exercices Spirituels qui justement comprend la totalité du monde existant comme créé et le place dans un rapport de louange face au créateur. Quand on lit et relit le texte de Rahner, on comprend bien que le monde pour lui est la totalité du fini et ne subsiste que dans une juste relation avec le créateur infini. Le monde n'est pas à priori associé au péché, il est d'abord ce vers quoi s'incline Dieu, comme il se penche vers l'homme. Je dirais, en pleine consonance avec la vision de Rahner, que le monde est le terme, l'objet créé par Dieu en vue de son regard tout aimant et miséricordieux. Le monde pour Rahner est contexte inéluctable de rencontre, provenance de Dieu et réalité aimée et préférée de neDieu.

Au point de vue théologique, le monde désigne avant tout l'ensemble de la création dans son unité, le milieu ambiant, la situation dans laquelle Dieu a placé l'histoire de son salut. Il est une manifestation de Dieu, pour sa gloire, il est bon, beau et plein de sens, il est le bénéficiaire – créé librement et par amour – du don de Dieu. C'est aussi l'ensemble des principautés et puissances opposées à Dieu, c'est-à-dire tout ce qui constitue, dans le monde, une incitation à des fautes nouvelles et une incarnation tangible du péché. Tout en étant pécheur, ce monde reste aimé de Dieu, il est, malgré son besoin de rédemption, entre les mains de Dieu et son histoire débouchera sur le Royaume. Il n'y pas de dualisme radical entre Dieu et le monde. Tout comportement inspiré d'un tel dualisme relève de l'effet du péché.

Je pense qu'il est possible d'établir une certaine correspondance entre ce qui vient d'être dit au sujet du monde et la compréhension de l'histoire chez Rahner. C'est sous la forme de l'histoire, dirait-on, que la notion du monde subsiste le mieux dans la pensée de Rahner. Un simple coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre de Rahner nous renseignera sur la place éminente qu'ont les situations historiques concrètes des hommes et des femmes auxquels sa théologie est adressée. Il veut absolument que sa théologie soit en dialogue les problèmes auxquels ses contemporains font face au jour le jour. C'est seulement dans ce contexte que l'on comprendra la problématique de la liberté si prégnante dans la pensée de l'auteur. Chez Rahner, la liberté est toujours située, toujours conditionnée par les avatars de l'histoire humaine, par le temps et l'espace. Une lumière nouvelle éclaire la réalité de l'homme, celle de l'histoire et de la liberté : « l'homme est un être historiquement temporel et spatial, même quand il s'agit du salut, ce qui veut dire toujours et partout. » Cependant, c'est précisément en fonction de ce facteur historique et non pas en dépit de lui que nous avons besoin d'exercer notre liberté, et, de fait, que nous sommes libres. Rahner suggère de manière brillante que chaque personne participe à une histoire

collective de rédemption et par conséquent, est déterminée par cette même histoire dans son histoire de liberté qui est unique et individuelle, et qui ne peut être transférée à personne d'autre. La personne humaine est dans ce cas le sujet d'une liberté qui est unique dans chaque circonstance.

Cette vision du monde telle que Rahner la conçoit est conforme à l'essentiel du message chrétien. Il s'agit d'une vision qui questionne notre façon d'habiter le monde, notre rapport à l'histoire. En Haïti et un peu partout en Amérique Latine où l'on est si souvent frappés par le désespoir et le défaitisme, harcelés par des idéologies protestantes qui fustigent le 'monde' et proclament la fuite du 'monde', l'identifiant au mal et au péché, nous avons besoin de relire Rahner. Une telle relecture aujourd'hui pourra nous aider à réengager le monde, à l'aimer profondément tel qu'il est créé et aimé de Dieu. C'est une spiritualité qui nous invite à embrasser le monde et non à le fuir qui nous configurerait au Christ et qui nous inspirerait la meilleure façon d'être chrétiens.

### 2.3 – Dieu

Dans le *Discours d'Ignace*, le lecteur découvrira une nécessité de l'homme spirituel, de ce chercheur de Dieu de pouvoir nommer et nommer Dieu, lui attribuer des titres qui reflètent d'ailleurs la nature de sa quête. Il est donc humain et très humain de vouloir et de pouvoir nommer les choses qui nous entourent. Il s'agit d'un pouvoir qui nous rapproche de Dieu – l'expérience de la Genèse le dit on ne peut mieux. L'auteur à travers des maître-mots tels que Demeure, Raison ultime de toute chose existante, Créateur, Tout, Absolu, tente d'exprimer ce qui serait à la fois le contenu et le contenant de son expérience. Cette tentative n'est pas toujours à l'abri de toute ambiguïté – l'histoire, la vie même est ambiguë -, car Dieu se révèle à la fois proche et lointain. Rahner le dit avec une extrême beauté quand il pose comme question : « Serais-Tu véritablement le Dieu de ma vie, si tu n'étais pas plus que le Dieu de ma vie ? » Proximité et *absoluité* s'articulent avec soin pour dire ce Dieu dont nous parle Rahner. De cette tentative de nommer Dieu, Rahner conclut à l'impossibilité de le vraiment nommer. En témoignent les in « *qu'aurai-je dit* », « *qu'aurai-je affirmé* », « *qu'ai-je donc à dire de toi* » qui abondent dans le texte. Une telle conscience s'affirme avec force quand Rahner s'interroge dans un autre texte avec les termes suivants :

Quelle signification revient à mes paroles, lorsque je T'appelle mon Dieu, le Dieu de ma vie, le sens de ma vie, le but de ma route, la consécration de mes actes, le jugement de mes péchés, l'amertume de mes heures amères et mon bonheur le plus profond, la force qui laisse apparaître ma faiblesse, le Créateur qui maintient toutes choses dans leur existence, le Dieu du pardon, le Dieu de mes frères, le Dieu de mes pères ? (...) Jamais je ne parviendrai à te nommer tel que Tu es.

A mon avis, la proposition la plus radicale de Rahner et peut-être la plus chrétienne et du coup la plus plénière au sujet de Dieu est celle qui affirme Dieu comme « Celui sans qui je ne puis exister, si ce n'est que Tu es l'Immensité dans laquelle seule je puis vivre, moi, l'homme enfermé dans mes limites. » La vertu de cette affirmation réside dans le fait qu'elle rend possible l'homme et qu'elle réhabilite une anthropologie chrétienne. D'ailleurs Rahner nous donne un *foretaste* de cette anthropologie chrétienne quand il dit que c'est en reconnaissant Dieu comme étant la source de son existence qu'il se donne le vrai nom à lui-même : « Je suis celui qui ne s'appartient pas à lui-même, mais qui appartient à Toi. » Voilà un trait caractéristique de la pensée de Rahner : le fait que Dieu se manifeste dans l'expérience de l'homme comme l'Insaissable a un effet positif et, par conséquent, ne doit pas conduire l'homme au désespoir mais plutôt à la plénitude de l'être : « Mais précisément, si Tu n'étais pas l'Insaissable, tu me serais subordonné, par le fait même que j'aurais compris qui Tu es ; c'est à moi que Tu appartiendrais, au lieu de n'appartenir qu'à Toi Seul. Et ce serait l'enfer pour moi ; je partagerais le sort des damnés. M'appartenant à moi-même qui ne suis qu'une créature imparfaite et limitée, je serais obligée de faire la ronde, à tout jamais, dans la prison de mon existence étroite et limitée. » Soulignons tout de suite que le *Traité fondamental de la foi* s'étend sur cette intuition en montrant que l'homme n'existe que dans sa relation à Dieu (et aux autres), sinon il serait *passion inutile*, pour utiliser un terme sartrien. Ceci dit, je voudrais faire remarquer que pour Rahner, l'expérience de l'appartenance à Dieu n'est autre chose que



l'expérience de l'amour de Dieu et en Dieu. Et là encore on peut apprécier le génie de l'auteur qui présente l'amour comme lieu privilégié de rencontre de Dieu :

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

Par ailleurs, tout en invoquant les *Exercices Spirituels* de St Ignace, dans leur fondement, Rahner nous rappelle que ce qui importe vraiment pour l'homme dans l'intelligence chrétienne de Dieu, c'est de se décider pour ou contre Dieu. Il nous faut donc passer de la pensée de Dieu - nous libérer de notre pensée - à l'abandon total à lui car « Il est infiniment supérieur à tout ce qu'on peut dire de lui. » Il est l'au-delà absolu de notre existence mais il est à la fois infiniment et intimement proche de nous en qui s'affirme notre autonomie. Dieu est donc amour et, en face de Lui, je dois prendre une décision non pas d'abord celle de le comprendre ou de le penser, mais plutôt celle de le « louer, respecter et servir. » Il dira dans « Les possibilités de l'homme et les possibilités de Dieu », que « Dans l'abstrait, il nous est facile d'opter pour Dieu. Mais chacun doit découvrir lui-même la forme concrète que prend pour lui cette option. » Voilà en quelque sorte la dimension existentielle de la relation à Dieu. De manière concrète, l'approche de Rahner me semble de plus en plus plausible et assez révélatrice pour comprendre la religiosité, le rapport de beaucoup de gens au Sacré. Dans beaucoup de contextes, en Haïti par exemple il est intéressant de savoir que pour un haïtien ordinaire, Dieu n'est pas seulement Dieu il est le « Bondye, (Bondieu). » Ce terme en soi nous éloigne de toute spéculation philosophique et nous situe bien au-delà de toutes questions portant sur l'existence de Dieu. Dans l'imaginaire haïtien, Dieu n'existe pas tout simplement, Il est le bon Dieu dont l'existence constitue l'unique garantie et le principe de fonctionnement de tout ce qui existe. C'est autour de ce Dieu bon, du Grand Maître, que l'être haïtien s'efforce d'exister, organise son existence, et s'initie, s'exerce à l'être.

Je propose ici en mode de conclusion partielle quelques remarques portant sur « L'approche de Dieu dans la dogmatique catholique. » Là, Rahner semble offrir un *framework* dans lequel peut et doit prendre corps toute réflexion sur Dieu. Rahner fait un historique du traitement dogmatique de la question de Dieu. Il justifie en quelque sorte la pratique de commencer par la doctrine de Dieu et ensuite la doctrine de la Trinité sans pour autant voir dans cette façon de faire une norme. Il soutient aussi le fait que la connaissance de Dieu fait partie de la doctrine de Dieu, maintenant une certaine unité. Rahner présente aussi une triple condition d'une doctrine catholique de Dieu. Il est important pour lui d'admettre la possibilité d'une multiplicité de traités dogmatiques, sachant que nous serons toujours en train de systématiser. Deuxièmement, il argue pour une certaine continuité historique en théologie en ce sens que les anciens ont quelque chose à nous apprendre. Troisièmement, il évoque le courage de pouvoir faire intervenir la métaphysique sans laquelle il ne peut pas y avoir de théologie car, en théologie, il faut penser par nécessité. Notons en passant que, par métaphysique, Rahner entend cette discipline qui invite à la pensée précise et profonde qui remet tout en question cherchant précisément la raison ultime de la totalité de ce qui existe ; une pensée qui réfléchit sur elle-même en se mettant tout entière en question. Et c'est justement sur cette note que je voudrais terminer, honorant un peu mon souci d'élucider toujours plus la relation qu'entretient la théologie avec la philosophie :

C'est pourquoi il est absurde de parler de fin de la métaphysique, quel que soit le désir qu'on éprouve de déclarer qu'une de ses formes déterminées est périmée. Par conséquent, la doctrine catholique de Dieu impliquera et affirmera toujours une unité originelle entre la théologie et la métaphysique, même si l'on ne veut pas parler d'une alliance entre elles.

### 3 – Conclusions

Nous voici au terme de notre petite aventure à travers ce riche paysage de la pensée rahnérienne. Le sentiment de satisfaction qui nous habite est dû, moins au travail accompli qu'à l'initiative de l'avoir tenté. Cette aventure réaffirme notre conviction sur le fait que la possibilité et la pertinence de toute théologie s'enracinent dans une expérience spirituelle fondamentalement transformative. Il n'y a que cette expérience qui puisse donner consistance, profondeur et authenticité aux concepts et élaborations théologiques. Cette expérience spirituelle est gouvernée par la foi, c'est-à-dire, le oui de l'homme total au message de Dieu reçu de la bouche de l'Eglise comme la parole même de Dieu. Cette foi à son tour, n'est jamais sans une certaine théologie, une recherche méthodique d'une intelligence réflexe du message entendu et accueilli dans la foi. Tout en étant distinctes, foi et théologie, expérience spirituelle et concepts théologiques sont intimement liés. Il ne peut pas y avoir d'expériences en dehors des concepts, pour nébuleux que soient ces derniers. C'est à travers les mots que nous existons. La tâche de la théologie, c'est d'ordonner ces expériences, d'en exposer et élucider le plus possible le contenu. Dans cette perspective, l'expérience immédiate de Dieu, Dieu expérimenté comme demeure, se sentir créé et aimé de Dieu, le mystère de Dieu et celui de l'homme deviendront la moelle substantielle des concepts incontournables que nous rencontrons dans la théologie de Rahner sous forme d'autocommunication de Dieu, expérience transcendantale, de la grâce et du Mystère, pour ne citer que ceux-là.

Tout compte fait, j'espère que cette tentative contribue à alimenter ce précieux *insight* consistant à saisir l'articulation entre spiritualité et théologie. Souhaitons aussi qu'elle inaugure aussi une nouvelle manière de faire la théologie dans un endroit comme Haïti, osant confronter la théologie telle qu'elle s'écrit ou se pratique ici et ailleurs au vécu d'un peuple dont l'existence tout entière constitue en soi un élégant hymne théologique et la preuve la plus tangible de l'existence et de la bonté de Dieu. Qu'elle contribue aussi à remettre la pensée en général, et la pensée théologique en particulier à sa vraie place, faisant d'elle une donnée toujours seconde, « qui provient de l'immédiateté envers Dieu et tient de cela aussi bien son poids que sa limite et son caractère tout à fait déterminé. » C'est ainsi que notre théologie osera encore une fois nommer la réalité de **Dieu** d'une façon qui fasse sens à **l'Homme** habitant **le Monde** d'aujourd'hui.

-----  
**Repères Bibliographiques**

- Hans Urs von Balthasar, *Théologique II*, Paris, Culture et Vérité, 1988.  
Karl Rahner & Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.  
\_\_\_\_\_, *Traité fondamental de la foi*, Paris : Éditions du Centurion, 1983, 97-98.  
Karl Rahner, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, France, Éditions du Centurion, 1978.  
\_\_\_\_\_, 'Vers L'humanité nouvelle. Mystiques terrestres d'avenir et Foi Chrétienne' dans *Masses Ouvrières 18*, Paris, 1962.  
\_\_\_\_\_, *L'homme à l'écoute du Verbe : Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968.  
\_\_\_\_\_, "The Theological Dimension of the Question about Man" in *Theological Investigations*, Vol. 17.  
\_\_\_\_\_, *Dieu de ma vie*, dans *Homélies et Méditations*, Paris, Salvator, 2005.  
\_\_\_\_\_, « L'approche de Dieu dans la dogmatique catholique », dans *Écrits Théologiques XI*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970.  
William J. Richardson, S.J., *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, 4th edition, New York, Fordham University Press, 2003.

-----  
Jean Denis Saint Félix s.j.,  
Études de théologie, Paris.

## «*Qui dites-vous que je suis?*» L'IDENTITÉ DE JÉSUS<sup>1</sup>

René Latourelle s.j.

Un jour, Jésus pose à ses disciples la question : «*Et vous, qui dites-vous que je suis?*» (Mt 16, 15). Une question qui s'adresse à toute l'Église, comme aussi à chacun d'entre nous.

Dans notre foi, nous affirmons d'un même tenant que le Christ est le Messie, le Fils de Dieu, seul Révélateur et seul Sauveur des hommes. Une affirmation énorme! Aussi l'Église doit-elle sans cesse revisiter les appuis historiques de sa foi : une foi qui se veut une option raisonnable et sensée, *crédible*.

Mais l'Église se trouve ici devant un cas unique de crédibilité, car le Christ est à la fois *Objet* de foi et *Fondement* de foi. Les mêmes réalités qui servent à le révéler sont aussi celles qui accréditent son témoignage comme véridique. Le Christ *s'auto-identifie* (Constitution de Vatican II sur *La Révélation*, n.4).

€Ce double aspect de notre foi tient à la Réalité même du Christ : Verbe fait chair, à la fois Événement de l'histoire et Mystère proprement dit. Comme Événement de l'histoire, Jésus n'échappe pas aux prises de l'histoire. Nous pouvons connaître son existence, son message, son comportement, son activité terrestre. Cette recherche sur les *ancrages historiques* de Jésus est avant tout la tâche des exégètes et de la théologie fondamentale.

Au dire de la première Épître de Pierre, tout croyant est invité à participer à cette *possession collective* : «Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte » (1 Pet 3, 15). Une tâche qui relève de ces *passeurs de la tradition* que sont les catéchètes.

Nous ne prétendons pas exposer ici tous les appuis historiques de notre foi. Nous indiquons simplement, à leur usage, les *chefs d'argumentation* et les *esquisses de développement* qui peuvent guider leurs exposés aux fidèles. Ils trouveront dans le *Dictionnaire de théologie fondamentale* tout ce qui peut nourrir chacun des thèmes abordés.

### ***1 - Réaction des foules face à «l'autorité» de Jésus***

Les Synoptiques sont unanimes à souligner, chez les auditeurs de Jésus, l'impression de se trouver face à une «autorité» sans égale. Voici des textes : Ses auditeurs «*étaient bouleversés et disaient : D'où lui vient cette sagesse? Et les miracles? lui vient tout cela*» (Mt 13, 54-56; Mc 6, 2). «*Les foules étaient frappées d'étonnement au sujet de sa doctrine, car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme leurs scribes*» (Mt 7, 29; Mc 1, 22). Après la guérison d'un sourd-muet démoniaque, les foules s'émerveillaient et disaient : «*Jamais rien de pareil n'est apparu en Israël*» (Mt 9, 33). Après la résurrection du fils de la veuve de Naïn, les témoins rendent gloire à Dieu en disant : «*Un grand prophète s'est levé parmi nous. Dieu a visité son peuple*» (Lc 7, 16). Après la multiplication des pains, les foules s'écrient : «*C'est vraiment lui le prophète qui vient dans le monde*» (Jn 6, 14).

---

<sup>1</sup>) Bulletin de Liaison, Vol. XIV, no 4, décembre 2009, pp 26-43. Centre Pedro-Arrupe. La Compagnie de Jésus. Port-au-Prince, Haïti. – Le présent article est tiré de René Latourelle, *À la rencontre de Jésus. Catéchèse fondamentale, Montréal, Guérin, 2009, pp. 75-86.* Il est publié avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

D'autre part, les Pharisiens et les adversaires de Jésus sont bouche bée devant les réponses de Jésus sur l'impôt dû à César ( Lc 20, 26) et devant sa réplique dans le débat sur la résurrection : *«Ils n'osaient plus l'interroger sur rien»* (Lc 20, 40).

Cette cohérence entre l'autorité de Jésus expérimentée par les foules et la réalité de cette autorité revendiquée par Jésus, doit être prise en considération au moment du diagnostic sur son identité. Qui est Jésus? La vérité est que son enseignement ne provient d'aucune école de scribes, ni d'aucun apprentissage humain : il en est la Source, comme Fils du Père dont il partage la connaissance.

## ***2. Le Royaume annoncé et présent en Jésus***

Jésus inaugure son ministère par ces mots : *«Les temps sont accomplis. Le Règne de Dieu est tout proche. Convertissez-vous et croyez à l'Évangile»* (Mc 1, 14-15). Il s'agit d'un message proclamé avec autorité. Le Royaume de Dieu est proche. Cette proximité du Royaume est le noyau de la parole et de l'activité de Jésus. Et la réponse à ce message est la conversion.

L'expression *Règne de Dieu* ou *Royaume de Dieu* revient 99 fois dans les Synoptiques, et 90 d'entre elles correspondent à des paroles prononcées par Jésus. L'expression désigne la «souveraineté, la seigneurie de Dieu», et elle est au cœur de la prédication de Jésus avant Pâques. Elle se situe dans la dynamique des promesses de l'Ancien Testament; elle embrasse toute l'histoire et conduit jusqu'à Jésus.

*«Le Règne de Dieu est tout proche»* (Mc 1, 15). *«Le Règne de Dieu est au milieu de vous»* (Lc 17, 2). En Jésus, cette proximité devient réalité: Jésus est lui-même le Royaume qu'il annonce et qu'il dévoile peu à peu dans le clair-obscur des paraboles.

*«Le Règne de Dieu est survenu pour vous»* (Mt 12, 28). Ce «pour vous», ou ce «pour nous» n'est pas un domaine géographique, ni un royaume terrestre, mais *l'intériorité de l'homme*. Dieu agit maintenant dans l'histoire, comme le Dieu vivant, en Jésus.

Cette réalité que Jésus appelle Royaume de Dieu est complexe. Elle présente divers aspects : croissance, trésor enfoui, perle précieuse. En prononçant ces paroles, Jésus renvoie à lui-même. C'est lui qui se trouve au milieu de nous, mais nous ne le connaissons pas (Jn 1, 31). La nouvelle forme de proximité du Royaume que proclame Jésus, et qui est le trait distinctif de son message, c'est Jésus lui-même. Par sa présence, Dieu est entré dans notre histoire. C'est pourquoi *«les temps sont accomplis»* (Mc 1, 15).

Jésus est lui-même le trésor; aussi faut-il se mettre à sa suite comme son disciple et le suivre partout, jusqu'au bout, jusqu'à la croix.

## ***3- Les Béatitudes réalisées en Jésus***

Dans le Sermon sur la montagne, Jésus parle d'autorité, comme le nouveau Moïse, plus grand que Moïse, car il étend l'Alliance à tous les peuples. Les Béatitudes sont la Charte du Royaume et du style de vie des fils du Royaume.

Les Béatitudes sont des paradoxes. Elles expriment le renversement des valeurs opéré par Jésus et l'instauration des valeurs du Royaume. Elles expriment la vraie situation du croyant en ce monde, maintes fois décrite par saint Paul (2 Co 6, 8-10; 1 Co 4, 9-13).

La valeur des Béatitudes vient de ce qu'elles trouvent en Jésus leur parfaite réalisation, leur parfaite illustration, leur source et leur reflet. En les proclamant, Jésus se proclame lui-même. Il est l'épiphanie des

Béatitudes. Alors, pourquoi les proclamer à l'abstrait? Ne vaut-il pas mieux les contempler en exercice : dans la personne même de Jésus? Il est le véritable pauvre, doux et humble de cœur, miséricordieux, artisan de paix, persécuté jusqu'à en mourir. Les Béatitudes nous révèlent le mystère du Christ lui-même, comme aussi celui de sa mission.

Les Béatitudes en effet nous éclairent aussi sur le sens que Jésus entend donner à cette mission. Un sens qui s'exprime dans sa prédication et surtout dans ses attitudes à l'égard de tous les déshérités : les pauvres, les malades, les infirmes, les ignorants, les pécheurs. Elles indiquent du même coup la voie à suivre par ses disciples et par l'Église.

La Béatitude des persécutés à cause du Christ montre que le Christ est l'Absolu de toute chose. Derrière cette Béatitude, il y a la présence de l'Homme-Dieu. Celui qui souffre pour le Christ sera associé à sa gloire, car il se sera associé à ce qu'il y a de plus profond en lui : le don de sa vie pour tous.

#### ***4 - Rapport de Jésus à la Torah, au sabbat, à la famille***

Dans le Sermon sur la montagne, Jésus exprime le rapport entre la Torah de Moïse et la Torah du Messie. Il ne vient pas abolir la Torah de l'Ancien Testament, mais l'accomplir (Mt 5, 17), c'est-à-dire la transcender, la porter à sa perfection radicale. D'autre part, dans une série d'antithèses : «*Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens....et moi je vous dis*» (Mt 5, 21.27.31), Jésus s'affirme avec une autorité qu'aucun maître de la loi n'aurait osé se permettre.

La déclaration de Jésus nous oriente vers l'autorité d'un MOI qui transcende toute autorité humaine. Il se met au niveau du Législateur, au niveau de Dieu. La perfection, le fait d'être saint comme Dieu est saint, consiste désormais à suivre Jésus.

Pour les Juifs, le sabbat est le noyau de l'ordre social et religieux. Or Jésus déclare qu'il est le «*maître du sabbat*» (Mt. 12, 4-8). Tout comme il est la Torah, la Loi en personne, Jésus est aussi le maître du sabbat. Cette fois encore, l'enjeu est celui de son identité profonde.

C'est dans le même sens qu'il faut interpréter les paroles de Jésus sur sa vraie famille. A la question : «*Qui est mon père, ma mère, mes frères*», il répond : «*Celui qui fait la volonté de mon Père, celui-là est pour moi, un frère, une sœur et une mère*» (Mt 12, 46-50). Ce renversement de l'ordre social trouve de nouveau sa légitimité dans la prétention de Jésus à être Dieu. Pour Jésus, ce ne sont pas les liens de la chair, ni la fidélité à la Loi qui fondent la vraie famille, mais l'adhésion à Jésus et à sa Loi. L'entrée dans la famille de Dieu s'opère par l'union à Jésus, lui-même uni la volonté de son Père.

#### ***5 - Les miracles de Jésus, œuvres de puissance divine***

Dans une Révélation qui s'opère par «*paroles et par actions, par signes et par miracles*», les miracles sont la Révélation en visibilité.

Enseignement de Jésus et miracles constituent un tissu indéchirable. Et les miracles, à leur tour, sont indissociables des Évangiles. Dans l'Évangile de Marc, les récits de miracles représentent 31% du texte. Et dans la partie consacrée à la vie publique de Jésus, la proportion s'élève à 47%. Dans l'Évangile de Jean, 12 chapitres sont élaborés à partir des miracles.

Jésus lui-même nous indique la réalité et le sens de ses miracles. Dans un premier texte (Mt 11, 20-24), Jésus condamne les trois villes de Génésareth qui n'ont pas su reconnaître dans ses miracles la venue du

Royaume de Dieu et un appel à la conversion. Dans un deuxième texte (Mt 11, 24), aux envoyés de Jean-Baptiste qui l'interrogent sur son identité, Jésus répond en évoquant les oracles messianiques qui s'accomplissent en sa personne : les aveugles voient, les boiteux marchent, les malades sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres.

Dans ces deux textes, Jésus relie ses miracles à la venue du Royaume qu'il inaugure en sa personne. Les miracles sont des signes et en même temps les œuvres du Christ.

Les miracles de Jésus sont des manifestations de sa puissance universelle et absolue. Il agit en son nom propre : il guérit les malades, il chasse les démon, il calme la tempête, il ressuscite les morts. Là où est le Christ, la puissance de salut et de vie annoncée par les prophètes est à l'œuvre. Les miracles accréditent Jésus comme Envoyé de Dieu, mais au titre de Fils du Père.

Les miracles en effet sont les œuvres communes du Père et du Fils. Ils désignent le Fils dans sa gloire de Fils unique. Aussi Jésus ne cesse-t-il de renvoyer ses auditeurs à ses miracles comme au témoignage du Père en sa faveur. *«Les œuvres que le Père m'a données pour que je les mène à bonne fin, ces œuvres que précisément je fais, témoignent à mon sujet que c'est le Père qui m'a envoyé»* (Jn 5, 36-37; 10, 25).

Les miracles de Jésus sont donc le sceau de la Toute-Puissance de Dieu sur son affirmation centrale d'Envoyé de Dieu, mais au titre de Fils du Père.

### ***6 - Jésus se déclare Fils de l'homme au titre de Dieu souverain***

Jésus ne se déclare jamais Messie pour éviter toute interprétation de Royauté temporelle et politique; de même, il refuse qu'on lui attribue ce titre, comme on le voit dans l'épisode de la multiplication des pains. Après le miracle, le peuple est exalté, mais *« Jésus sachant qu'on allait venir pour le faire Roi, se retira seul, dans la montagne »* (Jn 6, 15). Il n'utilise jamais plus l'expression Fils de Dieu, sauf une fois, devant le Sanhédrin : ce qui lui a valu la mort (Lc 22, 71). A ces deux expressions, Jésus préfère l'expression Fils de l'homme.

L'expression ne se trouve que dans les Évangiles, et une fois dans les Actes des apôtres à propos du martyr d'Étienne. On la trouve 82 fois, et exclusivement dans la bouche de Jésus.

Dans l'économie de voilement et dévoilement choisie par Jésus, déjà utilisée dans les paraboles, l'expression est privilégiée par Jésus pour nous introduire au cœur de son mystère. A l'époque de Jésus, l'expression n'existait pas en tant que titre. Mais on peut en voir l'esquisse dans le Livre de Daniel, où elle représente le futur Royaume du salut. L'originalité de Jésus a été de reprendre cette forme d'attente pour la relier à sa personne et à son activité.

Les textes concernant le Fils de l'homme s'ordonnent généralement en trois groupes. Un premier groupe se rattache à la venue future du Fils de l'homme comme Juge universel. *«Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu. Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, sera renié par devant les anges de Dieu»* (Lc 12, 8-9; 17, 24-25). Il y a unité, dans la personne de Jésus, entre l'humilité de son pouvoir terrestre et son pouvoir de Juge souverain.

Le deuxième groupe concerne l'activité présente du Fils de l'homme. Le Fils de l'homme est maître du sabbat (Mc 2, 28), et il a aussi autorité sur terre pour pardonner les péchés (Mc 2, 10-11) : une prétention à l'égalité de pouvoir avec Dieu qui conduira Jésus à sa passion.

Le troisième groupe concerne les paroles qui prédisent la passion : *«Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude»* (Mc 10, 45) : un texte tiré des

chants du serviteur de Yahvé (Is 53). Jésus qui s'est identifié au Juge de la fin des temps, s'identifie aussi au serviteur souffrant et mourant, entrevu par le prophète. Cette fusion des deux images est un trait de la particularité du Fils de l'homme tel que compris par Jésus.

Mais Jésus pousse encore plus loin sa prétention quand il répond aux membres du Sanhédrin qui l'interrogent sur son identité : «*Désormais le Fils de l'homme siégera à la droite du Dieu puissant*» (Lc 22, 69). Jésus fusionne ici le chapitre 7 de Daniel et le psaume 110. Il se déclare ouvertement l'égal de Dieu. L'originalité de l'expression Fils de l'homme, c'est qu'elle nous conduit au cœur du mystère de Jésus : **il est Dieu.**

### ***7 - Jésus s'adresse à Dieu comme à son Père (Abba), en tout égal à lui***

Nous avons la certitude que Jésus s'adresse à Dieu par le terme Abba, au vocatif : Père. Un mot que les enfants de langue araméenne emploient pour désigner leur père (papa) de la terre. Or Jésus ose employer ce terme pour s'adresser à Dieu: une familiarité avec Dieu impensable dans le monde de Jésus. C'est la voix de Jésus, la voix de Dieu en forme humaine qui se fait entendre.

Marc nous transmet cette invocation de Jésus dans sa prière à Gethsémani : «*Abba (Père), tout t'est possible; éloigne de moi cette coupe*» ( Mc 14, 36). Le terme araméen est accompagné de sa transcription grecque. L'enracinement en Jésus de Abba est confirmé par saint Paul parlant de la supplication des chrétiens de sa communauté qui invoquent Dieu comme Abba : «*Parce que vous êtes ses fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba, Père*» (Ga 4, 6).

Si l'expression araméenne a été conservée dans les communautés grecques, c'est qu'elle se rattache à Jésus qui emploie toujours ce mot dans un sens exclusif : «*Mon Père et votre Père*». Au baptême et à la transfiguration, le Père dit : «*Voici mon Fils bien-aimé*» (Mc 1, 11 et 9, 7). Et Jésus répond : «*Abba, Père*». Le binôme Père-Fils appartient au noyau dur de l'Évangile.

Abba exprime en Jésus une relation filiale unique avec Dieu, telle qu'elle s'exprime dans un texte de tonalité johannique, appelé l'Hymne de jubilation, où le mot Père, au vocatif, est employé deux fois pour signifier une relation unique entre le Père et le Fils : «*Je te bénis, Père...d'avoir caché cela aux sages et aux habiles, et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car cela a été ton bon plaisir...Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler*» (Mt 11, 25-27).

Scribes et Pharisiens enseignent les Traditions reçues des Anciens. Pour Jésus, la source de sa connaissance procède de ce qu'il a tout reçu du Père. Tous deux se connaissent simplement parce qu'ils sont en face l'un de l'autre comme deux grandeurs égales, de même ordre. Et nul ne peut participer au mystère de cette communication gratuite si ce n'est par le Fils. Aux disciples qu'il a choisis, il a été donné, «comme une grâce» de connaître les mystères du Royaume des cieux (Mt 13, 11; Mc 4, 10-12).

Cette christologie trouve son écho dans le prologue de Jean : «*Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître*» (Jn 1, 18). Et encore : «*Personne ne va au Père, si ce n'est par moi*» (Jn 14, 5).

Le titre de Fils, avec son pendant Abba-Père, nous introduit au mystère trinitaire. Le lien qui unit ainsi le Père et le Fils, est l'Esprit.

### ***8 - Plus grand que.....JE SUIS***

Jésus est plus grand que la Torah, car il est en personne la Loi qu'il faut suivre. Plus grand que le Temple, car il est le nouveau Temple indestructible. Plus grand que Moïse, car il est le nouveau Moïse de la

nouvelle Loi. Plus grand que David, car il est le Messie. Plus grand que Salomon, car il est le Roi des rois. L'expression qui l'identifie, c'est **JE SUIS**.

Aux Juifs qui l'interrogent sur son identité, Jésus répond : «*Si vous ne croyez pas que moi, **JE SUIS**, vous mourrez dans vos péchés*» (Jn 8, 24). Jésus s'attribue le nom que Dieu se donne dans l'Ancien Testament: YAHVÉ. Jésus est Dieu, tout simplement, dans son absolue unicité.

Dans le même contexte de la question sur l'origine de Jésus, les Juifs déclarent que Jésus n'a certainement pas pu voir Abraham. Jésus répond : «*Avant qu'Abraham ait existé, Moi, **JE SUIS***» (Jn 8, 58). Il ne s'agit pas ici simplement d'un moment historique, mais d'une différence fondée sur l'être même de Jésus. La prétention de Jésus dépasse toute catégorie humaine.

On trouve aussi le **JE SUIS**, chez les Synoptiques, dans l'épisode de la tempête apaisée. Lorsque les disciples voient Jésus marcher sur les eaux, ils sont bouleversés, bien plus effrayés. Jésus d'adresse à eux : «*Confiance, c'est **MOI**, n'ayez pas peur*» (Mc 6, 50). Il ne s'agit pas ici d'un simple Moi d'identification, mais du **JE SUIS** de la gloire de Dieu et de la crainte qui saisit l'homme soudain confronté à la présence de Dieu.

### **9 - Jésus est ressuscité**

Saint Paul écrit : «*Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et vaine aussi votre foi... Nous sommes de faux témoins de Dieu, car nous avons porté un contre-témoignage en affirmant que Dieu a ressuscité le Christ, alors qu'il ne l'a pas ressuscité*» (1 Cor 15, 14-15). En effet, si l'aventure de Jésus s'achève avec sa crucifixion et sa mort, tout croule de ses déclarations les plus hautes où il revendique, tout homme qu'il est, des prérogatives divines.

Mais Paul poursuit avec force : «*Mais non, Christ est ressuscité des morts*» (1 Co 15, 20). Et il ne s'agit pas d'une simple réanimation, mais de l'entrée dans une vie nouvelle, glorieuse et durable.

Nous ne pouvons pas parler de l'historicité de la résurrection, mais bien de sa réalité, car la résurrection, comme telle, est un mystère. Personne n'a été témoin de la résurrection comme d'un événement que l'historien pourrait enregistrer : c'est de l'indirectement historique, à savoir un événement dont nous pouvons attester la réalité à partir des traces ou des signes que Jésus nous a laissés de cette réalité.

D'autre part, la résurrection n'est pas un météorite tombé inopinément dans la vie de Jésus. Nous avons souligné que, bien au contraire, il y a, dans la vie de Jésus, des attitudes, des paroles, des actions, toutes cohérentes entre elles, et qui demandent une explication (qui soit autre chose qu'un *deus ex machina*), et que la résurrection éclaire d'une manière inattendue. Nous nous référons, par exemple, aux miracles, aux paroles qui manifestent en Jésus une intimité unique avec Dieu, comme avec son Père, ou comme celles où il s'attribue le pouvoir de pardonner les péchés et d'être Juge universel de l'humanité.

De tels propos, s'ils ne sont pas d'un illuminé (ce que toute sa vie exclut), nous orientent dans le sens d'un destin unique, mystérieux, transcendant. La résurrection est précisément l'accomplissement éclatant de ces actions et paroles de Jésus.

Pour affirmer la réalité de la résurrection, l'Église s'appuie d'abord sur les apparitions de Jésus aux apôtres et de ceux qui en furent témoins : une liste rapportée par saint Paul, dans 1 Cor 15, 14, et qui remonte probablement aux années 35-40. Le Christ «*est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois – la plupart sont encore vivants, et quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. En tout dernier lieu, il m'est apparu aussi à moi l'avorton*». Pour Paul, cette rencontre avec le Christ a même réalité et même valeur que l'apparition du Christ aux apôtres.



Les Évangiles font aussi allusion au tombeau vide : à lui seul, le tombeau vide n'autorise pas à parler de résurrection, car on pourrait l'expliquer en supposant que le corps a été enlevé ou porté ailleurs. Mais une fois établi le fait des apparitions, il a valeur de signe positif et vient confirmer la réalité de la résurrection.

De tous les signes, le plus important, est l'apparition aux apôtres, le soir de Pâques. Elle est attestée dans les quatre Évangiles et dans les Actes des apôtres; c'est elle qui a rôle fondateur de la communauté ecclésiale.

Les paroles et actions de Jésus, avant sa résurrection, puis les signes de sa résurrection, forment un ensemble cohérent, comme un puissant faisceau de faits, qui demandent une explication. Sinon, nous restons en face d'une énigme totale, que contredit la réalité immense et durable de l'Église.

### **10 - Conclusion**

Regroupons les points d'ancrage historiques que nous avons retenus et présentés : L'enthousiasme des foules devant l'autorité sans égale des paroles et actions de Jésus - La proclamation du Royaume dont il laisse discrètement entrevoir la réalisation dans sa personne - La proclamation des Béatitudes dont il est la parfaite réalisation - Maître du sabbat, il est en Personne la Loi nouvelle qu'il faut suivre - Plus que le Temple, il est aussi plus qu'Abraham, Moïse, David, Salomon - Ses miracles sont signes de la venue du Royaume et l'accréditent comme Envoyé de Dieu au titre de Fils du Père - Il se déclare Fils de l'homme qui pardonne les péchés, qui juge l'humanité et qui siège à la droite de Dieu - Il s'adresse à Dieu comme à son Père dans une intimité unique qui en fait l'égal de Dieu - Il est le Dieu d'Israël, Yahvé, **JE SUIS** - Sa résurrection glorieuse atteste la vérité de ses déclarations.

Soulignons que tous ces éléments sont du même ordre et de même niveau. Ils sont cohérents entre eux et convergent vers la même personne. Tous ces attributs ne peuvent s'appliquer à aucun être de race humaine. La personne de Jésus dépasse toutes nos catégories humaines. C'est parce qu'il pose des gestes, proclame un message, introduit dans le monde une qualité de vie jamais imaginée, jamais vécue, qu'il fait surgir la question de son identité. En lui, pensée, parole, action et être concordent. Sa grandeur ne peut être comprise qu'à partir du Mystère de Dieu.

Aussi, très tôt, après la résurrection, comme l'atteste la première prédication, dans les Actes et la christologie de saint Paul, s'est opéré, dans l'Église, un reclassement des titres de Jésus. On a abandonné le titre de Fils de l'homme, utilisé par Jésus dans une économie de voilement et de révélation, pour le remplacer par les titres évidents de son identité : **Fils, Fils de Dieu, Seigneur**. Le titre de Messie, jamais utilisé par Jésus, mais désormais sans équivoque, reste rattaché à sa personne : **Jésus Christ**.

Cette recherche sur l'identité de Jésus ne donne évidemment pas la foi, à savoir cet engagement par lequel «l'homme s'en remet tout entier à Dieu qui se révèle», avec l'aide de la grâce qui le dispose, l'accompagne et soutient son adhésion (DV 5), mais elle lui donne un appui en l'éclairant sur le QUI auquel elle s'adresse. «*Je sais en Qui j'ai mis ma foi*», dit saint Paul ( 2 Tim 1, 12).

-----  
René Latourelle s.j.  
Centre Vimont, Montréal.