

Faculté de philosophie, arts et lettres

La philosophie de la religion chez Karl Rahner

Discussions, implications et critiques des thèses
rahnériennes concernant la philosophie de la
religion, la théologie et leur relation.

Auteure : Flore Xhonneux
Promoteur : Jean-Michel Counet
Année académique 2018-2019
Master en philosophie finalité didactique

La philosophie de la religion chez Karl Rahner

Discussions, implications et critiques des thèses rahnériennes concernant la philosophie de la religion, la théologie et leur relation.

Remerciements

Mes remerciements se tournent tout d'abords vers mon promoteur, Monsieur Counet.

Je tiens à le remercier pour son accompagnement tout au long du processus de rédaction de ce mémoire. Ses nombreux conseils et ses précieuses remarques m'ont permis d'aller toujours plus loin.

Je remercie Monsieur Riaudel de m'avoir rencontrée à plusieurs reprises, d'avoir pris de son temps pour m'éclairer et répondre patiemment à mes questions, pouvoir m'entretenir avec lui était un réel privilège.

Je tiens également à remercier mes parents de m'avoir laissée faire ces études qui n'étaient pas forcément une évidence. Je les remercie de m'avoir supportée pendant ces cinq années aussi bien matériellement qu'émotionnellement. Je les remercie tout particulièrement de m'avoir fait et de me faire confiance au quotidien.

J'adresse mes plus sincères remerciements à Carole pour son soutien sans faille durant ces dernières semaines. Merci pour toutes les relectures et nos discussions.

Enfin, mes derniers remerciements se tournent vers ma regrettée grand-mère et marraine Jacqueline Xhonneux-Chaussa.

Sa bienveillance infinie à mon égard m'a toujours portée.

Son absence est cruelle.

Alors, à elle, qui a été la première femme de la famille à faire plus que des études secondaires, à elle qui était si fière de moi, surement aveuglée par l'amour, à elle qui aurait tant aimé étudier l'histoire, je dédie humblement ce travail.

Introduction

- [Kiriloff] Singe, tu acquiesces à mes paroles pour m'amadouer. Tais-toi, tu ne comprendras rien. Si Dieu n'existe pas, je suis dieu.

- [Stépanovitch] Vous m'avez déjà dit cela, mais je n'ai jamais pu le comprendre : pourquoi êtes-vous dieu ?

- [Kiriloff] Si Dieu existe, tout dépend de lui, et je ne suis rien en dehors de sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de moi, et je suis tenu d'affirmer mon indépendance.¹

Peut-être aurez-vous reconnu le dialogue entre Kiriloff et Stépanovitch issu du deuxième tome de l'ouvrage *Les possédés* de Fiodor Dostoïevski. Déjà Claude Bruaire se référait à cet extrait dans son ouvrage *Le droit de Dieu*² pour rendre compte du mécanisme macabre qui attend l'humain s'il décide de mettre Dieu à mort. À travers le personnage de Kiriloff, Dostoïevski avance des propos apparemment d'une logique implacable : « Si Dieu n'existe pas, je suis Dieu, si je suis Dieu, je dois me suicider »³. D'ailleurs Claude Bruaire les comprend comme voulant dire « Dieu n'existe pas. L'homme remplace Dieu. L'homme n'existe pas »⁴.

Pourquoi commencer ce mémoire avec cet extrait ? Tout d'abord, choisir un passage emprunté à la littérature n'est pas anodin. Les philosophes et les théologiens ne sont pas les seuls à réfléchir aux questions concernant le divin, les divinités ou le phénomène religieux. Ils ne possèdent pas le monopole de la pensée ou de la réflexion. Pour preuve, les références à Dieu, aux divinités et aux religions sont légions dans la littérature. Même si ces questions ne sont pas forcément les objets principaux des œuvres, elles témoignent souvent d'un certain état d'esprit. La littérature a cette force de rendre compte de croyances souvent délaissées par les « spécialistes ».⁵

¹ DOSTOÏEVSKI F., *Les possédés*, trad. V. Derély, Tome second, Paris, Librairie Plon, 1886, p. 506.

² Cf. BRUAIRE C., *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974, 155p.

³ BRUAIRE C., *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974, p. 48.

⁴ *Ibid.*

⁵ Nous pouvons ici nous référer à une définition proposée par l'auteur néerlandais, Stan van Elderen. Dans son livre, *Warum Charlie Wallace ?* Il définit la littérature de la manière suivante : « Litteratur dreht sich um Menschen. Darum, wie sie sich fühlen, wovon sie träumen, was sie denken. Aber es dreht sich vor allem darum, wie sie miteinander klarkommen », soit La littérature parle des hommes ; comment ils se sentent, ce dont ils rêvent et ce qu'ils pensent. Mais elle parle surtout de la manière dont ils arrivent à vivre les uns avec les autres.

VAN ELDEREN S., *Warum Charlie Wallace ?*, trad. Bettina Bach, München, Carl Hanser Verlag, 2009, p.18.

À titre d'exemple, nous pouvons mentionner *Antigone* de Sophocle ou *La divine comédie* de Dante pour une littérature très philosophante mais il n'y a pas que ce style de littérature qui traite du fait religieux. Nous pouvons aussi citer *Les sorcières de Salem* d'Arthur Miller ou *Une saison en enfer* de Rimbaud pour un tout autre style. La liste est sans fin. Chaque ouvrage dit, à sa manière, quelque chose du phénomène religieux et de Dieu. Pertinent, ou pas, là n'est pas la question. L'importance est de montrer que les questions concernant Dieu et les religions intéressent et ne laissent que très rarement de marbre. De plus, ce sont des sujets qui nous embrassent et que nous côtoyons tous les jours, même sans nous en rendre réellement compte.

Le choix de Dostoïevski est très personnel, mais peut-être qu'avec leur réalisme sombre et brut, les écrivains russes sont parmi ceux qui parviennent le mieux à rendre compte de l'existence humaine et du phénomène religieux. Le phénomène religieux, la religion et Dieu voilà, sans réelle surprise, ce dont nous allons parler.

Comme indiqué sur la première de couverture, le titre de ce mémoire n'est autre que *La philosophie de la religion chez Karl Rahner - Discussions, implications et critiques des thèses rahnériennes concernant la philosophie de la religion, la théologie et leur relation*. Il est certain qu'il ne s'agit pas d'un titre original. Si la description a été préférée à l'originalité ce n'est pas pour rien. Sans vouloir copier et encore moins prétendre fournir la même qualité de travail que celle de Karl Rahner, il a paru approprié de reprendre sa méthodologie quant à ses titres. En effet, Rahner nomme clairement le sujet de ses ouvrages dans ses titres et ses sous-titres. Ce choix d'un dépouillement esthétique au profit d'une description sobre du contenu semble être la bienvenue pour un sujet aussi vaste.

En effet, nous aurons le temps d'en discuter dans la troisième partie de ce mémoire, les champs possibles d'investigation de la philosophie de la religion sont pratiquement sans limite. Ainsi et comme l'indique le titre de ce mémoire, *La philosophie de la religion chez Karl Rahner*, nous allons nous concentrer sur la compréhension rahnérienne de la philosophie de la religion. Pour ce faire, nous allons recourir à un ouvrage en particulier car, là encore, sans cela, le sujet serait trop vaste pour ce travail. En effet, Karl Rahner est un auteur prolifique avec des dizaines d'écrits à son actif. Même s'il est clair que tous ne traitent pas directement de la philosophie de la religion, il a quand même fallu en choisir un en particulier.

L'auditeur de la parole ou un ouvrage porteur d'une histoire singulière

L'ouvrage qui va servir de référence tout au long de ce mémoire est *L'auditeur de la parole. Ecrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*⁶. Nous allons utiliser la nouvelle réédition parue en 2013. *L'auditeur de la parole* est la nouvelle traduction proposée pour *Hörer des Wortes* anciennement *L'homme à l'écoute du verbe* dans son édition française de 1963 et 1968. Cette nouvelle édition, dirigée par Olivier Riaudel et Yves Trocheris, contient quatre parties distinctes et ne s'est pas contentée de traduire le cycle de conférences qu'est *L'auditeur de la parole*. Il y contient d'autres écrits. Mais avant d'en parler intéressons-nous d'un peu plus près au texte même.

La première partie de cette édition de 2013, la plus conséquente, est une présentation synoptique du texte original, *L'auditeur de la parole*, de Karl Rahner et du texte retravaillé par Jean-Baptiste Metz. En effet, le texte original est, au départ, une série de conférences donnée par Rahner lors des *Salzburger Hochschulwochen 1937*⁷. Comme nous pouvons le lire dans la préface de la première édition, et supprimée dans la deuxième édition, *L'auditeur de la parole*, est à la base, simplement une transcription manuscrite des conférences données oralement par Karl Rahner.⁸ C'est pour cette raison que le lecteur ne trouve pas, comme de coutume dans ce genre de travaux, de bibliographie bien fournie pendant et à la fin de l'ouvrage. Karl Rahner se contente parfois de mentionner sa thèse de philosophie *Geist in Welt*, soit *Esprit dans le monde*⁹. Aucun autre ouvrage ou auteur n'est réellement mentionné. Comme nous le verrons dans la deuxième partie, tout est implicite.

Notre ouvrage de référence n'est donc pas un livre comme les autres, par le fait même qu'il n'a pas été pensé pour être lu mais pour être écouté. Ce changement de destin pour *L'auditeur de la parole* explique sans doute sa structure et ses répétitions. Un lecteur attentif remarquera que souvent, à la fin des conférences ou à leur début, le jésuite revient sur le chemin déjà parcouru et celui qui reste à faire. À

⁶ Cf. RAHNER K., METZ J.-B., *L'auditeur de la parole. Ecrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie.*, Œuvre 4, éd. critique autorisée revue, corrigée et traduite par O. Riaudel et Y. Trocheris, Paris, les éditions du Cerf, 2013, 700p. Désormais cité : Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole ».

⁷ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 7.

⁸ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 27.

⁹ Cf. RAHNER K., *Esprit dans le monde*, Œuvre 2, éd. critique autorisée revue, corrigée et traduite par O. Riaudel, Paris, les éditions du Cerf, 2017, p. 1-432. Désormais cité Cf. Rahner K., « Esprit dans le monde ».

chaque instant, Rahner se soucie de la compréhension de ses auditeurs et cherche à ce que tous puissent bien comprendre les enjeux qui se dessinent tout au long de l'ouvrage, de l'ensemble des conférences finalement.

Les conférences ont été données en 1937 mais leur parution, elle, date de 1941, soit quatre ans après les *Salzburger Hochschulwochen*. Comme l'indique Metz dans la préface de la nouvelle édition, soit celle de 1963, 1941 n'était pas une année propice à l'édition un ouvrage en Allemagne.¹⁰ Il voit dans les sinistres circonstances historiques une explication de pourquoi la première édition de *L'auditeur de la parole* a reçu un si faible accueil dans le milieu. En effet, les travaux de l'époque concernant la philosophie de la religion ne sont que très peu à mentionner les conférences rahnériennes. Metz ne relève ainsi que deux ouvrages qui avouent recourir directement aux conférences. Metz mentionne tout d'abord le philosophe Henk Robbers et son livre *Wijisbegeerte en Openbaring*¹¹ soit *philosophie et révélation*, où l'auteur reconnaît dans sa préface s'être largement inspiré de Karl Rahner. Un deuxième auteur que cite Metz est le théologien Heinrich Fries et sa thèse *Die katolische Religionsphilosophie der Gegenwart*¹², soit *la philosophie de la religion catholique actuelle*.¹³ Dans la deuxième partie de sa thèse, Fries reprend des éléments des conférences rahnériennes.

Comme le souligne Metz, le fait de ne pouvoir recenser que deux travaux mentionnant directement *L'auditeur de la parole* est anormal tant ils sont peu. De plus, si on regarde les dates de plus près, entre les conférences et les deux thèses, il y a plus de quinze ans qui se sont écoulés. Il a fallu attendre la seconde édition, celle de 1963, pour que l'ouvrage soit enfin connu et reconnu.¹⁴ Cette seconde édition possède la particularité d'avoir été retravaillée, non pas par l'auteur des conférences, mais par un des disciples de Karl Rahner, Jean Baptiste Metz. Pour le présenter brièvement, nous pouvons dire de Metz qu'il est un théologien allemand né en 1928 et qu'il a été professeur de théologie fondamentale à l'Université de Münster.

Toujours dans sa préface, Metz explique avoir voulu être le plus fidèle possible au texte initial de son maître. C'est pour cette raison que dans la seconde édition, nous ne trouvons toujours pas de bibliographie. Cependant, il a ajouté des

¹⁰Ibid., p. 29.

¹¹ Ce livre est disponible dans la réserve patrimoniale de L'UCL. Voici ses références : ROBBERS H., *Wijisbegeerte en Openbarin*, Utrecht, Spectrum, 1948, 191p.

¹² FRIES H., *Die katolische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle Heidelberg, 1949, 398p.

¹³ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 29.

¹⁴Ibid.

renvois à des écrits antérieurs de Rahner. Son travail a été principalement de rendre le texte plus lisible et d'explicitier certains passages plus confus de Rahner. Il a donc supprimé, rajouté et enrichi des passages. Il a aussi écrit plusieurs notes de bas de pages pour expliquer au lecteur certains concepts, donner leurs origines et la raison de leur présence. Sans dénaturer l'original, Metz s'est donc appliqué à rendre le texte le plus accessible et compréhensible possible.

C'est pour cette raison que pour ce mémoire nous allons nous référer principalement à la seconde édition. Dans une visée méthodologique, il a été choisi de mentionner Rahner et Metz dans les notes bibliographiques comme co-auteurs quand il sera question de l'ouvrage *L'auditeur de la parole*. Néanmoins, contre toute logique alphabétique, Rahner sera placé en premier car il est évident qu'il est à l'origine de l'ensemble du contenu et des thèses de cet ouvrage. Cependant, le fait de favoriser la seconde édition à la première, n'empêche nullement de parfois se référer à la première édition. D'ailleurs, une des grandes richesses de l'édition de 2013 est qu'elle permet aux lecteurs de passer d'une édition à une autre sans l'ombre d'une difficulté.

Nous allons effectivement parler de la philosophie de la religion chez Karl Rahner mais nous n'allons pas entreprendre ce travail sur base d'une comparaison des deux éditions. Comme nous venons de le dire, nous nous concentrerons avant tout sur le texte des conférences de la seconde édition. D'ailleurs, toujours dans un but méthodologique, les notes de renvoi de *L'auditeur de la parole* se feront selon les règles communément admises même si elles ne reprennent pas l'entièreté de la pagination de l'ouvrage. En effet, comme nous l'avons mentionné, l'édition de 2013 ne se constitue pas que du texte du cycle de conférences.

La deuxième partie de cette édition de *L'auditeur de la parole* est constituée de deux textes de Rahner traduits pour la première fois en français. Il s'agit d'un article et d'une homélie, *Amis de Dieu*. Cette homélie est celle que Rahner a prononcée lors de la messe de clôture des *Salzburger Hochschulwochen* 1937. Lorsque nous ferons référence à un de ces deux textes, nous ne mentionnerons plus que Rahner comme auteur. Concrètement, la référence prendra la forme suivante : RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie » in *L'auditeur de la parole*, trad. Riaudel O., Paris, les éditions du Cerf, 2013, p. 435-445. Nous suivrons donc la méthodologie appliquée non pas à des ouvrages mais à des articles, alors que nous nous trouvons dans un livre.

La troisième partie de cette édition ainsi que la quatrième ne nous seront pas utiles pour ce mémoire. Cependant, à titre informatif, nous pouvons dire que la troisième partie se compose de plusieurs articles dont certains inédits car traduits pour la première fois en français. La quatrième partie, elle, est constituée de recensions publiées par Rahner.

Retour au sujet

Maintenant que nous avons amplement présenté l'ouvrage qui va nous servir pour la suite de ce travail, nous pouvons nous demander en quoi consiste finalement ce mémoire. La question qui va nous occuper dans un premier temps est celle de comprendre la relation qui existe entre la théologie et la philosophie de la religion chez Karl Rahner. Cette question de départ va nous permettre de nous déplacer vers la seconde question à savoir « comment Rahner comprend-il la philosophie de la religion ? ».

Pourquoi devrions-nous nous intéresser à la relation entre la philosophie de la religion et la théologie pour ensuite chercher à déterminer la compréhension rahnérienne de la philosophie de la religion ? Tout d'abord, il faut savoir qu'en choisissant de se pencher sur ces questions, nous suivons le questionnement de Rahner. En effet, comme nous allons le voir, Rahner se pose également, au début de *L'auditeur de la parole*, la question de la relation entre ce qu'il considère être deux sciences : la philosophie de la religion et la théologie. Nous aurons tout le temps d'en discuter dans les prochaines pages mais nous pouvons déjà dire de manière générale que nous ne pouvons pas comprendre le concept de philosophie de la religion chez Rahner en faisant fi de la théologie. Les deux vont de pairs, pour penser la philosophie de la religion nous avons besoin de la théologie.

Afin de traiter au mieux le sujet, ce mémoire est divisé en trois parties principales. La première se consacre exclusivement au texte et à l'explicitation de *L'auditeur de la parole*. Dans cette première partie, elle-même divisée en trois chapitres, nous allons nous intéresser au texte des conférences rahnériennes en profondeur. Dans le premier chapitre, nous allons nous focaliser sur la première conférence et nous intéresser un peu également à la deuxième. L'enjeu de ce chapitre est de prendre le temps de présenter ces deux conférences. Elles sont cruciales car elles sont le moment où Rahner pose les bases de toute son argumentation. Passer à côté d'elles nous mettrait dans l'embarras pour la suite. Ce premier chapitre va nous permettre d'appréhender les enjeux qui se dessinent et les problèmes auxquels le jésuite va devoir faire face tout au long des conférences. Plus particulièrement, nous

allons aborder des sujets tels que la métaphysique, la distinction entre philosophie de la religion catholique et philosophie chrétienne, la théologie ou encore l'anthropologie.

Dans le deuxième chapitre, nous présenterons le reste de l'ensemble des conférences mais beaucoup plus rapidement que dans le premier chapitre. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur la question de l'être. En effet, Rahner propose une interprétation toute personnelle de l'être et de ses implications. Cette question nous amènera à nous interroger, entre autres, sur le concept d'historicité et sur la place de Dieu dans la théorie rahnérienne. Nous aborderons ensuite à nouveau le sujet de l'anthropologie, car il s'agit d'un concept crucial chez Rahner. Pour terminer ce deuxième chapitre, nous verrons ce que le jésuite pense des religions non-chrétiennes et des religions chrétiennes autres que catholiques.

Le troisième et dernier chapitre de cette première partie va nous permettre de revenir sur les points centraux présentés dans les deux chapitres précédents en ayant recours à d'autres auteurs. Ce chapitre est lui-même divisé en trois sous chapitres : un consacré à la théologie, un deuxième à la philosophie de la religion et un troisième qui s'intéresse, lui, à leur relation. Dans la partie consacrée à la théologie, nous commencerons avec Yves Tourenne¹⁵, théologien franciscain français, par nous attaquer à la théologie anthropologique que Rahner développe tout au long de ses conférences. Nous verrons également avec Vincent Holzer¹⁶, professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, comment Rahner fait passer la théologie d'un statut de science ontique à celui de science ontologique. Jean-Paul Resweber¹⁷, professeur émérite de philosophie de l'Université de Lorraine, nous permettra de mieux comprendre et appréhender la relation existante entre Dieu et les humains chez Karl Rahner.

¹⁵ Il ne s'agit pas directement du sujet de ce mémoire, car nous nous intéressons principalement à la philosophie de la religion mais Yves Tourenne a rédigé plusieurs ouvrages sur Rahner dont un consacré à la théologie du dernier Rahner. Voici ses références : TOURENNE Y., *La théologie du dernier Rahner*, Paris, Cerf, 1995, 461p. Tourenne a également rédigé l'introduction d'un ouvrage sur la trinité de Karl Rahner Voilà la référence : RAHNER K., *Dieu trinité : le fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, 143p. Il s'agit donc d'un connaisseur de Rahner.

¹⁶ Vincent Holzer connaît également très bien Karl Rahner. En effet, il a rédigé plusieurs ouvrages qui lui sont dédiés comme HOLZER V., *Le Dieu Trinité dans l'Histoire : le différend théologique Balthasar-Rahner*

¹⁷ Nous sommes à nouveau face à un auteur qui a consacré de son temps à Karl Rahner. Nous pouvons citer à titre d'exemple cet ouvrage : RESWEBER J.-P., *La théologie face au défi herméneutique : M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner*, Louvain, Vander, 1975, 374p.

En ce qui concerne le deuxième et le troisième sous-chapitre, nous exploiterons principalement le texte et l'article de Rahner. Nous nous référerons de manière très limitée à *Esprit dans le monde* et nous aurons à nouveau recours à Vincent Holzer, qui sera d'ailleurs très souvent mentionné dans la suite de ce mémoire.

Il est vrai que nous aurions pu enrichir ce troisième chapitre, voire toute cette première partie avec d'autres textes et d'autres auteurs. Nous aurions pu également recourir de manière plus conséquente à *Esprit dans la monde*, considéré comme le frère jumeau¹⁸ de *L'auditeur de la parole*. Cependant, le choix qui a été posé dès le départ était d'essayer de se concentrer exclusivement sur un écrit particulier de Rahner. Même s'il est vrai que nous avons eu un peu recours à son article *Philosophie de la religion et théologie*¹⁹, qui, pour sa défense, est presque un résumé du contenu des différentes conférences. Ainsi, le but final de ce mémoire et bien de se focaliser sur la compréhension rahnérienne de la philosophie de la religion dans *L'auditeur de la parole*.

Karl Rahner est un auteur très connu et très commenté. Il est donc évident que son nombre de commentateurs est également conséquent. Il serait impossible de tous les nommer tant ils sont nombreux. Néanmoins, bon nombre de ces ouvrages se consacrent plus à la théologie rahnérienne plutôt qu'à la philosophie qu'il a pu déployer. En effet, Rahner est souvent plus perçu comme un théologien et pas forcément comme un philosophe. D'ailleurs, certains lecteurs pourraient s'interroger sur la pertinence d'un mémoire en philosophie traitant principalement d'un théologien. Nous n'allons pas nous attarder longuement sur cette question car le but ici n'est pas de démontrer que Rahner est également un philosophe et qu'il est légitime de s'intéresser à lui dans le cadre d'un mémoire en philosophie. Nous nous contenterons de rappeler, très factuellement, qu'il a quand même rédigé une thèse en philosophie, *Esprit dans le monde*, non accepté pour des causes obscures²⁰.

C'est avec cette remarque que nous passons à la deuxième grande partie de ce mémoire. Cette dernière se consacre aux différentes influences philosophiques que Karl Rahner a pu avoir. Si certains se demandaient encore si cela a du sens de

¹⁸ Cf. GREISCH J., « Préface » in *L'auditeur de la parole*, trad. Riaudel O., Paris, les éditions du Cerf, 2013, p. 7. Désormais cité : Cf. Greisch J., « Préface ».

¹⁹ Cf. RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie » in *L'auditeur de la parole*, trad. Riaudel O., Paris, les éditions du Cerf, 2013, p. 435-445.

²⁰ Pour plus d'informations à ce sujet, je me permets de vous renvoyer ici à l'introduction d'*Esprit dans le monde*, rédigée par Olivier Riaudel soit les références suivantes : Cf. Rahner K., « Esprit dans le monde », p. 7-22, pour l'introduction de Riaudel.

considérer Rahner comme un philosophe, avec cette partie, ils ne pourront plus douter de la pertinence de travailler Rahner d'un point de vue philosophique. Les trois grandes influences philosophiques que nous allons présenter sont, dans le premier chapitre, l'influence kantienne, dans le deuxième chapitre, l'influence maréchallienne et enfin, dans le troisième chapitre, l'influence heideggérienne.

Avant de détailler chaque chapitre, nous nous devons de prendre quelques précautions. Les influences qui ont été choisies ici, sont les plus évidentes. Cependant, force est de constater qu'elles ne sont pas les seules. Nous aurions pu parler de Johann Gottlieb Fichte, travailler sa conception du transcendantal²¹ et voir quelle influence elle a pu avoir sur Karl Rahner. Les possibilités sont infinies et comme le montre Vincent Holzer, nous aurions pu aussi travailler le concept de temps chez Kant et chez Fichte afin de déterminer l'influence qu'ils ont eu sur le jésuite.²² Nous aurions pu également parler de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, plus connu sous le simple nom de Schelling et montrer en quoi les deux auteurs allemands ne défendent pas le même type de révélation. Nous aurions pu aussi nous référer à des philosophes et auteurs moins connus et chercher des possibles influences. Mais là encore, il s'agit de sujets qui ne nous concernent pas directement. La démarche que nous essayons d'entreprendre est, dans un premier temps, d'appréhender le texte rahnérien pour ensuite pouvoir discerner les sources qu'il a eues, puisque ne l'oublions pas, *L'auditeur de la parole* ne possède pas de bibliographie.

Le premier chapitre de cette partie va donc se consacrer à Emmanuel Kant. Dans ce chapitre, nous allons travailler avec l'aide de deux auteurs, qui d'ailleurs reviendront dans d'autres chapitres par la suite, à savoir Jean Grondin et Jean Greisch. Jean Grondin²³ est un philosophe québécois qui enseigne la philosophie à l'Université de Montréal. Jean Greisch, lui, est un prêtre philosophe luxembourgeois ayant enseigné la philosophie à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris. C'est d'ailleurs lui qui signe la préface de la réédition de 2013 de *L'auditeur de la parole*. Ainsi avec ces deux auteurs, nous verrons, entre autres, l'influence

²¹ Nous pouvons ici renvoyer à un ouvrage que V. Holzer cite dans son article *Philosopher à l'intérieur de la théologie* soit l'ouvrage de GODDARD J. C., *La philosophie fichtéenne de la Vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, 239 p.

²² Toujours dans son article *Philosopher à l'intérieur de la théologie*, V. Holzer revoit à l'article suivant : GREEN G., *La théorie du temps chez Kant et Fichte : un héritage phénoménologique*, Zürich, Olms, 2009, 251 p.

²³ Il est principalement connu pour ses travaux sur Emmanuel Kant, Martin Heidegger ainsi que Hans-Georg Gadamer.

kantienne sur le développement de l'anthropologie rahnérienne ainsi que sur sa métaphysique et sa conception de la transcendance.

Le deuxième chapitre va se consacrer au néothomisme incarné dans la figure de Joseph Maréchal. Dans un premier temps, nous nous attarderons sur l'influence de Thomas d'Aquin dans le travail de celui-ci. Pour cette partie, nous mobiliserons l'auteur et théologien Bernard Pottier²⁴, jésuite donnant cours de théologie dogmatique et de philosophie à l'Institut d'Etudes Théologiques à Bruxelles. Dans un second temps, nous nous concentrerons sur l'influence que Maréchal a pu avoir sur les thèses de Rahner. Il ne faut pas oublier que Rahner est lui-même marqué par le thomisme, il a quand même consacré sa thèse de philosophie à la question quatre-vingt-quatre de *La somme théologique* de Thomas d'Aquin²⁵. Pour ce second sous-chapitre, nous nous appuierons principalement sur le travail de Louis Roberts, un théologien américain.

Le troisième chapitre de cette deuxième partie sera consacré à l'influence de Martin Heidegger sur les conférences de Karl Rahner. Ce chapitre nous permettra de mettre en balance les propos de Rahner lorsqu'il déclare lui-même dans la préface de l'ouvrage de Louis Roberts lui étant consacré, que l'auteur, soit Roberts, a surestimé l'importance de Martin Heidegger. Dans cette préface, nous pouvons trouver ses mots entre parenthèse « (Peut-être, cependant, le Dr Roberts exagère-t-il quelque peu l'influence de ce dernier [soit Heidegger]) »²⁶. Nous reviendrons également dans cette partie sur la compréhension rahnérienne de l'être de manière plus approfondie.

Ainsi ces trois chapitres ont pour vocation de nous amener à mieux comprendre ce qui se dessine autour du concept de philosophie de la religion dans *L'auditeur de la parole*. Il est certain que ces quelques pages seront insuffisantes et que plus pourrait être dit pour chaque auteurs. Cependant, l'objectif poursuivit à travers cette partie est de montrer des pistes et de voir en quoi et comment Rahner a recours à d'autres pensées, mais également comment il se les approprie. Cette deuxième partie est légitime dans ce mémoire dans le sens où elle ne se contente pas de soupoudrer un surplus de philosophie et de thèses philosophiques. Elle a vocation

²⁴ Il s'agit de Bernard Pottier, le théologien et non pas Bernard Pottier le linguiste français.

²⁵ Cf. Rahner K., « Esprit dans le monde », p. 41.

²⁶ Cf. ROBERTS L., *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, trad. M. Martron, Tours, MAME, 1969, 264p. Désormais cité : Cf. Roberts L., « Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode ».

à permettre au lecteur de mieux appréhender ce qui est développé dans la première partie. Elle l'appuie et la consolide.

Enfin, la troisième grande partie de ce mémoire propose de porter un regard plus critique sur les thèses rahnériennes. Elle se divise ici, non pas en trois, mais en deux chapitres. Dans ces deux chapitres, nous délaisserons quelque peu Karl Rahner et son ouvrage *L'auditeur de la parole*, pour nous concentrer sur le concept plus générique de philosophie de la religion. En prenant ce recul, nous pourrions alors être plus critiques et plus aptes à questionner les thèses de Karl Rahner.

Dans le premier chapitre, nous reviendrons sur la compréhension rahnérienne du catholicisme que nous interrogerons avec plus d'attention. Plus particulièrement, nous nous attaquerons à la question de la primauté religieuse. Pour ce faire, nous mobiliserons Roger Pouivet, professeur de philosophie de l'Université de Lorraine. Ce chapitre nous permettra également de remettre en question la compréhension rahnérienne du concept même de philosophie de la religion et de l'aborder dans un sens moins restreint que celui donné par Rahner.

Dans le second chapitre de cette troisième partie, nous verrons des propositions sur les tâches qui peuvent attendre la philosophe de la religion aujourd'hui. Nous prendrons appui sur une thèse du philosophe anglais Philip Kitcher ayant, entre autres, donné cours à l'Université de Columbia. Même si Kitcher ne s'adresse pas en particulier à la philosophie de la religion, il propose néanmoins une façon neuve de faire de la philosophie. Sur base de sa thèse, nous aborderons deux sujets sensibles auxquels la philosophie de la religion pourrait se consacrer, à savoir la question de l'appropriation religieuse et la question du repli identitaire au sein des religions. C'est avec ces questions que nous achèverons notre parcours autour de la philosophie de la religion chez Karl Rahner.

En présentant le programme de ce mémoire, comme nous venons de le faire, nous avons en même temps justifié et expliqué le sous-titre de ce mémoire. En effet, comme l'indique *Discussions, implications et critiques des thèses rahnériennes concernant la philosophie de la religion, la théologie et leur relation*, tout au long du travail, nous allons discuter, exposer les implications des différentes thèses, pour pouvoir ensuite les critiquer. Si dans ce parcours présentatif, il a plus été question de philosophie de la religion, cela ne veut pas pour autant dire que la théologie et la question de leur relation ne sont abordées que dans la première partie. Comme nous le verrons, la théologie est toujours sous-jacente et il est impossible d'en faire fi. Il en va de même pour la question du rapport que les deux branches entretiennent.

Il est vrai qu'il est de coutume dans une telle introduction de mentionner les auteurs s'étant consacrés au même sujet et à la même période que celle de l'auteur de référence, soit Karl Rahner. Notre thème étant le discernement de la compréhension rahnérienne de la philosophie de la religion en passant par la théologie et la relation qu'elles entretiennent, il est évident que nous ne pouvons pas trouver beaucoup d'ouvrages qui ne se contentent pas d'être des simples commentaires.

Cependant, si nous élevons le sujet à celui plus global de la philosophie de la religion, nous pouvons trouver un bon nombre de philosophes qui se sont penchés sur la question. Nous pouvons en citer quelques-uns ici, même s'il ne s'agira absolument pas d'une liste exhaustive. Certes, ses dates ne sont pas exactement celles de Karl Rahner, mais il est une référence à côté de laquelle il est difficile de passer, Friedrich Nietzsche²⁷ a énormément écrit sur ce sujet. Nous pouvons aussi mentionner, par exemple, le philosophe français Henry Duméry²⁸, ou Karl Jaspers²⁹, qu'il ne faut plus présenter, ou encore Bertrand Russell³⁰, pour un autre style. Il est vrai que les ouvrages donnés sont des ouvrages écrits après la deuxième guerre mondiale, ils correspondent plus à la seconde qu'à la première édition. Néanmoins, ils sont des témoins des questionnements de l'époque au sujet de la philosophie de la religion.

Avant de conclure cette introduction et de laisser place au corps du texte, il nous faut encore faire deux remarques. Tout d'abord, le terme humain a été préféré à celui d'homme, sans que cela ait un lien avec le sujet de ce mémoire mais dans un but d'inclusion et de clarté. L'utilisation du mot homme, à l'époque de la traduction de l'ouvrage rahnérien, renvoyait à l'Humanité avec un grand h, comprenant à la fois hommes et femmes. Il n'est pas question d'ouvrir le débat de l'écriture inclusive avec ce choix de terminologie, il s'agit simplement d'indiquer qu'il ne s'agit pas d'une erreur répétée ou d'une faute de français, mais simplement d'une décision.

²⁷ Nietzsche (1844-1900) a tellement écrit qu'il paraît bien compliqué de ne donner qu'une seule référence. Nous nous contenterons de donner les références du célèbre *Ainsi parlait Zarathoustra*, soit NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. Betz, Paris, Gallimard, 1936, 347p.

²⁸ Henry Duméry (1920-2012) s'est consacré principalement à la philosophie de la religion et a rédigé plusieurs ouvrages à ce sujet. Nous pouvons, par exemple, citer cet ouvrage DUMERY H., *Critique et religion : problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957, 358p.

²⁹ Karl Jaspers (1883-1969) est sûrement une des figures emblématiques de l'existentialisme chrétien. JASPERS K., *La foi philosophique face à la révélation*, Paris, Plon, 1962, 610p.

³⁰ Bertrand Russell, (1872-1970) est plus connu pour ses écrits relevant des mathématiques et de la logique, pourtant il a quand même écrit un ouvrage qui mérite d'être cité ici : RUSSELL B., *Religion and science*, London, Oxford university press, 1947, 256p.

La seconde remarque concerne la structure même de ce mémoire. Si nous regardons de plus près la table des matières, nous pouvons remarquer qu'elle est très fournie. En effet, là encore, dans le seul but de faciliter la lecture du texte, celui-ci a été découpé et regroupé à chaque fois en sous-chapitres et même en sous-points de sous-chapitres. Là encore, il ne s'agit pas d'une erreur mais bien d'un choix conscient.

Nous arrivons ainsi au terme de cette conclusion. Il ne reste plus qu'à se plonger dans les conférences rahnériennes pour aller puiser un maximum de ce qu'elles peuvent nous offrir. Avant de commencer, tâchons de ne pas oublier l'avertissement que Rahner lance à ses lecteurs et ses auditeurs au début sa troisième conférence : « Toute métaphysique est une affaire laborieuse dès qu'on ne se contente pas d'en parler, mais qu'on la fait »³¹.

³¹ RAHNER K., METZ J-B., *op. cit.*, p. 95.

1^{ère} partie : conférences rahnériennes

1. Chapitre : première conférence et fondations

1.1. Epistémologie et métaphysique

Ce qui marque le point de départ de Karl Rahner pour l'ensemble des leçons des *Salzburger Hochschulwochen 1937* est son interrogation et son désir de comprendre et d'appréhender la philosophie de la religion. Plus précisément, l'enjeu de ses conférences est de comprendre et de fonder la philosophie de la religion. Autrement dit, la question que se pose Rahner à l'aube de ce cycle est « quel est le fondement de la philosophie de la religion ? ».

Afin de trouver une réponse à cette question, Rahner met en place une méthodologie. Pour lui, comparer deux sciences est le meilleur procédé afin que les ressemblances et dissemblances se dévoilent, permettant ainsi aux caractéristiques propres à la philosophie de la religion d'apparaître plus clairement. La science que Rahner choisit de mettre en perspective avec la philosophie de la religion est déjà toute choisie. Le jésuite considère qu'il n'y a pas besoin de faire de longues recherches, il s'agit de la théologie. Ce choix est pour lui évident, tant la théologie entretient avec la philosophie de la religion une relation aussi bien de proximité que de confrontation. Cette relation spécifique fait de la théologie la science de prédilection pour une comparaison fertile.³²

Nous pouvons constater que le recours à la théologie se fait de manière quelque peu spontanée et arbitraire. Lors de sa conférence, Rahner ne donne pas plus d'explication et ne justifie pas son choix. Il considère que le sens commun est suffisant pour comprendre le bien-fondé de sa décision. Si sa méthodologie se veut rigoureuse, il va, comme nous allons le voir, la détailler, le choix de la théologie, lui, semble plus idéologique, ou du moins, plus orienté. En effet, nous pouvons nous demander pourquoi nécessairement passer par la théologie, si le but est de rechercher le fondement de la philosophie de la religion. Pourquoi ne pas sélectionner une autre discipline interne à la philosophie, ou même une autre science ? Il est évident que philosophie de la religion et théologie partagent plus qu'un passé entrelacé. En agissant de la sorte, Rahner nous donne déjà un aperçu de sa compréhension de la philosophie de la religion comme science, inéluctablement rapportée à la théologie... catholique.

³² Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 39.

Avant de nous atteler à ces questions, concentrons-nous sur la première conférence. Dans celle-ci, Rahner explique que si nous choisissons de confronter deux disciplines et que nous les considérons comme deux sciences à part entière, nous supposons qu'elles existent déjà. Au-delà même de poser leur existence de manière implicite, nous supposons aussi, toujours implicitement, que nous connaissons la nature la plus profonde de ces sciences.³³ Or, nous cherchons à fonder la philosophie de la religion, nous cherchons à connaître sa nature la plus profonde. Nous ne pouvons donc pas encore connaître, ni savoir ce qu'elle est. La comparaison de deux sciences est une entreprise ardue, complexe qui ne doit pas être sous-estimée.

La comparaison entraîne un phénomène problématique car contradictoire. D'un côté nous agissons comme si nous connaissions le fondement ultime des deux sciences et de l'autre, nous recherchons ce fondement. En plus de cette contradiction, la comparaison des deux sciences entraîne d'autres complications. En effet, nous ne sommes pas face à une simple question d'ordre épistémologique, comme nous pourrions le penser.³⁴ Il se joue dans cette question de comparaison, quelque chose de beaucoup plus fondamental. En plus, d'être une question concernant la constitution de l'essence de ces deux sciences, la comparaison des deux sciences interpelle directement l'humain lui-même. La question de la relation entre la théologie et la philosophie de la religion a une portée anthropologique non négligeable. Pour le moment, nous devons nous contenter de cette affirmation mais nous allons y revenir d'ici quelques pages.

Bien sûr, Rahner est conscient que lorsque nous voulons comparer deux sciences, nous possédons déjà une préconception, une certaine connaissance de ce qui se fait à l'intérieur même de cette science. Même si nous ne connaissons pas son fondement, son essence, nous sommes capables de savoir de quoi relèvent les sciences que nous voulons comparer.³⁵

Rahner marque une distinction entre tout ce qui fait d'une science une science et l'essence même de cette science. Sa méthodologie, ses objets de recherche, son vocabulaire, ses manipulations ne peuvent pas être considérés comme faisant partie de l'essence même de la dite science. Nous pouvons illustrer cette position avec la physique. La physique est une science. Les physiciens, ceux qui pratiquent la

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

physique, calculent, recherchent des nouvelles théories, se positionnent par rapport à des anciennes théories. Ils ne se concentrent pas sur ce qu'est la physique en tant que science physique, ce qu'elle est au plus profond d'elle-même. C'est donc « par la pratique d'une science qu'on peut comprendre comment elle est appliquée, sa méthode, mais non pourquoi et à quelle fin l'homme la pratique »³⁶. Nous sommes donc en quête des raisons et des buts des différentes pratiques scientifiques.

Rahner reconnaît une dimension métaphysique à la pratique scientifique, au-delà de son aspect concret et empirique. Plus précisément, il y relève deux questions d'ordre métaphysique sous-jacentes à la recherche scientifique, mais souvent délaissées. La première concerne le questionnement propre du réel objet de la science. Si nous reprenons l'exemple de la physique, nous devrions nous demander quel est le réel objet de la physique. La seconde question se penche sur ce que cherchent effectivement les scientifiques en essayant de trouver les caractéristiques de cet objet.³⁷

Avec ces questions, Rahner cherche à montrer que les sciences empiriques aujourd'hui - les années trente lorsqu'il donne la conférence - ne sont plus conscientes de leur fondement métaphysique. Elles les ont délaissés, au profit d'une recherche inlassable de leur objet de travail. Cette quête éternelle et sans fin arrive à cette réalité terrible, où les scientifiques ne s'interrogent plus sur le pourquoi de leur objet de recherche et ne savent plus pourquoi cet objet est le leur.³⁸

Avec cette distinction, Rahner veut démontrer que la question du fondement d'une science est avant tout une question qui relève de l'épistémologie.³⁹ Il ne s'agit pas d'une question qui serait seconde, vu que nous cherchons à penser le fondement même de la science. Rahner partage la thèse aristotélécienne selon laquelle une science ne peut pas tirer son principe fondamental d'elle-même.⁴⁰ En plus de partager cette thèse, Rahner, tout comme Aristote, considère qu'il n'y a qu'un fondement, duquel procèdent toutes les sciences.

En effet, si nous nous référons à la *Métaphysique*⁴¹ d'Aristote, et plus particulièrement au premier chapitre du quatrième livre, comme l'indique Rahner

³⁶ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 41.

³⁷ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 41.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* p. 43

⁴¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, 495p.

dans sa conférence, nous pouvons lire ce qu'Aristote comprend lorsqu'il parle de cette science première :

Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres examine en totalité l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie.⁴²

Rahner, à la suite d'Aristote, considère que c'est de cette « science fondamentale unitaire »⁴³ que découlent toutes les autres sciences. Cette science première permet aux différentes sciences d'acquérir leurs objets. En leur donnant ces objets, elle leur donne *ipso facto* la structure *a priori* de ces objets.⁴⁴

Cette science première à laquelle fait référence Rahner n'est d'autre que la métaphysique. À partir de cette clarification, Rahner propose l'hypothèse selon laquelle toute question concernant l'épistémologie est en réalité une question de cette science fondamentale, comprenez une question propre au domaine de la métaphysique.⁴⁵

Rahner émet cette hypothèse en suivant la logique qui veut que les différentes sciences particulières prennent leurs racines dans la science fondamentale unique, la métaphysique. Or, c'est cette science fondamentale qui détermine l'ensemble des sciences multiples. Dès lors, la question du rapport entre les sciences, ici du rapport entre la philosophie de la religion et de la théologie, devient une question métaphysique. Il y a donc un glissement de la question épistémologique à la question métaphysique.⁴⁶

Rahner ne s'arrête pas à ce simple glissement. Pour lui, la question du rapport que peuvent entretenir deux sciences ne peut s'arrêter à une étude approfondie de la plus-value qu'apporterait cette relation l'une à l'autre.⁴⁷ La question de la relation entre deux sciences ne se limite pas à l'étude d'un prédicat qui viendrait s'ajouter à un sujet déjà constitué. L'enjeu de cette question est bien d'interroger le fondement métaphysique que ces deux sciences partagent et qui crée leur unité.⁴⁸

⁴² *Ibid.* p. 145.

⁴³ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* p. 45.

Avant de poursuivre le développement de la première conférence, nous devons nous arrêter sur la compréhension rahnérienne du concept de science. En effet, lorsque Rahner emploie ce terme, il comprend la science comme étant un acte, une action qui est primordiale pour l'existence humaine.⁴⁹

En appréhendant le concept de science, nous pourrions mieux comprendre pourquoi Rahner soutient que la question de la relation a une portée anthropologique, comme mentionné plutôt. Jean-Baptiste Metz explique, par ailleurs, que la science, selon la pensée rahnérienne, n'est pas une activité qui viendrait s'ajouter à l'existence humaine déjà constituée. Elle est intrinsèquement liée à l'existence humaine. En tant qu'humains, depuis toujours, nous sommes amenés à nous interroger sur notre condition et sur celle du monde qui nous entoure. Cette démarche réflexive est la caractéristique et le moteur même de la recherche scientifique. Science et humains sont donc intrinsèquement liés. La science n'est en rien un acte qui serait complètement adventice et accidentel à l'humain.

La création d'un système organisé de propositions permettant de penser l'ensemble des différents tenants et aboutissants d'une science n'est pas considérée, aux yeux de Rahner, comme la seule possibilité d'appréhender une science.⁵⁰ Rahner place l'homme au cœur même de la pratique scientifique. Les propositions scientifiques ne sont pas des propositions figées, immuables, c'est à l'humain de les penser, de les considérer.⁵¹ De plus, comme nous l'avons déjà mentionné, en recherchant l'essence d'une science, nous rentrons dans un questionnement métaphysique. Dès lors, en plus de l'essence de la science qui est questionnée, c'est l'essence humaine qui est interrogée. Pour reprendre les termes rahnériens ; « la question épistémologique est une affaire existentielle de l'homme même »⁵².

Maintenant que nous avons établi cette clarification nécessaire, nous pouvons poursuivre le développement de la pensée de Rahner. Dans la suite de sa leçon, il revient sur la question du rapport entre deux sciences. Il insiste une fois encore sur l'importance de la question épistémologique et de ce rôle primordiale qu'elle joue dans le rapport entre deux sciences. Devenue une question métaphysique, elle se concentre sur l'unité première. C'est bien cette question qui va permettre aux sciences mises en perspective d'exister et d'être fondées. Prenant racines dans le

⁴⁹ *Ibid.* p. 45. - se référer à la note 1. de J-B. Metz.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 45.

même fondement, elles sont reliées l'une à l'autre sans pouvoir agir directement sur la nature de ce rapport puisqu'il est lui-même déterminé par cette science première.⁵³

1.2. Volonté d'application et apparition d'une difficulté à deux faces

Si, dans cette première conférence, Rahner prend le temps d'exposer la théorie de la proximité entre la question épistémologique et la question métaphysique, c'est parce qu'il souhaite, à terme, la mettre en application. C'est bien un cadre méthodologique qu'il s'efforce d'exposer ici, et ce avant de l'appliquer dans son travail de recherche du fondement de la philosophie de la religion. Ce cadre théorique est celui qui va lui permettre de penser la relation entre la philosophie de la religion et la théologie. Néanmoins, il ne suffit pas de plaquer tous azimuts cette théorie pour comprendre le fondement de la philosophie de la religion. En effet, Rahner soulève un problème constitué de deux faces distinctes.⁵⁴

Le premier aspect du problème devant lequel nous nous trouvons à ce stade de la conférence est constitué de deux angles différents. Le premier angle soulève la difficulté de la compréhension de la philosophie de la religion et plus précisément de la philosophie de la religion *catholique* et de la philosophie *chrétienne*.⁵⁵ Le deuxième angle de ce premier aspect s'interroge, lui, sur le statut même de la théologie comme science qui ne peut pas, à l'instar des autres sciences, être fondée par des humains.⁵⁶ Cependant, avant de nous concentrer sur le premier angle, nous devons nous attarder quelques temps sur la question de la philosophie *catholique* de la religion et la philosophie *chrétienne*.

1.2.1. Philosophie *catholique* de la religion et philosophie *chrétienne*

Lors de la première conférence, Rahner passe du concept général de la philosophie de la religion à celui de la philosophie catholique de la religion en l'espace de quelques lignes, sans prendre réellement le temps de les exposer. Selon son disciple et élève, Jean-Baptiste Metz il faut avancer prudemment et se mettre d'accord, au préalable, sur la compréhension rahnérienne de la discipline de la philosophie de la religion elle-même. Dans la tradition scolastique et catholique, des adjectifs ici employée comme des synonymes, la philosophie de la religion est

⁵³ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 45.

⁵⁴ *Ibid.* p. 47.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

comprise « comme le fondement de la religion naturelle à partir d'une théologie naturelle »⁵⁷.

Le but de cette philosophie *catholique* de la religion, dans la compréhension communément admise et exposée par Rahner, est de faire ressortir les conditions requises pour que les humains soient capables d'appréhender leur relation avec Dieu. A contrario, les autres traditions philosophiques, elles, conçoivent la philosophie de la religion comme une étude, une réflexion autour du fait religieux. Ces considérations prennent appui sur le travail de différentes branches scientifiques comme l'histoire, la phénoménologie, la sociologie ou encore la psychologie.⁵⁸ Mais alors, dans quelle compréhension de la philosophie de la religion Rahner se retrouve-t-il ? En employant le terme *catholique*, nous pourrions légitimement penser qu'il se réclame de la première acceptation. Pourtant, tout n'est pas aussi limpide.

Comme nous pouvons le lire dans la préface⁵⁹ de Jean Greisch, l'emploi de la terminologie *catholique* possède une spécificité et un sens propre chez Karl Rahner. En effet, comme l'explique Greisch, le recours au terme *catholique* ne veut en aucun cas donner une quelconque mention de ce que serait son contenu. En employant le concept de philosophie de la religion *catholique*, Rahner veut dire qu'il s'agit d'une approche nouvelle du phénomène religieux.⁶⁰ Pour Greisch, l'emploi du terme *catholique*, n'est pas une négation de Rahner par rapport aux autres religions.⁶¹ Son questionnement s'inscrit dans la volonté de comprendre la relation que les humains peuvent entretenir avec Dieu. Sa crainte étant que le modernisme ne se concentre que sur l'aspect individuel du vécu religieux au détriment de la relation entre Dieu et les humains.

Cependant, il est probable que les considérations de Greisch soient insuffisantes et qu'il n'aille pas assez loin. Lorsque Rahner mentionne la philosophie *catholique* de la religion, il est fort probable qu'en réalité il fasse allusion à la théologie catholique qui considère qu'il est possible de démontrer rationnellement l'existence de Dieu. L'Eglise a même statué sur cette question. En effet, entre 1869 et 1870 s'est tenu le premier concile œcuménique du Vatican, plus connu sous l'appellation, Vatican I.

⁵⁷ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 47. - se référer à la note 1. de J.-B. Metz

⁵⁸ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 47.

⁵⁹ Cf. Greisch J., « Préface », p.7-20.

⁶⁰ *Ibid.* p. 9.

⁶¹ *Ibid.*

Ce concile s'est penché, entre autres, sur la question de la relation entre la foi et la raison. La constitution dogmatique *Dei Filius* rend compte et fixe la position de l'Eglise quant à relation entre la foi et la raison. Si le concile soutient farouchement que la foi est nécessaire à l'humain et qu'elle se situera toujours au-dessus de la raison, foi et raison peuvent néanmoins s'aider mutuellement. Même plus que cela, une raison droite peut, selon Vatican I, démontrer certains fondements de la foi.⁶² Il y a donc pour les catholiques, moyennant toujours la foi, la possibilité de démontrer rationnellement l'existence de Dieu. Comme Dieu existe, la philosophie peut soutenir que la philosophie de la religion a un fondement objectif. Comme Dieu existe, il va pouvoir choisir de se révéler ou pas, mais cette donnée ne relève plus du domaine de la philosophie de la religion. Si elle le faisait, elle s'attaquerait au secteur de la théologie.

Finalement, l'enjeu de Rahner et sa spécificité, comme nous allons nous efforcer de le mettre en lumière, est de « rapatrier la philosophie de la religion dans la métaphysique »⁶³. Selon Greisch, ce rapatriement est la marque de fabrique du Jésuite la plus claire, mais aussi la plus délicate à maintenir tout au long du développement de Rahner.

Cet emploi du terme *catholique*, que Rahner souhaite neuf, est-il cependant approprié ? Nous sommes en droit de nous poser la question. En tant que philosophe, nous considérons que la philosophie, et surtout la philosophie de la religion, fait et doit faire abstraction de la révélation si elle veut être pertinente. Cependant, en soutenant que la philosophie *catholique* de la religion *e* doit se concentrer sur le phénomène religieux et sur la relation entre les humains et Dieu, il paraît compliqué qu'elle puisse faire abstraction de la révélation. De plus, comme nous allons l'apprendre plus tard, pour Rahner, il n'est nullement question de faire abstraction de cette révélation. Le problème reste donc entier. Comment concilier philosophie et révélation ? Nous y reviendrons.

Après avoir précisé ce qu'était la philosophie catholique de la religion pour Karl Rahner, nous devons nous concentrer sur la deuxième partie du paragraphe, celle qui concerne la philosophie *chrétienne* classique. Que serait une philosophie

⁶² Cf. ALSTEENS A., *Science et foi dans le chapitre IV de la constitution Dei Filius au concile du Vatican*, vol. XXXVIII, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1963 (Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia vel in Lure canonico consequendum conscriptis), p. 490.

⁶³ GREISCH J., « Préface » in *L'auditeur de la parole*, trad. Riaudel O., Paris, les éditions du Cerf, 2013, p.10.

chrétienne ? Si nous nous référons à nouveau à Greisch, nous apprenons que Rahner n'a pas été insensible aux débats sur une possible existence d'une philosophie chrétienne.⁶⁴ Débats qui étaient à leur apogée dans les années trente. Rappelons que Rahner a tenu son cycle de conférences en 1937 et que comme beaucoup de philosophes de cette époque, il s'est lui-même attardé sur cette question.

Pour illustrer ce phénomène, nous pouvons comparer deux philosophes et penseurs aux positions bien tranchées et opposées qui ont été les symboles de cette controverse, à savoir, Etienne Gilson et Emile Bréhier. Dans la publication de 1931 basée sur les trois conférences données à Bruxelles en 1928, Bréhier s'attelle directement à la question en nommant ses papiers « Il y a-t-il une philosophie chrétienne ? ». La réponse est sans appel : non, il n'y a pas de philosophie chrétienne.⁶⁵ Pour Bréhier, la philosophie relève de la science car ses prémisses sont établies rationnellement, ce qui n'est pas le cas de la religion. De plus, la religion n'a pas de portée spéculative, à proprement parler, elle se concentre sur la morale et sur la pratique. Bréhier considère que la religion chrétienne et l'évangile n'ont pas eu d'influence considérable sur la philosophie.⁶⁶ Dès lors, il ne peut y avoir de philosophie chrétienne.

Dans une autre posture, Etienne Gilson, lui, a défendu la thèse d'une philosophie chrétienne. Tout d'abord, Gilson soutient que certains thèmes sont apparus en philosophie grâce aux apports de la révélation. Nous pouvons citer en exemple la métaphysique propre de l'exode 3,14 « je suis celui qui est ». Gilson trouve des signes d'une philosophie chrétienne chez Thomas d'Aquin, Bonaventure ou encore Augustin.⁶⁷ Comme l'explique Van Steenberghen, Gilson ne considère pas que la philosophie est essentiellement chrétienne. Cependant, la philosophie de certains auteurs est chrétienne car ces derniers ont développé leurs thèses tout en prenant certaines données de la révélation en compte.

Ayant dessiné les contours de la question de la philosophie chrétienne, il faut maintenant nous interroger sur la position de Karl Rahner. Ce dernier exprime un avis moins tranché que Bréhier ou Gilson, même s'il s'inscrit plus dans la lignée de Gilson que dans celle de Bréhier. D'un côté, Rahner soutient que la philosophie ne

⁶⁴ Cf. Greisch J., « Préface », p. 11.

⁶⁵ Cf. VAN STEENBERGHEN F., « Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien » in *La revue philosophie de Louvain*, N°70, 1988, p. 181.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* p. 182.

peut pas être chrétienne, au nom d'une division claire des sphères disciplinaires.⁶⁸ Cependant, Rahner considère qu'elle peut être comprise comme étant chrétienne, dans le sens où la philosophie considère l'humain comme un étant disposant des attributs nécessaires pour se mettre à la disposition d'une éventuelle révélation. Si nous faisons un saut à la deuxième conférence, Rahner revient plus en détail sur la philosophie *chrétienne*.

Selon Rahner, une philosophie qui se voudrait *chrétienne*, doit se dépasser elle-même en tant que philosophie. Cette philosophie doit arriver à amener les humains à s'ouvrir à la révélation, en restant philosophie.⁶⁹ Concrètement, Rahner veut que la philosophie soit une préparation à l'Évangile, sans pour autant qu'elle ne se mue en théologie. C'est cette préparation qui va conduire les humains sur les sentiers de la révélation. Une telle compréhension de la philosophie *chrétienne*, se détache de Gilson, pour qui la philosophie *chrétienne* existe dans le sens où certaines philosophies se sont « construites à l'intérieure de la foi »⁷⁰ de leurs auteurs.

Cette conception reste néanmoins juste aux yeux de Rahner car elle permet d'assurer l'autonomie des deux disciplines : philosophie et théologie. Cette affirmation peut surprendre, tant la philosophie est perçue comme *préparatoire* à la révélation. Pourtant, Rahner insiste et défend que dans sa compréhension, la philosophie se doit d'être juste et seulement une philosophie, même si elle se dépasse en devenant une préparation à l'Évangile.⁷¹ Cela va même plus loin. En recherchant le fondement absolu de l'existence, la philosophie, arrivant au terme de ses capacités, donne aux humains, comme dans un dernier souffle, la possibilité de s'ouvrir à la révélation, et donc de comprendre le fondement de l'existence.⁷² D'ailleurs, une philosophie qui se refuserait à une telle relation avec la théologie, serait selon la thèse rahnérienne, une philosophie antichrétienne qui passerait à côté de ce qu'est le fondement ultime de l'existence.⁷³

Pour Greisch, et selon ses termes, cette spécificité n'est pas « un baptême forcé »⁷⁴ que Rahner voudrait imposer à la philosophie. Celui-ci donnerait, en réalité, les conditions sous lesquelles la philosophie pourrait être considérée comme

⁶⁸ Cf. Greisch J., « Préface », p. 11.

⁶⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 81.

⁷⁰ VAN STEENBERGHEN F., « Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien » in La revue philosophie de Louvain, N°70, 1988, p. 183.

⁷¹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 83.

⁷² *Ibid.*, p. 85.

⁷³ *Ibid.*, p. 85-87.

⁷⁴ GREISCH J., *op. cit.*, p.10. (préface)

chrétienne. Néanmoins, la suite de ses propos paraît plus compliquée à défendre. En effet, pour Greisch, avec cette compréhension de la philosophie chrétienne, Rahner reconnaîtrait le christianisme dans sa « différence qualitative essentielle, au lieu de n'y voir qu'un phénomène religieux semblable à tout autre »⁷⁵. Nous reviendrons plus en détail sur cette affirmation dans la partie plus critique de ce mémoire.

Revenons à présent au texte de la première conférence. Karl Rahner estime que la philosophie *chrétienne*, dans le sens où la philosophie reconnaît l'humain comme un étant capable d'accueillir la révélation, n'est pas une science autonome, comme le seraient les mathématiques ou la physique, mais un « moment interne de l'ontologie générale »⁷⁶. *A contrario*, la philosophie catholique de la religion, elle, arrive à la conclusion qu'appréhender Dieu est impossible si l'entreprise est seulement humaine. Dieu ne peut pas être saisi intégralement par l'humain et par sa seule expérience finie et contingente.⁷⁷ Pour la métaphysique, Dieu est la figure du fondement absolu ; il est celui qui fonde les étants et le savoir de l'être. Dieu, à proprement parler, ne peut pas faire l'objet d'un sujet d'une science humaine et finie.

1.2.2. Premier aspect

Le premier aspect du problème naît d'un paradoxe ; la philosophie de la religion doit se fonder épistémologiquement dans la métaphysique, or, cette philosophie de la religion est, en quelque sorte, cette même métaphysique ou tout du moins une de ses branches.⁷⁸ En d'autres termes, le fondement épistémologique de la philosophie de la religion doit trouver sa source dans la métaphysique, mais, cette philosophie de la religion est la métaphysique. Comment la philosophie de la religion peut-elle prendre son propre fondement épistémologique en elle-même ?

Pour Rahner, cette difficulté induit un nouveau type de questionnement. En effet, le questionnement du fondement de la philosophie de la religion devient le même questionnement que celui du fondement de la métaphysique. Dès lors, les questions de la philosophie de la religion vont être : « Qu'est-ce que la métaphysique ? Comment une métaphysique humaine parvient-elle à Dieu ? »⁷⁹

Le second angle de cette difficulté première n'interroge plus la philosophie de la religion, mais la théologie. Pour Rahner, il est certain que la théologie ne peut pas

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 49.

⁷⁷ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 49.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 49.

être définie comme une science parmi d'autres, proprement humaines. L'humain ne possède pas les capacités requises à l'élaboration de cette science par ses propres moyens.⁸⁰

La théologie est, par essence, l'écoute humaine du message, de la révélation divine. Il ne s'agit pas, à l'instar des autres sciences, d'élaborer des systèmes conceptuels où des propositions et des hypothèses vont être validées ou infirmées par des expériences. Rahner rappelle que la théologie est la parole que Dieu choisit librement d'adresser à l'humain. Cette parole, Dieu souhaite qu'elle soit audible pour tous.⁸¹ C'est donc cette parole révélée qui a la potentialité de devenir un objet de connaissance humaine. C'est à partir de cette parole que l'humain va pouvoir élaborer des théories et des systèmes de pensée. Ce dualisme correspond, pour Rahner, à la distinction entre théologie *positive* et théologie *scolastique*.⁸²

La théologie positive est ce mouvement de la théologie, le premier, qui est indépendant de la volonté humaine. C'est ici que Dieu décide de se révéler à l'humain. La théologie scolastique, elle, correspond au deuxième mouvement, celui de l'écoute.⁸³

Dès lors, que faire du fondement épistémologique propre aux sciences lorsque nous nous intéressons à la théologie ? La théologie peut-elle avoir un fondement épistémologique ? Répondre positivement à cette question semble délicat, car comme nous l'avons déjà mentionné, elle n'est pas proprement humaine. Sa base, son essence, son fondement, se trouve dans la révélation libre de Dieu. L'humain ne peut pas forcer Dieu à se révéler, tout comme il ne peut pas prévoir le contenu de cette révélation.⁸⁴ La théologie positive ne peut donc pas avoir de fondement épistémologique, puisqu'elle repose uniquement sur la révélation divine.⁸⁵

A contrario, la théologie scolastique, elle, peut avoir un fondement épistémologique, puisqu'il s'agit de la deuxième étape, celle de l'écoute. Ici, Dieu n'est plus le seul acteur, l'humain entre en jeu. Il se retrouve à écouter la parole divine. C'est à partir de cette parole qu'il va pouvoir entreprendre son travail de recherche et de compréhension. Mais là encore, souligne Rahner, l'affaire n'est pas réglée pour autant. En effet, la question de la réception de la révélation reste entière.

⁸⁰ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 49.

⁸¹ *Ibid.* p. 51.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

L'humain doit-il posséder certaines dispositions, *a priori*, pour pouvoir entendre la révélation ?⁸⁶ De cette question, en découlent d'autres : comment entendre cette révélation ? Doit-on interpréter cette parole ; si oui, comment faire ?⁸⁷

Pour Rahner, il ne faut pas croire que l'humain est directement un théologien parce qu'il aurait accès à la révélation. En revanche, tous les humains ont la potentialité, dans leur essence, de devenir théologien.⁸⁸ C'est même ce vers quoi ils doivent tendre tout au long de leur existence. À condition, bien sûr que Dieu leur ait adressé sa révélation.

Dans la suite de cette première leçon, Rahner explique qu'il ne veut pas traiter la question de la constitution d'une théologie effective, c'est-à-dire de savoir si le message divin touche l'humain de manière extérieure à lui ou si l'humain doit disposer de caractéristiques, de dispositions internes particulières pour pouvoir écouter la parole de Dieu.⁸⁹ Rahner ne veut pas suivre ce questionnement car pour lui, cette démarche est descendante ; elle part de la révélation pour arriver à l'humain. C'est exactement la démarche contraire, ascendante, que Rahner souhaite poursuivre ; partir de l'humain pour ensuite comprendre et chercher quelles sont ses possibilités d'accéder à une compréhension, une analyse, une systématisation de la parole de la révélation.⁹⁰

Cette dernière considération de Rahner achève le premier parcours des difficultés que crée la volonté de mettre en perspective la philosophie de la religion et la théologie. Avec ses explications, nous savons maintenant que nous ne sommes pas face à deux sciences, comme si nous étions face à la chimie et à la biologie. Chacune de ces deux disciplines est ou liée à la science première, ou transcendée par celle-ci dans ses fondements mêmes.

1.2.3. Second aspect

Le second aspect de ce problème découle directement du premier. Comme nous l'avons établi, Rahner juge que pour connaître une science dans ce qu'elle a de plus essentiel, il faut se poser la question de son fondement *a priori*, dans la science première, soit la métaphysique. Ainsi, pour comprendre la relation qu'entretiennent deux sciences nous devons chercher ce qu'elles partagent dans leur nature originelle.

⁸⁶*Ibid.* p. 53.

⁸⁷*Ibid.*

⁸⁸*Ibid.* p. 55.

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰*Ibid.*

Un problème dans le cas de la philosophie de la religion et de la théologie, car Rahner soulève un élément crucial ; nous nous retrouvons face à une « aporie »⁹¹.

En effet, la philosophie de la religion qui se fonde dans la métaphysique, est en réalité cette même métaphysique. Or, comme nous le savons maintenant, seule la théologie scolastique peut avoir un fondement épistémologique, puisqu'elle seule relève de l'écoute humaine et non pas de la libre révélation de Dieu. Dès lors, la question que se pose Rahner est la suivante : la théologie n'arrive-t-elle pas toujours en retard par rapport à la philosophie de la religion ?⁹² La seule science qui permettrait de connaître la véritable nature de la relation entre Dieu et les humains ne serait-elle pas la philosophie de la religion puisqu'elle est cette métaphysique alors que la théologie, elle, prend ses racines dans la science première ?

Comment penser la relation entre ces deux sciences, si en réalité, une d'entre elles prend le dessus sur l'autre ? Une articulation entre les deux est-elle envisageable ou totalement inconcevable ? Ce que montre l'aporie que Rahner met en exergue, est que la théologie de la révélation est condamnée, dans cette logique, à retravailler ce que la philosophie de la religion aurait déjà établi.⁹³

Ensuite, Rahner soulève un autre problème lié à la révélation. Lorsqu'elle se produit, celle-ci reflète la volonté libre de Dieu de se dévoiler. Cependant, pour se rendre audible vis-à-vis des humains, Dieu s'insère dans la temporalité et dans l'historicité humaine.⁹⁴ L'humain n'a aucune prise sur la délivrance de cette parole ni sur son contenu. Or, la philosophie de la religion, elle, paraît être hors du temps et sans historicité spécifique puisqu'elle est intrinsèquement liée à la métaphysique. En conséquence, la religion dont il est question dans la philosophie de la religion ne semble pas être une religion historique.⁹⁵

Pour Rahner, la religion dont il est question dans la philosophie de la religion est une religion empreinte d'une certaine facilité car elle est appréhensible par tous les humains, de leur simple fait, en tout lieu et en tout temps car ils ne sont pas dépendants de la volonté divine.⁹⁶ À ce moment dans son exposé, Rahner semble soutenir que la philosophie de la religion et la théologie n'ont pas beaucoup de caractéristiques communes, qu'elles n'ont peut-être même rien à faire ensemble.

⁹¹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 57.

⁹² Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 57.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.* p. 59.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

Malgré tout, il reste convaincu que cette aporie peut être surmontée.⁹⁷ Il propose donc, dans un premier temps, de « délimiter négativement le lieu d'une solution ».⁹⁸

Cette démarche consiste à limiter le domaine d'action de la philosophie de la religion. Selon Rahner, la philosophie de la religion doit respecter l'autonomie et l'historicité de la théologie ; pour ce faire, elle ne doit donc pas essayer d'établir une religion naturelle que la théologie devrait simplement reprendre avec ses concepts issus de la révélation divine.⁹⁹ En d'autres termes, Rahner considère que la philosophie de la religion, c'est-à-dire en fait la métaphysique, doit reconnaître que Dieu est totalement libre de se révéler à l'humain dans sa temporalité et son historicité.¹⁰⁰ De plus, la métaphysique affirme elle-même qu'elle ne peut pas appréhender complètement Dieu. Dès lors, elle ne peut pas non plus prévoir la nature de la relation entre Dieu et les humains.

La métaphysique fonde l'essence humaine. Comprendons ici l'essence humaine comme l'essence d'un être historique ayant la possibilité d'avoir accès à la révélation. En délimitant ainsi, de manière négative, l'œuvre de la philosophie de la religion, Rahner cherche à démontrer qu'elle est la seule à pouvoir fonder la théologie en partant, non pas de Dieu et de la révélation mais de l'écoute humaine.¹⁰¹ C'est sur ce socle de questionnement épistémologique que Rahner veut jeter les bases de la recherche de la compréhension de leur relation.

1.3. Anthropologie métaphysique

À ce stade-ci, Rahner résume et reformule la relation entre la philosophie de la religion et la théologie en ces termes et sous la forme de la question suivante :

Peut-on, dans une réflexion métaphysique, déterminer à bon droit l'homme comme celui qui doit attendre, dans son histoire, une révélation possible de ce Dieu que la métaphysique lui montre comme l'inconnu par essence ?¹⁰²

Rahner considère que si nous pouvons répondre positivement à cette question, alors nous connaissons le fondement de la philosophie de la religion. Le rapport entre les deux disciplines peut donc être envisagé sur base de leurs différences. Avec cette interrogation, Rahner réinvestit la question de ce rapport.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 59.

⁹⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 61.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.* p.63.

¹⁰² RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 63.

Celle qui à la base était une question métaphysique se transforme en une question d'anthropologie philosophique.¹⁰³ Rahner soutient que l'anthropologie philosophique doit appréhender l'essence humaine de deux manières distinctes : l'humain comme esprit et l'humain comme être historique.¹⁰⁴

Rahner comprend l'humain d'une part comme esprit car, il se retrouve seul devant ce Dieu libre de se révéler à lui. Mais nous reviendront plus en détail sur cette définition de l'humain comme esprit. Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, l'humain n'a aucune prise sur Dieu. Dieu peut choisir de se révéler ou de ne pas le faire. L'humain ne peut appréhender Dieu que s'il se dévoile à lui. Or, pour Rahner, cette révélation est nécessaire à l'humain car elle est la seule qui peut lui permettre d'être complètement lui-même.¹⁰⁵

D'autre part, l'humain est aussi un être historique et il est nécessaire qu'il connaisse son histoire, qu'il n'en fasse pas fi. Lorsque Rahner dit que l'humain est un être historique, il veut aussi parler de l'historicité de son esprit, pas seulement de l'histoire événementielle.¹⁰⁶ Son être historique est déjà, tout entier, tourné vers la possibilité de cette révélation qui s'inscrit dans son historicité. Même si l'humain ne pouvait avoir accès à la révélation, alors il devrait tout mettre en place pour écouter ce silence de Dieu qui s'offre à lui.¹⁰⁷

Finalement, afin de pouvoir réellement comprendre la relation entre la philosophie de la religion et la théologie, Rahner confirme la nécessité de développer une anthropologie métaphysique.

¹⁰³ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 63.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 63-65.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 65.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

Chapitre 2 : questions d'être et mise en application

2.1. L'humain et l'être au cœur de l'enjeu qui se dessine

De la troisième à la huitième conférence, Rahner se concentre sur le statut spécifique de l'humain. Pour ce faire, il travaille en deux temps. Il interroge d'abord « l'ouverture de l'être et de l'homme »¹⁰⁸ pour ensuite se concentrer sur « l'obscurité de l'être »¹⁰⁹. Dans le souci de dégager les fondements d'une philosophie de la religion, Rahner comprend ce passage par l'être comme essentiel pour son entreprise.

2.1.1 Ouverture

Dans les trois conférences dédiées à l'ouverture de l'être et de l'humain, Rahner s'attaque frontalement à la question métaphysique de l'être. D'ailleurs, le but est énoncé clairement dès le début : « ce que nous tentons de faire - dans le cadre de ces conférences - c'est de saisir scientifiquement et conceptuellement cette dimension de l'être *de l'homme*. »¹¹⁰

Rahner considère que cette question de l'être est la question que tous les humains sont amenés à se poser dans leur intimité. Elle apparaît sous la forme de la volonté humaine d'appréhender en un seul instant l'ensemble du tout et de l'unité. Ce questionnement est essentiel car il nous accompagne tous et nous porte à chaque instant.¹¹¹ Chacun d'entre nous entreprend tant bien que mal d'y apporter une réponse qui le satisfait. C'est pour cette raison que Rahner estime que l'humain est tout à fait enclin à faire de la métaphysique. Mais en plus d'être à la portée de tous, c'est cette question qui permet à la métaphysique de se déployer. C'est simple, sans cette question, il n'y aurait pas de métaphysique.¹¹²

Rahner soulève trois aspects à sa question principale « qu'est-ce-que l'être de l'étant en tant que tel et en général ? »¹¹³, donc à la question métaphysique de l'être. La première insiste sur le fait que nous devons nous concentrer sur l'être en général, c'est à dire l'être unique revenant à chaque étant. La deuxième indication consiste en la nécessité de se concentrer sur une question de l'être. Enfin, la troisième souligne l'importance de différencier l'être de l'étant.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 94-179

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 182-265

¹¹⁰ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 97.

¹¹¹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 105.

¹¹² *Ibid.*, p. 107.

¹¹³ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 110.

Alors que les sciences s'occupent généralement de certains domaines particuliers de l'étant, la métaphysique se concentre sur l'étant dans son ensemble. Et de ce fait, de l'être de l'étant.¹¹⁴ Rahner s'aperçoit, à l'instar de Thomas d'Aquin, qu'il existe une proximité non-négligeable entre *être* et *connaître* lorsqu'on se concentre sur la question de l'être. En effet, Rahner considère que « l'essence de l'être est de connaître et d'être-connu dans leur unité originaire »¹¹⁵. Être et connaître constituent une unité originaire. Cette unité implique que l'essence de l'être possède toujours et déjà une connaissance.¹¹⁶ En d'autres termes, il y a une « cognoscibilité »¹¹⁷ de l'être de l'étant.

Rahner assimile cette « cognoscibilité » aux concepts de « luminosité de l'être »¹¹⁸ et d'« être-auprès-de-soi-même »¹¹⁹. Comme la connaissance fait partie intégrante de la constitution de l'essence de l'être, elle est l'« être-auprès-de-soi-même » de l'être. Avec ces termes, Rahner s'inscrit dans la continuité de Thomas d'Aquin, pour qui la connaissance était un « retour-en-soi du connaissant »¹²⁰. Nous pouvons également qualifier l'être comme étant lumineux, car c'est ce qu'il est au plus profond de lui-même.¹²¹

Rahner voit dans l'humain et sa propriété d'« être-auprès-de-soi-même », une possibilité de communication avec Dieu.¹²² Il comprend la révélation comme étant l'instant où le Dieu tout-puissant et infini décide, librement, de se dévoiler à l'humain qui n'est qu'un esprit fini. Il faut donc que deux conditions se rejoignent.

Premièrement, il est nécessaire que tous les êtres aient accès à une communication de l'esprit. Tout être doit pouvoir apparaître dans une parole juste et vraie.¹²³ Pour Rahner, cette condition est rencontrée dans l'unité même de l'être et du connaître. La seconde condition est que l'humain possède *a priori* une ouverture aux paroles qu'il pourrait recevoir de Dieu. Rahner traduit cette nécessité par l'obligation pour l'humain d'être ouvert sur l'être ou en d'autres termes, l'acceptation de concevoir l'humain comme esprit.¹²⁴

¹¹⁴ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 113.

¹¹⁵ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 115.

¹¹⁶ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 119.

¹¹⁷ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 115.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹²¹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 119.

¹²² *Ibid.*, p. 145.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 155.

Comment Rahner peut-il parler de l'humain en termes d'esprit ? Le jésuite conçoit l'humain comme étant une ouverture complète sur l'être. Si nous hiérarchisons les étants, l'humain est celui qui possède l'ouverture nécessaire et même *a priori* pour recevoir la révélation du fait même de son unité originaire entre être et connaître. En soutenant que l'humain est esprit, Rahner veut dire que l'humain existe constamment dans une « extension-de-soi »¹²⁵ tournée vers le Dieu infini. Comme le dit Rahner : « il est toujours l'ouverture infinie du fini sur Dieu »¹²⁶. Cependant, il est sûrement opportun d'ajouter que l'humain est compris par Rahner comme *toujours et seulement* esprit dans la transcendance à l'être. L'humain est défini comme esprit parce qu'il possède la capacité de se mettre à l'écoute de Dieu. Autrement dit ;

L'homme est esprit (détermination qui sous-tend tout l'être de l'homme) et a ainsi une oreille ouverte à toute parole qui peut venir de la bouche de l'éternel.¹²⁷

2.1.2. Obscurité

Les trois conférences suivantes sont placées sous le signe de « l'obscurité » de l'être, car Rahner se questionne sur le statut paradoxal de l'être lumineux qui est, en réalité, bien caché et difficile à appréhender.

Rahner constate que son développement peut amener à une impossibilité de la révélation libre de Dieu. En effet, si tous les humains sont esprits et possèdent en eux la possibilité de s'ouvrir à la transcendance et donc à la possible révélation divine, alors ils sont tous « sous le pouvoir de cette ouverture transcendantale »¹²⁸. Cela implique qu'il ne pourrait plus être question d'une libre révélation divine, puisque tous les humains possèderaient déjà une ouverture à la transcendance. Il en découlerait que Dieu serait limité dans sa toute-puissance et dans sa liberté, il ne pourrait plus choisir de se révéler, ou pas.

L'enjeu principal de ces conférences est de rendre compte de la finitude de l'esprit humain face à l'infini qu'est Dieu. Comment penser une relation entre fini et infini ? Est-elle seulement possible ? Rahner estime que la réponse est positive. En effet, il considère que l'humain possède une connaissance finie et ce, malgré son ouverture infinie à la transcendance. Il est vrai que la connaissance humaine possède un infini *a priori*, mais qui doit être différencié de l'infini de Dieu. Cependant, cette

¹²⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹²⁶ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 175.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 185.

finitude ne l'enferme pas, au contraire, puisqu'il possède cette ouverture à la transcendance. C'est l'humain qui doit choisir volontairement de se tenir devant Dieu, face à l'horizon transcendant de l'être.¹²⁹ C'est une décision que l'humain doit nécessairement prendre seul et dans son for intérieur.

L'être absolu de Dieu peut choisir, ou non, de s'ouvrir à l'esprit fini humain. Il peut choisir de s'ouvrir ou de se fermer, de se communiquer ou de se taire, laissant parfois l'humain face à son silence. Ainsi Rahner déclare que « l'être absolu est libre à l'égard de l'étant fini »¹³⁰. L'étant fini, lui, pose la question de l'être de par son essence. En posant cette question, il réaffirme la totale liberté de Dieu. De plus, notre connaissance finie de l'être nous amène à affirmer notre existence contingente.¹³¹ Rahner perçoit dans cette affirmation de l'existence comme contingente, l'absolu.¹³²

Au terme de ce chapitre Rahner comprend la rencontre entre Dieu et l'humain « comme l'histoire d'une relation entre deux libertés personnelles »¹³³. Dieu dans son amour de lui-même comme créateur infini du fini, aime le fini. Rahner voit dans cet amour du fini, la raison de la luminosité de l'être.¹³⁴

2.1.3. *Quid* de la philosophie de la religion ?

Au terme de ces six conférences, il est légitime de se demander où nous mène tout ce développement sur la question de l'être. Où en sommes-nous par rapport au sujet qui nous intéresse, à savoir la philosophie de la religion ?

Nous savons à présent que Rahner conçoit l'humain comme un étant se tenant librement devant le Dieu infini. Cet humain va pouvoir, selon le bon vouloir de Dieu, recevoir la révélation. Sinon, il se retrouvera devant son silence. Cette capacité cognitive à l'ouverture transcendantale que possède l'humain provient de la structure même de son essence. Rahner comprend la connaissance de Dieu à travers l'humain comme un problème moral et religieux.

Au terme des six conférences, Rahner formule l'anthropologie métaphysique comme philosophie de la religion dans ces termes : « l'homme est cet étant qui se trouve dans un libre amour devant le Dieu d'une révélation possible »¹³⁵. En d'autres

¹²⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 249.

¹³⁰ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 235.

¹³¹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 235.

¹³² *Ibid.*, p. 237.

¹³³ ALFERI T., « L'auditeur de la parole - comptes rendus critiques » in *Revue d'éthique et de théologie morale*, N°282(5), 2014, p. 133.

¹³⁴ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 247.

¹³⁵ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 263.

termes, si l'humain décide de s'ouvrir au message de Dieu, il pourra recevoir la révélation libre de Dieu ou son silence. Finalement, Rahner comprend toute son entreprise comme étant une explication philosophique du verset johannique : « celui qui fait la vérité, vient à la lumière »¹³⁶.

2.1.4. Développement de l'historicité

Dans la suite de la conférence, de la neuvième à la quatorzième, Rahner s'applique à approfondir le mode d'opération de la connaissance humaine. Il entreprend cette démarche en se questionnant sur le lieu concret de la révélation. Sa réflexion l'amène au cœur de la question de l'historicité.

Rahner conçoit la révélation comme un événement à part entière, c'est-à-dire un événement historique. Elle se fait sous la forme de la parole. Avec la révélation, c'est le scandale du christianisme qui se perpétue ; l'intervention d'un Dieu infini et atemporel dans l'historicité et la temporalité finie et humaine. Rahner va même plus loin en affirmant que cet événement est historique à la fois pour l'humain ainsi que pour Dieu.¹³⁷

Au même titre que Thomas d'Aquin, Rahner comprend la connaissance humaine comme réceptive.¹³⁸ Le fait que l'humain possède une connaissance réceptive implique que l'objet premier de sa connaissance est toujours extérieur et hors de l'humain pensant. L'humain ne peut se saisir lui-même qu'en étant toujours déjà tourné vers le monde et en saisissant l'autre comme quelque chose, quelqu'un qui n'est pas lui.¹³⁹ De plus, l'humain ne peut appréhender l'être qu'à partir de sa connaissance sensible et réceptive. Si nous revenons à ce que nous avons établi au point 2.1.2. *Obscurité*, nous savons que Rahner envisage l'humain comme esprit. Cependant, sa première connaissance reste réceptive et surtout sensible. Ce n'est que dans un second temps que l'humain peut voir et connaître en tant qu'esprit.¹⁴⁰ C'est donc à partir de la sensibilité qu'il parvient à s'ouvrir à la transcendance.

Pour arriver à un tel résultat, Rahner questionne le processus de la connaissance humaine. En s'inscrivant dans la tradition thomiste, l'humain est un être dans la *materia*, imprégné de la sensibilité du monde.¹⁴¹ La *materia* est l'être de

¹³⁶ Jn 3,21. Dans la *TOB*, le cerf, 2. éd., 1986, p. 1573.

¹³⁷ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 281.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 287.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 303.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 339.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 301.

l'humain, cela signifie que Rahner s'inscrit dans la tradition scolastique où l'âme humaine est considérée comme la forme du corps, où le *corpus* signifie *materia prima*, à la fois possibilité d'être réelle et vide.¹⁴² La *materia* est essentielle pour que l'humain puisse devenir esprit, comme le dit Rahner : « Pour devenir esprit, il - l'humain - entre dans la *materia* ; l'homme pénètre le monde pour arriver devant »¹⁴³.

À partir du concept de *materia*, Rahner déduit deux autres concepts : la spatialité et la temporalité.¹⁴⁴ Comme la *materia* fait partie intégrante de son être, l'espace et le temps sont toutes deux ancrées dans l'essence humaine. Selon les termes rahnériens : « l'homme, de lui-même, fait de l'espace et du temps les moments internes de son existence ».¹⁴⁵ De ce fait, l'humain est toujours et déjà dans son historicité, l'historicité humaine. L'humain est historique. Rahner l'oppose à la nature qui, elle, n'est pas historique, car même si elle est changeante, parfois de manière irréversible, elle ne fait que suivre les lois de la nature qui lui sont imposées. Il n'y a histoire que quand des volontés personnelles et libres choisissent délibérément de ne pas subir et suivre les lois naturelles, tout en faisant communauté entres elles.¹⁴⁶

Rahner comprend la révélation comme un moment historique prenant l'apparence d'un point dans l'existence humaine. En effet, cette révélation, ne peut se conserver, par après, que sous la forme de la parole. Le point extraordinaire où Dieu s'est révélé, l'humain pourra s'y référer. Néanmoins, comme chaque moment historique, il ne pourra que s'en souvenir et non pas le revivre indéfiniment comme s'il se trouvait dans une boucle temporelle.¹⁴⁷ De plus, comme tout événement vécu solitairement, personne d'autre ne pourra s'accaparer ce point de la révélation, seul celui qui l'a vécu sait réellement de quoi il en relève. Finalement, ce que Rahner cherche à soutenir, c'est que la révélation libre de Dieu est, elle aussi, un événement qui s'inscrit dans la spatio-temporalité humaine ; elle est identifiable en un temps t.

En déployant l'historicité, Rahner parvient à combiner à la fois la révélation et le silence de Dieu. Tous deux s'inscrivent nécessairement dans l'histoire, la temporalité humaine. L'humain se doit donc d'être à l'écoute car il possède dans son

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 339.

¹⁴⁴ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 315.

¹⁴⁵ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 321.

¹⁴⁶ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 287.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 379.

essence, l'ouverture indispensable pour écouter la possible révélation divine. De ce fait, Rahner soutient qu'un humain, n'est pleinement humain, que lorsqu'il se tourne vers l'écoute attentive.¹⁴⁸

L'anthropologie métaphysique que Rahner voulait déployer à la fin de la première conférence devient, au terme de l'ensemble de ces conférences, « l'ontologie de la *potentia oboedientialis* à une libre révélation possible »¹⁴⁹. Dès lors, Rahner fait de la philosophie de la religion une « analytique de la faculté humaine d'écouter une possible révélation »¹⁵⁰.

2.2. Anthropologie théologique

Lors de la première conférence, Rahner établit que la théologie est une science particulière, dans le sens où elle n'est pas complètement humaine. En effet, la révélation est dépendante de la volonté divine pour se construire. L'humain n'a aucune prise, n'a aucun moyen de pouvoir accéder par ses propres moyens à la révélation. Comme l'explique Rahner, lorsque nous travaillons dans le champ de la théologie, nous ne sommes pas dans une « anthropologie »¹⁵¹, dans le sens des autres sciences, car tout repose sur la parole libre et transcendante de Dieu. Cela va à l'encontre de toutes les autres branches scientifiques qui, elles, se développent à partir et grâce à l'humain. Nous pouvons néanmoins distinguer deux moments de la théologie et ainsi nous concentrer sur le second temps, celui où l'humain est actif et se concentre pour déchiffrer la révélation.

Pour Rahner, dans le cadre de cette recherche, lorsque nous parlons de théologie, nous ne nous trouvons pas dans ce second instant mais dans le premier, celui où l'humain attend et surtout où il est à l'écoute d'une éventuelle révélation divine.¹⁵² Dans l'attente la révélation du kérygme, l'humain est totalement dépendant de Dieu. L'élaboration métaphysique sur base de cette révélation n'est possible qu'une fois que la révélation a eu lieu, qu'elle n'est plus implicite.

Cependant, le fait que Dieu occupe une place nécessaire dans l'élaboration de la théologie, n'implique pas que l'humain doive être complètement nié ou absent. Au contraire. Si Dieu ne s'adresse pas à l'humain, il n'y a pas de révélation, mais dans l'autre sens, s'il n'y a pas d'humain pour écouter Dieu, la révélation perd aussi tout

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 385.

¹⁴⁹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 385.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 403.

¹⁵² Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 403.

son sens.¹⁵³ Avec ce commentaire, Rahner cherche à mettre en exergue l'existence, non négligeable d'une véritable anthropologie théologique.

Selon le conférencier, nous pouvons parler d'anthropologie théologique pour deux raisons. La première repose sur le principe dont nous venons de parler. Lorsque Dieu décide de se révéler, il s'adresse aux humains. Cette révélation nous permet alors d'accéder à sa propre essence d'être humain.¹⁵⁴ L'anthropologie théologique devient, pour Rahner, une part significative de l'objet même de la révélation. La seconde raison est la suivante : pour que la révélation puisse avoir lieu, l'humain doit posséder, au préalable, certaines dispositions.

Dans ces conditions, nous pouvons donc soutenir que lorsque Rahner parle de théologie, cette dernière se compose elle-même d'une anthropologie théologique et même d'une anthropologie théologique fondamentale.¹⁵⁵ C'est d'ailleurs de cette anthropologie théologique dont il est question depuis le début car, l'humain est au centre de l'investigation rahnérienne. Nous sommes également dans le cadre d'une anthropologie théologique car l'humain est compris comme un être qui peut avoir accès à la révélation divine. Enfin, Rahner juge valide de parler d'anthropologie théologique fondamentale dans la mesure où il faut que l'humain puisse au préalable avoir une certaine appréhension de lui-même pour ensuite pouvoir prétendre à l'écoute de cette révélation.¹⁵⁶

2.3. Anthropologie théologique fondamentale et philosophie de la religion

Voici à présent ce vers quoi ont tendu tout le premier chapitre et les premières pages de ce deuxième chapitre : Rahner établit que l'anthropologie théologique fondamentale est similaire à la philosophie de la religion.¹⁵⁷ Il y a donc ici une sorte de fusion entre l'anthropologie théologique fondamentale et la philosophie de la religion. Il formule sa thèse comme suit :

La philosophie de la religion, conçue d'après son contenu, dans son sens véritable et plénier, ne peut être rien d'autre que justement cette anthropologie « théologique fondamentale ». ¹⁵⁸

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 405.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 407.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 407.

Rahner est conscient que soutenir une telle thèse est étonnant et peut même s'avérer dérangeant. Elle n'en reste pas moins logique à son sens. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Rahner comprend la philosophie de la religion comme une discipline qui se penche sur ce que doit être une religion d'un point de vue philosophique.¹⁵⁹ Autrement dit et comme son nom permet de le déduire, la philosophie de la religion est une philosophie qui traite de la religion.

La philosophie est une science profondément humaine. Au même titre que toutes les autres. Afin de comprendre ce qu'est la religion, la philosophie a recours à des objets, des catégories, des classes et des concepts qu'elle a pu développer tout au long des siècles et des différents courants philosophiques. Bref, elle se fonde sur la raison, mais nous parlons bien ici de raison humaine.¹⁶⁰

Cependant, explique Rahner, certaines philosophies de la religion peuvent avoir comme ambition de ne pas se limiter à un compte-rendu descriptif du phénomène religieux. En effet, certaines de ces philosophies pourraient aussi très bien s'interroger sur l'essence même de la religion, sur son fondement et donc à terme sur Dieu et la relation que ce dernier peut entretenir avec les humains.¹⁶¹ Cette compréhension de la philosophie de la religion appelle à une anthropologie métaphysique. Selon Rahner, ces deux sciences, ne sont pas complètement similaires. Au lieu de ça, il préfère souligner qu'elles se retrouvent l'une dans l'autre et ce dans leur fondement le plus intime.¹⁶²

Cependant, comme nous l'avons déjà largement discuté tout au long de ces deux leçons, pour la philosophie *chrétienne* classique, la connaissance de Dieu, à proprement parler, est impossible à partir de la raison humaine seule, et donc à partir de la philosophie de la religion seule. De plus, nous savons aussi que cette recherche de la connaissance de Dieu ne peut s'effectuer que dans le domaine de la métaphysique. Nous avons aussi appris que la théologie ne se fondait pas complètement dans la science première, mais qu'elle était en réalité « un moment interne de l'ontologie générale, de la métaphysique »¹⁶³. Or, la thèse rahnérienne veut que l'ontologie générale corresponde à l'anthropologie métaphysique. Toutefois, l'étude de cette ontologie générale ne peut se produire à la seule condition que le sujet qui suit cette quête se saisisse lui-même comme esprit.

¹⁵⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 407.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 409.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ RAHNER K., METZ J.-B *op. cit.*, p. 411.

Finalement, Rahner cherche à mettre en exergue le fait que la philosophie de la religion ainsi admise est une théologie naturelle dans le sens où ces deux sciences se fondent dans une même unité avec une anthropologie métaphysique.

Un autre point essentiel attestant de cette thèse est la place laissée à l'humain. Même si c'est la connaissance de Dieu qui est recherchée, l'anthropologie est bel et bien présente puisque dans le cadre de la philosophie de la religion, il s'agit d'une recherche menée par l'être humain et que la question de la relation entre Dieu et les humains est posée.¹⁶⁴

Et c'est ici que Karl Rahner opère un glissement important. En effet, il soutient que l'anthropologie métaphysique, qui est une philosophie de la religion qui s'exprime et qui recherche le fondement humain « devient nécessairement une anthropologie « théologique fondamentale » »¹⁶⁵. Cette mutation provient du fait que l'anthropologie métaphysique mise en œuvre dans la philosophie de la religion présente un humain capable d'être à l'écoute de la révélation de Dieu. Or, cette révélation divine, comme nous venons de l'expliquer, est une anthropologie théologique fondamentale.¹⁶⁶

Dès lors, il devient tout à fait logique pour Rahner à l'aube de ces constatations, d'affirmer que la philosophie de la religion doit toujours, nécessairement, être une anthropologie théologique fondamentale. Il considère d'ailleurs que le rôle principal de la philosophie de la religion est de mettre l'individu sur la voie de cette anthropologie théologique fondamentale, car de fait, elle ne peut pas faire plus, ni même aspirer à être plus.

En effet, la philosophie de la religion, usant de la raison comme seul outil de recherche, ne peut pas spéculer librement puisqu'il y a eu la révélation. Si Dieu ne s'était pas révélé la philosophie de la religion pourrait effectivement constituer des théories indépendantes sur la relation entre Dieu et les humains. Mais pour Rahner, qui est d'abord il ne faut pas l'oublier un théologien jésuite, la révélation est une réalité factuelle. Dès lors, la philosophie de la religion doit nécessairement compter avec la révélation de Dieu et ne peut pas spéculer inexorablement sur l'essence humaine ou divine ainsi que sur la nature de la relation.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 413.

¹⁶⁵ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 413.

¹⁶⁶ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 413.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 415.

Si maintenant nous revenons à la question que nous nous posions au début du premier chapitre, à savoir quelle était la nature de la relation entre la philosophie de la religion et la théologie, nous pouvons à présent y répondre. Nous l'avons désormais bien compris, Rahner pense que la philosophie de la religion, si elle est bien interprétée, est en réalité une anthropologie théologique fondamentale. Voilà donc le lien qu'elle entretient avec la théologie. La philosophie de la religion est là pour ouvrir l'individu à la théologie, par le fait même de sa dimension anthropologique.¹⁶⁸ Elle ne peut donc pas prévoir les champs de la théologie, elle ne peut pas non plus lui imposer des lois, étant donné son caractère humain et contingent et malgré qu'elle se veuille rationnelle. Elle dessine en quelque sorte l'*a priori* anthropologique de toute révélation possible.

Néanmoins, Rahner insiste sur le fait que malgré cette limitation, la philosophie de la religion permet aux humains de se préparer à la révélation. De plus, elle rend possible la réalisation de l'axiome suivant : « Dieu ne refuse pas sa grâce à celui qui fait ce qui est en son pouvoir »¹⁶⁹. La théologie et la philosophie de la religion ne se valent pas pour autant, dans le sens où elles auraient un domaine similaire mais avec des approches, des niveaux différents.

La question devient la suivante : comment se fait-il que la philosophie de la religion, qui est dans son fondement une anthropologie théologique fondamentale puisse accepter que la théologie puisse se fonder exclusivement sur la révélation ?¹⁷⁰ Rahner considère qu'il est primordial que cette question soit soulevée, il y répond très simplement. Comme la philosophie de la religion est une science humaine, elle ne peut se prononcer sur l'existence de la révélation, *a priori*, ni sur son contenu, dans le sens où cette dernière voudrait l'appréhender complètement.

Rahner établit que la théologie se fonde en elle-même, qu'elle est la révélation libre et vivante de Dieu, ce Dieu qui peut choisir de se révéler ou de mettre l'humain face à son silence. Mais même si le sujet se retrouve face au silence, il peut toujours devenir ce vers quoi il tend : un être fini et historique qui se met à l'écoute de cet être infini.¹⁷¹ Pour que cela puisse se produire, la philosophie de la religion est nécessaire, malgré que son accomplissement se trouve, lui aussi, dans la volonté divine.¹⁷² Voici donc la réponse à notre question de recherche qui était, pour

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 415. « *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ».

¹⁷⁰ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 417.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.* p. 419

rappel, « Quelle(s) relation(s) existe-t-il entre la théologie et la philosophie de la religion chez Karl Rahner ? ».

2.4. *Quid des autres religions - chrétiennes et non-chrétiennes ?*

Il est évident que l'entièreté de l'ouvrage de Karl Rahner s'inscrit dans la tradition chrétienne, voire catholique. Etant lui-même un jésuite, Karl Rahner pense avec les catégories qui sont les siennes et dont il a pu hériter au fil de ses études et recherches. Pourtant, dans les derniers instants de ses leçons, Rahner met en balance la portée de sa théorie, si cette dernière était envisagée avec une philosophie de la religion qui ne serait pas chrétienne. Comme nous nous intéresserons à cette dimension dans la troisième partie, plus critique, voici une rapide présentation de ce qu'en pense Rahner.

En nous concentrant sur les religions non-chrétiennes, la question sous-jacente est en réalité de savoir si la religion catholique romaine, comme elle existe aujourd'hui, est le lieu de prédilection d'une éventuelle révélation divine, ou si au contraire elle ne se démarquerait pas comme telle.

Rahner suggère une démarche organisée autour de trois propositions. Pour lui, si un individu ne se réclame pas de la religion catholique romaine, voire chrétienne, adhère à ses propositions, il s'inscrit dans cette tradition de la religion catholique même sans s'en rendre réellement compte.¹⁷³ Pour que cette potentialité se réalise, il faudrait que la personne soit tout d'abord convaincue que Dieu a fait irruption dans sa temporalité et dans son historicité humaine et que ce que Dieu a pu dévoiler est fondamental pour l'humanité tout entière. En plus de cette conviction, il faudrait qu'il s'applique à chercher ce message divin. Mais cette recherche ne serait rien la révélation n'était pas considérée comme essentielle et existentielle pour ce dernier. À terme, il faudrait que cette révélation impacte définitivement et irréversiblement l'existence de cette personne. Enfin, cet individu devrait reconnaître que cette révélation lui est parvenue dans un langage qu'il comprend, c'est-à-dire un langage fini et emprunt à la contingence humaine.¹⁷⁴

Ces propositions sont, pour Rahner, des traits essentiels de la religion catholique et elles permettent même de lui donner une certaine légitimité, admise à demi-mot par le jésuite, par rapport à d'autres religions. En effet, Rahner conçoit la religion catholique comme étant une religion qui n'est pas raisonnable puisqu'elle

¹⁷³*Ibid.*, p. 425.

¹⁷⁴*Ibid.*

repose sur le scandale de l'infini qui s'incarne et fait irruption dans la temporalité et l'historicité humaine. Elle ne peut pas non plus être réduite à de bons sentiments ou à des expériences mystiques. De plus, elle est marquée par une profonde humanité, dans le sens où sa révélation s'habille des contingences historiques humaines.¹⁷⁵ Toutes ces caractéristiques semblent faire, aux yeux de Karl Rahner faire de la religion catholique le lieu de prédilection de la révélation divine.

2.4.1. Les religions non-chrétiennes

Sans réelle surprise, Rahner se montre assez réticent, voire critique par rapport aux différentes théories et entreprises élaborées par des philosophes de la religion qui ont défendu l'idée que la religion catholique serait une religion comme les autres, une religion qui ne serait, en effet, qu'une expression culturelle. Elle ne serait alors comprise que comme une expression limitée du divin et ce au même titre que les autres religions. Rahner estime que ces philosophes de la religion sont élaborées selon deux *a priori* qu'il considère comme difficilement recevables. Le premier *a priori* de ces théories, est qu'il n'est pas envisageable que Dieu ait pu privilégier une culture, une tradition, aux dépens d'autres, pour en faire le lieu de prédilection de sa révélation.¹⁷⁶ Le deuxième *a priori* est qu'il est difficilement concevable de prendre en compte les aspects proprement surnaturels, puisque toutes les religions doivent être envisagées selon des termes semblables.

Pour Rahner ces deux *a priori* ne sont même pas nécessaires si nous sommes désireux de comparer la religion catholique romaine avec d'autres religions issues d'autres branches que de la racine chrétienne. En effet, il juge la nature humaine suffisante pour établir des rapprochements. En plus de cette nature humaine commune partagée, il y aurait des compensations directes à l'absence de révélation dans les autres religions.¹⁷⁷ Comme l'explique Jean-Baptiste Metz, dans la vision chrétienne, l'humanité entière tend vers cette révélation peu importe les croyances et les religions.¹⁷⁸ Cependant, il semble évident pour Rahner et ce de manière implacable que l'Eglise catholique reste le « signe élevé parmi les nations »¹⁷⁹, elle reste bel et bien le lieu de prédilection de la révélation.

Avec cette thèse, Rahner se positionne comme précurseur de Vatican II. En effet, le concile qui a eu lieu de 1962 à 1965 va adopter une position similaire à celle

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 427.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.* - se référer à la note 1. de J-B. Metz

¹⁷⁹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 429. « Eglise comme le *signum elevatum in nationibus* ».

présentée ici par Rahner concernant les religions non-chrétiennes. Dans *Lumen gentium*, à la troisième section du chapitre deux intitulé « Le Peuple de Dieu », nous trouvons au paragraphe seize, une considération sur les non-chrétiens. Vatican II considère que ceux qui n'ont pas encore reçu l'évangile sont ordonnés au peuple de Dieu. Le salut est possible pour eux.¹⁸⁰ Il y a donc une « compensation » pour reprendre le terme rahnérien, pour ceux et celles qui ne font pas partie de la communauté chrétienne, en particulier catholique romaine.

2.4.2. Les religions chrétiennes

En ce qui concerne les autres religions chrétiennes, Rahner ne mâche pas ses mots non plus. Pour lui, les religions chrétiennes, mais non catholiques, « ne peuvent pas être prises en considération, parce qu'elles n'ont pas le courage - qu'elles devraient avoir - de s'affirmer comme le lieu exclusif de la révélation de Dieu »¹⁸¹. Ce manque de courage a, comme répercussion directe, qu'elles ne peuvent plus parler de révélation historique de Dieu. En agissant de la sorte, les religions chrétiennes renoncent à l'historicité, pourtant essentielle, de la révélation.

Pour admettre cette historicité de la révélation, il faut nécessairement, selon Rahner, accepter le principe « hors de l'Eglise, pas de salut »¹⁸², ce qui implique d'endosser la responsabilité d'être le lieu de prédilection de la révélation, de la relation entre Dieu et les humains. Finalement Rahner met en exergue que l'humain ne peut pas faire fi de sa propre historicité. S'il la reconnaît, s'il reconnaît la dimension historique de la révélation et de Dieu, alors il ne peut que s'inscrire dans la lignée de la religion catholique.¹⁸³

C'est ici que s'achève notre parcours au fil des conférences des *Salzburger Hochschulwochen 1937*. Au terme de cette lecture, nous sommes en mesure de comprendre les enjeux qui se dessinent quant à la question de la relation entre la philosophie de la religion et la théologie. Pour conclure ce chapitre, nous pouvons retenir que la question de la relation entre les deux disciplines est, finalement, une interrogation sur l'essence humaine. L'humain est compris comme cet être qui faisant de la métaphysique lorsqu'il fait de la philosophie de la religion, s'ouvre à l'éventuelle révélation. Ainsi, Rahner lie la question de l'être à celle de la révélation. La révélation est possible car l'être est lumineux et que l'humain est l'étant qui

¹⁸⁰ Cf. *LG*, 2, n°16.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.* « Extra ecclesiam nullas salus ».

¹⁸³ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 431.

possède l'ouverture transcendante à l'être absolu. L'humain se rapport toujours à l'historicité puisque ce phénomène est présent dans son essence même.

Chapitre 3 : mise en perspective de cette relation

Maintenant que nous venons de faire une présentation minutieuse des différentes conférences données par Karl Rahner, nous allons nous concentrer à présent, sur des commentaires émis par d'autres philosophes. Cette démarche va avoir pour but d'améliorer et d'approfondir la compréhension des concepts rahnériens présentés. Pour ce faire, nous allons prendre appui sur différents textes, entre autres, l'article, *Philosopher à l'intérieur de la théologie*¹⁸⁴ de Vincent Holzer, l'article *Karl Rahner, la grâce au quotidien*¹⁸⁵ d'Yves Tourenne, l'article *La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel*¹⁸⁶ de Jean-Paul Resweber ainsi qu'un texte plus tardif de Rahner intitulé *Philosophie de la religion et théologie*¹⁸⁷.

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, nous nous devons de faire une remarque préalable. Comme nous l'avons déjà mentionné dans l'introduction, la version du texte rahnérien qui est privilégiée, dans le cadre de ce travail, est la version de 1963. Il s'agit de l'édition retravaillée avec l'élève et disciple de Karl Rahner, Jean-Baptiste Metz. Comme les conférences originales ont été données en 1941, il est clair que la vision de la théologie de Rahner a évolué entre 1941 et la version de 1963. Cependant, nous ne sommes pas ici dans un travail de comparaison entre la version de 1941 et celle de 1963. C'est pour cette raison, que la théologie rahnérienne dont il sera question dans la suite de ce travail est celle que nous pouvons déduire et comprendre à la lecture de l'édition de *L'auditeur de la parole* de 1963.

3.1. La théologie rahnérienne ou l'encrage dans une anthropologie profonde

Comme nous l'avons, vu la théologie dont il a été question tout au long de la présentation des cours est une théologie que Rahner qualifie lui-même, à la fois de théologie positive et de théologie scolastique, tant elle correspond à deux moments de la révélation ; la théologie positive, représentant le premier moment où Dieu choisit de se révéler et la théologie scolastique, le second instant, celui de l'écoute et

¹⁸⁴ Cf. HOLZER V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie », in *Recherches de science religieuse*, N° 98 (1), 2010, p.59-84. Désormais cité Cf. Holzer V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie ».

¹⁸⁵ Cf. TOURENNE Y., « Karl Rahner, la grâce au quotidien » in *Etude*, N°389 (6), 1998, p.635-644. Désormais cité Cf. Tourenne Y., « Karl Rahner, la grâce au quotidien ».

¹⁸⁶ Cf. RESWEBER J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel » in *Revue des Sciences religieuses*, N°46 (1), 1972, p. 32. Désormais cité : Cf. Resweber J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », p. 20-37.

¹⁸⁷ Cf. RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie » in *L'auditeur de la parole*, trad. Riaudel O., Paris, les éditions du Cerf, 2013, p. 435-445. Désormais cité Cf. Rahner K. « Philosophie de la religion et théologie ».

de l'étude attentive de ce message. Ce second moment, est le lieu privilégié de l'humain. C'est à cet instant qu'il devient un acteur actif de la révélation, dans le fait même qu'il écoute puis qu'il s'interroge sur la portée de ce message.

3.1.1. Une anthropologie au cœur de la théologie

La question de la compréhension de la théologie, dans sa relation avec la philosophie de la religion, n'est pas, comme nous pourrions le penser, une question sur l'être humain, en tant que théologien accompli mais plutôt sur la capacité humaine de devenir un théologien.¹⁸⁸ Pour Rahner, il est clair que c'est bien l'humain qui est au centre de ce questionnement, qui se retrouve être l'enjeu de la question de la relation entre la philosophie de la religion et de la théologie. Mais dans le cadre de la théologie, il n'est pas question de l'humain comme théologien déjà accompli, mais plutôt de l'humain comme théologien en devenir. Il y a donc une portée universelle qui se dessine. Il n'est pas question de soutenir que la révélation serait le dû de quelques privilégiés ou de quelques heureux élus. Non, ici, ce qui importe, c'est que tous les humains portent toujours en eux cette potentialité, cette possibilité de s'ouvrir à la révélation.

En parlant de l'humain, comme d'un théologien en devenir, Rahner, laisse une place non négligeable aux humains. Cette place et même cette importance qui leur sont données se retrouvent dans sa volonté, comme nous avons pu le lire dans le chapitre précédant, de construire une anthropologie théologique. En effet, même si la théologie n'a pas de fondement épistémologique à proprement parler, du fait même de la théologie positive et du fait même qu'elle ne repose pas, dans son fondement, sur une élaboration et une création purement humaine, elle repose, dans un second instant, sur l'écoute humaine de la révélation.

Lorsque Karl Rahner, parle d'un humain qui deviendrait théologien, nous pouvons évidemment nous demander quelle est, finalement, sa vision anthropologique. Rahner conçoit l'humain dans son historicité mais aussi comme étant esprit, comme nous l'avons déjà établi au début du chapitre deux. En effet, Rahner comprend l'humain comme un être empreint de finitude, qui se tient toujours devant le Dieu infini. Le but de Rahner n'est pas d'élaborer une théologie négative comparable à celle de Denys l'Aréopagite, où seul le silence serait l'attitude appropriée face au mystère qu'est Dieu. Lorsque Rahner parle de Dieu, il explique

¹⁸⁸ Cf. Rahner K. « Philosophie de la religion et théologie », p. 435-436.

qu'il est cet infini qui est « toujours plus que la seule unité idéale de toutes les puissances - essentiellement finies - de l'existence humaine et du monde. »¹⁸⁹

Pour le dire plus simplement, la thèse de Rahner comprend que si Dieu peut venir se révéler aux humains, s'il sait leur parler, c'est parce que nous autres, humains, avons les capacités requises pour pouvoir l'entendre. Mais au-delà de cette possibilité, si les humains peuvent comprendre ce message révélé, c'est parce qu'ils ont toujours, en eux, une certaine aptitude préalable première de ce message, car la révélation n'est jamais complètement étrangère aux humains, de par leur ouverture à la transcendance.¹⁹⁰

Selon Yves Tourenne, si Rahner lie autant la théologie et l'anthropologie, c'est parce que ce dernier considère que les humains se posent la question de leur existence. Nous, en tant qu'être humain, sommes hautement concernés par la question du sens, de la portée de notre existence. Il nous est presque impossible de nous en détacher. Elle nous habite. Or, Rahner juge les sciences humaines peu qualifiées pour nous donner des réponses qui puissent nous satisfaire complètement. Les sciences classiques peuvent, certes, nous expliquer les phénomènes ; par exemple, la médecine peut nous dire pourquoi nous avons mal et comment nous guérir, si c'est possible, la psychologie et la sociologie peuvent nous expliquer pourquoi nous agissons de telle ou telle sorte. Nos agissements sont alors scrutés et réduits à des pulsions et autres comportements liés uniquement à notre état d'être fini et incarné.¹⁹¹ Aucune d'entre elles ne peuvent réellement épauler les humains dans leur quête de sens et leur tentative d'appréhender leur existence.

Tourenne insiste sur le fait que Rahner était bien conscient de cette réalité, que c'est pour cette raison qu'il voulait offrir aux humains un espace où ils pourraient apprendre à appréhender le silence devant lequel ils se retrouvent dans leur quête de la révélation. Cet apprentissage doit les amener à réfléchir sur le sens de l'existence par le biais de la théologie et de la révélation. Ecouter le silence ne veut dire en aucun cas que Rahner avait la volonté de couper les humains du monde qui les entoure. Il a juste cherché une proposition de réponse aux questions existentielles humaines à travers la théologie.¹⁹² La théologie rahnérienne se veut donc d'abord être un pont entre l'existence humaine, et tout ce qu'elle implique comme questionnement, et le divin infini.

¹⁸⁹ RAHNER K. « Philosophie de la religion et théologie », p. 439.

¹⁹⁰ Cf. Tourenne Y., « Karl Rahner, la grâce au quotidien ». p. 637.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

Comme Tourenne l'explique et comme nous venons de le dire, Rahner a à cœur de développer une théologie spéculative qui ne soit pas complètement déconnectée de la réalité que vivent femmes et hommes au quotidien. La réflexion théologique va de pair avec l'intériorité et la spiritualité. Ce sont ces trois éléments qui permettent de développer la liberté ainsi que le consentement à cet amour qu'entraîne la révélation.¹⁹³

Au-delà même de ces aspects plus techniques, pour Rahner, il est inconcevable de penser une théologie qui ne serait pas comprise dans un cadre plus social. Tourenne le formule de la façon suivante : « le sujet rahnérien est toujours membre d'un corps social »¹⁹⁴. Il est vrai que cette réalité est peut-être difficilement perceptible dans les premières lectures des conférences de *L'auditeur de la parole*, mais nous ne devons pas oublier la dimension anthropologique si fondamentale qui est présente tout au long de l'ouvrage. Ce souci de l'humain se retrouve aussi dans la volonté de Rahner de ne pas dissocier l'historicité humaine de l'historicité de la révélation. La révélation fait bien irruption dans la temporalité et dans l'historicité humaine pour venir s'y confondre. Il n'est pas question d'un temps qui serait supérieur et, ou extérieur à la réalité humaine.¹⁹⁵

3.1.2. Une théologie en changement

Pour Vincent Holzer, Rahner opère un changement dans la compréhension même de ce qu'est la théologie en voulant appréhender et comprendre la relation existante entre ces deux sciences. En effet, la théologie qui avait auparavant un statut de science ontique, c'est-à-dire de science positive qui se concentre sur l'étant et dans notre cas qui se concentre sur la recherche de réponses aux différents mystères de la foi, passe au statut de science ontologique qui va tenter d'appréhender l'ensemble de la réalité.¹⁹⁶

Avec l'importance anthropologique que donne Rahner à la théologie, continue Holzer, le basculement entre science ontique et science ontologique était presque inévitable. Avant, la théologie était une science ontique, dans le sens où elle agissait comme une science positive qui cherche à s'occuper de l'étant mais qui ne cherche pas son sens premier. Avec Rahner, la théologie devient une science ontologique du fait de son intérêt pour comprendre les humains et leur donner une

¹⁹³ *Ibid.* p. 643.

¹⁹⁴ TOURENNE Y, *op. cit.*, p. 643.

¹⁹⁵ Cf. Tourenne Y., « Karl Rahner, la grâce au quotidien », p. 643.

¹⁹⁶ Cf. Holzer V., « Philosophe à l'intérieur de la théologie », p. 60.

piste de réponse quant à leur quête de sens. La théologie rahnérienne, dans le fait même qu'elle développe une anthropologie philosophique, cherche, en tant que science ontologique, à étudier les catégories de l'existence humaine.

Ce basculement de la théologie comme science ontique à une science ontologique est clairement imputable à l'influence que Martin Heidegger a pu avoir dans la pensée rahnérienne. Nous reviendrons sur cette réalité dans la deuxième partie de ce mémoire, mais pour le moment, nous pouvons déjà indiquer qu'en 1940, Karl Rahner a rédigé « Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger » et, comme nous l'avons indiqué, les cours et la première édition datent de 1936.

Vincent Holzer soutient qu'en prônant une anthropologie radicale, Rahner n'avait pas d'autre option que de se retrouver dans le domaine de la théologie. Holzer affirme même qu'« une anthropologie radicale est en somme une théologie »¹⁹⁷. Cependant, il ne faut pas croire qu'il y a une fusion ou même un entremêlement des deux sciences. L'anthropologie est une chose, la théologie en est une autre. Ceci dit, elles tendent inexorablement l'une vers l'autre.

3.1.3. Quelle relation entre l'humain et Dieu ?

Ce qui peut surprendre, au fil de ce travail sur Rahner, est l'absence de justification quant à l'existence même d'une possible révélation et d'une possible relation que Dieu peut entretenir avec les humains. Il est vrai que nous nous sommes penchés attentivement sur le développement des thèses rahnériennes mais à aucun moment la relation ou la révélation n'ont été remises en cause par le jésuite. En effet, toutes ses thèses semblent se dessiner sans l'ombre d'un doute. Pour Jean-Paul Resweber, il ne faut pas y voir un quelconque oubli. Comme l'explique Resweber, Rahner, en tant que théologien, considère que la révélation n'est pas une hypothèse mais bien un fait, tout simplement.¹⁹⁸

Ce que nous allons dire dans la suite de ce point pourrait sembler évident, tant nous avons déjà abordé ces points. Cependant, en les reprenant sous l'angle unique de la relation, nous allons pouvoir les appréhender d'une manière autre.

Lorsque Rahner parle de Dieu, le concept de liberté n'est jamais bien loin. En lisant les conférences, on ne saurait compter le nombre de fois où Rahner mentionne la liberté divine de se dévoiler, ou non. Pourtant, cette liberté n'est pas réservée

¹⁹⁷ HOLZER V., *op. cit.*, p. 71.

¹⁹⁸ Cf. Resweber J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », p.32

exclusivement à Dieu. Rahner conçoit l'humain comme libre et autonome, même si soumis à une certaine hétéronomie.

Resweber voit dans cette autonomie l'enracinement même de l'humain comme pure altérité d'un Dieu qui se révèle à lui. L'autonomie humaine n'empêche pas Dieu de se dévoiler, au contraire. L'hétéronomie n'est également pas un frein, car elle rend possible, de par son attachement essentiel à la sensibilité, de finalement s'ouvrir à la transcendance. D'ailleurs, Rahner considère que l'essence humaine ne peut être réellement comprise que par le biais de cette ouverture.

Si Rahner ne se questionne pas sur l'existence de la révélation et la relation que Dieu entretient avec les humains, qu'en est-il de l'existence de Dieu ? Dans *L'Auditeur de la parole*, il n'est pas question de construire un argument démontrant l'existence de Dieu. L'ensemble des conférences se construit sur l'accord tacite que Dieu est et qu'il peut choisir de se révéler. Les enjeux se trouvent ailleurs.

Pourtant, la question n'est pas complètement hors sujet. Il n'y a pas que les théologiens qui ont tenté de démontrer rationnellement l'existence de Dieu. Bon nombre de philosophes, et pas uniquement des philosophes médiévaux, se sont prêtés à l'exercice ; Maurice Blondel et Claude Bruaire, pour ne citer qu'eux. D'ailleurs, en y regardant de plus près, nous pouvons trouver quelques traces d'une argumentation rahnérienne dans *L'Auditeur de la parole*.

Pour Resweber, Rahner résout le problème de l'existence de Dieu en ayant recours à une argumentation quelque peu similaire au traditionnel argument ontologique.¹⁹⁹ L'argument rahnérien suit la démarche suivante : grâce à nos facultés sensibles et donc à notre ouverture à la transcendance, il nous est possible de découvrir la « perfection initiale »²⁰⁰. De par le fait que nous ayons accès à cette perfection première, grâce à nos facultés sensibles, nous en faisons l'expérience dans notre for intérieur. Nous pouvons expérimenter cette perfection initiale dans notre être.²⁰¹ Comme nous l'expérimentons, nous sommes obligés d'admettre son existence.

Si nous retournons voir dans *L'Auditeur de la parole*, plus précisément à la cinquième conférence, nous pouvons trouver quelques éclaircissements quant à cette argumentation rahnérienne. Il est certain que Rahner ne considère pas Dieu comme

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁰ RESWEBER J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel » in *Revue des Sciences religieuses*, N°46 (1), 1972, p. 29.

²⁰¹ Cf. Resweber J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », p. 29.

un « objet immédiat »²⁰² que l'anticipation présenterait à l'esprit comme s'il s'agissait d'un simple objet. Cependant, pour Rahner « dans l'anticipation (...) l'existence d'un étant de l'absolu « avoir-part-de-l'être », donc de Dieu, est déjà implicitement affiné »²⁰³. En d'autres termes, Dieu est « le terme de la connaissance, l'entéléchie de l'esprit »²⁰⁴ mais sa parole peut se faire sentir et avoir une portée au plus profond de notre être. Dès lors, nous ne pouvons remettre son existence en question.

3.2. Quelle philosophie de la religion ?

3.2.1. Une certaine limitation

Lorsque nous lisons les différentes conférences rahnériennes, il est flagrant que le jésuite a une idée bien définie de ce que doivent être la philosophie de la religion et son champ d'action et de ce qu'ils ne doivent pas être. Pour lui, c'est une évidence que la philosophie de la religion ne doit pas être une philosophie qui cherche à construire de toutes pièces une religion qui serait philosophique.²⁰⁵ Rahner considère qu'un tel projet serait un désastre. En effet, si une religion philosophique venait à être créée, elle ne laisserait pas l'humain se déployer et surtout elle ne tolérerait aucune théologie. Chose impensable aux yeux de Rahner.

Nous pouvons encore mieux comprendre cette position de Rahner puisque nous venons de voir qu'il était habité par la volonté de déployer une anthropologie théologique permettant aux humains de trouver un sens à leurs questionnements et leur quête de sens. Pour lui, une religion philosophique empêcherait tout bonnement de répondre à la quête de sens que se posent les humains par le fait même qu'elle ne laisserait aucune place à la théologie et ce fait à l'anthropologie théologique.

Pourtant, Rahner conçoit la philosophie de la religion comme étant le fondement de la théologie, dans le sens où elle permet aux humains, en tant qu'ils sont des étants, d'être attentifs, d'écouter la révélation qui peut, potentiellement, se livrer à eux. La philosophie de la religion ne peut en aucun cas déterminer l'objet de la religion car ses objets seront toujours finis, or la religion et de ce fait la révélation, dépassent le fini.²⁰⁶ Comme l'écrit Rahner :

²⁰² RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 169.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ RESWEBER J.-P., *op. cit.*, p. 29.

²⁰⁵ Cf. Rahner K. « Philosophie de la religion et théologie », p. 436.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 438.

Le « divin » ne peut pas d'emblée être déterminé comme le corrélat objectivé d'une spécificité raciale, de sang, du peuple, du monde, ni même comme l'image absolue de l'homme.²⁰⁷

La philosophie de la religion doit donc veiller à rester dans le domaine de ses compétences et ne doit chercher en aucun cas à en sortir. Néanmoins, la théologie et l'anthropologie théologique connaissent une certaine dépendance par rapport à la philosophie de la religion. Si une religion fondée uniquement sur les principes de la philosophie, sans théologie, serait une ineptie, la théologie a, au même titre, besoin de la philosophie de la religion pour déployer une anthropologie théologique.

Rahner soutient, que le recours à une philosophie de la religion est nécessaire si nous voulons parvenir à une réponse de l'anthropologie théologique. De ce fait même, comme nous l'avons constaté dans les chapitres précédents, Rahner rapproche la philosophie de la religion de l'anthropologie théologique.²⁰⁸ Voici ce qu'il en dit dans le texte *Philosophie de la religion et théologie*:

La philosophie de la religion, quel que soit ce qu'elle peut être en elle-même, ou ce qu'elle veut être, dans sa perspective propre, en vient toujours à être une anthropologie théologique fondamentale.²⁰⁹

Ici, nous nous devons de faire attention. Il ne faudrait pas penser que Rahner soutient que philosophie de la religion, anthropologie théologique et théologie sont parfaitement identiques et qu'elles se fondent et se confondent les unes dans les autres. Rahner est très clair, il ne cherche en aucun cas à soutenir que philosophie de la religion et théologie sont identiques. Nous pourrions, aussi, penser qu'il privilégie la théologie. Il s'en défend en soutenant que ces deux disciplines ne partagent pas un niveau commun qui permettrait de les hiérarchiser et qu'elles ne possèdent pas les mêmes méthodologies, ni les mêmes moyens.²¹⁰ Ces distinctions fondamentales rendent toute hiérarchisation impossible.

Bien sûr, ici nous cherchons à nous concentrer sur la compréhension rahnérianne de la philosophie de la religion et non pas encore sur la relation qu'entretiennent philosophie de la religion et théologie. Cependant, nous ne pouvons pas faire fi de la compréhension rahnérianne de la théologie pour comprendre sa vision de ce qu'est la philosophie de la religion.

²⁰⁷ RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie », *op. cit.*, p. 438.

²⁰⁸ Cf. Rahner K. « Philosophie de la religion et théologie », p. 444.

²⁰⁹ RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie », *op. cit.*, p. 444.

²¹⁰ Cf. Rahner K. « Philosophie de la religion et théologie », p. 445.

En définissant le dessein de la philosophie de la religion dans l'anthropologie théologique, Rahner lui attribue aussi, *ipso facto*, la fin de l'anthropologie théologique. Celle-ci a pour but de permettre aux humains de s'ouvrir à la révélation, libre et donc éventuelle, de Dieu ou du moins à l'écoute de son silence.

Une fois que la révélation a eu lieu, qu'elle s'est introduite dans l'historicité et la temporalité humaine, la philosophie de la religion se retrouve très limitée. En effet, pour Rahner, elle ne peut jamais rien dire, rien spéculer au sujet de la religion révélée puisque de fait, elle arrive toujours trop tard par rapport à la révélation qui appréhende et répond à toutes ses interrogations.²¹¹

Si nous revenons aux leçons des *Salzburger Hochschulwochen*, au début de sa première conférence, Rahner se questionnait sur le statut de la théologie et se demandait si elle n'était pas condamnée à arriver toujours après la philosophie de la religion, qui se fondant dans la métaphysique, pouvait toujours avoir un temps d'avance du fait même qu'elle s'inscrive dans une ontologie générale.²¹² Nous voyons ici, que Rahner est arrivé à surmonter cette difficulté. Mais c'est à présent la philosophie de la religion qui a toujours un temps de retard par rapport à la révélation et son contenu. Dès lors, cette solution rahnérienne ne se fait-elle pas aux dépens de la philosophie de la religion ?

Ce « dépassement » de la théologie par rapport à la philosophie de la religion ne se limite pas aux questions propres à la religion. Elle concerne aussi, et surtout, les questions existentielles que peuvent se poser les humains. Pour Rahner, la philosophie de la religion ne peut pas ignorer la révélation lorsqu'elle parle de questions existentielles parce que dans le cadre de la révélation, Dieu apporte des réponses qui dépassent largement les siennes.²¹³ S'il n'y avait eu que le silence de Dieu, que la révélation n'était jamais advenue, sûrement que la philosophie de la religion aurait été le seul lieu de prédilection des recherches concernant les questions existentielles. Mais, maintenant, est persuadé qu'il est évident que la philosophie de la religion doit compter avec la révélation.

3.2.2. Les bases d'une métaphysique ; retour aux sources ou *Geist in Welt*

La question anthropologique n'est pas le seul fait de la théologie et elle concerne aussi directement la philosophie de la religion, malgré ce que nous

²¹¹ *Ibid.*, p. 444.

²¹² Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 57.

²¹³ Cf. Rahner K. « Philosophie de la religion et théologie », *op. cit.*, p. 445.

pourrions croire après ce que nous venons d'établir. Comme l'explique Vincent Holzer, pour Rahner la philosophie de la religion est un concept qui repose sur deux principes distincts. Le premier principe est celui qui concerne « l'unité originaire de l'être »²¹⁴ et le second est celui de « l'indéterminabilité de l'être »²¹⁵.

C'est dans son ouvrage, *Esprit dans le monde*, que Rahner pose en 1936 les bases de sa compréhension de ce qu'est l'être. L'enjeu de *Geist in Welt* est de savoir comment la connaissance humaine peut être esprit dans le monde, dans la pensée de Thomas d'Aquin.²¹⁶ Pour ce faire, Rahner part de la somme théologique de Thomas d'Aquin, et particulièrement de la question 84, à l'article 7 de la première partie ; à savoir « L'intellect peut-il connaître quelque chose en acte par les *species* intelligibles qu'il a en lui sans se tourner vers les phantasmes ? »²¹⁷.

Ainsi, lorsque Rahner parle de « l'unité originaire de l'être », il soutient que l'être est et que par le simple fait d'être, il porte en lui la possibilité d'être interrogé. L'être entraîne toujours la possibilité de son interrogation. Or, comme le développe Rahner, il est impossible d'interroger un pur inconnu, l'être doit donc, d'une manière ou d'une autre, être connaissable.²¹⁸ De par le fait même que nous nous interrogeons sur l'être, nous posons, même implicitement, une compréhension *a priori* de cet être. Finalement, Rahner comprend que chez Thomas d'Aquin « être et connaître se trouvent avoir une unité d'origine ».²¹⁹

En ce qui concerne le deuxième principe, celui de « l'indéterminabilité de l'être », Rahner le considère comme le résultat direct du premier principe. En effet, comme l'être s'est déterminé comme étant l'unité qui permettait de concilier le connaître et le connu, l'être est voué à une indéterminabilité plus profonde.²²⁰ Nous avons établi que l'être portait en lui la capacité d'être interrogé, or cette capacité d'être interrogé entraîne le fait que l'être est un « être-auprès-de-soi »²²¹. Pourtant, et de là naît l'indéterminabilité de l'être, celui qui interroge l'être doit être l'être puisqu'il est déjà auprès de l'être, mais pourtant il ne l'est pas complètement puisqu'il doit poser cette question. Or, cet être qui interroge ne peut pas être un être

²¹⁴ HOLZER V., *op. cit.*, p. 75.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁷ RAHNER K., *op. cit.*, p. 41.

²¹⁸ Cf. Rahner K., « Esprit dans le monde », p. 106.

²¹⁹ RAHNER K., *op. cit.*, p. 107.

²²⁰ Cf. Rahner K., « Esprit dans le monde », p. 110.

²²¹ RAHNER K., *op. cit.*, p. 110.

parfait puisqu'il interroge, qu'il ne sait pas, qu'il ne connaît pas. L'être se caractérise donc par son instabilité et son indéterminabilité.²²²

Revenons à ce que nous avons établi dans les chapitres précédents. Rahner estime que lorsque l'on pose la question du fondement métaphysique *a priori*, nécessaire à l'entreprise de comparaison et d'étude du rapport entre deux sciences, il s'avère que la philosophie de la religion se fonde dans la métaphysique. Cette philosophie de la religion est une partie de la métaphysique.²²³ Or, la métaphysique est une ontologie générale.

Maintenant que nous venons de faire ce bref rappel, nous pouvons revenir à l'article de Vincent Holzer. Comme il l'explique, Rahner, de par le fait même qu'il adhère aux deux principes que nous venons de détailler, considère que la philosophie de la religion est « une ontologie de la puissance obédientielle à la révélation »²²⁴. Elle est une ontologie, ce qui veut dire qu'elle se concentre sur les questions concernant l'être.

Elle est ontologie, également, par le fait même de sa proximité avec la métaphysique. La philosophie de la religion est donc comprise par Rahner comme une ontologie qui souscrit à la révélation divine. Le rôle de la philosophie de la religion est de faire comprendre que la question ontologique, la question de l'être et la question que les humains peuvent se poser sur leur existence et le sens de celle-ci convergent vers une unité indéniable. Sans fusionner et sans se confondre totalement, ces deux questions forment une unité.²²⁵

En faisant ce travail, la philosophie de la religion permet d'établir les bases de l'ouverture des humains à la transcendance par le biais de leur ouverture à la question de l'être. Ce faisant, la philosophie de la religion démontre aussi aux humains qu'ils ne sont pas nécessairement limités au sensible. Se posant la question de l'être, l'humain ne parvient qu'à accéder à son indéterminabilité, pourtant c'est cette question, cette ouverture sur l'être qui lui permet de s'ouvrir à la transcendance.²²⁶ Voilà en quoi et pourquoi la philosophie de la religion est si précieuse pour Karl Rahner. La philosophie de la religion est nécessaire à la révélation et à la théologie.

²²² Cf. Rahner K., « Esprit dans le monde », p. 110.

²²³ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 57.

²²⁴ HOLZER V., *op. cit.*, p. 75.

²²⁵ Cf. Holzer V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie », p. 60.

²²⁶ *Ibid.*

Ainsi, la philosophie de la religion, de par le fait de sa relation unique avec la métaphysique et donc l'ontologie, permet aux humains de s'ouvrir à la question de l'être. Ce faisant, cette ouverture est pour Holzer, quelque peu analogue à l'ouverture de Dieu par rapport aux humains dans le cadre de la révélation.²²⁷ Cependant, cette analogie ne veut pas dire pour autant que Rahner cherche à développer une philosophie de la révélation. Comme Holzer l'explique, la philosophie de la religion dans le sens rahnérien se compose des interrogations issues de la métaphysique.

C'est avec ce dernier point que nous achevons notre retour sur la compréhension rahnérienne du concept de philosophie de la religion. Maintenant que nous sommes revenus un peu plus en profondeur sur la philosophie de la religion et sur la théologie, et que nous avons pu expliciter ce que sont ces deux sciences aux yeux de Rahner, nous allons pouvoir nous concentrer sur la question de la relation qui les lie.

3.3. Quelle relation pour la théologie et la philosophie de la religion ?

3.3.1. Les différentes natures des relations entretenues au cours des siècles

Avant de nous concentrer sur la position de Karl Rahner, nous allons revenir quelques instants sur les différentes relations qu'ont pu entretenir la philosophie et la théologie. Il est vrai que nous nous intéressons plus particulièrement à la question du rapport entre la philosophie de la religion et de la théologie. Cependant, il semble pertinent de revenir sur la question du rapport plus général entre la philosophie et la théologie, tant elle est riche.

En effet, la question de la relation entre ces deux disciplines a toujours été un sujet qui apportait son lot d'interrogations et de spéculations. Au fil des siècles, elles ont pu déployer une multitude de relations différentes. Bien sûr, nous devons garder en tête que ces différentes positions, que nous allons exposer maintenant, sont toujours trop caricaturales et que les pensées des différents philosophes et théologiens sont toujours plus complexes et difficiles à mettre clairement dans une catégorie particulière. Aussi, le choix de présenter quatre grandes catégories est, lui aussi, arbitraire. Nous aurions pu en faire trois ou cinq. Le but de cette brève présentation est, par après, de pouvoir nous situer par rapport à la proposition de Rahner et de mieux comprendre dans quelle tradition elle semble s'enraciner.

²²⁷*Ibid.*, p. 76.

Une première relation que ces deux sciences ont pu entretenir l'une avec l'autre est une relation où une volonté de domination de l'une sur l'autre était explicite. Ce style de relation a pu prendre la forme du fidéisme, où les théologiens considéraient alors la foi comme étant supérieure à la philosophie. Mais cette volonté d'asservissement s'est aussi retrouvée parfois dans la philosophie avec le rationalisme qui prônait un rejet de la foi au nom de la philosophie et de la raison.

Par exemple, à titre seulement indicatif et sans entrer dans les détails, on présente souvent Thomas d'Aquin comme ayant une conception de la philosophie servante de la théologie du fait de son expression où la philosophie est « ancilla theologiae ». Cependant, nous nous devons d'être prudents avec cette expression. S'il est vrai que dans le cas de certains théologiens, la philosophie était considérée comme purement et simplement inférieure à la théologie, dans une conception hiérarchique. Michel Nodé-Langlois soutient, quant à lui, que cette formule ne veut pas dire que Thomas d'Aquin considérait que la philosophie devait être complètement asservie par la théologie. Nodé-Langlois comprend cette expression comme une indication de Thomas d'Aquin sur le fait qu'il utilisait, qu'il avait recours à la philosophie pour pouvoir discerner l'intelligence de la foi, ce qui était pour lui, le travail de la théologie.²²⁸

Nous pouvons d'ailleurs comprendre cette thèse de Nodé-Langlois en nous référant à l'étymologie même d'« ancilla » qui veut dire « qui sert, qui est utile à ». La philosophie était utile à Thomas d'Aquin pour sa recherche. Aussi, si nous revenons brièvement sur la distinction des savoirs de Thomas d'Aquin, nous pouvons constater qu'il laissait une indépendance non négligeable à la raison, et donc à la philosophie. Selon Thomas d'Aquin, il existe trois types de vérités ; des vérités religieuses qui sont accessibles à la raison humaine et que la philosophie, grâce à la raison, peut prouver, des vérités religieuses inaccessibles à la raison et qui dès lors, ne peuvent pas être démontrées par la philosophie, et enfin des vérités indifférentes à la religion qui peuvent être prouvées par la raison.

En distinguant ainsi les différentes vérités, Thomas d'Aquin assure une autonomie certaine à la philosophie. Dès lors, il est vrai qu'il ne représente peut-être pas la position fidéiste où la philosophie n'aurait aucun droit, mais sa figure permet de donner une vision peut-être un peu moins caricaturale de cette première sorte de relation qui peut exister entre la philosophie et la théologie.

²²⁸ Cf. NODE-LANGLOIS M., *Le vocabulaire des philosophes - De l'Antiquité à la Renaissance : Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipse, 2002, 5 vol. (Le vocabulaire des philosophes, 1), p. 399.

Un autre type de rapport que peuvent entretenir la théologie et la philosophie est un rapport de conciliation ou encore d'accommodement, de compromis, de distinctions encore peu évidentes. Cette position peut être illustrée, entre autres, par Spinoza qui a entrepris de penser la relation entre foi et raison, en s'efforçant d'articuler la théologie et la philosophie de manière plus indépendante l'une de l'autre sans pour autant les isoler complètement.

Dans son travail, Spinoza s'efforce de distinguer la connaissance provenant de la raison de la connaissance découlant de la foi. Foi et raison mènent bel et bien à une connaissance. Cependant, la fin et le but de chacune de ces connaissances sont distincts. Spinoza considère que la raison permet d'accéder au statut de vérité théorique via la science alors que la foi, elle, laisse place à une vérité pratique grâce au salut. Spinoza ne considère pas la pratique comme quelque chose de moindre, au contraire, c'est grâce à elle, ses méthodes propres, qu'il met en place son analyse biblique. Pourtant, malgré cette distinction entre foi et raison, Spinoza considère que la distinction entre foi et raison n'est, finalement, qu'historique, contingente et extrinsèque.²²⁹

Ici, nous pourrions dire que nous restons dans une tentative de dialogue et de compromis car cette proposition de dialogue reste très asymétrique et semble se concentrer principalement sur la raison. Cependant, elle illustre bien la volonté de respecter les deux sciences dans leurs entières et de les amener à dialoguer l'une avec l'autre.

Une troisième sorte de relation entre la théologie et la philosophie est la relation de distinction. Tout en se reconnaissant mutuellement et en se respectant, les deux disciplines se tiennent à distance l'une de l'autre. Nous pouvons illustrer cette vision avec le poète et philosophe médiéval, Dante Alighieri. Dante soutient qu'il existe une distinction complète entre ces deux ordres ainsi qu'entre les deux béatitudes qui leur sont liées. Même si la philosophie et la théologie ont le bonheur comme but commun, il s'agit de deux types de bonheur différents. En effet, la philosophie permet d'accéder au bonheur terrestre alors que la théologie, elle, permet d'accéder au bonheur céleste.

Ici, il n'y a pas de rivalité entre les deux sciences, elles possèdent chacune leur domaine d'application. Il n'y a pas non plus d'opposition entre ces deux visions

²²⁹ Cf. MAESSCHALCK M., *Le principe d'autonomie*, Louvain-la-Neuve, Librairie Peeters, 1992, p. 93-97.

du bonheur. Nous sommes dans une relation où la philosophie ainsi que la théologie sont indépendantes l'une par rapport à l'autre et où elles ne cherchent pas non plus à rentrer en dialogue.

Enfin, une dernière relation que peuvent entretenir la philosophie et la théologie est l'absence totale de dialogue. Nous ne pouvons alors dissenter longuement en la matière, si ce n'est pour dire que ces deux disciplines se refusent à tout rapport possible ou même hypothétique.

3.3.2. La position de Karl Rahner

Lorsqu'on parle de relation entre la théologie et la philosophie de la religion, nous pourrions être tentés de faire appel au vieux débat foi-raison où la théologie symboliserait la foi et la raison serait représentée par la philosophie, la philosophie de la religion. En montrant différents types de relations qu'ont pu entretenir la philosophie et la théologie, nous avons pu constater que ce contraste entre la foi et la raison était souvent mis en exergue. Or, tout au long des deux premiers chapitres, Karl Rahner s'efforce de présenter sa conception de la philosophie de la religion, de la théologie et de leur relation. Il propose une vision différente, dans le sens où il essaie de dépasser la simple binarité foi *versus* raison.

Comme nous l'avons déjà largement discuté, nous savons que la question de la relation entre la philosophie de la religion et de la théologie est une question épistémologique, mais pas seulement, puisqu'elle est aussi la question du fondement et de l'origine et il s'agit donc également d'une question métaphysique.²³⁰ Comme l'explique Vincent Holzer, Rahner développe une conception de la métaphysique qui est à la fois la plus élevée et à la fois la plus limitée.²³¹ Cela veut dire que pour Rahner, l'être est obligé de se manifester tel qu'il est, mais qu'il reste néanmoins masqué en soi. Holzer fait ici référence à ce que Rahner a développé dans *Geist in Welt*, où l'être, de par son unité originelle et son indéterminabilité, est toujours cet « être-donné-à-soi ».

Nous l'avons déjà mentionné à plusieurs reprises, mais il est bon de le rappeler ; dans son entreprise pour comprendre la relation entre la philosophie de la religion et la théologie, Rahner ne veut pas se contenter de comprendre ces deux disciplines à part pour ensuite les mettre en perspective. Rahner cherche à mettre en

²³⁰ Cf. Rahner K., « Philosophie de la religion et théologie », p. 435.

²³¹ Cf. Holzer V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie ». p. 65.

place une nouvelle manière de philosopher.²³² Il veut que la philosophie devienne ce lieu privilégié de questionnement de la révélation.

La philosophie de la religion est une anthropologie théologique fondamentale, lorsqu'elle est ce qu'elle doit fondamentalement être. Cela veut dire qu'elle doit être une philosophie et une métaphysique mais pas une théologie. Elle est cette ouverture nécessaire à la théologie. Elle ne peut rien imposer à la théologie, elle ne peut pas appréhender le contenu de la révélation mais elle « constitue un étant »²³³. Rahner soutient que la philosophie de la religion permet d'écouter, de se tenir prêt à la révélation, à la rencontre avec Dieu. Et ce n'est pas parce que la révélation aurait déjà eu lieu qu'elle n'a plus d'objet propre, car pour Rahner la révélation doit toujours être à nouveau écoutée et il faut toujours se tenir prêt.²³⁴

Finalement, il est logique que Rahner ne conçoive pas l'étude du rapport entre deux disciplines comme quelque chose qui viendrait s'ajouter à celles-ci. Il ne faut pas oublier que l'intention première de Rahner était de déterminer ce qu'était la philosophie de la religion. En définitive, le rapport entre la philosophie de la religion et la théologie, tel que Rahner le conçoit, est la possibilité d'établir, raisonnablement une philosophie de la religion qui ne soit ni une philosophie de la révélation, ni une philosophie révélée.²³⁵

Cependant, nous reviendrons sur cette question lors de la troisième partie consacrée à la critique, il paraît évident que la question de la relation entre ces deux sciences se fait au profit de la théologie. Comme le dit Holzer, la philosophie de la religion se trouve relégué au rang de « *philosophia negativa* ».²³⁶

²³² *Ibid.*, p. 73.

²³³ RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie », *op. cit.*, p. 444.

²³⁴ Cf. Rahner K., « Philosophie de la religion et théologie », p. 445-445.

²³⁵ Cf. Holzer V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie », p. 76.

²³⁶ HOLZER V., *op. cit.*, p. 76.

Deuxième partie : Diverses influences

Dans cette deuxième partie, nous allons nous attarder sur trois philosophes qui ont considérablement influencé le travail de Karl Rahner, à savoir, Emmanuel Kant, Joseph Maréchal et Martin Heidegger. Ainsi, Rahner trouve dans les thèses de ces auteurs des éléments philosophiques qui l'ont aidé à développer sa théologie et sa philosophie.

Chapitre 1 : influence d'Emmanuel Kant

Pourquoi parler d'une éventuelle influence kantienne ? Emmanuel Kant est une figure de proue des philosophes des Lumières, or Rahner tient des mots très durs contre ces derniers et la démarche qu'ils ont entreprise concernant la philosophie de la religion. Pour constater cette animosité, il suffit de lire le début de la neuvième conférence. Dans l'introduction de cette dernière, Rahner se pose beaucoup de questions quant à la place de l'humain, sa capacité à rencontrer Dieu et du statut de la révélation par rapport à l'humain. En cherchant à trouver le lieu de la révélation, Rahner est conscient qu'il ne doit pas la limiter et réduire sa liberté. Une limitation de la liberté conduirait la révélation à être « simplement un corrélat objectivé de la disposition religieuse »²³⁷.

Cette crainte de Rahner, est selon lui, légitime car il s'agit de ce qu'on fait les philosophes des Lumières. Ainsi, il dénonce là « l'erreur fondamentale de la philosophie de la religion chez les modernistes »²³⁸, reprenant ainsi la terminologie du magistère de l'Eglise. La critique principale qu'adresse Rahner aux philosophes des Lumières, est qu'ils réduisent la révélation à un synonyme de « connaissance de Dieu ». Ils font de la révélation, de la connaissance de Dieu quelque chose d'anhistorique et sans relation. De plus, Rahner déplore que la disposition de l'humain au phénomène religieux soit réduite à un sentiment de dépendance ou alors à une expérience mystique dépassant complètement et totalement l'humain.²³⁹

Un autre aspect que Rahner critique chez les modernistes concerne leur méthodologie. En effet, il considère que les philosophes des Lumières opèrent toujours de la même façon, à savoir qu'ils partent d'en bas, de l'humain, pour ensuite remonter. En prenant comme point de départ l'expérience humaine, les modernistes appréhendent et spéculent sur le contenu de la révélation. En définitive, ils

²³⁷ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 273.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 413.

déterminent, *a priori*, le contenu de la révélation. Rahner y voit un problème car ces déterminations, *a priori*, si elles ne correspondent pas à la révélation concrète, entraînent certains à modifier la révélation concrète en vue de ce qu'ils avaient prévu.²⁴⁰ D'ailleurs, ce sont ces considérations qui amènent Rahner à soutenir que le lieu de la révélation ne se trouve pas dans l'esprit humain.²⁴¹

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples. S'il est vrai que Rahner ne mâche pas ses mots par rapport aux modernistes, il est lui-même pétri par l'influence de la philosophie kantienne et ne peut faire fi de ses apports majeurs en philosophie et encore plus en philosophie de la religion. Même si l'ambition finale de Rahner est de mettre en place une nouvelle manière de philosopher, il est, en de nombreux points, un héritier du philosophe du Königsberg.

1.1. Kant où la distinction de la métaphysique, de la morale et de la religion

1.1.1. Une base anthropologique, mais pas trop !

Tout d'abord, il faut savoir qu'Emmanuel Kant, à l'instar de nombreux philosophes de l'Aufklärung, distingue le concept de religion historique, particulière, de celui de religion universelle. Comme l'explique Grondin, la nouveauté kantienne est qu'il ne fonde pas sa religion universelle sur le concept d'un Dieu qu'il tirerait de l'ordre de la nature. La religion dont il parle se fonde sur la morale humaine.²⁴² Elle est donc marquée par une profonde anthropologie.

Malgré tout ce que nous venons de dire sur la critique rahnérienne à l'encontre des philosophes des lumières et de leur volonté de créer une religion universelle reposant sur la raison, nous ne pouvons que constater le premier rapprochement entre ces deux penseurs allemands. Même si Rahner critique le fait qu'on parte nécessairement et toujours de l'humain pour déterminer les dispositions d'une expérience mystique et de la révélation, l'humain conserve une grande place dans sa théorie. Même si tout ne se joue pas dans l'humain, que Dieu dispose toujours d'une absolue liberté, l'humain est, dans la révélation, dans une relation d'altérité. Comme nous avons pu le constater tout au long des conférences, Rahner maintient farouchement que la révélation n'est pas possible sans Dieu. En n'est pas non plus envisageable, si l'humain n'est pas là pour écouter la révélation.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 275.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 277.

²⁴² Cf. GRONDIN J., *La philosophie de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 99. Désormais cité : Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion »

Sans reprendre à l'identique la conception kantienne et sans l'absolutiser, nous pouvons déjà constater ici les traces d'une première influence de Kant sur Rahner, et non des moindres ; à savoir l'importance de l'humain et donc la dimension anthropologique dans le cadre d'une réflexion sur la philosophie de la religion.

1.1.2. Trois questions fondamentales

Comme l'indique Grondin, avec Kant, il y a souvent une mécompréhension qui s'opère. En effet, nous savons que dans la *Critique de la raison pure* publiée en 1781, le professeur de Königsberg démontre que la métaphysique ne peut parvenir à des connaissances du suprasensible. Cependant, il ne faut pas confondre la métaphysique et la religion.²⁴³ Grondin l'exprime dans ces termes : « ce que Kant invalide, c'est la prétention à la *connaissance* de la métaphysique ». ²⁴⁴ Tout se joue donc dans la capacité de connaître ou non les objets de la métaphysique.

La métaphysique est méta-physique, son objectif est de donner des connaissances sur ce qui n'est pas expérimentable ; personne ne pourra jamais, à *contrario* des sciences modernes telles que la physique newtonienne, arriver à des positions définitives et satisfaisantes sur l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ou encore l'éternité du monde. Kant, profondément marqué par le succès et les progrès des sciences modernes, reproche à la métaphysique de ne jamais parvenir à des conclusions que tous et toutes puissent approuver. La métaphysique reste un terrain instable ou tout est capable de changer au moindre moment. La conclusion de Kant est sans appel, la connaissance, telle que les humains la comprennent, doit toujours reposer sur l'expérience. Nous devons expérimenter les choses pour pouvoir les connaître.²⁴⁵ C'est parce que les sciences font des expériences qui amènent à des résultats qu'elles sont aussi populaires.

Pourtant Kant remarque bien que même si la métaphysique n'est pas une science rigoureuse à proprement parler, l'humain continue de produire des preuves de l'existence de Dieu. Même s'il sait qu'elles ne seront jamais complètement satisfaisantes, il entreprend encore des démonstrations souvent hasardeuses.

Mais alors qu'en est-il de la religion ? Sommes-nous condamnés à ne pouvoir rien dire de la religion car elle serait toujours dans le champ d'application de la

²⁴³ *Ibid.*, p, 100

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*

métaphysique ? Kant voit une possibilité pour la religion d'être appréhendée si elle prend son fondement dans les lois de la morale humaine, comme nous l'avons dit plus haut.

Greisch montre dans son article que les questions kantiennees fondamentales que les humains se posent, en tant qu'ils sont des citoyens du monde pour reprendre les termes kantien, jouent un rôle important dans notre recherche d'appréhender le concept de religion et celui de philosophie de la religion. Kant considère que tous les humains, qu'ils soient philosophes ou pas, se posent ces questions. En effet, comme le met en lumière Greisch, la question sous-jacente à toutes ces questions est, en définitive « qu'est-ce que l'homme ? », ce qui relève de l'anthropologie.²⁴⁶

Les différentes questions kantiennees, « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » permettent de comprendre les différences qui existent entre la métaphysique, la morale et religion. Avec les trois questions que Kant pose, il interroge à chaque fois un domaine, une discipline. Ainsi, avec la première question « que puis-je savoir ? », Kant s'adresse directement à la métaphysique. En nous concentrant sur la troisième question, à savoir « que m'est-il permis d'espérer ? » nous entrons, pour Kant, dans le domaine de la religion. Grâce à ces deux questions, nous pouvons déjà constater que métaphysique et religion sont distinctes l'une de l'autre.²⁴⁷ Comme le constate Grondin, Emmanuel Kant fait de la religion un domaine de la philosophie à part entière.²⁴⁸

L'humain ne peut pas voguer d'une question à une autre dans un désordre et à sa convenance seule. Le philosophe prussien considère que les transitions nécessitent un certain développement ; nous ne pouvons passer à la deuxième question qu'une fois que nous avons appréhendé la première. Il en va de même pour franchir le cap entre la deuxième et la troisième question.²⁴⁹

Grondin indique que pour la première question, celle qui appartient à l'espace de la métaphysique, la réponse relève du « domaine de l'expérience et de ses conditions de possibilité »²⁵⁰. En ce qui concerne la deuxième question, nous devons nous concentrer sur la morale et sur le devoir. Ici, Kant met l'accent sur la prise de

²⁴⁶ Cf. GREISCH J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : »religion » et « métaphysique » » in Archives de sciences sociales des religions, N°169, 2015, p. 88. Désormais cité : Cf. Greisch J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux ».

²⁴⁷ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 101.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Cf. Greisch J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux », p. 88.

²⁵⁰ GRONDIN J., *La philosophie de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 101.

conscience que nous ne devons pas agir seulement en vue de notre plaisir personnel instantané mais bien en vue de ce qui est bien. Ce n'est qu'en suivant les lois morales que nous pourrions mener une existence qui nous permet d'être réellement heureux. Grondin résume la réponse de cette deuxième question dans ces termes :

On se rend digne d'être heureux en se conformant à l'impératif de la moralité qui prescrit d'agir en fonction de maximes susceptibles d'être érigées en lois universelles et qui font entièrement abstraction de notre bonheur personnel.²⁵¹

Tout l'enjeu de ce deuxième pôle est l'autonomie. L'humain autonome doit agir selon les préceptes de la morale. C'est en agissant moralement que l'humain devient toujours plus autonome et qu'il se distingue de l'hétéronomie des autres créatures. D'ailleurs, comme le souligne Grondin, *a contrario* des autres créatures, c'est par cette autonomie que l'humain peut espérer se rapprocher du divin.²⁵² Nous pouvons illustrer ces propos directement avec ceux de Kant, dans la préface de la première édition de *La religion dans les limites de la simple raison*²⁵³ :

La morale qui est fondée sur le concept de l'homme, en tant qu'être libre s'obligeant pour cela même, par sa raison, à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent, supérieur à lui pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'observe.²⁵⁴

Ainsi, Kant atteste de l'autonomie humaine dès les premiers instants de son ouvrage. De plus et comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, nous ne pouvons que constater l'importance anthropologique. L'humain se trouve au fondement même de la réflexion.

Sans parler d'ouverture, nous pouvons ici, à nouveau constater une certaine influence de Kant sur Rahner, même s'il s'agit d'un constat très générique qui pourrait être appliqué à bon nombre de philosophes. Avec cette place de l'autonomie, Kant soutient qu'il existe bien une spécificité humaine qui rend possible le rapprochement avec Dieu. Rahner considère aussi l'humain comme l'étant capable, de par son ouverture à la transcendance, de se mettre à l'écoute d'une possible révélation. La théorisation d'une telle spécificité humaine d'entrer en relation avec Dieu n'est pas le monopole des thèses kantienne et rahnérienne. Il est évident que

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 101.

²⁵³ Cf. KANT E., *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004, 322p. Désormais cité : Cf. Kant E., « La religion dans les limite de la simple raison ».

²⁵⁴ KANT E., *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004, p. 67.

la plupart des philosophes qui se sont penchés sur ces questions mettent généralement ce trait humain en avant. Cependant, il est quand même opportun de le relever afin de démontrer que Kant a bel et bien eu une influence sur le jésuite.

1.1.3. De la morale à la religion

Dans son ouvrage, Grondin insiste sur le fait que l'action morale doit être évidemment désintéressée. Pourtant, la question du désintérêt est celle qui nous permet de passer à la troisième question, celle qui nous concerne le plus, à savoir la question de la religion. Plus précisément, Kant considère que la question de la moralité conduit inexorablement à celle de la religion.²⁵⁵ Ainsi, nous pourrions reformuler la troisième question de la manière suivante : « en agissant de manière désintéressée, puis-je quand même espérer quelque chose ? ». ²⁵⁶

La question du désintérêt et la question de l'espérance sont le socle et le fondement même de la philosophie de la religion. Chez Kant, en se posant la question de l'espérance, nous entrons dans le domaine de la religion et de la philosophie de la religion. Comme Grondin l'explique, ce que nous allons pouvoir espérer se construit sur base du rapport entre la moralité de l'action commise et la joie qui pourrait en déduire. C'est avec ce rapport que nous pouvons introduire le concept de l'idéal du Souverain Bien.²⁵⁷

Nous pouvons faire correspondre cet idéal de Souverain Bien à la figure de Dieu. En effet, Kant considère que la relation entre moralité et bonheur ne se réalise pleinement que lorsqu'elle se déploie sous l'œil attentif de ce Souverain Bien. Grondin parle même d'un Dieu compris comme un architecte qui dessinerait les plans de l'ordre moral que les humains de ce monde se doivent de poursuivre.²⁵⁸

Déjà dans sa préface, Kant mentionne et définit la tâche du Souverain Bien. Kant commence par expliquer qu'agir moralement ne veut pas dire agir en vue d'un but déterminé. En effet, le philosophe de Königsberg considère que « la loi qui comprend d'une manière générale la condition formelle de l'usage de la liberté lui suffit [à l'humain] »²⁵⁹. Néanmoins, la morale possède en elle-même une fin, sinon la raison humaine ne pourrait se résoudre à poursuivre un agissement moral. Elle se pose nécessairement la question de savoir ce qui lui est « permis d'espérer », ce

²⁵⁵ Cf. Kant E., « La religion dans les limites de la simple raison », p. 69.

²⁵⁶ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 101.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 102.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ KANT E., *op. cit.*, p. 69.

qu'elle peut se permettre d'attendre après avoir agi moralement. Cette espérance devrait se tourner vers une fin.²⁶⁰

Kant définit cette fin comme une Idée, avec un i majuscule, qui comptabiliserait en elle toutes les fins poursuivies. Cette Idée posséderait en elle, à la fois la dimension morale, quelles fins nous devons poursuivre, ainsi que la dimension relative au bonheur, à savoir les fins qui nous rendent réellement heureux. C'est avec ces dispositions que Kant bascule de l'Idée à celle de l'Idée d'un Souverain Bien qui est dans le monde. Kant soutient que sa possibilité même, celle d'un Souverain Bien, « nous oblige à admettre un Être suprême, moral, très saint, et tout puissant, pouvant seul unir les deux éléments qu'il comporte »²⁶¹, à savoir Dieu.

Comme nous l'avons déjà dit, Emmanuel Kant considère que la morale conduit à la religion. Le philosophe arrive à cette conclusion en suivant le raisonnement suivant et pas le biais d'un exemple. Kant imagine une situation où un humain déciderait de poursuivre et de respecter les lois morales. Tout en respectant ces préceptes, il arriverait un moment où il se demanderait à quoi pourrait bien ressembler le monde s'il l'organisait lui-même, en suivant sa raison pratique et qu'il en était aussi membre à part entière. Si tel était le cas, Kant pense que cet humain voudrait que le plus grand bien soit poursuivi conformément à ce que les lois morales réclameraient. Si un plus grand bien existe, il ne serait, en effet, pas moral de ne pas le poursuivre. Cependant, étant le plus grand bien, il y aurait fort à parier que l'humain ne puisse parvenir à le satisfaire. Cet humain serait alors comme piégé par sa propre raison, il ne pourrait raisonnablement pas satisfaire aux exigences de ce plus grand bien. Dès lors, Kant soutient que l'humain se sentirait soumis à cette raison et devrait accueillir ce jugement comme le sien, tout en ayant la sensation qui lui est imposé par un tiers.²⁶²

Kant voit dans la sensation de contrainte l'indication que l'humain a besoin de se représenter une origine morale qui comprendrait une fin morale vers laquelle il tendrait inexorablement. Cette fin se trouverait au-delà de ses devoirs moraux.²⁶³ C'est avec toute cette réflexion que Kant en arrive à la conclusion que « la morale conduit implacablement à la religion »²⁶⁴. La morale amène à penser l'idée d'une sorte de législateur tout-puissant, au-dessus de tout. Ainsi, Kant soutient que ce

²⁶⁰ Cf. Kant E., « La religion dans les limites de la simple raison », p. 69.

²⁶¹ KANT E., *op. cit.*, p. 69.

²⁶² Cf. Kant E., « La religion dans les limites de la simple raison », p. 70.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ KANT E., *op. cit.*, p. 70.

législateur moral concentre en lui-même cette fin ultime que tous les humains doivent s'appliquer à poursuivre. Grondin exprime cette thèse kantienne dans ces termes : « le Souverain Bien espéré par notre raison implique ainsi l'admission de l'existence de Dieu »²⁶⁵.

1.2. Quelle place pour la philosophie ?

Avec le développement de cette thèse, Kant parvient à nous démontrer qu'il est possible de mettre en place une réflexion purement philosophique de la religion. À ce point précis de la pensée kantienne, si nous la faisons correspondre à la pensée rahnérienne, nous ne pouvons que remarquer les différences qui opposent les deux philosophes. En effet, il est impensable pour Rahner de laisser autant de liberté à la philosophie et de lui donner un rôle si proéminent. Dans sa première conférence où il expose le problème de la relation entre la philosophie de la religion et la théologie, il soutient que pour maintenir l'autonomie et l'historicité de la théologie, la philosophie ne doit en aucun cas chercher à être le premier lieu de construction d'une religion naturelle.²⁶⁶

De son côté, Kant cherche à démontrer que la raison peut développer, en se reposant uniquement sur elle-même, un système rendant compte du religieux. Comme l'indique Grondin et comme nous l'avons déjà dit, c'est ici que Kant distingue la religion naturelle de la religion révélée.²⁶⁷ Distinction qui n'a pas de sens pour Karl Rahner. Kant se montre assez réservé sur la question de la religion révélée, s'il ne la remet pas en question directement, il souligne son ancrage historique, son historicité et donc sa contingence. Il lui reproche également de n'être accessible qu'aux spécialistes des écritures saintes.

Rahner ne peut adhérer à de tels propos. Pourtant, peut-être que les divergences de pensées entre Kant et Rahner au sujet des religions naturelle et révélée ne sont pas aussi fortes qu'elles le laissent paraître. En effet, toujours dans cette première conférence, Rahner soutient que la philosophie de la religion doit avoir pour seul objectif de renvoyer l'humain à la possible révélation de Dieu. Si nous nous essayons à les transposer dans des termes plus kantien, nous pouvons dire que Rahner emploie la philosophie dans le cadre de la religion révélée. La philosophie de la religion est envisagée et appréhendée en vue de la révélation.

²⁶⁵ GRONDIN J., *op. cit.*, p. 102.

²⁶⁶ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 59.

²⁶⁷ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 102.

Or, à y regarder de plus près, même si Rahner comprend la philosophie toujours sous le regard de la théologie et de la révélation, il donne aussi une certaine importance à la philosophie qu'il ne faut pas minimiser. La philosophie de la religion est, pour Rahner « l'unique justification possible « d'en bas » de la théologie »²⁶⁸. De plus, il la définit « comme la constitution de l'homme en tant qu'esprit fini, essentiellement ordonné vers une révélation possible »²⁶⁹. Bref, la philosophie joue, aux yeux du jésuite, un rôle clé. Même s'il ne l'envisage pas comme capable de construire une religion naturelle, que ce n'est pas ce qu'il cherche à faire, il considère qu'elle est nécessaire à l'humain pour la révélation. Ainsi, nous pouvons voir apparaître un point de convergence entre Kant et Rahner sur l'importance de la philosophie et du rôle prépondérant qu'elle joue. En soutenant qu'elle ne doit pas chercher à élaborer une religion naturelle, Rahner affirme cependant ne pas vouloir la mettre sous tutelle.

Rahner ne comprend pas la religion révélée comme relevant du seul fait des experts des Ecritures. Au contraire, pour lui tout humain est appelé à se mettre à l'écoute de la possible révélation divine. Même si cette influence est loin d'être évidente, nous pouvons remarquer que Rahner ne s'inscrit pas dans la représentation binaire de Kant : religion naturelle ou religion révélée. Rahner accepte et se laisse influencer par la rationalité développée par le philosophe de Königsberg dans le cadre de la religion naturelle et emploie la philosophie dans le cadre de la religion révélée.

1.3. La religion naturelle

Le gros avantage que Kant décèle dans la religion naturelle est qu'elle n'est pas historique et qu'elle est donc non contingente. Elle peut avoir une prétention à être de portée universelle de par sa non-historicité et du fait même qu'elle soit présente en chaque humain. En effet, elle est le fruit de la raison morale. Or pour Kant, tous les humains possèdent cette disposition en eux. Sans vouloir forcer le trait et chercher des correspondances qui n'en sont pas, Kant soutient qu'il y a une prédisposition en chaque humain à la raison morale et donc à terme à la religion naturelle. Cette suite logique et argumentaire se retrouve également chez Rahner, lorsqu'il soutient que tous les humains possèdent en eux une ouverture à la transcendance, quand il soutient que tout le monde peut se mettre à l'écoute de la révélation.

²⁶⁸ RAHNER K., METZ J.-B, *op. cit.*, p. 63.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 386.

Il est intéressant de mentionner qu'au départ de *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant soutient que le concept de morale se fonde directement avec l'humain. L'humain libre se plie aux exigences de la raison. Nous sommes en mesure de comprendre pourquoi. À ce moment de l'ouvrage, Kant ne va pas encore plus loin et soutient même que la morale n'a aucunement besoin de la religion car elle se suffit à elle-même.²⁷⁰

Pourtant, Grondin explique que Kant considère que la religion peut s'avérer très utile en termes de soutien psychique lorsqu'on s'efforce d'agir au quotidien selon les lois de la morale. En effet, si nous nous en tenons au discours de la raison, nous sommes astreints de nous plier à la loi morale. Il n'y a pas de place pour l'à-peu-près. Il faut beaucoup de détermination pour arriver à se comporter toujours de la sorte. Or, il n'y a que peu d'humains qui peuvent parvenir à un tel niveau de moralité. La tentation de s'écarter de la morale est un combat de chaque instant.²⁷¹ Comment expliquer ce revirement de situation ?

Toujours dans *La religion dans les limites de la simple raison*, mais cette fois-ci dans la première partie et non plus dans la préface, Kant se penche sur la question. Dans cette partie de l'ouvrage, Kant revient sur les difficultés dont parle Grondin de toujours agir selon les préceptes de la morale. Plus d'une fois, il peut arriver que nous, humains, soyons remplis de doutes quant à nos capacités à suivre les lois de la morale. Il faut donc faire des efforts moraux. Face à ces efforts moraux, la raison peut faire appel à des « idées religieuses impures »²⁷². Kant divise ici les religions en deux groupes distincts : les religions du simple culte et les religions morales, cela veut dire celles qui prônent une bonne conduite de leurs adeptes. Dans les religions de cultes, les humains ne recherchent pas à s'améliorer moralement alors que dans les religions morales, les humains doivent s'efforcer de toujours devenir meilleurs.²⁷³

Si dans le premier cas, le recours à la religion est une mascarade, Kant considère que dans le cas des religions morales, il en est autrement. Cependant et avant d'entrer dans plus de détails, il paraît opportun de mentionner une petite remarque qu'Emmanuel Kant laisse entre parenthèse. Le philosophe allemand soutient que dans le cas des religions morales, il n'existe en réalité qu'une religion publique qui ait cette disposition, à savoir la religion chrétienne. En d'autres termes,

²⁷⁰ Cf. Kant E., « La religion dans les limites de la simple raison », p. 67.

²⁷¹ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 103.

²⁷² KANT E., *op. cit.*, p. 123.

²⁷³ Cf. Kant E., « La religion dans les limites de la simple raison », p. 123.

Kant soutient que la religion chrétienne est la seule religion publique, révélée, donc historique et contingente qui possède ce caractère propre à une religion morale.²⁷⁴

Ce genre de remarques heurte évidemment les sensibilités d'ouvertures et de respects des autres cultes que nous pouvons avoir et revendiquer de nos jours. Bien sûr, il est nécessaire de replacer ce style de commentaires dans leur contexte historique et culturel. Là encore, nous pouvons faire une correspondance entre Rahner et Kant. Sans que cela soit une influence indéniable, car il s'agit d'une thèse que beaucoup de philosophes chrétiens ont pu tenir, les deux philosophes donnent un statut spécial à la religion chrétienne. Kant, avec ces propos, donne la nette impression de soutenir que de toutes les religions historiques et contingentes, la religion chrétienne est moins en défaut que les autres. Il donne à la religion chrétienne un statut spécifique. Rahner aussi donne un statut spécifique à une religion. Il ne le donne pas à l'entière des religions chrétiennes mais à la religion catholique. À ses yeux, elle se démarque des autres puisqu'elle est la seule à assumer la révélation ce que les autres religions chrétiennes ne sont pas assez courageuses de faire, selon le jésuite.

Kant considère que dans le deuxième groupe de religions, celles qu'il qualifie de morales, c'est un devoir que tous ont de toujours chercher à s'améliorer. Chacun doit, en fonction de ses possibilités essayer de se perfectionner, de parvenir au meilleur de lui-même d'un point de vue moral. Pour démontrer que la religion chrétienne possède bien ce caractère de la religion morale, Kant s'appuie sur une parabole issue de l'évangile de Saint Luc.

En effet, au chapitre dix-neuf versets douze à vingt-huit²⁷⁵, nous pouvons lire la parabole des talents données aux trois serviteurs. Dans cet extrait, Luc narre la parabole des talents que Jésus raconte près de Jérusalem. Cette parabole présente des serviteurs à qui le maître donne respectivement dix talents, cinq talents et un talent pour qu'ils les investissent avant de partir en voyage. À son retour, le maître fait appeler ses serviteurs et leur demande des comptes. Le premier, qui a reçu dix talents en totalise maintenant vingt. Le deuxième, qui en avait reçu cinq en possède dix à présent. Par contre, le dernier, celui qui n'a eu qu'un seul talent, s'est contenté de l'enfuir dans un linge. Il n'a pas osé la mettre en investissement.²⁷⁶

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant mentionne les versets douze à seize du chapitre dix-neuf. Ici, j'ai préféré mettre les versets reprenant l'entière de la parabole des mines puisqu'il y a un court résumé qui va au-delà du seizième verset.

²⁷⁶ Cf. Luc, 19, 12-28., *TOB*, le cerf, 2. éd., 1986., p. 1555.

Kant voit dans cette parabole l'illustration même du message qu'il soutient ; « chacun doit, selon ses forces, faire de son possible pour devenir meilleur »²⁷⁷, chacun doit veiller à ne pas enfuir ses talents. C'est donc dans ce cadre très précis, celui des religions morales ou de la religion chrétienne, que nous pouvons envisager la religion comme soutien de la raison à l'effort moral.²⁷⁸ C'est dans ce contexte précis que la religion peut aider l'humain à aller au bout des choses et à placer la loi morale au-dessus de son amour propre.²⁷⁹

Kant donne un autre point qui permet de soutenir que seule la religion chrétienne est une religion naturelle pouvant se revendiquer également religion morale. Il s'agit de la figure christique. En effet, comme l'explique Grondin, Kant voit dans la personne du Christ un modèle de perfection morale qui peut servir aux humains. Si les humains s'appuient, s'encouragent et se donnent des forces via l'image du Christ, Kant considère qu'ils ne seront pas dans des projections qui s'apparentent à des « idées religieuses impures ». Au contraire, cette figure représente ce qui est bon aux yeux de Dieu.²⁸⁰ La figure du Christ est donc un modèle de ce que doit être une vie morale placée au-dessus de son amour propre.

1.4. Influence métaphysique

Une influence majeure que nous avons seulement eu l'occasion d'évoquer mais sur laquelle nous allons à présent revenir est l'influence métaphysique ou plus précisément la disposition humaine à la métaphysique. Comme nous l'avons déjà mentionné, Kant distingue la religion de la métaphysique et formule la question dédiée à cette dernière dans ces termes « Que puis-je savoir ? ». De plus, le philosophe prussien est insatisfait de l'incertitude qui règne sur le domaine de la métaphysique ; rien ne s'impose jamais et tout ou presque peut être défendu.

La métaphysique est au cœur même de l'*Auditeur de la parole* et il paraîtrait bien étrange de ne pas mentionner l'influence que Kant a pu avoir sur Karl Rahner. Au terme de ces différentes conférences, Rahner en arrive à la conclusion qu'

une philosophie de la religion qui se comprend ainsi [comme constitution de l'humain ordonné vers une possible révélation divine] est une partie de la métaphysique

²⁷⁷ KANT E., *op. cit.*, p. 123.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 103.

²⁸⁰ *Ibid.*

générale, et finalement s'identifie avec elle, car chaque question métaphysique implique la métaphysique tout entière.²⁸¹

Le raisonnement rahnérien arrive au constat que la philosophie de la religion s'avère en fait être une métaphysique car elle est une science qui se pose la question de l'être, donc une science qui relève de la métaphysique. Ainsi, la métaphysique commence avec la question générale de l'être dont Rahner met en lumière trois aspects qui en découlent.²⁸² Nous reviendrons synthétiquement sur ces trois aspects dans le troisième chapitre dédié à Heidegger. Pour l'instant, ce qui nous importe est la vision rahnérienne de la métaphysique.

Malgré la critique que Kant adresse à la métaphysique, il est conscient que l'humain ne peut s'en passer et que celui-ci tend toujours inexorablement vers elle. Dans son article, Greisch explique que pour Kant il existe « une métaphysique naturelle de l'esprit humain »²⁸³ qui est un témoignage que la raison humaine ne peut se passer de la métaphysique. L'humain, comme pour la religion et la morale, porte un réel intérêt pour la métaphysique. Il y a donc, comme le souligne Greisch, un lien indéniable entre la métaphysique, comme branche à part entière de la philosophie, et les humains compris dans leur humanité.²⁸⁴

De manière plus générique, nous pouvons dire que la métaphysique est cette particularité humaine, cette capacité de l'humain de se demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. L'humain, bien conscient de sa finitude et de sa mortalité, ne peut s'empêcher de se poser la question de l'au-delà. Ce que Greisch cherche à souligner, c'est la dimension anthropologique que Kant fait rentrer dans la métaphysique. Avec le philosophe allemand, la question de la métaphysique devient porteuse de tout un aspect anthropologique qui s'illustre, entre autres, avec la question « qu'est-ce que l'homme »²⁸⁵? Cette question n'est pas une simple question anthropologique comme elle pourrait le laisser paraître. Il s'agit bel et bien d'une question métaphysique. Comme le soutient Greisch, « Kant fait basculer la métaphysique dans une « métaphysique des mœurs » »²⁸⁶ et cela a pour conséquence de laisser à l'anthropologie une place de choix dans le développement de cette métaphysique.

²⁸¹ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 386.

²⁸² Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 386-388.

²⁸³ GREISCH J., *op. cit.*, p. 90.

²⁸⁴ Cf. Greisch J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux », p. 90.

²⁸⁵ GREISCH J., *op. cit.*, p. 91.

²⁸⁶ *Ibid.*

Nous avons déjà souligné une première influence anthropologique dans notre point 1.1.1. *Une base anthropologique mais pas trop !*, mais nous pouvons à présent mettre une seconde influence anthropologique en exergue. En effet, ici il n'est plus question d'une anthropologie qui concerne la question de la religion. Nous sommes maintenant dans le domaine de la métaphysique. Là où pour la religion, il est certain que Kant et Rahner entretiennent plus de désaccords que d'accords, on ne peut nier l'influence kantienne et l'influence de sa métaphysique aux dimensions anthropologiques sur la métaphysique rahnérienne.

Nous l'avons assez dit tout au long de notre première partie, l'humain est l'enjeu clé de toute la thèse rahnérienne. Ce n'est pas pour rien que l'ensemble des conférences se présente sous le titre *L'auditeur de la parole*. Tout se concentre autour de l'humain, l'auditeur. Il est évident que l'anthropologie kantienne a influencé la vision rahnérienne de la métaphysique. L'anthropologie est présente tout au long du processus. Pour ne citer que deux exemples, nous pouvons mentionner la nécessité d'une anthropologie métaphysique et l'anthropologie théologique, toutes deux présentes tout au long des conférences. Nous avons d'ailleurs déjà assez développé tous ces points, nous n'allons pas revenir dessus. Cependant, il est important de souligner l'importance que Kant a pu avoir sur Rahner, même si de prime abord, cela ne paraît pas aussi évident.

1.5. La transcendance

Dans ce dernier point, nous allons nous intéresser à la question de la transcendance et essayer de comprendre à quel point Kant a pu influencer le travail de Rahner en la matière. Dans son article *Philosopher à l'intérieur de la théologie*, que nous avons déjà mentionné dans la première partie, Holzer se penche sur la question de la transcendance.

Tout d'abord, Holzer considère que le transcendantal rahnérien est influencé, en effet, par Kant, mais pas uniquement. Pour lui, Johann Gottlieb Fichte y joue également un rôle indéniable. Holzer soutient que Rahner est influencé par Kant car on retrouve chez le jésuite des éléments d'une théologie qui oscillent entre rationalité et transcendance. L'influence fichtéenne peut être constatée, elle, dans la recherche d'un idéal divin qui serait présent dans la conscience de chacun, ce qui permet de régler les problèmes liés à l'unité humaine.²⁸⁷ Ici, Holzer fait référence à l'ouverture rahnérienne à la transcendance que chaque humain possède. Cependant, comme nous

²⁸⁷ Cf. Holzer V., « *Philosopher à l'intérieur de la théologie* », p. 64.

l'avons mentionné dans l'introduction, nous n'allons pas nous étendre sur l'influence qu'a eu Fichte sur Rahner.

Holzer revient sur un événement important et qui se doit d'être mentionné. Il distingue deux crises qui ont ébranlé la métaphysique. La première qu'il identifie est l'opposition d'Aristote à Platon, avec son concept de substance.²⁸⁸ La seconde grande crise est amenée par Kant et sa critique des démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu. Dans cette deuxième crise, c'est la relation entre métaphysique et théologie qui a pris un sérieux coup dur. Kant s'en est pris directement à la théologie rationnelle qu'il finit par nommer onto-théologie.²⁸⁹

Kant réprimande assez durement, dans la *Critique de la raison pure*, la théologie rationnelle. Il soutient qu'« elle est une censure continuelle de notre raison »²⁹⁰, même si finalement cette désignation n'est pas si négative que ça, comme nous allons le voir. Le problème de la théologie rationnelle est qu'elle réduit la métaphysique à une connaissance, un savoir rationnel de la théologie, ou comme il l'appelle dans la *Critique*, la théologie transcendantale. Comme le souligne Holzer, il s'agit d'une dénomination assez étrange.²⁹¹ Ainsi, la théologie transcendantale est, aux yeux de Kant, la théologie mise en application par les théologiens qui cherchent à démontrer rationnellement l'existence de Dieu. C'est dans la *Critique* qu'il distingue la théologie transcendante et rationnelle de la théologie naturelle. Selon ses termes : « Si j'entends par théologie la connaissance de l'Être suprême, cette connaissance procède soit de la simple raison (*theologia rationalis*), soit de la révélation (*revelata*). »²⁹²

Ces deux formes de théologie que Kant distingue l'une de l'autre, il finit par les rassembler. En effet, le professeur de Königsberg considère qu'elles sont toutes les deux porteuses des mêmes défauts : elles sont impuissantes et elles créent des illusions. Cependant, comme le montre Holzer, Kant ne reste pas aussi radical par rapport à la théologie transcendantale et lui assigne un rôle régulateur ce qui « l'apparente à une activité légitime de la raison »²⁹³. La théologie transcendantale se retrouve donc avec une certaine légitimité.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 65. - voir note 12.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presse Universitaire de France, 8^e éd. de l'éd. 1944, p. 451.

²⁹¹ Cf. Holzer V., « Philosophe à l'intérieur de la théologie ». p. 65.

²⁹² KANT E., *op. cit.*, p. 446. - CRP.

²⁹³ HOLZER V., *op. cit.*, p. 64.

Pour Holzer, il est évident que Rahner n'a pas pu passer à côté de cette compréhension kantienne de la théologie transcendantale, même si le jésuite lui fait opérer une métamorphose indéniable. Il est impossible, après Kant, de ne plus prendre en compte sa *Critique* et de passer à côté de sa séparation entre la théologie et la philosophie.²⁹⁴

Holzer soutient que Rahner, tout au long de ses conférences, choisit une démarche concrète et phénoménologique qui n'a pas grand-chose de kantien. En plus de partir de la question du sens de l'être, Rahner donne également à la parole de Dieu, à la révélation, une certaine dimension ontologique. En agissant de la sorte, il se distingue complètement de l'approche kantienne transcendantale.²⁹⁵

C'est avec cette dernière considération sur la transcendance que nous achevons ce premier chapitre consacré aux influences rahnériennes. Nous allons à présent nous intéresser à un autre philosophe : Joseph Maréchal.

²⁹⁴ Cf. Holzer V., « Philosophe à l'intérieur de la théologie », p. 65-66.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 72.

Chapitre 2 : influence de Joseph Maréchal

Alors que Kant et Heidegger sont ce que nous pourrions appeler des célébrités de la philosophie, qu'ils n'ont plus besoin d'être présentés tant leur notoriété les précède, Joseph Maréchal, lui, est moins connu. C'est pour cette raison que nous allons rapidement le présenter, afin de mieux le situer par rapport à Karl Rahner.

Joseph Maréchal est un philosophe et un théologien né à Charleroi en 1878. Il entre dans l'ordre de la Compagnie de Jésus en 1895. Il est donc jésuite, à l'instar de Karl Rahner qui lui rentre dans l'ordre en 1922. Son ouvrage le plus connu paraît en 1926 sous le titre *Le point de départ de la métaphysique*. Il est constitué de plusieurs tomes qu'il présente comme des cahiers. Il a notamment été professeur à l'Institut Supérieur de philosophie à l'Université Catholique de Louvain. Il meurt, à Louvain, en 1944.²⁹⁶ Maréchal a donc été un contemporain de Karl Rahner, même si trente-cinq ans les séparent.

Dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Au point de départ - Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Paul Gilbert explique que c'est grâce au travail de Karl Rahner, que Joseph Maréchal et ses thèses ont pu avoir un certain retentissement à l'international.²⁹⁷ Avant que Rahner ne le mentionne dans ses propres travaux, Maréchal et ses recherches restaient peu connus. Au-delà de cette aide précieuse, Rahner avait beaucoup de sympathie pour les écrits du jésuite belge. Karl Neufeld, théologien et professeur à l'université d'Innsbruck, estime que Rahner s'est senti proche de la pensée de Maréchal car elle était ouverte à l'étude des mystiques, ce qui l'intéressait lui-même. De plus, les travaux de Maréchal ont permis à Rahner de mieux prendre en compte et d'« assumer la culture contemporaine dans son effort théologique qui risquait autrement de se retrouver trop solitaire »²⁹⁸

Dans ce deuxième chapitre, nous allons commencer par présenter l'œuvre de Maréchal et du lien qu'il entretient avec Thomas d'Aquin. Ce n'est que dans la seconde partie de ce chapitre que nous regarderons de plus près dans quelle mesure Maréchal a pu influencer Karl Rahner. Pourquoi commencer par l'influence que

²⁹⁶ Cf. GILBERT P. e. a., *Au point de départ - Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 9. Désormais cité : Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ ».

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁹⁸ GILBERT P. e. a., *op. cit.*, p. 23.

Thomas d'Aquin a eu sur Maréchal ? Premièrement, Rahner a lui aussi beaucoup travaillé et Thomas d'Aquin particulièrement dans sa thèse en philosophie *Esprit dans le monde*, il est donc lui aussi été marqué par le thomisme. Ensuite, Rahner a également affirmé qu'il devait beaucoup à Maréchal en ce qui concernait sa compréhension d'Aquin. En nous penchant sur l'influence que Thomas d'Aquin a eu sur Maréchal, nous pourrions mieux comprendre la relation et l'influence que Maréchal a eu sur Rahner.

Cela paraît peut-être évident, mais nous ne pourrions pas discuter en détails dans les prochaines pages qui viennent de l'ensemble de l'influence de Thomas d'Aquin sur Maréchal et de l'influence des deux auteurs sur Karl Rahner. Ce serait un travail bien trop conséquent et qui n'aurait pas sa place dans le cadre de ce qui est demandé pour ce mémoire. Nous allons revenir sur des points centraux, mis en avant pas des auteurs s'étant penchés sur des aspects très précis des questions. L'enjeu de ce chapitre est de donner une idée générale de l'influence de Maréchal et de mettre en exergue quelques points considérés comme importants.

2.1. Joseph Maréchal et Thomas d'Aquin

2.1.1. Présence de Thomas d'Aquin dans le cinquième cahier

Dans son chapitre issu de l'ouvrage *Au point de départ - Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bernard Pottier revient sur la relation entre Thomas d'Aquin et Maréchal. Comme il l'explique, il ne s'agit pas d'une mince affaire, tant la liste des auteurs thomistes ayant pu inspirer Maréchal est longue et fournie. Pourtant, l'auteur remarque que dans le cinquième cahier de Maréchal, consacré au *Thomisme devant la philosophie critique*²⁹⁹, paru en 1926, le jésuite ne cite aucun thomiste du XX^{ème} siècle, pourtant nombreux dans les années vingt. Nous pouvons donc en déduire que Maréchal entreprend d'élaborer ses thèses à partir des textes originaux de Thomas d'Aquin et non à partir de commentaires ou de thèses rédigés par des tiers.

Pottier décrit cet ouvrage comme étant particulièrement ambiguë par rapport à ses intentions réelles, à savoir sa visée épistémologique. Philosophiquement parlant, l'auteur considère que Rahner suit correctement ses intentions premières. Pourtant, au-delà des ambitions épistémologiques, la philosophie qui y est

²⁹⁹ Cf. MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, 481p. Désormais cité Cf. Maréchal J., « le thomisme devant la philosophie critique ».

développée est fortement tournée vers la mystique.³⁰⁰ Comme l'explique Pottier, s'il est indéniable que Maréchal est un philosophe de formation, avec tout ce que cela implique en terme de rigueur et de rationalité, il possède une attirance toute particulière pour la mystique. Cela explique d'ailleurs son choix d'orienter son champ d'investigation philosophique vers la mystique. Ainsi, Maréchal comprend « l'acte de connaître comme manifestation de l'appel à l'être »³⁰¹, autrement dit, il considère qu'il y a dans l'acte de connaissance quelque chose qui dépasse l'humain, quelque chose qui est de l'ordre du mystique.

Dans son article, Pottier commente le fait que Maréchal considère Thomas d'Aquin d'abord comme un théologien avant de le voir comme un philosophe. Si nous reprenons la définition même de ce qu'est un théologien dans le thomisme, nous pouvons constater que le théologien est présenté comme un humain, vivant sur terre, qui est « un chercheur de la *scientia Dei et beatorum* »³⁰², ce qui veut dire que l'humain est un chercheur de la science de Dieu et des bienheureux. Donc, Maréchal voit Thomas d'Aquin comme un chercheur de la science de Dieu. Ainsi, dans ce cinquième *Cahier*, Maréchal cherche à rendre compte de comment chez Thomas d'Aquin la connaissance que nous pouvons avoir du monde fini peut nous mener vers une connaissance de Dieu.³⁰³

2.1.2. Influences et convergences

Tout au long de la première partie de son article, Pottier, de manière très méthodique, rend compte dans la première partie de son article du nombre de mentions aux textes thomistes présente dans le cinquième *Cahier*. Il en relève plus de 587 dans les deux premiers tiers de l'ouvrage. Cela veut dire qu'il y a une densité extrême de références thomistes et qu'à chaque page, le lecteur se retrouve face à un écrit et une thèse de Thomas d'Aquin. L'auteur souligne également que les ouvrages qui sont mentionnés par le jésuite sont strictement d'ordre philosophiques et spéculatifs, il n'est pas question de morale ou de théologie. En réalité, il s'agit principalement des textes de la *Prima pars* de la *Somme théologique*. Les deux autres ouvrages les plus sollicités après les deux que nous venons de mentionner, sont la *Somme contre les gentils* ainsi que *De veritate*.³⁰⁴

³⁰⁰ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 28.

³⁰¹ GILBERT P. e. a., *op. cit.*, p. 28.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 28.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 28-29.

Pottier indique que lorsqu'on lit le cinquième *Cahier*, il apparaît assez clairement que le but de Maréchal est de rendre compte de la connaissance humaine et de son objet, la recherche de la vérité. Pour l'auteur, la démarche maréchaliennne refuse toute forme d'ontologisme. En effet, le jésuite ne considère pas qu'il y ait des idées qui puissent être innées ou ni même que des intuitions puissent être qualifiées d'intellectuelles, à proprement parler.³⁰⁵

Nous l'avons compris, l'enjeu de son ouvrage est à la fois de saisir et de rendre compte du fonctionnement des facultés de connaissance. Pour ce faire, il compare les facultés humaines à celles des anges et de Dieu, tout au long de l'ouvrage, l'intelligence humaine est mise en comparaison avec d'autres formes d'intelligence supérieure. Nous pourrions nous demander comment la comparaison est simplement possible puisqu'il ne s'agit pas des mêmes créatures. Pottier répond à cette question en signalant que Maréchal considère que la connaissance est toujours immatérielle et que « le sujet connaissant, est à quelque titre lui-même immatériel »³⁰⁶. La différence entre les humains et les anges se situe ailleurs. Ce qui marque la différence, c'est que l'humain est rattaché à la contingence et à la finitude de son existence, il est un être incarné. Ce qui n'est pas le cas des créatures angéliques désincarnées. Comme le précise Pottier, le paradoxe entre le caractère incarné de l'humain et le caractère immatériel du fait qu'il soit un sujet connaissant est typique de la tradition aristotélico-thomiste.³⁰⁷

Maréchal, qui est lui-même influencé par Emmanuel Kant, tente dans son ouvrage de rendre compte du bien-fondé de la critique métaphysique de l'appréhension de la faculté de connaissance. Pottier explique que Maréchal ne conçoit pas qu'une épistémologie seule puisse élaborer « une norme pour la seule pensée »³⁰⁸. La tension qu'essaye de résoudre le jésuite prend la forme suivante. D'un côté, nous nous retrouvons avec « l'immanence du sujet connaissant »³⁰⁹ et de l'autre « l'objectivité de l'objet connu »³¹⁰.

Ce point nous permet déjà mieux de comprendre la proximité existante entre Thomas d'Aquin et Maréchal. En effet, tous deux soutiennent qu'il ne faut pas chercher une solution en se mettant en quête d'une constitution ontologique

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.

³⁰⁶ GILBERT P. e. a., *op. cit.*, p. 32.

³⁰⁷ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 33.

³⁰⁸ GILBERT P. e. a., *op. cit.*, p. 32.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*

fondamentale du sujet connaissant. En agissant de la sorte, en recherchant cette constitution et donc aussi ses facultés à appréhender l'extérieur, nous faisons comme si nous reconnaissons que ce sujet était enfermé dans une réalité extérieure à lui-même et qu'il était sa propre réponse aux questions de son fonctionnement.³¹¹

La question du fonctionnement des facultés de connaissances amène aux questions concernant l'intelligence. Cela paraît peut-être évident, mais pour Maréchal ainsi que pour Thomas d'Aquin, l'intelligence divine est absolument complète. Elle possède toutes les connaissances possibles et imaginables. Pottier explique que pour les deux philosophes, l'intelligence divine détermine toute chose et que celle-ci est également responsable de la constitution de « leur vérité essentielle et ontologique »³¹². Ainsi, nous pouvons lire dans le cinquième *Cahier*, à propos de l'intelligence divine :

Une intelligence pareille ne saurait recevoir du dehors aucune perfection intelligible, aucune vérité ; et même, s'il existe du vrai en dehors d'elle, elle doit être à la fois la source originelle et le type suréminent : la « vérité divine », créatrice, est « vérité première ».³¹³

Juste après cette clarification de ce l'intelligence divine, Maréchal s'en remet à Thomas d'Aquin. Plus précisément, il le cite en faisant appel au texte *De veritate* ainsi qu'à la *Somme théologique*. Si nous allons voir dans le texte la première question disputée *De veritate* au quatrième article, comme mentionné par le jésuite belge, nous pouvons trouver les racines de la thèse soutenue par Maréchal dans son cinquième *Cahier*. Ainsi Thomas d'Aquin soutient :

« [...] mais la vérité qui se dit des choses dans leur rapport à l'intellect divin leur est inséparablement concomitante, puisqu'elles ne peuvent subsister que par l'intellect divin les produisant dans l'être. Par antériorité aussi, la vérité appartient à une chose dans son rapport à l'intellect divin plutôt qu'humain, puisqu'elle se rapporte à l'intellect divin comme à sa cause, mais à l'intellect humain d'une certaine manière comme à son effet, en tant que l'intellect reçoit la science d'après les choses ».³¹⁴

Nous pourrions répéter ce style d'exemple encore et encore et mettre en parallèle les propos défendus par le jésuite et Thomas d'Aquin tout au long de la

³¹¹ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 32.

³¹² GILBERT P. e. a., *op. cit.*, p. 33.

³¹³ MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, p. 57.

³¹⁴ AQUIN T., *Première question disputée - La vérité*, trad. C. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, 2002, p. 87.

lecture du *Thomisme devant la philosophie critique*. Le texte de Maréchal avance et se construit autour des thèses thomistes. Chaque propos qui y est soutenu, possède lui-même une référence directe aux écrits de Thomas d'Aquin.

Revenons sur notre explication de la question de l'intelligence, où nous devons à présent mentionner l'implication de la vérité. En effet, comme l'indique Pottier, pour Maréchal et Thomas d'Aquin si l'intelligence créatrice est la seule qui puisse constituer la vérité de chaque chose, elle est également la condition de possibilité même de l'existence de la vérité.³¹⁵ Si nous nous en remettons au texte original de Maréchal, nous pouvons constater que cette affirmation se fonde à nouveau sur la *Prima pars* de la *Somme théologique*. Ici c'est un long extrait³¹⁶ en latin qui est mentionné et mobilisé et non pas un simple renvoi.

2.1.3. Signature maréchaliennne

Dans la suite de son article, Pottier revient plus en détail, sur les visions adoptées par les deux philosophes et théologiens concernant les premiers principes, le concept d'abstraction ainsi que le rôle de l'intellect agent et de l'intellect possible. Ici encore, les thèses maréchaliennes trouvent leurs origines dans les thèses d'Aquin. Il n'est plus suffisant de parler d'une influence, c'est une véritable connivence que partagent Maréchal et Thomas d'Aquin. En effet, nous ne sommes pas dans une situation où Maréchal s'inspire légèrement de quelques idées ou de quelques thèses par ci par là. Comme nous venons de le montrer avec Pottier, Maréchal prend constamment appui sur Aquin. Néanmoins, le jésuite ne se contente pas de commenter l'œuvre d'Aquin. Il apporte des nuances et des thèses qui lui sont propres.

La distinction principale identifiée par Pottier, où Maréchal prend ses distances avec Thomas d'Aquin, concerne la question de la différence entre conscience et inconscient. Comme l'explique l'auteur de l'article, les scolastiques n'ont pas consacré beaucoup de leurs temps à ce sujet et Thomas d'Aquin ne fait pas figure d'exception. Dans la pensée scolastique, l'inconscient est compris comme relevant simplement du domaine de la nature. Le jésuite belge va, tout en ne reniant pas son maître à penser, se pencher sur la question. Pottier révèle que Maréchal a transcrit les premières intuitions thomistes dans un langage moderne.³¹⁷

³¹⁵ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 33.

³¹⁶ Cf. Maréchal J., « le thomisme devant la philosophie critique », p. 94 -95.

³¹⁷ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 41.

Toujours dans le cinquième *Cahier*, Maréchal définit la conscience. Il la détermine sous ces termes : « la conscience, c'est la présence de l'acte à soi-même : elle existera partout où l'acte émergera au-dessus de la puissance »³¹⁸. Comme l'indique Pottier plus loin dans l'ouvrage, nous pouvons encore lire que la conscience « ne dit plus ni tendance, ni repos : mais elle dit en quelque mesure : transparence d'une forme « immatérielle » »³¹⁹. Pour Pottier, si Maréchal détermine la conscience de la sorte, cela fait d'elle un acte second alors que l'inconscient, lui, sera plutôt rattaché aux actes premiers et sera de ce fait difficilement cernable pour une quelconque réflexion.³²⁰

Cependant, et c'est le point qui intéresse le jésuite, la démarche transcendantale affirme qu'il est possible, indirectement, d'accéder à une connaissance de cet inconscient. Maréchal entreprend cette quête et pour ce faire, il s'appuie sur l'ontologie thomiste. Nous n'allons pas rentrer dans les détails de l'entreprise maréchaliennne, car il ne s'agit pas de notre objet de recherche et il serait absurde de prétendre qu'il est possible de résumer correctement tous les tenants et aboutissant de son développement en seulement quelques lignes. Il est aussi certain que Maréchal a marqué de son sceau la philosophie thomiste autrement et qu'il l'a mené sur d'autres sentiers. Nous n'allons pas non plus en parler et nous contenter, ici, de ce qui vient d'être exposé.

Ces premières pages sur Maréchal permettent d'attester et de montrer un aperçu de l'immense connivence qui existe entre Thomas d'Aquin et Joseph Maréchal. Bien sûr, en choisissant de parler du cinquième *Cahier* consacré particulièrement au thomisme, nous avons pu montrer sans surprise qu'il existait un nombre considérable de mentions à Thomas d'Aquin. Si nous avions pris un autre ouvrage, la connivence entre les deux auteurs aurait été moins flagrante, bien que tout aussi réelle. Maintenant que nous avons eu un rapide exposé sur la relation entre Maréchal et Thomas d'Aquin, nous allons pouvoir revenir à Karl Rahner, le philosophe qui est au centre de nos investigations.

³¹⁸ MARECHAL J., *op. cit.*, p. 61-62.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 303.

³²⁰ Cf. Gilbert P. e. a., « Au point de départ », p. 41.

2.2. Joseph Maréchal et Karl Rahner

2.2.1. Une base maréchalienne

L'ouvrage qui va principalement nous accompagner dans la tâche qui nous attend dans ce sous-chapitre s'intitule *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*. Il a été écrit par un docteur en théologie, Louis Roberts. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous devons dire quelques mots à propos de l'auteur et du livre. En effet, si la traduction française réalisée par Michel Martin date de 1969, *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode* est publié en anglais dès 1967. Ce livre n'est pas un livre posthume qui chercherait à recouvrir l'ensemble des thèses rahnériennes puisque Rahner n'est décédé qu'en 1984, soit dix-sept ans plus tard. D'ailleurs, la personnalité signant la préface très élogieuse, n'est autre que Karl Rahner lui-même, comme nous en avons déjà parlé dans l'introduction.

Comme l'explique Louis Roberts, Rahner ne s'est pas simplement satisfait, comme le soutenait Georges A. Lindbeck, des interprétations traditionnelles du thomisme.³²¹ Il est vrai, qu'il les connaissait, qu'il a pu y avoir recours, mais il a été désireux d'aller plus loin. Pour Roberts, il est évident que la lecture de saint Thomas s'est faite avec un certain filtre transcendantal hérité du kantisme.³²² Grâce à Maréchal, Rahner trouve un philosophe et théologien s'étant consacré au renouveau thomisme post-kantien. Ainsi Emmanuel Falques, philosophe et théologien enseignant à l'Institut Catholique de Paris, explique dans son article que Maréchal peut être comparé à une sorte de figure paternelle qui a largement influencé et inspiré Rahner dans son travail ainsi que sa compréhension de l'œuvre de Thomas d'Aquin.³²³

Avant de rendre compte de l'influence maréchalienne sur la pensée rahnérienne à proprement parler, Roberts revient d'abord sur l'élément central de la philosophie de Joseph Maréchal. Comme il l'explique, le jésuite belge comprend la connaissance intellectuelle comme étant un fait. Il en est de même pour le jugement affirmatif qui résulte de la connaissance intellectuelle. La question que se pose Roberts est de savoir comment Maréchal peut soutenir une telle thèse.³²⁴

³²¹ Cf. Roberts L., « Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode ». *Ibid.*, p. 15.

³²² *Ibid.*

³²³ Cf. FALQUE E., « Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, N°92(3), 2008, p. 533.

³²⁴ Cf. Roberts L., « Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode », p. 18.

Pour expliquer la démarche du jésuite belge, Roberts prend l'exemple d'une affirmation qui prend la forme suivante : « San Francisco est (ou n'est pas) la deuxième ville de la Californie ? »³²⁵. Avec cette affirmation et si nous la comprenons dans des termes kantien, nous pouvons dire qu'elle contient, au-même titre que toutes les affirmations, la connaissance d'une existence. Mais alors, la question que nous devons nous poser est de savoir ce qu'est l'existence en réalité ? Comment pouvons-nous comprendre ce concept ? À quoi réfère-t-il ? Robert la définit simplement dans ces termes, il s'agit de « l'absolu, en dehors de quoi il n'y a rien »³²⁶. Dès lors, il est nécessaire que toute affirmation possède en son sein une certaine connaissance de cet absolu en dehors duquel il n'y a rien.

Tout ceci amène l'auteur à se questionner sur un autre type d'énoncé. Il n'est plus question d'affirmation formulée sous la forme interrogative mais bien de « proposition contingente »³²⁷. Celle que propose Roberts est la suivante : « Marguerite rougit »³²⁸. Comme il le constate, lorsque nous sommes amenés à prononcer cette proposition contingente, nous remarquerons qu'elle possède, elle aussi, une certaine dimension d'absolu. D'ailleurs, c'est cette dimension qui permet à l'énoncer d'être assuré d'une certaine consistance, Roberts parle même d'une certaine exactitude. C'est à l'intelligence que revient le travail de déterminer du statut des différentes affirmations. Elle doit également statuer sur leur contenu et dire s'il est définitif ou pas.³²⁹

Une fois que ces bases sont établies, Roberts revient sur la question de l'absolu. L'auteur se demande quelle est la nature de cet absolu. En effet, elle doit être spécifique puisque comme nous venons de le dire, chaque affirmation possède une certaine connaissance de l'absolu. Autrement dit, Roberts se demande ce qui fait de l'absolu un absolu. Dans sa quête de trouver une solution, l'auteur se demande même si nous ne sommes pas face au principe de non-contradiction. Le principe de non-contradiction soutient qu'il est impossible simultanément d'affirmer et de nier la même proposition. Comme il l'explique, si « Marguerite rougit », l'énonciation pose qu'elle est en train de rougir. Il est inenvisageable que l'énoncé soutienne en même temps qu'elle ne rougit pas.³³⁰

³²⁵ ROBERTS L., *op. cit.*, p. 19.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Cf. Roberts L., « Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode », p. 19.

³³⁰ *Ibid.*

Où cherche à nous mener Roberts ? Avec cet exemple, il essaye de voir si l'absolu peut être ce principe de non-contradiction. S'il s'avère que l'absolu est cette loi elle-même, cela implique que notre esprit cherche toujours à éviter la contradiction. Nous nous retrouvons donc face à un façonnement, non négligeable, de l'absolu sur notre esprit qui ne peut supporter la contradiction.³³¹

Mais qu'en est-il de Joseph Maréchal ? Pourquoi Louis Roberts prend-il autant de temps à développer ces propos ? En réalité, Roberts cherche à bien asseoir les conditions requises pour favoriser la meilleure compréhension possible de la thèse maréchaliennne et pour en saisir les tenants et aboutissants. Maréchal considère que si les affirmations possèdent une certaine connaissance de l'absolu, c'est parce qu'il y a l'existence d'un Être absolu.³³² Sans Être absolu, notre esprit ne serait pas modelé par l'absolu, peut-être que nous accepterions le principe de non-contradiction. Cela veut dire pour Maréchal que notre monde intelligible, au nom de la conservation de sa propre cohérence, doit nécessairement poser l'existence d'un Être absolu. D'ailleurs, selon Robert, le jésuite belge soutient que l'existence de cet Être absolu est inconditionnelle.³³³

Une telle thèse a évidemment des répercussions considérables. En soutenant que les affirmations possèdent une certaine appréhension de l'absolu et que cela témoigne de l'existence d'un Être absolu, Maréchal soutient, en réalité, qu'elles attestent toutes, implicitement, de l'existence de cet Être. Cela paraît peut-être évident, mais il est incontestable que cet Être absolu n'est autre que Dieu. L'intelligence humaine possède donc au plus profond de son être la possibilité de rendre compte de l'existence de Dieu.³³⁴

2.2.2. Concordances et différences

En soutenant que l'intelligence humaine peut tendre vers Dieu, il paraît évident que nous pouvons mettre en exergue une première grande influence de Joseph Maréchal sur Karl Rahner. Et il ne s'agit pas des moindres puisqu'il est finalement question de l'humain *capax dei*.

En effet, comme nous l'avons déjà discuté, Rahner s'inscrit dans la tradition de la pensée chrétienne qui considère que l'humain est *capax dei*, que l'humain est capable de connaître Dieu. Rappelons-nous que dans la cinquième conférence,

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*

Rahner soutient que « l'homme est esprit : c'est à dire qu'il vit sa vie dans une constante extension-de-soi vers l'absolu, dans une ouverture sur Dieu »³³⁵. C'est grâce à cette ouverture que l'humain peut prétendre et aspirer à une possible révélation de Dieu.

Il est vrai que dans ce cadre maréchalien, si nous voulons être précis, il n'est pas directement question de révélation comme chez Rahner mais bien plutôt de la connaissance possible de Dieu. Cependant, la révélation ainsi que l'écoute du silence de Dieu impliquent une certaine appréhension de Dieu et donc une certaine connaissance de celui-ci. Or comme nous le savons, Rahner considère que c'est de par son ouverture à la transcendance que l'humain possède la capacité de se mettre à l'écoute. Ainsi, il ne paraît pas invraisemblable de soutenir raisonnablement que la vision maréchalienne, du fait de sa compréhension de l'intelligence humaine capable de tendre vers Dieu, a dû inspirer Karl Rahner, lorsqu'il a théorisé son concept d'ouverture humaine à la transcendance.

Un autre point que nous pouvons aborder et où nous pouvons nous interroger sur une éventuelle influence de Maréchal est la question de l'être. Dans son ouvrage, Louis Roberts explique que le jésuite belge soutient que « l'être connu est un être qui est »³³⁶. Pour lui, nous ne devons pas nous acharner en vain pour connaître l'être, nous ne devons pas tenter d'aller au-delà de nous-même pour connaître l'être. En effet, il ne faut pas oublier que Maréchal soutient que toutes les affirmations que nous pouvons faire portent en elles une certaine connaissance de l'absolu. En d'autre terme, « le jugement est réellement dirigé vers Dieu »³³⁷. Cette thèse sous-entend que l'esprit est capable d'objectiver une partie de ses pensées, ce qui implique qu'elle peut attester de leur existence effective.³³⁸

D'ailleurs, comme le souligne Roberts, c'est avec ces bases que Maréchal va distinguer « l'existence extramentale et l'existence intentionnelle »³³⁹. C'est une des originalités du jésuite belge. Alors que les thèses classiques, à l'époque de Maréchal, avaient ont eu tendance à considérer cette distinction comme allant de soi et complètement acquise. Ce n'est que dans un second temps, qu'elles essayaient d'en rendre compte en s'appuyant sur une réflexion sur l'acte de connaissance. Maréchal,

³³⁵ RAHNER K., METZ J.-B, *op. cit.*, p. 175.

³³⁶ ROBERTS L., *op. cit.*, p. 19.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Cf. Roberts L., « Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode », p. 19.

³³⁹ ROBERTS L., *op. cit.*, p. 19.

lui, a tenté de partir de l'existence intentionnelle pour se hisser jusqu'à l'existence extramentale et tenter de la justifier.³⁴⁰

Revenons à la question de l'être. Nous pouvons déjà établir dans un premier temps, que Rahner se détache de Maréchal. En effet, les deux jésuites ne comprennent pas l'être de la même façon. Dans la vision rahnérienne, l'être, l'*esse* ne se résume pas à « être un simple idéal ou une synthèse hypothétique abstraite »³⁴¹ comme c'est le cas chez Joseph Maréchal. Comme l'explique Resweber, chez Rahner l'être est tout le contraire. Si nous nous référons à *L'homme à l'écoute du verbe*, nous pouvons voir que Rahner soutient que l'essence de l'être, qui est être-auprès-de-soi, est lumineux et connaissable.³⁴² Nous pouvons donc en conclure que l'être est et il est connaissable ou pour reprendre les expressions de Resweber, l'être est « un exister réel et une synthèse objective »³⁴³.

Resweber soutient que pour Rahner, l'être est « le principe immanent de l'exigence transcendantale »³⁴⁴. Comme l'auteur de l'article l'explique, cette réalité n'est pas due à un quelconque manquement existentiel qui trouverait son origine dans la structure de l'être. Elle est le résultat inéluctable de l'extension de sa propre transcendance.³⁴⁵ Dieu, dans la compréhension rahnérienne, n'est pas compris comme un simple « support réel qui donne une consistance ontologique »³⁴⁶. Il n'est pas un simple horizon vers lequel nous devrions tendre idéalement et qui se contenterait d'apporter ce petit plus de consistance ontologique à un idéal. Dieu, dans sa perfection absolue, peut choisir de se révéler aux créatures finies que sont les humains. Dans cette révélation, l'humain se retrouve en face à face avec Dieu.³⁴⁷ Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'une rencontre entre deux altérités.

Nous pouvons aussi mentionner, que Rahner, à l'instar de Maréchal, considère que l'ontologie a un rôle médiateur à jouer entre l'anthropologie et la théologie.³⁴⁸ Rappelons-nous, le cycle de conférences commence avec la volonté de Rahner de déterminer ce qu'est la philosophie de la religion. Pour ce faire, Rahner

³⁴⁰ Cf. Roberts L., « Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode », p. 19.

³⁴¹ RESWEBER J.-P., *op. cit.*, p. 21. - voir la suite de la note n°1.

³⁴² Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 388.

³⁴³ RESWEBER J.-P., *op. cit.*, p. 21. - voir la suite de la note n°1.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Cf. Resweber J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », p. 21. - voir la suite de la note n°1.

³⁴⁶ RESWEBER J.-P., *op. cit.*, p. 21. - voir la suite de la note n°1.

³⁴⁷ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 209.

³⁴⁸ Cf. Resweber J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel », p. 21. - voir la suite de la note n°1.

décide qu'il faut la mettre en perspective avec une autre science, la théologie. À la fin des deux premières conférences, le jésuite en arrive au point où il est nécessaire de développer une anthropologie métaphysique s'il veut pouvoir continuer. Nous avons largement discuté de ces points dans la première partie de ce mémoire, nous n'allons donc pas revenir plus en détail sur ce sujet. Mais nous pouvons cependant comprendre et nous rappeler du rôle fondateur et primordial de l'anthropologie. Au terme de ses conférences, Rahner conclut que l'anthropologie métaphysique « devient ainsi l'ontologie de la *potentia oboedientialis* à une libre révélation possible »³⁴⁹. Avec cette phrase, nous pouvons mieux comprendre le rôle médiateur de l'ontologie entre l'anthropologie et la théologie.

Il paraît évident que ce qui a été présenté dans ce chapitre n'est qu'un très petit fragment de l'influence immense que Joseph Maréchal a eu sur Karl Rahner. D'ailleurs, nous aurions pu écrire un mémoire entier sur la seule influence qu'il a eu sur Rahner. Cependant, ici, nous avons essayé de montrer, dans le cadre de ce qui nous intéressait, soit *L'auditeur de la parole* quelques points qui semblaient être les plus importants. De plus, même si cette présentation est relativement fragmentaire, il aurait été fort malvenu qu'elle ne soit pas présente. Avec ce chapitre, l'enjeu était de montrer que nous ne sommes pas passé à côté de cette figure si importante dans la vie philosophique et théologique de Karl Rahner. Passons à présent à l'influence heideggérienne.

³⁴⁹ RAHNER K., METZ J.-B, *op. cit.*, p. 385.

Chapitre 3 : influence de Martin Heidegger

Karl Rahner est un contemporain de Martin Heidegger, même si ce dernier est né 15 ans avant lui, soit en 1889. Au moment des *Salzburger Hochschulwochen* 1937 Heidegger a déjà publié de nombreux ouvrages dont notamment *Être et temps* en 1927, *Kant et les problèmes de la métaphysique* en 1929 ainsi qu'*Introduction à la métaphysique* en 1935. Rahner est bien au fait des productions et des découvertes heideggériennes. Ses références sont attestées dans *L'Auditeur de la parole* et il paraîtrait incongru de ne pas mentionner le célèbre professeur de l'Université de Fribourg comme l'une des influences conséquentes du travail de Rahner. Tout en présentant les grandes lignes de la pensée heideggérienne, nous ferons jaillir, dans ce chapitre, les différences et les points communs des thèses des deux penseurs allemands.

De plus, il est important de signaler que l'influence que le philosophe allemand a eu sur le jésuite a bien eu lieu dans les années trente. En effet, nous savons qu'Heidegger a connu un grand tournant dans sa pensée et qu'il s'est lancé dans une auto interprétation car il n'était plus satisfait de son travail. Cette entreprise l'a amené à délaisser son élaboration d'une ontologie première au profit d'une recherche sur les motivations originelles de la réflexion philosophique aux motivations. Il y a alors développé une méditation sur l'historicité de l'être. Il paraît donc évident, qu'au moment des conférences, en 1937, Rahner ne pouvait s'inspirer que des premiers travaux d'Heidegger. Cependant, dans l'édition de 1963, Rahner a maintenu son attachement à ces travaux et n'a pris en compte le changement de posture du philosophe allemand.

3.1. Philosophie de la religion chez Heidegger

Nous pouvons trouver des traces de commentaires heideggériens concernant la relation entre la philosophie de la religion et la théologie dans son cours d'introduction à la phénoménologie du semestre de 1920-1921.³⁵⁰ Dans ceux-ci, Heidegger distingue de la philosophie « l'expérience facticielle de la vie »³⁵¹, à savoir la religion. Comme l'explique Greisch, Heidegger considère la religion

³⁵⁰ Cf. HEIDEGGER M., *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012, p.86. Désormais cité Cf. Heidegger M., « Phénoménologie de la vie religieuse ».

³⁵¹ GREISCH J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : « religion » et « métaphysique » » in *Archives de sciences sociales des religions*, N°169, 2015, p. 85.

comme la première expression manifeste de l'existence, de la vie. La philosophie, elle, doit se lancer dans un travail d'honnêteté vis-à-vis d'elle-même.³⁵²

« L'expérience facticielle de la vie » est quelque chose de spécifique pour Heidegger. C'est grâce à elle qu'« un chemin vers la philosophie »³⁵³ devient possible. Le lien entre religion et philosophie est donc ici relativement fort, puisque Heidegger soutient que « la philosophie jaillit de la vie facticielle »³⁵⁴. Mais pour mieux le comprendre concentrons-nous, un instant, sur le deuxième chapitre de la deuxième partie de *Phénoménologie de la vie religieuse*, à savoir « Tâche et objet de la philosophie de la religion »³⁵⁵

Dans ce chapitre, Heidegger s'attelle à la question de la philosophie de la religion et plus particulièrement à la tâche qui lui est assignée. Le philosophe soutient qu'en connaissant la tâche de la philosophie de la religion, nous serons capables de comprendre philosophiquement le concept même de religion.³⁵⁶ Pour son cours, Heidegger choisit de se concentrer sur le christianisme primitif qu'il désigne comme étant un fait historique. Le christianisme primitif est choisi comme un exemple, en aucun cas Heidegger ne soutient que la philosophie de la religion se réduit au christianisme primitif. Au contraire, il affirme justement qu'il existe une multitude de religiosités différentes.³⁵⁷

Nous pouvons dès lors, déjà identifier une première distinction avec Karl Rahner. En effet, chez Rahner, la philosophie de la religion se fait exclusivement en vue de la révélation *catholique*. Il amoindrit la philosophie de la religion qui chercherait à comprendre la pléiade de formes de religiosités. Pour rappel, voici ce que dit Rahner dans *L'Auditeur de la parole* où il cherche à établir une philosophie de la religion « qui veut être plus qu'une histoire de la religion et qu'une psychologie de la religion purement descriptives »³⁵⁸. Tout en s'inspirant d'Heidegger, Rahner n'a toutefois pas approuvé ni conservé ce pan de la compréhension heideggérienne de la philosophie de la religion.

Dans la suite de son cours, Heidegger constate que l'histoire est l'angle privilégié du travail de la philosophie de religion. Il se demande, à raison, si cette

³⁵² Cf. Greisch J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux », p. 85.

³⁵³ HEIDEGGER M., *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012, p. 21.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 85-97.

³⁵⁶ Cf. Heidegger M., « *Phénoménologie de la vie religieuse* », p. 86.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 47.

approche n'est pas réductrice et si elle permet d'appréhender réellement la religiosité des phénomènes religieux. Il remet en cause la construction d'une philosophie de la religion qui se bâtirait exclusivement sur l'histoire des religions. Il y a donc une critique, comme dans l'œuvre de Rahner, de l'histoire de la religion, mais elle ne se situe pas au même stade. Heidegger ne part pas du postulat que l'histoire des religions puisse, de façon évidente, fournir un matériau assez solide pour qu'il soit exploitable par la philosophie de la religion. Bien que la question soit soulevée et qu'il y dédie un intérêt non négligeable, il n'y apporte aucune réponse tranchée, claire, définitive.³⁵⁹

En travaillant à partir d'un exemple, Heidegger sait qu'il ne collecte que du matériel de travail. La philosophie de la religion est appréhendée à partir d'un exemple historique et donc déjà déterminé. Il faut donc être prudent. Dans les termes heideggériens : « c'est un matériau dans lequel on puise ; les types forment ainsi une diversité supra-temporelle »³⁶⁰. À son époque, la philosophie de la religion est travaillée à partir de deux *a priori* qui sont considérés comme incontestables, cela pose problème à Heidegger. Premièrement, la religion est comprise comme l'illustration d'une « légalité supra-temporelle »³⁶¹. Deuxièmement, lorsqu'on parle de religion, on ne se concentre que sur son caractère conscient.³⁶²

Malgré ce que nous avons dit sur les réserves qu'engendre l'utilisation de l'histoire des religions, Heidegger a recours au christianisme primitif, particulièrement l'épître aux Galates, pour son cours. En effet, ce recours à une illustration ancrée dans l'histoire permet de préparer le terrain même si tous ses résultats auront besoins, *a posteriori*, d'être déconstruit phénoménologiquement.³⁶³

Finalement, qu'est-ce que Heidegger cherche à nous dire au sujet de la philosophie de la religion ? Le professeur de Fribourg est très prudent et critique quant à une éventuelle philosophie de la religion. Comme l'explique le chercheur et professeur de philosophie de l'université de Liège Arnaud Dewalque dans un article de 2004, Heidegger s'oppose à la compréhension néokantienne de la philosophie de la religion.³⁶⁴ Heidegger estime la thèse kantienne détruit l'expérience religieuse,

³⁵⁹ Cf. Heidegger M., « Phénoménologie de la vie religieuse », p. 87.

³⁶⁰ HEIDEGGER M., *op. cit.*, p. 86.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

³⁶² Cf. Heidegger M., « Phénoménologie de la vie religieuse », p. 86.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Cf. DEWALQUE A., « La critique heideggérienne de la philosophie de la religion : Windelband, Rickert, Troeltsch » in *Horizons philosophiques*, N°14 (2), p. 114. Désormais cité Cf. Dewalque A., « La critique heideggérienne de la philosophie de la religion ».

qu'elle ne lui concède plus aucune place. La philosophie de la religion, de la façon dont les néokantiens la comprennent, amène à une disparition du religieux. C'est pour cette raison qu'Heidegger soutient qu'il faut parvenir à comprendre le phénomène religieux dans ce qu'il est et sans le dénaturer. Heidegger redoute que l'on cherche à lui appliquer des catégories qui ne sont pas les siennes.³⁶⁵

La critique heideggérienne repose sur l'idée que le phénomène religieux comporte de l'irrationnel. Or, en utilisant la philosophie de la religion pour passer au crible le phénomène religieux, nous cherchons à le rationaliser et donc nous le dénaturons. Heidegger déplore cette recherche de plaquage artificiel du rationnel sur l'irrationnel. Il faut appréhender l'irrationalité pour ce qu'elle est en elle-même et ne pas chercher à la travestir.³⁶⁶

Heidegger rejette une approche axiologique pour deux raisons. Premièrement, il s'oppose à l'emploi d'un système lorsqu'il s'agit de tenter d'appréhender le religieux dans le cadre d'une philosophie de la religion. Il considère que les systèmes ne parviennent pas à saisir le phénomène religieux dans son ensemble et peuvent même lui porter préjudice. Deuxièmement, il regrette le souhait de figer les choses et de faire complètement fi de l'historicité et de toute la vie qui en jaillit.³⁶⁷ La religion, dans la pensée heideggérienne, équivaut à l'expérience facticielle de la vie. On ne peut pas décider d'un coup de ne plus prendre en compte l'historicité.

À l'instar d'Heidegger, Rahner donne une grande importance à l'historicité. Pour rappel, Rahner considère que l'espace et le temps font partie intégrante de l'essence humaine. L'humain est habité par sa propre historicité, il est un être historique. Il ne peut pas ne l'ignorer ni s'en défaire.

Tout au long de ses cours, Heidegger évite soigneusement d'opérer une rationalisation dénaturante. Pour ce faire, il met en place une mutation conceptuelle. Les concepts néokantiens d'*objet* et de *valeurs* vont être remplacés par ceux de *monde* et de *significativité*.³⁶⁸ De plus, il critique cette décision implicite de découper la discipline « philosophie de la religion » en quatre autres sous-disciplines distinctes : psychologie, théorie de la connaissance, histoire et métaphysique.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 115.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

Aucune de ces disciplines ne se consacre exclusivement à la question de la religion mais surtout elles mettent en péril l'unité première du phénomène religieux.³⁶⁹

Nous l'avons compris, ce qu'Heidegger reproche aux philosophies de la religion néokantiennes est leur volonté de rationalisation qui délaisse complètement le phénomène religieux. Comme le dit Dewalque, Heidegger considère que « la religion est insérée dans une conceptualité inappropriée, qui dénature le sens de la foi telle qu'elle est vécue »³⁷⁰. Nous pouvons constater une nouvelle distinction avec Rahner qui envisage la philosophie de la religion comme véritable préparation à la révélation. Une préparation rendue possible grâce à l'ouverture à la transcendance que possèdent les humains.

La théologie qui, chez Rahner, ouvre à une anthropologie théologique est purement impensable pour Heidegger. Dans son ouvrage *Être et Temps*, le philosophe de Fribourg considère que la théologie est une science positive, au même titre que la biologie, par exemple. Pour lui, ces deux disciplines donnent des explications secondaires quant à l'existence. Toutes les deux « relèguent la question du mode d'être du *Dasein* dans l'oubli »³⁷¹.

Une autre distinction entre les auteurs concerne la différenciation de la théologie et de la philosophie de la religion. Même si Rahner dit respecter le champ de travail de chacune des deux disciplines en ne cherchant pas à les hiérarchiser d'aucune manière, nous avons pu constater que la réalité était plus contrastée. Heidegger marque la distinction entre la théologie et la philosophie, car il est délicat de parler de philosophie de la religion chez Heidegger. Ce dernier les considère toutes les deux comme étant des créations purement humaines. Dans la compréhension heideggérienne de la théologie, l'humain est considéré comme créé « à l'image de Dieu », un des deux « fils directeurs de l'anthropologie traditionnelle qui occulte le problème du mode d'être spécifique de l'homme »³⁷². En comprenant l'humain comme chose créée et comme la théologie le comprend comme « allant de soi », elle doit nécessairement être séparée et comprise distinctement de la philosophie. La théologie, à l'instar de la biologie et des autres sciences, est une

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁷⁰ DEWALQUE A., « La critique heideggérienne de la philosophie de la religion : Windelband, Rickert, Troeltsch » in *Horizons philosophiques*, N°14 (2), p. 121.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

science ontique. Cependant, elle est une science ontique autonome car elle ne dépend d'aucune autre science positive, pas même de la philosophie.³⁷³

3.2. Penser le divin chez Heidegger

Heidegger se demande si l'expérience du sacré est encore possible. Cette question, il met directement ses interrogations sur le sacré en relation avec la question de l'être. En effet, sans cette dernière, nous ne pouvons pas comprendre l'ampleur de la question du sacré. Comme l'explique Jean Grondin, l'époque actuelle est celle du raisonnable ; la raison ne donne que peu de place au sacré et à l'expérience mystique.³⁷⁴ Cette toute puissance de la raison nous vient d'une tradition où l'intelligence de l'être est placée comme absolue. Heidegger fait correspondre cette tradition à la métaphysique. Depuis les grecques, la philosophie et en particulier la métaphysique, travaille la question de l'être et cherche à appréhender ce qu'est l'être.

Grondin considère que la première critique qu'Heidegger fait à la métaphysique porte sur sa « volonté de domination »³⁷⁵ tant cette dernière cherche à définir l'être à partir de ce qu'elle peut constater. Heidegger y voit l'entreprise d'une conception seulement nominaliste de l'être. Grondin ne cherche pas à dire qu'Heidegger était un anti-nominaliste, au contraire, le philosophe allemand reconnaît l'apport non négligeable que ce courant a pu donner aux sciences modernes. Cependant, il impute au nominalisme, lorsqu'il est exacerbé, la perte de la question du sens.³⁷⁶ Nous pouvons illustrer ceci avec l'exemple suivant : si tout est explicable grâce aux lois de la physique, comment croire encore que le sacré existe ?

Comme Grondin l'explique, si nous refusons de sortir d'une perspective où tout est explicable scientifiquement, il est évident que la religion y est toujours considérée comme une construction de l'esprit. Elle ne va rien pouvoir apporter aux individus, si ce n'est du réconfort face à leurs angoisses et les maintenir dans leurs illusions.³⁷⁷ Dans ce schéma-là, les questions de religion et de foi deviennent des questions purement subjectives. Elles ne portent plus en elles aucune objectivité. Heidegger voit dans cette réalité, le terreau initial du nihilisme. Afin de répondre à ce

³⁷³ Cf. Dewalque A., « La critique heideggérienne de la philosophie de la religion », p. 122.

³⁷⁴ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 116.

³⁷⁵ GRONDIN J., *La philosophie de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 116.

³⁷⁶ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 116.

³⁷⁷ *Ibid.*

nihilisme, il faut requestionner l'être, en prenant soin de sortir de la logique nominaliste.

Grondin nous informe directement qu'Heidegger n'a pas prétendu donner les réponses de cette nouvelle analyse de la question de l'être. Cependant, à la fin de sa vie, le philosophe allemand s'est concentré sur la préparation de ce que devrait être une pensée dépourvue de normalisation. L'enjeu pour Heidegger était de parvenir à « une pensée de l'être comme événement ou jaillissement « sans raison » »³⁷⁸.

La grande différence entre Heidegger et Rahner concerne la capacité humaine à penser le divin ou non. Alors que Rahner considère que les humains possèdent dans leur essence même la possibilité d'une ouverture à la transcendance, Heidegger persiste à défendre une idée verticale de la divinité.

Comme nous l'avons largement discuté, Rahner conçoit la révélation comme la rencontre de deux libertés personnelles. Malgré le fait que Dieu soit complètement libre et puisse très bien choisir de ne pas se dévoiler, l'humain peut en effet se retrouver face à son silence. Cependant, il peut aussi parvenir à une certaine appréhension de Dieu, de par son ouverture à la transcendance.

La pensée heideggérienne diffère et prend une direction toute autre. Comme le dit très bien Grondin, il se situe toujours dans une compréhension de transmission verticale du sacré, c'est-à-dire qu'il comprend la manifestation du sacré au sujet fini comme nécessairement inégale. Heidegger considère que l'humain ne possède aucun moyen d'appréhender le divin, qu'il est complètement désemparé et dépassé devant la figure de Dieu.³⁷⁹ Là où Rahner voit une altérité, Heidegger envisage une relation forcément inégale.

3.2.1. Une mort inévitable du sacré ?

Heidegger place le commencement de la philosophie en Grèce, quand les individus ont eu l'occasion dépasser les questions de simples subsistances pour s'intéresser à des questions portant sur l'origine des humains, cherchant à rendre compte du monde dans lequel ils vivaient. Les grecs ont délaissé les questions ne se concentrant qu'exclusivement sur les étants pour penser la question de l'être. C'est

³⁷⁸ GRONDIN J., *op. cit.*, p. 118.

³⁷⁹ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 118.

ainsi que s'est formée la différence ontologique ; d'un côté nous avons les étants et de l'autre l'être.³⁸⁰

Heidegger considère qu'avec le mythe de la caverne de Platon nous avons une des premières illustrations de cette différence ontologique, de cette dichotomie entre être et étants. D'un côté nous avons le monde des idées également appelé le monde intelligible et de l'autre le monde sensible. Cette séparation entre les idées et les choses correspond à la dichotomie entre les concepts d'être et d'étants. Alors que les idées sont claires, parfaites, les choses, elles, n'en sont que des copies imparfaites. Le problème réside dans le fait que le couple intelligible-sensible a effacé celui étants-être. Il en résulte que la philosophie ne se concentre plus sur la question de l'être mais s'intéresse plutôt, voire uniquement, aux questions ontiques.³⁸¹

De ce fait, Grondin se demande si Heidegger ne sous-estime pas l'intelligence de l'être, si en critiquant le nominalisme, il ne jette pas tout, au risque de perdre ce qui a été fait avant l'apparition du nominalisme, à savoir le platonisme. Pour Grondin, Heidegger se fourvoie en ne se concentrant que sur l'être à partir de l'idée.

Dans la philosophie de Platon, nous pouvons envisager l'être comme une manifestation de l'essence. Grondin explique qu'aux yeux de Platon, ce qui existe, ce qui est, n'est pas directement ce qui est posé devant nos yeux ou ce qui nous entoure. Platon « voit toujours une réalité seconde par rapport à l'évidence première de l'idée »³⁸². Sans rentrer dans de grandes explications sur le platonisme, ce que cherche à rappeler Grondin ici, est l'importance de l'idée comme laissant voir. L'essence ultime ne peut jamais être complètement perçue ou appréhendée. Cependant, *l'eidos*, même en ne se dévoilant pas, laisse apparaître quelque chose de lui-même dans le monde sensible.

Avec cette distinction, Grondin veut soutenir que l'être n'est pas forcément quelque chose de complètement réductible scientifiquement. Il n'est pas que de la chair et des os que les sciences peuvent disséquer infiniment. Avec le platonisme, il y a un au-delà, une ouverture autre qu'au sensible. Cette possibilité autre peut se

³⁸⁰ Cf. THIRY P., « L'existence de Dieu - les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme », Namur, Presses universitaires de Namur, 1996, p. 63.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² GRONDIN J., *op. cit.*, p. 119.

traduire par le retour du sacré. Dans ces conditions, penser le divin, redevient envisageable.³⁸³

Cette possibilité de réponse que propose Grondin paraît plausible. Il ne faut pas oublier que pour Heidegger, la religion naît elle-même de l'expérience de l'être qui reconnaît des apparitions du divin dans le monde qui l'entoure.

3.3. La question de l'être

La question de l'être est vraisemblablement ce qui marque la plus grande influence d'Heidegger chez Karl Rahner. En effet, nous l'avons désormais bien compris, la question de l'être est centrale dans l'*Auditeur de la parole*.

3.3.1. Retour aux trois aspects rahnériens de la question de l'être

Comme nous l'avons vu de la troisième à la treizième conférence de Rahner, ce dernier identifie trois aspects à la question de l'être. C'est grâce à ces trois étapes qu'il identifie les propositions ontologiques. Cette question de l'être, tous les humains sont amenés à se la poser, elle constitue le point de départ de tout questionnement et elle dit quelque chose de l'être, de l'humain qui se questionne.³⁸⁴ Comme nous allons identifier les influences heideggériennes de la question de l'être dans un second temps, nous allons de manière synthétique revenir sur les points fondamentaux de la question de l'être chez Rahner.

Le premier aspect de cette question est qu'il faut questionner l'être tel qu'il est. De cette étape ressortent deux considérations. Premièrement, en ce qui concerne l'essence de l'être, Rahner établit que l'être est « être-auprès-de-soi ». Cela implique qu'il est lumineux et que nous pouvons l'appréhender. Dans les termes rahnériens : « l'être est dicible »³⁸⁵. Deuxièmement, Rahner détermine l'essence humaine en soutenant que l'humain est esprit. Dans son essence, il possède une ouverture à la transcendance, il est donc la transcendance vers l'être absolu. Rahner considère que c'est cette transcendance qui fait de l'humain, l'humain qu'il est.³⁸⁶ Dans le plus profond de son être, l'humain est donc toujours, déjà, orienté vers l'être absolu de Dieu. De ce premier aspect, Rahner conclut, à la fin de la cinquième conférence, que « l'être est fondamentalement lumineux pour l'homme en tant qu'esprit »³⁸⁷.

³⁸³ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 119.

³⁸⁴ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 388.

³⁸⁵ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 388.

³⁸⁶ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 388.

³⁸⁷ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 390.

Le deuxième aspect stipule qu'il faut questionner l'être dans sa totalité. Celui qui interroge, l'humain, n'est pas le pur être, il est un étant fini et contingent. Il n'est pas absolu comme l'être de Dieu. De cette constatation, Rahner sort deux résultats. Le premier résultat concerne Dieu. Dieu, qui est le pur être absolu, est toujours absolument libre de se tenir devant l'être fini. Dieu, luminosité absolue, peut très bien choisir de ne pas se révéler. Rien ne l'y oblige. Le second résultat concerne l'humain. L'humain, qui se tient toujours devant Dieu, de par son ouverture à la transcendance, est libre. Il est libre de s'engager dans une relation avec Dieu. Cette ouverture, bien qu'elle existe, n'implique pas une nécessité de se mettre à l'écoute de Dieu ou de son silence. Comme le formule Rahner : « elle - l'ouverture de l'humain - est décision libre, *religio*, libre offrande de l'homme à ce Dieu d'une possible révélation »³⁸⁸.

Enfin, le troisième et dernier aspect de la question de l'être chez Rahner concerne la distinction entre être et étant. Plus précisément, le jésuite considère l'être peut et doit être interrogé à la lumière de cette distinction. L'humain, en être historique qu'il est, ne peut jamais appréhender l'être infini de Dieu que dans son historicité. Jamais il ne pourra le connaître complètement. À nouveau, de ce troisième aspect découlent deux résultats. Le premier concerne la révélation éventuelle de Dieu. Si elle se produit, elle se dévoile sous la forme d'une parole humaine pour qu'elle soit audible pour ceux-ci. Cette parole, cette révélation, est un événement historique. La révélation prend place dans la temporalité et l'historicité humaine. Le deuxième résultat, lui, s'adresse aux humains. Même si l'humain est esprit, il est à la fois esprit et être historique. Pour se tourner vers une possible révélation divine, il ne peut pas et il ne doit pas essayer de faire fi de son historicité.³⁸⁹

Pour conclure, nous pouvons définir la problématique de l'être, qui se manifeste par une anthropologie, dans ces termes :

L'homme est l'esprit réceptif, l'étant qui se tient librement devant le Dieu libre d'une possible révélation, qui, si elle vient, 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.³⁹⁰

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 392.

³⁹⁰ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 394.

3.3.2. La question de l'être chez Heidegger ; influences

Il est certain que la question de l'être chez Heidegger pourrait à elle seule faire l'objet d'un mémoire et plus encore. Il n'y a aucune prétention ici, à la traiter de manière exhaustive. Nous allons nous concentrer sur quelques points fondamentaux de la théorie heideggérienne afin qu'émerge l'influence du travail de Martin Heidegger sur celui de Karl Rahner.

En choisissant de définir l'humain comme le lieu de la question de l'être, Rahner s'inspire directement du travail d'Heidegger et plus particulièrement de sa recherche sur la question de l'être dans *Être et Temps*. Il est évident que le jésuite reprend des éléments de l'ontologie fondamentale d'Heidegger, même si la terminologie heideggérienne du *dasein* n'est jamais employée par Rahner. Cependant, il est clair que pour le conférencier, il n'y qu'un seul étant qui puisse se poser la question de l'être, l'humain.

Avec *Être et Temps*, Heidegger veut remettre en avant la question ontologique, l'étude de l'être. Pour ce faire, il choisit de développer une ontologie fondamentale qui fonctionne en suivant un double processus. Tout d'abord, Heidegger dégage un processus de reprise et de subjectivation de l'ontologie où on revient à l'intérêt du sujet. Il poursuit ensuite dans un processus de radicalisation où le sujet est conçu en tant qu'être historique singulier, s'inscrivant dans l'histoire du monde. À l'instar d'Heidegger dont toute la réflexion est orientée par la question de l'être, Rahner est, lui aussi, pétri par cette réflexion. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'il fait correspondre la question de la relation entre la philosophie de la religion et la théologie, finalement, à la question de l'être.

Heidegger soutient que l'être n'est plus dans le temps, mais qu'il se confond avec lui. Le *dasein*, cet étant particulier capable de se poser la question de l'être, existe temporellement. L'existence ne se donne pas en dehors du temps. De plus, le *dasein* est en existant temporellement, son être est d'être le temps lui-même.³⁹¹ Nous pouvons retrouver la trace de cette thèse chez Rahner et dans la volonté de ce dernier de faire correspondre la temporalité et l'historicité à l'essence même de l'humain. Rappelons-nous, dans la onzième conférence, Rahner développe le concept de temporalité chez l'humain. Rahner atteste que « l'homme est, de par son essence, dans l'espace et dans le temps »³⁹². De plus, nous savons aussi que Rahner considère

³⁹¹ Cf. HEIDEGGER M., *Être et temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors-commerce, p. 303-304.

³⁹² RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 319.

que la révélation se fait dans la temporalité humaine, que celle-ci n'est en aucun cas supra-temporelle.

Il apparaît clairement aux yeux d'Holzer que Rahner a une profonde attirance pour l'ontologie fondamentale d'Heidegger et en particulier pour « sa capacité à éclairer une analytique concrète des existentiels »³⁹³. Comme nous avons pu le voir, pour que Rahner puisse instaurer son rapport entre anthropologie et théologie, il avait besoin de poser la question ontologique du sens de l'être. Dans l'ontologie, Rahner a vu un entremetteur permettant de penser cette relation. Cependant et comme le souligne Holzer, l'être est compris comme un « exister réel »³⁹⁴, il ne peut se limiter pas une fonction synthétisante.

La question de la transcendance de la question ontologique est également un thème que Rahner reprend à Heidegger. Holzer voit d'ailleurs quelques faiblesses dans cette reprise rahnéienne. Il constate, en effet, que dans *l'Auditeur de la parole*, la question transcendantale est entièrement polarisée autour de l'humain ; la question transcendantale se mue en question ontologique transcendante.³⁹⁵ L'humain ne peut qu'être en posant la question de l'être. Comme le fait remarquer Holzer, Rahner pose la question de l'être, comprise comme transcendantale, mais dans des termes heideggériens et non plus kantien. Rahner opère donc une rupture avec le transcendantal kantien pour l'heideggérien.

Au terme de ce chapitre, nous pouvons mettre certains éléments en exergue. En ce qui concerne les influences, incontestables, nous retrouvons l'importance de la temporalité et de l'historicité dans les deux parcours philosophiques. En effet, Rahner place l'historicité et la temporalité dans l'essence l'humaine, à l'instar d'Heidegger qui soutient que *dasein* existe temporellement et est en existant temporellement. Les deux penseurs partagent cette thèse que l'être ne peut être abordé sans sa dimension temporelle. Nous retrouvons également l'influence de la question de l'être. Au-delà de ce point de départ de travail commun aux deux philosophes, nous avons pu constater que Rahner prend ses distances avec Heidegger en ce qui concerne le rôle de la philosophie de la religion, ainsi que de la question du sacré. Finalement, Rahner semble plus être influencé de l'apport d'une méthodologie heideggérienne et de ses catégories que d'un contenu propre.

³⁹³ HOLZER V., *op. cit.*, p. 71.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Cf. Holzer V., « Philosophe à l'intérieur de la théologie », p. 76.

Troisième partie : critiques

Chapitre 1 : problèmes d'une philosophie en vue d'une théologie

Au terme de ces deux premières parties nous sommes maintenant un peu plus enclins à poser un diagnostic quant à la pensée rahnérienne. Nous allons dans ce premier chapitre adresser principalement deux critiques à Karl Rahner. La première va concerner son choix et sa thèse de la primauté de la religion catholique par rapport aux autres religions chrétiennes ou non-chrétiennes. La seconde critique va se concentrer sur l'emploi rahnérien de la philosophie et sa volonté de développer une nouvelle manière de concevoir la philosophie de la religion. Il est vrai que ces deux critiques se recoupent et s'imbriquent l'une dans l'autre. Cependant nous allons tenter de les exposer distinctement dans un souci de clarté.

1.1. L'exclusivité du catholicisme

1.1.1. Le catholicisme comme monothéisme originel

Nous avons vu dans le point 1.2.1. *Philosophie catholique de la religion et philosophie chrétienne*, que Rahner cherche via le terme *catholique* à mettre en place une nouvelle manière de philosopher.³⁹⁶ De plus, Greisch soutient que le jésuite ne cherche aucunement à dénigrer certaines religions par rapport aux autres ni à les juger. Ce dernier affirme même qu'en aucun cas l'emploi du terme *catholique* ne signifie que la philosophie de la religion comprise et développée par Rahner s'adresse uniquement aux catholiques.³⁹⁷ Pourtant, nous sommes en droit de nous poser quelques questions. Si la volonté de Rahner est de s'adresser à tous, nous pouvons dire qu'il le fait assez maladroitement, tant sa terminologie est connotée. Pourquoi ne pas employer un autre terme que celui de *catholique* ? Cette remarque est encore plus valable lorsqu'on connaît, au même titre que Rahner la connaît, l'historicité lourde de ce terme.

Ce faisant, la défense proposée par Greisch paraît encore plus ombrageuse et épineuse lorsque nous nous plongeons dans les conférences. Dans sa préface, Greisch se concentre sur l'aspect de la philosophie *catholique* de la religion comme elle est comprise par Rahner en terme méthodologique. Il ne mentionne pas directement les propos rahnériens tenus plus tard sur les religions chrétiennes ainsi que sur les religions non-chrétiennes.

³⁹⁶ Cf. Greisch J., « Préface », p. 10.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 10-11.

Comme nous l'avons discuté, dans la dernière conférence, Rahner porte des mots assez sévères quand il parle des religions chrétiennes. Il considère que les religions chrétiennes, non catholiques, sont dans l'erreur car elles ne se présentent pas comme le lieu « exclusif de la révélation de Dieu »³⁹⁸. Leurs actions sont plus graves encore que les religions non-chrétiennes qui, selon Rahner, sont encore capables de se tourner indirectement vers une possible révélation. Cette ouverture laissée aux religions non-chrétiennes par rapport aux religions chrétiennes non catholiques n'empêche aucunement Rahner d'être persuadé que la religion catholique est le lieu privilégié et défini de la révélation.³⁹⁹ Rahner reprend même les termes latins pour présenter l'Eglise comme le « *signum elevatum in nationibus* [signe élevé parmi les nations] »⁴⁰⁰.

En présentant un tel raisonnement, nous pouvons nous demander à quel point Rahner est marqué par l'étude des religions à l'époque moderne et par les missionnaires et même à quel point il s'en fait l'héritier. En effet, avec la découverte du nouveau monde dès le XVI^e siècle, les européens vont être confrontés à de nouvelles formes de religiosités, différentes des monothéismes juifs et musulmans qu'ils côtoyaient jusqu'alors. Ces découvertes vont engendrer beaucoup de curiosité vis-à-vis des croyances des autres cultures. Malheureusement, comme nous le savons déjà, la colonisation va amener son lot de souffrances et d'atrocités ; les locaux considérés comme inférieurs aux européens sont réduits en esclavage. Des personnalités telles que Fransisco Davilla (1573-1647) ont été la voix des opprimés, en défendant leurs droits et en se battant contre leur détermination de sauvage, mais cela est resté extraordinaire.

Avec la découverte des nouveaux mondes, la motivation principale des européens était, outre la découverte de nouvelles richesses et ressources, d'évangéliser en masquant les anciennes formes de religiosités considérées comme nocives pour faire éclore le christianisme. Ainsi, les thèses concernant le monothéisme originel vont être développées dans ce climat d'évangélisation. Ces thèses soutiennent que la foi originale, la seule qui soit véritable, se retrouve obscurcie par la magie et le polythéisme.⁴⁰¹ C'est donc un devoir des chrétiens et particulièrement des catholiques de ramener les humains, perdus dans leurs formes

³⁹⁸ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 429.

³⁹⁹ Cf. Rahner K., Metz J.-B., « L'auditeur de la parole », p. 429.

⁴⁰⁰ RAHNER K., METZ J.-B., *op. cit.*, p. 429.

⁴⁰¹ Cf. COMBY J., *Pour lire l'histoire de l'Eglise - des origines au XXI^e siècle*, Paris, cerf, 2003, p. 255.

de religiosités magiques et polythéistes, à la forme originale, le christianisme. Dans la logique coloniale, la primauté du christianisme est évidemment indiscutable.

1.1.2. Propos rahnériens

Sans être aussi agressif que les missionnaires catholiques et chrétiens envoyés un peu partout sur le globe, Rahner, en affirmant la primauté catholique, s'inscrit dans une tradition bien ancrée dans les mœurs de l'Eglise catholique de l'époque. Ainsi, cette position peut naturellement s'expliquer par son contexte historico-culturel. Si nous regardons du côté de Rahner seul, il est né en 1904, soit bien avant Vatican II, il paraît donc évident qu'il s'inscrive dans la tradition catholique et adopte les positions du magistère. Rahner n'adopte pas pour autant ces thèses aveuglément. Comme nous l'avons déjà souligné, sa position quant aux religions non-chrétiennes, est très proche de celle de Vatican II. Or, Rahner tient ces propos en 1937 et les thèses concernant les non-chrétiens datent de Vatican II, soit 1962-1965. Ce ne serait donc pas rendre justice à Rahner, que de le présenter comme étant un conservateur opposé à toute ouverture.

Finalement, Rahner est un homme de son temps et peut-être même un précurseur quand on le compare à certains de ses contemporains. Il faut dire qu'avant Vatican II, les positions officielles de l'Eglise catholique étaient peu reluisantes et peu promptes à un quelconque dialogue œcuménique entre chrétiens. La primauté de l'Eglise catholique était revendiquée et soutenue farouchement par les autorités les plus hautes. Ainsi, voilà ce que disait Pie XI en 1928 dans son encyclique *Mortalium animos* :

Le Siège Apostolique n'a jamais permis aux catholiques d'assister aux réunions des acatholiques ; l'union des chrétiens ne peut être procurée autrement qu'en favorisant le retour des dissidents à la seule et véritable Eglise du Christ, qu'ils ont eu jadis le malheur d'abandonner.⁴⁰²

Dès lors, il ne faut pas juger trop rapidement Karl Rahner et rester prudent, tant sur ces propos que sur la réalité dans laquelle ils ont pu être prononcés. C'est à nous, lecteurs modernes de ces œuvres du passé, de mettre en place des lectures qui rendent justice à leurs créateurs. S'il est certain qu'il faut se montrer critique et ne pas tout recevoir et accepter comme étant du pain béni, il faut, néanmoins, rester vigilant à ne pas porter de jugements anachroniques et à toujours bien contextualiser

⁴⁰² PIE XI, encyclique *Mortalium animos*, 6 janvier 1928 cité dans COMBY J., *Pour lire l'histoire de l'Eglise - des origines au XXIe siècle* », Paris, cerf, 2003, p. 378.

les propos. Cela relève aussi de notre devoir de chercher à prendre ce qu'il a de plus riche dans les thèses proposées. Il n'est pas question ici de faire un quelconque procès d'intentions à Karl Rahner.

1.1.3. L'exclusivité religieuse, un sujet qui n'est pas passé de mode

Nous pourrions penser que les thèses soutenant une quelconque primauté d'une religion par rapport à une autre, du catholicisme ou du christianisme par exemple, sont réservées à des temps qui ne sont plus les nôtres. Cela serait encore plus naïf de penser que si de tels propos étaient tenus, ils ne pourraient être défendus par des universitaires, des personnes sensées, et présumées ouvertes au monde. Pourtant, dans un ouvrage datant de 2013, *Epistémologie des croyances religieuses*⁴⁰³ Roger Pouivet, en défendant la thèse que « la croyance chrétienne en l'existence de Dieu est une croyance dont la légitimité épistémologique est garantie »⁴⁰⁴, en arrive à soutenir une primauté de la religion chrétienne.

Qu'implique une telle thèse ? Il n'est pas question ici de faire un compte-rendu de l'ouvrage très fourni de Pouivet, tant il y aurait beaucoup trop de choses à mettre en avant et à discuter. Cependant, nous pouvons nous arrêter quelques instants sur la sixième partie de son chapitre deux « la vraie religion et l'arrogance épistémique »⁴⁰⁵ car il illustre à merveille le choix de certains auteurs contemporains de soutenir encore l'existence d'une exclusivité chrétienne. Dans ce chapitre, Pouivet critique l'antiréalisme théologique et défend avec vigueur le réalisme religieux qu'il soutient avec véhémence. La manière dont il construit cette thèse est significative et clairement orientée vers la démonstration que seule la religion chrétienne est la vraie religion.

Sa manière de soutenir le réalisme religieux l'amène, entre autres, à distinguer deux formes de religions. Il considère qu'il y a les religions universelles, celles qui formalisent leurs doctrines, et les religions qui peuvent être rattachées à une communauté. Avec cette distinction, il y a une hiérarchisation implicite et insidieuse des religions les unes par rapport aux autres. Le réalisme théologique de Pouivet soutient « qu'il n'y a qu'une unique vraie religion »⁴⁰⁶. Pour lui, cette thèse implique le rejet, pur et simple, de toutes les doctrines des autres religions, soit un exclusivisme doctrinal.

⁴⁰³ Cf. POUIVET R., *Epistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, 241p. Désormais cité : Cf. Pouivet R. « Epistémologie des croyances religieuses ».

⁴⁰⁴ POUIVET R., *Epistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, p. 9.

⁴⁰⁵ Cf. Pouivet R. « Epistémologie des croyances religieuses », p. 204-216.

⁴⁰⁶ POUIVET R., *op. cit.*, p. 208.

Pourtant, et cela peut paraître contradictoire, Pouivet soutient que cela n'entraîne pas d'arrogance religieuse de la vraie religion par rapport aux autres. Il paraît hors propos, selon Pouivet de parler d'arrogance épistémique. Ainsi, pour l'auteur, la démarche du réalisme théologique est similaire à la démarche du réalisme scientifique. Pouivet illustre ses propos en ayant recours aux personnalités scientifiques qui sont parvenues à établir des théories scientifiques solides. Comme il l'explique, les chrétiens ont réussi à élaborer un savoir légitime, scientifique grâce aux démarches intellectuelles entreprises depuis des générations. *A contrario* des savoirs purement scientifiques, les savoirs religieux sont dépendants de la révélation, ils se doivent donc de faire preuve d'humilité. Sans la révélation, ils n'auraient jamais rien pu savoir.⁴⁰⁷ Pouivet comprend la foi comme un don divin, l'humain ne peut rien faire pour espérer la recevoir.

Pouivet considère qu'un chrétien s'inscrivant dans sa thèse réaliste doit admettre que la religion chrétienne est spécifique et différente des autres. D'ailleurs, l'auteur concède que cette pensée du caractère unique peut se retrouver dans toutes les religions. Or, c'est simple, pour lui, toutes les autres religions relèvent de l'imagination humaine car leurs énoncés doctrinaux ne rendent pas compte de la réalité. Ce qui n'est pas le cas du christianisme qui lui possède une doctrine qui représente la réalité, puisqu'elle n'est pas une création humaine.⁴⁰⁸ Pouivet conclut ce développement par ces quelques mots : « car le christianisme n'est pas un phénomène humain parmi d'autres, mais l'incarnation de Dieu et la marque de la Providence »⁴⁰⁹.

Cependant, Pouivet soutient que « l'affirmation qu'il n'y a qu'une seule vraie religion ne condamne personne »⁴¹⁰. Pour lui, il n'y a absolument rien de scandaleux moralement à penser que la religion chrétienne soit la seule vraie religion, celle qui détient la vérité, celle qui a tout compris. Il envisage cette vérité comme étant un fait et se dédouane de toute responsabilité en soutenant que Dieu, lui, sait pourquoi il a fait de la religion chrétienne la seule vraie religion.⁴¹¹

Un lecteur pointilleux pourrait dire que Pouivet n'appelle pas directement à une hiérarchisation des religions entre elles. Ce lecteur n'aurait pas tort. Pourtant, en soutenant qu'une religion est vraie et que les autres ne le sont pas, il paraît compliqué

⁴⁰⁷ Cf. Pouivet R. « Epistémologie des croyances religieuses », p. 210.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ POUIVET R., *op. cit.*, p. 210.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁴¹¹ Cf. Pouivet R. « Epistémologie des croyances religieuses », p. 210.

de ne pas mettre une hiérarchisation en place, même si implicite et inconsciente. Pourquoi rester membre d'une religion si on sait pertinemment que celle du voisin est la seule vraie ? Pourquoi continuer de croire en un dieu idolâtre si on sait pertinemment que le dieu d'à côté est le seul vrai dieu ? Pourquoi perdre de l'énergie, du temps, de l'argent dans quelque chose qui n'est pas vrai ? Cela n'a pas de sens.

Le genre de théorie que Pouivet développe va à l'encontre même du discours œcuménique prôné actuellement par l'Eglise catholique et au-delà de ça, il va à l'encontre du respect religieux et nous oserions même dire humain. Il est très mal venu, de soutenir que sa religion est dans la vérité et que les autres ne le sont simplement pas, de fait. Sur quelle légitimité soutient-il de tels propos ? Quelles sont l'utilité humaine et la finalité d'une telle thèse ? Pourquoi entreprendre un tel travail ? Il est vrai qu'on ne peut pas reprocher à Pouivet de cacher ses convictions. Si la logique mise en œuvre tout au long de l'ouvrage tient la route, celui qui n'achète pas les thèses de départ ne peut qu'être indigné par la teneur des propos. La recherche « raisonnable » qui s'acharne à prouver qu'une religion est vraie et que les autres sont fausses paraît être un mauvais mobile de recherche. Ainsi, avec Pouivet, nous pouvons constater que les ambitions de démontrer une exclusivité chrétienne ne sont pas mortes.

Mais qu'en est-il par rapport à Rahner ? Dans le cycle de conférences auquel nous nous intéressons dans ce mémoire, Rahner n'est pas aussi extrême dans ses propos, même si, comme nous le savons, il soutient une certaine primauté du catholicisme. Pouivet ne s'inscrit pas dans le sillon rahnérien puisque lui, parle du christianisme en général et non pas seulement du catholicisme. Cependant, il est intéressant de souligner que Karl Rahner est mentionné à plusieurs reprises dans l'ouvrage de Pouivet.

En particulier, dans un sous-chapitre sobrement intitulé « hérésie antiréaliste »⁴¹², Pouivet revient sur ce qu'il considère comme étant l'origine de l'hérésie qu'est l'antiréalisme. L'antiréalisme religieux est présenté comme une doctrine soutenant que la foi ne se porte pas sur la personne particulière qu'est Dieu mais plutôt sur les croyances religieuses tournées vers les mythes et autres textes allégoriques.⁴¹³ Pouivet place la naissance de l'hérésie dans les premières critiques de la métaphysique. Ainsi, avec la critique de la métaphysique, l'antiréalisme

⁴¹²*Ibid.*, p. 157-164.

⁴¹³*Ibid.*, p. 158

soutient au choix que dieu est une fiction ou que la religion se résume à un art de vivre.⁴¹⁴ Pouivet situe Rahner dans ces théologiens qui ont pris compte de la critique kantienne en s'interrogeant sur la possibilité d'une théologie après ces critiques.

Cette information peut nous apparaître d'une évidence affolante. En effet, il serait difficile de se lancer dans une métaphysique en vue d'une théologie sans tenir compte des remarques kantienne. Ainsi, Pouivet considère que Rahner a, à plusieurs reprises, oscillé entre des tendances postidéalistes et antimétaphysiques.⁴¹⁵ Si nous pouvons plus aisément comprendre pourquoi Pouivet considère Rahner comme un postidéaliste, cela paraît plus épineux en ce qui concerne l'aspect antimétaphysique. Si pour être honnête, Pouivet fait correspondre cette affirmation à la théorie de la transsubstantiation, cette dernière paraît complètement inadéquate pour tout ce que nous venons de voir.

1.2. *Philosophia theologiae ancillans*

1.2.1. Une philosophie en vue d'une théologie

Avec ce titre quelque peu provocateur, surtout que nous l'avons déjà commenté dans notre première partie, nous allons à présent nous concentrer sur la vision rahnérienne de la philosophie de la religion. Que ce soit dans le deuxième chapitre de la première partie, dans le premier chapitre de la deuxième partie ou à l'instant dans le chapitre précédent, nous avons pu constater, que Rahner donne une place de choix à la religion catholique. Cette décision est loin d'être anodine. De part ce choix, la philosophie de la religion se trouve directement impactée transformée puisqu'elle est toujours comprise, chez Rahner, en vue d'une révélation possible de Dieu.

Dès lors, nous devons nous demander si le recours rahnérien à la philosophie de la religion n'est pas biaisé. En voulant développer une philosophie de la religion qui ne se résume pas uniquement à une psychologie, à une sociologie ou une histoire de la religion, Rahner ne réduit-il pas le champs d'action de la philosophie de la religion ? Le propre de la philosophie de la religion n'est-il pas d'être indépendante par rapport aux contingences des religions particulières et historiques ? La philosophie de la religion ne doit-elle pas être disposée à s'intéresser à toutes les religions, sans poser de jugement, sans chercher à les hiérarchiser ? En promulguant

⁴¹⁴*Ibid.*, p. 160.

⁴¹⁵*Ibid.*, p. 160.

autant une philosophie de la religion seulement *catholique* Rahner ne déprécie-t-il pas les autres religions ?

Comme nous l'avons déjà mentionné, la philosophie et la religion sont profondément liées, de par le fait même que la religion ait, la première, apporté des propositions de réponses quant au sens de la vie. Avec le concept de dieux et de divinités, c'est l'ensemble des questions philosophiques concernant le « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ? » qui trouve des réponses.⁴¹⁶ Une distinction majeure entre philosophie et théologie réside en ce que la théologie base ses réponses sur l'appel divin, alors que la philosophie, elle, développe ses réponses à partir des questions qu'elle va se poser. Le fait que les religions proposent des réponses adaptées aux questions que se posent les individus explique son déploiement et son foisonnement multiple à travers le temps et par le monde. En fonction des besoins humains, les religions se sont développées en proposant des buts et des origines à leurs adeptes.

1.2.2. Une philosophie des religions concernée par toutes les religions

Mais alors comment comprendre la philosophie de la religion ? Comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce chapitre, Rahner comprend la philosophie de la religion en vue de la révélation *catholique*. La philosophie de la religion se retrouve liée à la religion catholique, comme si elle ne pouvait concerner que la révélation. Dans la vision rahnérienne, il n'y a de philosophie de la religion qu'en vue d'une possible révélation divine, il n'est pas question de réincarnation ou de mérite. Pourtant, la philosophie de la religion est une philosophie qui doit étudier et se consacrer idéalement à toutes les religions.

Dans l'introduction de son ouvrage, Jean Grondin défend la vision d'une philosophie de la religion qui ne serait pas retrainte à une seule religion. Il soutient que le travail de la philosophie de la religion est de « méditer le sens de cette réponse [celle donnée par la religion] et la place qu'elle peut tenir dans l'existence humaine à la fois individuelle et collective »⁴¹⁷. Cela signifie que la philosophie de la religion doit rester principalement une réflexion autour du concept de religion. Ce terme de religion doit être compris de la manière la plus générique possible. La philosophie de la religion doit se questionner sur l'essence de la religion, ce qui fait ses spécificités, ses arguments, ses raisonnements, ses motivations. La philosophie de la religion a

⁴¹⁶ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 3.

⁴¹⁷ GRONDIN J., *op. cit.*, p. 6.

donc pour tâche fondamentale de décortiquer les mécanismes religieux dans leur ensemble.⁴¹⁸

Mais Grondin va encore plus loin que ça. Il considère que le travail de la philosophie de la religion n'est pas seulement de se tenir à distance des phénomènes religieux. L'objet de la philosophie de la religion étant la religion, la méthodologie se doit de s'adapter à son objet particulier. Nous ne sommes pas dans une démarche similaire à celle de la philosophie de l'art ou à celle de la philosophie politique.

Grondin propose une approche où il se concentre sur le *de* de philosophie *de* la religion. Il considère qu'il faut prendre en compte la double signification que peut posséder le génitif. Pour illustrer ses propos, il prend comme exemple l'expression « la peur des ennemis »⁴¹⁹. Dans le cas du génitif objectif, le *de* signifie la peur que nous pouvons avoir face aux ennemis. Dans le cas du génitif subjectif, le *de* fait référence à la peur que les ennemis peuvent avoir de nous. Il y a donc une double relation qui se joue à partir de ce *de*.

Ainsi, si nous comprenons le concept de philosophie de la religion par le biais du génitif objectif, nous savons qu'il s'agit d'une philosophie qui se consacre à la religion. Cette compréhension de la philosophie de la religion est bien sûr l'acceptation la plus communément admise. Mais, comme l'indique Grondin, il ne faut pas pour autant oublier le génitif subjectif. Par conséquent, dans le cadre du génitif subjectif, il faut postuler qu'il y a peut-être une philosophie de la religion qui « appartient à la religion elle-même »⁴²⁰. La question implicite qui se pose ici est celle de la sagesse. La philosophie, l'amour de la sagesse, ne serait peut-être pas la seule à posséder le monopole de la sagesse. Peut-être la religion possèderait, elle aussi, une voie propre à la sagesse ?

Cette question laissée en suspens par Grondin n'annule aucunement sa position quant à l'ouverture que la philosophie de la religion doit avoir par rapport à toutes les religions. Dans le prochain chapitre, nous verrons quelques propositions de ce que peut être une philosophie de la religion, bien comprise, aujourd'hui. Il n'est plus question de chercher à utiliser la philosophie pour mettre en avant une religion plutôt qu'une autre. N'en déplaise à Pouivet pour qui les tentatives d'un pluralisme religieux sont une abomination, une hérésie.

⁴¹⁸ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 6.

⁴¹⁹ GRONDIN J., *op. cit.*, p. 6.

⁴²⁰ *Ibid.*

1.2.3. Un domaine - presque - sans limite

Si soutenir que la philosophie de la religion doit se pencher sur tous les phénomènes religieux est louable intellectuellement, qu'en est-il de la faisabilité d'un tel ouvrage ? Christianisme, islam, judaïsme, bouddhisme et hindouisme sont souvent comprises comme les formes de religiosités dominantes dans le monde, et ce sans prendre en compte la multiplicité des sous branches qu'elles contiennent chacune. De plus, que faire de tous les phénomènes religieux qui ne sont pas rattachables à l'une ou l'autre de ces entités ? Que faire des formes de religiosités disparues ? Est-ce que se concentrer sur la religion égyptienne pendant la période thinite implique les mêmes choses qu'étudier les protestants baptistes américains ? Poser la question est y répondre. Ainsi, la philosophie de la religion se retrouve face à une multitude de formes religieuses. Comment les trier ? Comment la philosophie de la religion peut-elle procéder ?

De manière générale, Grondin relève des paradoxes qui s'adressent aux religions. Souvent, les critiques faites aux religions concernent l'aliénation de leurs adeptes. Cependant, les religions se vantent et se vendent comme étant des lieux de libération et d'épanouissement personnel. Sans d'ailleurs tomber nécessairement dans des dérives sectaires. D'autres critiques peuvent concerner les guerres que les religions ont déclarées, au nom d'un dieu ou d'une exclusivité religieuse. Or, bon nombre de ces mêmes religions prônent un idéal de paix.⁴²¹

Mais ces paradoxes en cachent un autre, nous prévient Grondin, un paradoxe sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre, celui de la dualité entre sphère privée et sphère publique. En effet, le phénomène religieux est souvent relégué à la sphère privée, dans nos sociétés. Pourtant, il en est constamment question dans la sphère publique. Pour le remarquer, il suffit d'allumer la télévision ou de lire un journal. Le fait religieux n'y est que rarement laissé de côté. Ainsi, Grondin considère que c'est le rôle de la philosophie de la religion de tirer tous ces paradoxes au clair et d'en rendre compte.⁴²²

Cela ne veut pas dire pour autant que la philosophie de la religion ne peut qu'être ça, qu'elle soit condamnée à se limiter à l'étude de ces paradoxes. Bien au contraire, la philosophie de la religion peut couvrir plusieurs domaines distincts, son champ d'investigation étant presque sans limites. Il paraît évident que lorsqu'on

⁴²¹ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 18.

⁴²² *Ibid.*, p. 19.

parle de la tâche de la philosophie de la religion, au sens générique, on se tourne fréquemment vers l'explication qui la comprend comme l'étude des phénomènes religieux. Dans ce cas, la philosophie de la religion est admise comme devant appréhender la religion. Grondin va même plus loin et soutient qu'on attend de la philosophie de mettre en lumière une certaine forme de rationalité, de sagesse, en d'autres termes, une certaine forme de philosophie inhérente à la religion.⁴²³

C'est travail colossal qui attend la philosophie de la religion. En plus de devoir se pencher sur les questions concernant les divinités, Dieu, la foi, les dogmes, les cultes, les écrits, les préceptes moraux, la spiritualité et bien d'autres choses encore, la philosophie de la religion doit aussi prendre en compte les auteurs du passé. Or, la question religieuse est, comme nous l'avons déjà souligné, une des plus vieilles questions de l'humanité. Le fait religieux questionne et fait débat depuis toujours. Grondin montre que finalement le concept de religion, compris de manière générale, en arrive à se poser les mêmes questions que philosophie.

Mais alors comment sortir de cette immensité qui menace le champ de recherche de la philosophie de la religion ? Nous pourrions soutenir que le champs d'investigation est tellement vaste que Rahner à raison de ne se concentrer que sur une seule religion et de travailler la philosophie de la religion en vue de celle-ci seule. Pourtant, ce n'est pas aussi simple. Effectivement, nous pouvons comprendre la tâche et le concept de la philosophie de la religion de manière plus précise et moins globale, sans pour autant faire du favoritisme religieux.

Grondin relève trois manières d'appréhender l'exercice de la philosophie de la religion. Premièrement, elle peut choisir de se consacrer à des questions plus déterminées et qui n'englobent, relativement, pas un trop grand champs d'investigation. Grondin prend comme exemple les questions concernant l'essence de la religion, l'immortalité ou encore les questions relatives à Dieu. Cependant, il reconnaît que ce sont des questions vastes.⁴²⁴ Ces exemples sont évidemment à prendre avec un certain recul. Deuxièmement, la philosophie de la religion peut être comprise comme l'analyse et « la justification des fondements philosophiques »⁴²⁵ que peuvent posséder certaines religions. Cette catégorie recoupe deux domaines. Le premier est celui de la théologie naturelle, existant depuis le moyen-âge, qui a pour but de s'intéresser rationnellement aux questionnements théologiques. Le second

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ GRONDIN J., *op. cit.*, p. 19.

concerne l'existence de la philosophie au sein même de confessions particulières. Ainsi, nous pouvons parler de philosophie du judaïsme ou de philosophie de l'Islam. Enfin, la troisième et dernière façon de comprendre la philosophie de la religion, selon Grondin, est celle dont nous avons déjà parlé, c'est à dire s'ouvrir à toutes les religions.

Le principal problème en choisissant la troisième acceptation, qui n'implique en rien l'exclusion des deux autres, est évidemment la multitude des cultes. Nous avons déjà mentionné ce problème, il est impossible de se consacrer à toutes les religions. Néanmoins, et c'est avec ce point que Grondin nous apporte des éléments de réponses quant à la thèse rahnérienne, il est difficilement soutenable d'envisager la philosophie de la religion sous le seul prisme d'une religion.⁴²⁶ Cette raison résulte pour Grondin du fait, qu'aujourd'hui, en 2009 lors de la première édition de son ouvrage, il est inconcevable de passer à côté du pluralisme religieux.

Mais alors, est-ce vraiment une réponse à Rahner ? Nous le savons, le cycle des conférences donné par Rahner date de 1937, nous sommes bien avant le tournant majeure qu'est Vatican II pour les catholiques. Cependant la deuxième édition, celle contenant les corrections et les annotations de Jean-Baptiste Metz date, elle, de 1963. Le contexte historique et culturel était évidemment différent du nôtre, et c'est pour cette raison que cette critique doit être adressée avec une certaine retenue. Il paraît évident que la thèse rahnérienne, concernant la création d'une nouvelle philosophie de la religion en vue de la révélation, n'est pas réellement adaptée aux visions que nous pouvons avoir de la philosophie de la religion aujourd'hui. Néanmoins, le contexte historique n'est pas un joker qui peut tout excuser. En comprenant la philosophie de la religion comme il le fait, Rahner la prive d'un énorme domaine d'activité. En soutenant qu'il veut en faire plus qu'une histoire, qu'une psychologie ou qu'une sociologie de la religion, il finit par la réduire, à l'amoindrir, voire même à lui porter préjudice. Que faire de la philosophie de l'islam ou du bouddhisme, dans de telles circonstances ?

Cependant, il faut concéder à Rahner que la plupart des philosophes ayant travaillé des questions concernant des religions ne se sont souvent intéressés qu'à une religion particulière. De fait, c'est souvent leur religion sur laquelle ils se questionnent car il s'agit tout simplement de celle qu'ils connaissent le mieux ou qui les intéresse le plus. Comme l'illustre Grondin, Aristote et Platon ne pouvaient

⁴²⁶ Cf. Grondin J., « La philosophie de la religion », p. 20.

penser qu'avec leurs divinités et il aurait été compliqué pour Augustin de construire autre chose qu'une « doctrine chrétienne »⁴²⁷. Ainsi, comme le conclut l'auteur, « il est difficile de faire de la philosophie de la religion sans en présupposer une, mais qui ne correspondra qu'à l'une des formes innombrables du religieux »⁴²⁸. La prétention que peut avoir la philosophie de la religion de ne plus se concentrer exclusivement sur une religion et d'être objective se retrouve quelque peu mise à mal. Si un auteur choisit de travailler la philosophie de la religion par le prisme de sa propre religion, il ne peut dénigrer les autres, au risque de se fourvoyer dans sa démarche.

Grondin est évidemment conscient que le christianisme a plus que marqué la culture occidentale européenne. La grande majorité des philosophes occidentaux ont développé des philosophies de la religion gravitant autour du christianisme. Comme nous l'avons déjà mentionné, il y a eu d'autres formes de philosophies de la religion qui se sont développées, mais le christianisme est resté longtemps la religion la plus souvent appréhendée par les philosophes européens. Or, les formes que prennent la spiritualité, Dieu, les dogmes ne trouvent pas forcément d'équivalent dans les autres religions et cela serait une ineptie de chercher à nécessairement en trouver.

⁴²⁷ GRONDIN J., *op. cit.*, p. 20.

⁴²⁸ *Ibid.*

Chapitre 2 : quelle philosophie de la religion pour aujourd'hui ?

2.1. Apport de Philip Kitcher

Après nous être confrontés à de grands auteurs aux thèses spéculatives, complexes et rigoureuses, nous pouvons sentir comme un vertige, une angoisse nous envahir. Comment ancrer ces théories dans notre monde contemporain ? Comment rendre audible des théories aussi complexes et ardues ? Si la volonté des lumières a été de séparer le pouvoir séculier du pouvoir spirituel, le fait religieux, n'a cependant pas quitté notre quotidien, bien au contraire.

Dès lors, la question que nous sommes en droit de nous poser est la suivante : une philosophie de la religion a-t-elle une raison de nos jours ? Il est vrai qu'en posant une question, aussi enracinée dans le quotidien, nous pourrions penser que nous quittons les sphères de la pensée de haute voltige. Mais est-ce réellement le cas ? Pourquoi ne pas penser une philosophie qui serait utile à tous et comprise par le plus grand nombre ?

Le philosophe Philip Kitcher défend farouchement l'idée d'une philosophie qui trouve sa source dans les besoins actuels que nous pouvons rencontrer, au même titre que nos contemporains, au quotidien. Dans un article de 2011⁴²⁹, *Philosophy inside out*, il développe cette thèse de manière peu conventionnelle en ayant recours dans son introduction à un conte. Certes, il est évident que Kitcher n'est pas le seul philosophe à défendre un tel emploi de la philosophie. Néanmoins, la volonté de s'arrêter quelques instants sur cet auteur n'est pas anodine. Ce dernier donne une résonnance particulière au travail que nous venons d'effectuer en questionnant directement l'intérêt d'un travail sur la métaphysique. Ne devrions-nous pas délaisser le noyau métaphysique spéculatif pour nous intéresser aux problèmes que nous rencontrons au quotidien ? Telle est la question qui l'anime tout au long de l'article.

Comme nous venons de le préciser, l'article *Philosophy inside out* commence par la narration d'un conte. Dans celui-ci, nous apprenons qu'au fil du temps, les musiciens professionnels ont délaissé les morceaux du répertoire traditionnel, tels que les sonates de Mozart, les adagios de Bach ou d'autres concerti de Prokofiev au profit de morceaux purement techniques. Ces musiques jouées, devenues inaudibles pour la majorité du public, sont exaltées par un petit nombre de musiciens. Ces derniers en tirent un sentiment de fierté accru. Des morceaux techniques qui

⁴²⁹ KITCHER P., « Philosophy inside out », in *Metaphilosophy*, N°42 (3), 2011, p. 248-260.

semblent alors sonner le glas des morceaux de compositeurs traditionnels. Un jour pourtant, un musicien, fatigué de devoir se plier uniquement à des partitions de bravoure sans âme, décide de rejouer un récital dédié aux deux dernières sonates de Beethoven. C'est un succès, l'audience et l'interprète sont ravis. Avec le temps, la plupart des musiciens retournent vers le répertoire classique pour leur plus grand plaisir et celui du public en laissant les techniciens aigris entres eux.⁴³⁰ Ainsi s'achève le conte introductif de Kitcher.

Par ce procédé, Kitcher interroge l'état actuel de la philosophie et en particulier l'état de la philosophie anglophone. Certes, avec Rahner, nous ne sommes pas dans le cadre d'une philosophie anglophone, mais bien allemande, continentale. Ceci dit, nous postulons que le constat de Kitcher peut également valoir pour la philosophie universitaire en général. En s'appuyant sur John Dewey, Kitcher insiste tout au long de son article sur l'importance, voire la nécessité de développer une philosophie qui soit utile à toutes et tous. Pour lui comme pour Dewey, il faut délaisser la métaphysique, qu'il nomme « le noyau central » de la philosophie et ses branches traditionnelles devenues inaudibles et trop spéculatives. Cela doit se faire au profit d'une philosophie appliquée, « la zone périphérique », selon les termes de Kitcher, si souvent délaissée par les philosophes car moins prestigieuse.⁴³¹

Pour le philosophe anglais, il est certain qu'une bonne philosophie est une philosophie qui ne cherche pas à (ré)conforter quelques élus dans un sentiment de supériorité. Non, une bonne philosophie se doit de faire l'écho des problèmes sociaux, existentiels et quotidiens rencontrés par les individus. Kitcher propose ainsi de délaissier la philosophie traditionnelle au profit de la reconstruction de nouvelles philosophies ancrées dans le vivant. Celles-ci ne doivent plus s'enfermer dans des termes et des concepts incompréhensibles, radoter, tourner en rond et encore moins se répondre inlassablement dans des débats stériles et sans réels enjeux.

Toute la démarche de Kitcher s'articule autour de l'humain. « Que pouvons-nous faire, en tant que philosophe, pour aider nos concitoyens ? », voilà la question centrale autours de laquelle devrait graviter les travaux des philosophes. Cette volonté de répondre à un problème concret animait également Rahner, bien que cela puisse paraître quelque peu inattendu, tant son texte est complexe, aussi bien par la forme que le fond.

⁴³⁰ Cf. KITCHER P., « Philosophy inside out », in *Metaphilosophy*, N°42 (3), 2011, p. 248-249.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 250.

Pourtant, comme nous avons pu largement l'établir tout au long de ce travail, Rahner est animé par la question de l'humain ; celui-ci est au centre de ses recherches qu'il s'agisse aussi bien de ses travaux en philosophie que de ceux en théologie. D'ailleurs, Rahner se percevait comme un individu bien ancré dans son environnement. Ainsi, dans un entretien, il affirmait vouloir développer une théologie pratique, une théologie en vue de la pastorale.⁴³² Yves Tourenne reprend d'ailleurs une expression où Rahner, se qualifie lui-même de « personne de la rue »⁴³³. Dans l'article de Tourenne, ce-dernier met en avant la volonté de Rahner d'être aux services de ses concitoyens qu'ils soient croyants ou athées pour leur faire découvrir « le Dieu infini venant se donner dans notre vie ordinaire »⁴³⁴.

Cette volonté, aussi noble soit-elle, pose néanmoins question. La volonté première de Rahner était de faire découvrir Dieu, mais en particulier celui dont Jésus parlait. Même s'il s'est concentré sur l'angle anthropologique de la question, le travail de Rahner reste avant tout adressé à un public spécialisé. Une personne n'ayant jamais lu de théologie ou de philosophie, se retrouverait dans une situation bien délicate si on lui demandait de lire à chaud des extraits de l'œuvre de Rahner. Dès lors, aussi passionnante et stimulante que soit la pensée rahnérienne, si nous choisissons de nous placer dans le sillon de Kitcher, nous nous retrouvons dans une situation où nous devons choisir, peut-être pas de délaisser l'œuvre rahnérienne, mais obligatoirement de la rendre audible.

Il est vrai que dans l'introduction⁴³⁵ de *Geist in Welt*, Olivier Riaudel se penche sur la question de l'accessibilité de l'œuvre. Il donne trois raisons qui expliquent en quoi il peut être bénéfique de lire cet ouvrage de Rahner aujourd'hui, bien que le contexte de sa rédaction soit différent du nôtre. Il est vrai que pour ce travail nous nous sommes principalement concentrés sur *L'Auditeur de la parole*, mais ces deux ouvrages sont considérés comme complémentaires, des frères jumeaux. Même si les raisons s'adresse directement à *Geist in Welt*, elles sonnent comme des échos à la lecture de *L'Auditeur de la parole*. En donnant ses raisons, Riaudel, insiste sur le fait, qu'effectivement un long travail attend le lecteur qui voudrait se plonger dans cette lecture ardue.

⁴³² RAHNER K., *Le courage du théologien*, Paris, Cerf, 1985, p.172-173 Cité par TOURENNE Y., « Karl Rahner - La grâce au quotidien » in *Etude*, N°3896 (12), 1998, p. 635.

⁴³³ TOURENNE Y., « Karl Rahner - La grâce au quotidien » in *Etude*, N°3896 (12), 1998, p. 636.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Cf. RIAUDEL. O., « Introduction » in *Esprit dans le monde*, trad. O. Riaudel Paris, les éditions du Cerf, 2017, p.7-22.

Il n'est pas question ici de commencer un plaidoyer contre la métaphysique ou contre une philosophie que ne serait pas directement utile. Cependant, Kitcher met en avant quelque chose de très important ; à savoir que la philosophie peut être un outil bénéfique pour la construction de notre humanité, non pas au sens personnel, mais au sens collectif. Dès lors, repenser une philosophie de la religion qui ne serait pas aussi ardue à comprendre, même si très riches, paraît être ce qui pourrait arriver de mieux, aujourd'hui, à la philosophie de la religion.

2.2. Et aujourd'hui ?

Aujourd'hui, en occident, nous vivons un paradoxe quant aux phénomènes religieux. D'un côté, les salles de yoga poussent comme des champignons. Salles où le yoga est compris comme une simple gymnastique bien-être et où les *namasté* ne réfèrent à pas grand-chose. Dans toutes les librairies, nous pouvons trouver aisément des ouvrages de développement personnel, considérés comme sans attaches religieuses mais qui prônent une vision occidentalisée d'une spiritualité qui se voudrait « orientale ». Méditations et autres prières nous sont proposées sur nos smartphones grâce à des petites applications qui, via une sonnerie, nous rappellent de nous ouvrir à la pleine conscience.

De l'autre côté, nous avons une politique de méfiance vis-à-vis des religiosités que nous pensons connaître ou avec lesquelles nous vivons au jour le jour. Nos sociétés sont lourdement marquées par les attentats islamistes, même si, le fondamentalisme n'est pas un mal connu seulement par l'Islam, bien au contraire. Alors que nous pensions que nos sociétés étaient complètement affranchies de tous les phénomènes religieux, ils reviennent dans nos existences avec fracas. Dès lors, comment combiner ces deux phénomènes ? Comment penser une telle dichotomie ?

2.2.1. Appropriation culturelle, religieuse et autres bricolages spirituels

Pourquoi un tel intérêt pour les spiritualités venues d'ailleurs ? Est-ce seulement un effet de mode ou encore une recherche de l'exotisme que nous ne trouvons plus dans nos spiritualités traditionnelles ? En important des formes de religiosités issues de l'orient, en les vidant de leur substance et en les occidentalisant, en nous appropriant, très maladroitement, des cultures et des formes de religiosités qui ne sont pas *a priori* les nôtres, ne sommes-nous pas en train de faire quelque chose de répréhensible, voire pernicieux sur le long terme ?

L'appropriation culturelle est un phénomène qui se produit lorsqu'une société dominante, publique ou privée, s'approprie la culture et/ou les traditions d'une

société minoritaire sans lui demander la permission. Souvent ce phénomène a des fins lucratives, dont les bénéfices vont, évidemment, à la société dominante. Ainsi, une grande maison de couture parisienne qui déciderait d'utiliser le wax, tissu en vogue dans l'Afrique subsaharienne et au lourd passé, pour créer une robe à plusieurs milliers d'euros ferait de l'appropriation culturelle. Certains crient au scandale en soutenant que c'est la mort de la créativité, de la mode, de l'art et de la liberté individuelle. D'autres affirment qu'on ne peut pas utiliser un élément d'une culture minoritaire pour faire un profit dessus, sans rendre aucun compte.⁴³⁶ Ce phénomène mis en avant depuis quelques années se produit également avec les phénomènes religieux. Il suffit de penser au yoga, aux applications de méditations qui foisonnent.

Dans un article intitulé *Exotisme religieux et bricolage*⁴³⁷, la sociologue des religions Véronique Altglas donne des éléments à penser quant à la question de l'appropriation religieuse. Il est vrai que nous nous trouvons ici dans le cadre d'un mémoire en philosophie et non pas en sociologie. Il pourrait paraître incongru d'avoir recours à un tel article. Pourtant, les éléments qui sont relevés tout au long de cet article sont pertinents et peuvent s'avérer être de bons points de départ pour de nouvelles réflexions de la philosophie de la religion.

Dans cet article, Véronique Altglas commence par expliquer ce que veut dire le terme « exotisme ». Elle comprend l'exotisme religieux comme un phénomène d'idéalisation de coutumes et de traditions différentes de la culture d'origine. L'exotisme religieux se caractérise, en occident, par la popularisation de courants religieux et mystiques tels que le soufisme, l'hindouisme ou encore le chamanisme, pour ne citer qu'eux. Cette idéalisation amène à accentuer et à gommer certains traits qui vont avoir pour but de mettre en valeur ses différences et son aspect jugé atypique.⁴³⁸ Altglas soutient que l'exotisme religieux se construit principalement sur la sur la création et la mise en évidence de ces différences. Tout cela, toujours dans le but, de maintenir l'idéal projeté. Cette recherche de l'idéal naît, pour l'auteure, de cette conviction qu'il faut retrouver ailleurs ce qu'on croit perdu chez nous. La perte étant souvent attribuée à la modernité, la technologie, la sécularisation, etc.⁴³⁹

⁴³⁶ Cf. ANDRADE A., « appropriation culturelle : les limites de la création ? », <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouvelles-de-leco/les-nouvelles-de-leco-du-mardi-16-octobre-2018>, (page consultée le 1 mai 2019).

⁴³⁷ Cf. ALTGLAS V., « Exotisme religieux et bricolage » in Archives de sciences sociales des religions, N°167, 2014, p. 315-332. Désormais cité : Cf. ALTGLAS V., « Exotisme religieux et bricolage ».

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁴³⁹ *Ibid.*

Mais que se joue-t-il réellement avec l'exotisme religieux ? Pour Altglas, la réponse est sans appel. En ayant recours à l'exotisme religieux, c'est en réalité soi-même que l'on cherche et non pas l'ouverture à une autre culture ou à un autre culte. Cette recherche fait naître un double paradoxe. Le premier qu'elle identifie est le paradoxe « autoréférentiel »⁴⁴⁰. En effet, il est paradoxal de vouloir se trouver soi-même dans quelque chose qui est complètement étranger à nous. Le deuxième paradoxe concerne l'altérité. En effet, l'exotisme religieux, sous couvert d'être une ouverture, un intérêt à la religiosité d'une autre culture est, en réalité, une démarche très égoïste car l'autre est nié dans son altérité. Cette négation provient de l'appropriation qui se fonde principalement sur une idéalisation et qui est donc erronée. L'appropriation amène l'autre à ne plus reconnaître sa propre culture et son propre culte. Il y a donc une asymétrie relationnelle qui se crée.⁴⁴¹

L'exotisme religieux conduit les humains à s'intéresser à une tradition qui n'est pas la leur. Dès lors, il va falloir qu'ils apprennent à appréhender ce qu'ils ne connaissent pas. L'ennui d'une telle démarche est que l'exotisme ne va mettre en avant que des fragments parcellaires de ce qu'est réellement le rituel ou la coutume.⁴⁴² C'est pour cette raison que nous nous retrouvons à pratiquer du yoga comme s'il s'agissait d'une simple gymnastique avec « un petit plus » alors qu'il s'agit en réalité d'un terme générique recouvrant une multitude de pratiques méditatives empruntées à l'hindouisme : postures du corps et autres exercices de respirations.

Avec une naïveté qui pourrait être associée à de la mauvaise foi à peine cachée, certains pourraient être tentés de soutenir qu'ils le font par intérêt pour la culture ou encore que cela ne fait de mal à personne. Pourtant, l'enjeu qui se dessine est loin d'être aussi simpliste et sans conséquences. Comme le soutient Altglas, en faisant une soupe spirituelle personnelle, il y a un risque de « négliger les logiques sociales et culturelles »⁴⁴³. Cet écueil provient du fait même que le rite et la coutume copiés sont appréhendés comme s'ils étaient anhistoriques et atemporels. Ils sont coupés de leurs racines originaires. En allant piocher joyeusement dans des cultures, nous prenons pour acquises les religiosités qui ne sont pas les nôtres, au risque de donner l'impression de déambuler dans un supermarché de la spiritualité. Il y a une distinction majeure entre apprendre une nouvelle forme de religiosité, faire honneur à

⁴⁴⁰ ALTGLAS V., *op. cit.*, p. 317.

⁴⁴¹ Cf. ALTGLAS V., « Exotisme religieux et bricolage », p. 317.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 315.

⁴⁴³ ALTGLAS V., *op. cit.*, p. 316.

une culture, s'ouvrir au monde, se convertir et sélectionner, piocher ce que nous préférons des us et coutumes qui nous sont étrangères. Cette remarque vaut encore plus si de l'argent est en jeu.

Il est frappant de constater que les représentations issues de l'exotisme religieux sont toujours créées et élaborées par les intéressés et observateurs et non pas par les acteurs légitimes. Il y a donc un phénomène d'appropriation et de conquête des cultures qui est identifiable. Nous pourrions penser qu'il s'agit de travaux très récents, pourtant Altglas prend appui sur des thèses de Tzvetan Todorov de 1989 et d'Hilton L. Root de 1995.⁴⁴⁴

L'auteure soutient, à l'instar d'autres sociologues comme Eva Illouz, que l'exotisme religieux est principalement un fait de la classe moyenne. En effet, celle-ci retrouve dans les méditations, les séances de yogas transformées et les rituels pseudo-chamaniques la possibilité d'un développement personnel qu'elle va pouvoir après transférer dans la sphère du travail. Adaptations, contrôles, flexibilités et ouvertures sont autant de *soft skills* mises en avant dans les entreprises qui peuvent être acquises grâce à ces exercices.⁴⁴⁵

Finalement, pour reprendre les termes d'Altglas, l'exotisme religieux amène les individus à s'approprier « des ressources symboliques diverses avec facilité et même avec un esprit ludique, sans se soucier du sens premier qu'ils empruntent »⁴⁴⁶. Le problème réside dans le fait même qu'en s'intéressant à une partie exclusive et adaptée, il y a un regard de méfiance et de désintérêt pour l'ensemble du culte.

Maintenant que nous venons de dépeindre un tableau relativement sombre, nous pouvons aussi voir et comprendre ce phénomène de manière plus positive. Ainsi, comme le remarque la sociologue française Pascale Gruson, cet engouement peut aussi démontrer que nos sociétés, aussi rationnelles qu'elles puissent être, sont demandeuses de phénomènes magiques, mystiques et souhaitent des miracles.⁴⁴⁷ Ainsi, pour l'auteure, ces envies sont sûrement le fruit des avancées technologiques qui nous ouvrent à des réalités multiples et sans limites qui nous dépassent. Elle y voit un possible « réenchantement du monde »⁴⁴⁸ positif pour les humains. Très

⁴⁴⁴ Cf. ALTGLAS V., « Exotisme religieux et bricolage », p. 317.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁴⁶ ALTGLAS V., *op. cit.*, p. 316.

⁴⁴⁷ Cf. GRUSON P., « Emmanuel Kant, la religion dans les limites de la raison simple » in *Archive de science sociales des religions*, N°176 (4), 2016, p. 325.

⁴⁴⁸ GRUSON P., « Emmanuel Kant, la religion dans les limites de la raison simple » in *Archive de science sociales des religions*, N°176 (4), 2016, p. 325.

optimiste, Gruson considère que ce réenchantement pourrait amener à une vision nouvelle d'un monde nouveau, d'un monde qui se comprend et qui se respecte. Pour faire court, elle y voit des promesses de jours meilleurs.

Mais comment combiner les problèmes d'appropriation culturelle et le bonheur d'un possible réenchantement d'un monde qui a perdu toute sa magie ? Il est évident que cela doit commencer par nous demander si cette nouvelle vision du monde doit se faire nécessairement au détriment des cultures minoritaires ou de ce que nous pourrions nommer un vol sélectif. De plus, nous pouvons voir ici un nouvel enjeu pour la philosophie de la religion.

Face à aux problèmes que l'exotisme religieux soulève, il est certain qu'un recours à la philosophie de la religion serait une aubaine et serait bénéfique. Sans devenir une sociologie, une psychologie ou une histoire de la religion, comme le craint Rahner, mais en décortiquant et en s'appuyant sur les auteurs anciens, elle pourrait mettre en lumière, plus accessiblement les différents mécanismes des religions et des phénomènes religieux. Aujourd'hui, face à un multiculturalisme exacerbé par une globalisation et une mondialisation des marchés et des cultures, le religieux devient un enjeu primordial. Il doit être travaillé et appréhendé pour qu'il devienne compréhensible par des tiers dont ce n'est pas la culture. Cette démarche devrait avoir comme visée de créer un respect et une connaissance des religiosités sans toutefois conduire à une idéalisation. En faisant ce travail, nous répondrions directement à l'appel de Philip Kitcher, en nous concentrant sur un besoin sociétal.

2.2.2. Outil de lutte contre le repli identitaire

Le contexte politique et sociétal actuel nous démontre tous les jours la nécessité de la connaissance et de la reconnaissance du fait religieux. Agir comme des autruches face aux phénomènes religieux qui nous entourent n'est certainement pas l'attitude juste à adopter. Nous pouvons prendre comme exemple la mise en place de la laïcité en France.

Dans un dialogue⁴⁴⁹, recueilli par Michaël Foessel, Camille Réquier, maître de conférences à la faculté de philosophie de l'Institut Catholique et Pierre Zaoui, professeur à l'Université Paris VII, s'entretiennent autour de la question de l'athéisme. Dans cette conversation, les deux professeurs constatent l'échec de la toute puissance de la laïcité en France. Pour Zaoui, le problème majeur du concept de

⁴⁴⁹ Cf. FOESSEL M., « Les athées ont-ils tués Dieu ? » in *Esprit*, N°403, 2014, p. 124-130.

laïcité est qu'il lui manque une profondeur métaphysique et existentielle.⁴⁵⁰ Avec elle, le spirituel bascule dans la sphère privée et se déconnecte complètement de la sphère publique. Le religieux devient presque tabou et n'a plus voix au chapitre.

Cette volonté de séparer pouvoir séculier et religieux s'est transformée en une négation du phénomène religieux dans l'espace public. Le but ici, n'est pas de disserter sur la question de la laïcité en France, mais nous pouvons constater que les questions religieuses mises de cotés finissent par revenir dans le quotidien de toutes et tous avec fracas. Ne devraient-elles pas être traitées ? Les questions religieuses sont multiples, elles ne concernent plus uniquement les religions traditionnelles de la culture judéo-chrétienne. Les questions sur la diversité religieuse ainsi que celles du repli identitaire que subissent les religions sont au centre de l'actualité.

Lorsqu'on parle de repli identitaire, l'islam est souvent la première religion citée. Pourtant, elle n'est pas la seule à souffrir de ce mal. Le nationalisme birman a poussé à un génocide à peine voilé envers la minorité musulmane, les rohingyas, où certains bouddhistes ont appelé directement à la haine et au meurtre. Le nationalisme et le repli identitaire de certaines branches de l'hindouisme sont aussi préoccupants. La question de l'élection du nouveau président brésilien Jair Bolsorano et le rôle qu'ont pu jouer les très nombreuses églises évangéliques posent également question. Ces quelques exemples actuels illustrent ce besoin de comprendre, de questionner, de critiquer et de recadrer le religieux. Les pouvoirs séculier et religieux, bien qu'officiellement distincts dans de nombreux pays, restent intimement liés. Leur relation est beaucoup plus complexe qu'une laïcité exacerbée voudrait le laisser entendre.

Dès lors, en partant de ces constatations, nous pouvons faire appel à la philosophie de la religion. En effet, celle-ci peut s'avérer être un outil de prédilection pour l'entreprise de ce travail qui attend les philosophes ; comment penser le phénomène religieux dans nos sociétés sécularisées ?

Benoît Bourguine⁴⁵¹ revient sur les tâches que doit accomplir la philosophie de la religion aujourd'hui. Pour lui, cette dernière peut aider nos sociétés marquées par la séparation des pouvoirs, à repenser la raison et la religion. Comme il le fait remarquer, religion et raison se considèrent chacune indépendante, à tort. D'un côté, la religion prétend pouvoir se maintenir et exister sans le recours à la raison et de

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵¹ Cf. BOURGUINE B., « Penser la religion entre philosophie et théologie », <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:178755>, (page consultée le 31 mars 2019).

l'autre, la raison revendique une absence totale du fait religieux pour rester la plus objective et la plus détachée possible.⁴⁵²

Il est clair que revendiquer une religion sans raison mènerait au fondamentalisme, à l'obscurantisme ou encore au fanatisme. Aucune religion n'est à l'abri de ce repli, de cette volonté de retourner à un passé fantasmé et qui n'a, d'ailleurs, jamais existé. Lors du colloque tenu en 2016 à l'Université de Namur, Bourguine a proposé une analyse en trois temps du fondamentalisme.

Le premier point mis en exergue est l'autonomie, ou plutôt la négation de l'autonomie humaine.⁴⁵³ Le fanatisme réduit à néant l'individualité et éteint le discernement. Le croyant se retrouve piégé dans un schéma où la parole est préétablie. Il doit ingurgiter sans broncher ce message religieux. Il n'est pas question d'appropriation personnelle d'une quelconque connaissance, ni même d'ouverture spirituelle mais bien uniquement d'un bachotage sans racine et sans fruit.

Dans cette première caractéristique du fondamentalisme, Bourguine se réfère à l'anthropologie. En effet, avec cette analyse il touche les humains dans ce qu'ils ont de plus profond dans leur existence ; la conscience. Aucune religion, aucun prétexte ne peut vouloir amener les humains à se défaire de leur conscience propre et de leur autonomie.⁴⁵⁴

L'absence totale de critique est le deuxième trait du fondamentalisme chez Bourguine.⁴⁵⁵ En effet, l'intégrisme amène à une lecture littérale des textes fondateurs. Dans le cas de la bible, ils nient la richesse des différents niveaux de lecture possibles réduisant tout à une pseudo vérité scientifique et absolue. Que faire de la tradition vivante et des interprétations ? Cette absence de critique ne touche pas que les textes, mais aussi les rites, les coutumes et autres liturgies.

Le troisième et dernier élément proposé par l'auteur est l'utilisation abusive du recours à une origine mythique.⁴⁵⁶ Cette origine est fondamentale car tout part d'elle et tous s'en remettent à elle. Elle contrôle tout, elle explique tout, elle englobe tout. Bref, c'est elle qui régule et rythme l'existence des croyants. Elle est hors toute historicité.

⁴⁵²*Ibid.*, p. 12.

⁴⁵³*Ibid.*

⁴⁵⁴*Ibid.*

⁴⁵⁵*Ibid.*

⁴⁵⁶*Ibid.*

Pour ces deuxième et troisième traits, Bourguine s'inspire de Gadamer et de son travail sur l'historicité où dans toute recherche de vérité, il y a toujours une historicité qui se déploie. L'enjeu est de sans cesse actualiser le savoir, de l'inscrire dans le temps pour après mieux pouvoir le dépasser. Pour Bourguine, le fondamentalisme est le fruit du post-modernisme. Il est le résultat de l'avènement de la raison ainsi que d'une mécompréhension du projet amené par les lumières. Alors que les lumières voulaient un religieux plus raisonnable et dissocié du pouvoir séculier, nos sociétés modernes ont exacerbé la raison, créant une opposition pernicieuse entre religieux et raison.

Aussi, un exercice de la raison qui ferait complètement abstraction du fait religieux tomberait dans ce que Bourguine nomme « l'intégrisme symétrique »⁴⁵⁷, soit un intégrisme qui conduit à la volonté de neutraliser complètement la religion pour la sortir définitivement de la sphère publique. Dans cette vision, l'exercice de la religion est relégué exclusivement à la chose privée et ne doit jamais en sortir. Ce discours peut se cacher derrière la revendication d'une pseudo liberté religieuse. La laïcité est présentée comme le seul moteur émancipateur possible, aussi bien à titre privé que public.

Bourguine remarque que le fanatisme religieux peut amener à des meurtres, des génocides, des destructions culturelles, ce qui n'est pas forcément le cas de l'intégrisme symétrique. Pourtant, nous pouvons nous détacher de la thèse de l'auteur et nous demander si certains régimes totalitaires n'ont pas tué au nom d'une raison aussi logique qu'implacable : l'eugénisme n'est-il pas diaboliquement raisonnable ? Cela ouvre la porte à un tout autre débat dont il n'est pas question ici, mais néanmoins pertinent.

Raison et religion paraissent écartelées, présentées comme si elles ne pouvaient jamais se retrouver. Alors, quels sont les défis attendus ? Comment la philosophie de la religion peut-elle jouer un rôle déterminant ? Bourguine souligne trois défis qui attendent religion et raison et dans lesquels le travail d'une philosophie de la religion pourrait se révéler bienfaitrice.

Le premier défi concerne directement la relation entre le politique et le religieux. Pour Bourguine, il est clair que ces deux pôles doivent se retrouver, tout en se distinguant l'un de l'autre. Les présenter comme hermétiques l'une à l'autre et

⁴⁵⁷ BOURGUINE B., « Penser la religion entre philosophie et théologie », <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:178755>, (page consultée le 31 mars 2019), p. 12.

complètement indépendantes est un fourvoiement. Si avec les Lumières un certain équilibre s'est créé dans nos pays, il vole en éclats depuis l'avènement de la diversité religieuse. Il faut donc redonner une place à la philosophie de la religion pour qu'elle puisse rendre compte de la force mobilisatrice qu'une religion peut avoir sur ses adeptes.⁴⁵⁸ Il faut que le politique, que la sphère publique admette le rôle central que peuvent jouer les religions et qu'elles ne doivent pas toujours être reléguées à la sphère privée. Cette reconnaissance permettrait, pour Bourguine, une meilleure connaissance et donc une capacité d'action pour assurer la cohésion de nos sociétés. La philosophie de la religion permettrait aussi de mettre en exergue le fait qu'une religion pratiquée sans raison est une ineptie totale.

Le deuxième défi concerne la citoyenneté et le rôle citoyen que nous avons tous. Pour Bourguine, la démocratie, telle qu'elle est aujourd'hui, ne remplit pas ses obligations d'égalité des chances, de justice et de bienveillance. Pour l'auteur, ces valeurs proviennent, en grande partie, du monde chrétien même si maintenant elles ont été intégrées dans la société sécularisée. Le problème réside donc dans la racine de ces valeurs car elles ne sont aujourd'hui plus comprises par la majorité. Comment maintenir des valeurs citoyennes si leur origine sont floues et qu'elles peinent à faire sens ? Il paraît compliqué de parler de société unie dans le multiculturalisme si le socle commun n'est pas partagé et compris par tous et qu'il est vécu comme une norme externe imposée dénuée de fondement et donc de sens.⁴⁵⁹

La philosophie de la religion peut encore jouer un rôle non négligeable dans ce deuxième défi qui nous attend. En effet, elle peut servir de pont vers la philosophie politique. De plus, la philosophie de la religion peut aider à établir une sorte de barème de la compatibilité des valeurs entre les religions pour mieux les mettre en perspective et mieux les comprendre, pour ainsi refonder un socle commun qui fasse sens, permettant *in fine* de revaloriser une citoyenneté qui soit comprise et revendiquée de tous.

Le troisième et dernier défi identifié par Bourguine concerne l'humanisme. Pour lui, notre société repose sur un humanisme qui s'appuie sur un athéisme et une indifférence religieuse forte. Cet humanisme est menacé par le nihilisme, la perte totale et complète de sens dans l'existence.⁴⁶⁰ Le risque, selon Bourguine, est que la modernité entraîne sa propre perte à cause d'un nihilisme étouffant toute forme

⁴⁵⁸ Cf. BOURGUINE B., « Penser la religion entre philosophie et théologie », <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:178755>, (page consultée le 31 mars 2019), p. 13.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.14.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.15.

d'espoir et de perspective d'avenir heureux. En réduisant tout au pragmatisme et en ne laissant que trop peu de place au spirituel et au sacré, la modernité entraîne les humains. Une philosophie de la religion peut, pour ce défi, nous ouvrir aux aspects les plus anthropologiques des religions et aux bienfaits qu'elles peuvent avoir sur les individus. En traitant ces questions, la philosophie de la religion permet de sortir de ce nihilisme ambiant en ouvrant des débats d'avenir et d'espérance.⁴⁶¹

Ces trois défis sont évidemment marqués par un profond ancrage chrétien de l'auteur et ont comme volonté de réconcilier sphères publique et politique et les sphères privée et religieuse. Pourtant, la philosophie dont il est question ici, ne cherche pas à être chrétienne ni même à être une philosophie de la religion catholique comme cela pouvait être le cas chez Rahner. Ici, il n'est pas question de révélation, mais bien, comme le souhaite Kitcher, de se concentrer sur des problèmes actuels que nous nous devons de travailler pour ne pas nous retrouver dans des impasses.

La philosophie de la religion a tout intérêt à se défaire de son ancrage exclusivement chrétien/catholique pour devenir une philosophie de la religion qui puisse répondre aux problèmes que soulèvent le multiculturalisme et donc la cohabitation nouvelle des religions ainsi que l'athéisme dans des espaces restreints. Ce problème est présent partout. À titre d'exemple, nous pouvons mentionner les écoles qui autre fois avaient un public majoritairement catholique, ou du moins à forte tradition catholique, se retrouvent aujourd'hui face à une multitude de cultes et convictions. Ces nouveaux enjeux ne pourront être relevés avec succès que si nous nous penchons sur les phénomènes religieux, avec sérieux, en ayant recours à une philosophie de la religion novatrice qui ne renie cependant pas tous les apports qu'elle a pu recevoir tout au long de ces siècles.

Il n'est en aucun cas question de renier le travail de tant de philosophes et de théologiens, ces novateurs, pionniers qui ont cherché à développer une philosophie de la religion et dont le travail ne doit pas être balayé d'un revers de la main. N'oublions pas l'enseignement de Bernard de Chartre « nous sommes des nains sur des épaules de géants »⁴⁶².

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.16.

⁴⁶² Cf. DUMEZ H., « Sur les épaules des géants *Quasi nanos, gigantium humeris insidentes...* » in *Le Libellio d'Aegis*, N°5 (2), 2009, p. 1-13. Comme l'indique Hervé Dumez dans cet article, nous retrouvons la première trace de cette métaphore dans le *Metalogicon* (III,4) de Jean de Salisbury qu'il a rédigé en 1159. C'est donc Jean de Salisbury qui l'attribue à Bernard de Chartre.

Conclusion

Nous voici donc arrivés à la conclusion de ce mémoire. La question qui brûle nos lèvres à ce stade est de savoir, concrètement, ce que nous pouvons retenir de tout ce chemin parcouru. Nous n'allons pas réexposer toutes les thèses que nous avons déployées au long des chapitres. Néanmoins, nous allons revenir sur les points les plus saillants, pour nous permettre, par la suite, de mettre à jour une idée plus globale qui se dégage de l'ensemble des réflexions. Commençons par représenter brièvement la trame du développement des thèses les plus importantes de *L'auditeur de la Parole*.

Rappelons-nous. Dans la première partie de ce mémoire, nous nous sommes attaqués au cycle de conférences *L'auditeur de la parole*. Dans les deux premiers chapitres, nous avons posé les différentes balises qui nous ont servi de repères pour la suite. Ainsi, nous avons pu constater qu'en cherchant le fondement de la philosophie de la religion et en mettant la philosophie de la religion en perspective avec la théologie, Rahner opère une évolution essentielle. La question du rapport, question épistémologique, au départ se mue en une question métaphysique. Ce changement de statut est rendu possible par le fait que la question épistémologique, en s'interrogeant sur l'essence de la science, en arrive finalement à la question de l'essence humaine. Par-là, elle devient une question métaphysique.

Dans cette question de la relation entre les deux sciences, devenue question métaphysique, l'enjeu est de déterminer l'essence humaine. Rahner pose la question de savoir si l'humain peut espérer un jour avoir accès à la libre révélation divine. En considérant que la réponse à cette question est positive, Rahner peut appréhender le concept de philosophie de la religion. Il la comprend comme précédant la théologie. Philosophie de la religion et théologie sont engendrées dans leurs différences, elles possèdent chacune leurs caractéristiques propres. Néanmoins, elles partagent un fondement commun.

Comme nous l'avons vu, Rahner en arrive à établir que la question du rapport entre la philosophie de la religion et la théologie, d'abord question épistémologique, se révélant être une question métaphysique, débouche également sur une question d'anthropologie métaphysique. Rahner, en cherchant à appréhender l'essence humaine, conclut que cette dernière doit être comprise de deux manières différentes. Tout d'abord, l'humain est esprit. De par son essence, l'humain se trouve devant ce Dieu inconnu qui peut choisir de se révéler à lui. Ensuite, l'humain est un être historique, ce qui ne limite en rien le fait qu'il soit esprit. L'humain doit se tourner

vers sa propre histoire, sa propre historicité. Tout son être tend vers la possible révélation historique de Dieu.

Nous l'aurons compris, avec Rahner, il n'est pas question de mettre en place une philosophie de la religion qui entreprendrait la construction d'une religion naturelle, comme ont pu vouloir le faire certains philosophes de l'Aufklärung. Dans la compréhension rahnérienne de la philosophie de la religion, cette dernière ne peut se fonder et s'achever en elle-même. Il faut la comprendre comme constitution humaine de l'homme esprit fini et historique qui, du fait de son essence, tend vers une révélation possible et libre de Dieu.

Dans sa vision des choses, Rahner appréhende la philosophie de la religion comme une partie intégrante de la métaphysique générale pouvant, en définitive, s'identifier à elle. Si elle le peut, c'est parce que pour Rahner, une question métaphysique, peu importe son domaine, implique nécessairement toute la métaphysique. Finalement, la philosophie de la religion est une science qui interroge l'être et son essence. Nous n'allons pas revenir sur les trois étapes de la question de l'être, nous les avons déjà rappelées dans le point 3.3.1. *Retour aux trois aspects rahnériens de la question de l'être* dans le chapitre consacré à l'influence heideggérienne.

Nous avons aussi pu largement discuter de l'importance de l'anthropologie au sein de la théologie rahnérienne. La théologie ne peut pas être considérée comme une science humaine à proprement parler, de par le fait qu'elle est dépendante de la libre révélation divine. Cependant, en reprenant la distinction entre théologie positive et théologie scolastique, Rahner peut identifier un second instant, celui de la théologie scolastique, comme lieu privilégié de l'humains. Rahner souligne à maintes reprises l'importance de l'humain. Si d'un côté Dieu est libre de se révéler ou de ne pas le faire, mais que de l'autre, il n'y a pas d'être humains pour l'écouter, cela n'a pas de sens.

Dans la deuxième partie de ce mémoire, nous avons choisi de mettre en exergue trois philosophes, Kant, Maréchal et Heidegger et d'explicitier l'influence qu'ils ont pu avoir sur Karl Rahner. Une première influence qui paraît sûrement évidente mais qui mérite d'être mentionnée, est la place non négligeable laissée à la question anthropologique, à la question de la place occupée par l'humain. En effet, comme nous l'avons bien compris chez Rahner, tout se joue autour de la question de l'humain. Ce n'est pas pour rien qu'il développe une anthropologie métaphysique et qu'il parle d'anthropologie théologique fondamentale.

Dans le chapitre consacré à Emmanuel Kant, nous avons pu constater qu'une première influence concernait la question de l'anthropologie. En effet, la place centrale que Rahner attribue à l'humain est dans la lignée de Kant qui fonde sa religion universelle non pas sur Dieu mais sur la morale humaine. Ce premier constat, avec toutes ses limites puisque nous savons ce que pense Rahner de cette volonté de fonder une religion dans le cadre d'une philosophie de la religion, laisse néanmoins place à l'influence d'une dimension anthropologique non négligeable.

Une deuxième grande influence que partagent Kant et Maréchal, chacun dans leurs termes, concerne la capacité humaine à appréhender Dieu. En effet, nous avons pu identifier chez Rahner une défense claire de la notion de *Capax Dei*, soit une compréhension de l'humain comme capable de Dieu. Tout au long des conférences, Rahner insiste sur le fait que l'humain, en tant qu'esprit historique, possède dans son essence même une ouverture à la transcendance qui lui permet de se mettre à l'écoute du silence de Dieu et de sa possible révélation.

Or, nous pouvons retrouver des prémisses de cette notion de *Capax Dei* déjà chez Emmanuel Kant et Joseph Maréchal. En effet, Kant, en définissant l'autonomie, donne à l'humain cette spécificité qui fait de lui le seul être terrestre qui puisse prétendre à une certaine appréhension de Dieu. Il est certain que Rahner va beaucoup plus loin que Kant en exposant sa thèse de l'ouverture humaine à la transcendance, mais ici encore, nous pouvons constater une certaine connivence entre les auteurs, voire même une vraie influence du philosophe de Königsberg sur Rahner.

Avec Maréchal, même si nous ne nous trouvons pas directement dans le cadre de la révélation comme chez Rahner, l'humain, de par sa nature, peut accéder à une certaine connaissance de Dieu. Le jésuite belge comprend l'intelligence humaine comme possédant au plus profond de son être la possibilité de rendre compte de l'existence de Dieu. Il est n'est donc pas insensé de penser que Maréchal, tout comme Kant, a dû influencer Rahner dans l'élaboration de sa propre compréhension du concept *Capax Dei*.

Si cette spécificité humaine d'appréhender le divin est largement reconnue par Kant, Maréchal et Rahner, nous avons pu établir qu'Heidegger, lui, restait plus prudent. Comme nous l'avons vu avec Grondin, Heidegger considère que l'humain ne possède tout bonnement aucun moyen d'appréhender le divin. L'humain est complètement dépassé et désarmé devant la figure de Dieu. Heidegger reste fidèle à une compréhension de transmission verticale du sacré. Chez Heidegger, l'humain n'est absolument pas *Capax Dei*.

Une troisième grande influence que nous pouvons recouper entre deux des auteurs présentés concerne la question de l'être. Comme nous l'avons suffisamment discuté, la question de l'être est centrale chez Rahner car c'est en identifiant les trois aspects de cette question, qu'il arrive à mettre en exergue ses propositions ontologiques. S'il paraît évident qu'Heidegger a influencé Rahner sur cette question, nous avons pu constater que Joseph Maréchal avait également traité la question de l'être et qu'il semble impossible que Rahner soit passé à côté de ce développement.

Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre consacré à l'influence maréchalienne, le jésuite belge considère que pour connaître l'être, nous ne devons pas chercher à aller au-delà de nous-même. Etant donné que Marchal comprend les affirmations comme porteuses d'une certaine connaissance de l'absolu, cela implique que l'esprit est capable d'objectiver une partie de ses pensées et qu'il peut donc attester de l'existence effective de l'absolu. Cependant, si la question de l'être est bien présente chez Maréchal, Rahner a préféré s'en détacher, comme nous l'avons exposé.

Celui qui a surement le plus marqué Rahner en ce qui concerne la question de l'être, est Heidegger. Il est évident que Rahner a eu une profonde attirance pour l'ontologie fondamentale heideggérienne. N'oublions pas que dans *L'auditeur de la parole*, même s'il n'emploie jamais directement cette terminologie, il fait passer la théologie du statut de science ontique à celui de science ontologique. Avec le concept de temporalité dans la question de l'être, nous pouvons clairement distinguer une nette influence d'Heidegger sur Rahner. En effet, Heidegger soutient que l'existence ne peut se donner en dehors du temps et que le *dasein* se confond avec le temps, il ne se contente pas d'être dans le temps.

Dans cette deuxième partie, au-delà des diverses influences, nous avons pu constater que Rahner se détachait volontiers de certaines thèses des auteurs l'inspirant. Ainsi, comme nous avons pu le comprendre avec Vincent Holzer dans le premier chapitre, Kant a développé une conception qui lui est propre de la théologie transcendantale. Rahner, même s'il ne passe pas à côté des apports kantien, se lance dans une démarche toute autre pour développer une théologie qui s'ancre dans la phénoménologie et dans le concret de l'existence.

Nous avons également remarqué que, finalement, même s'il reprenait quelques concepts de la terminologie heideggérienne, Rahner se détachait très souvent des thèses du professeur de Fribourg. Par exemple, il ne partage pas sa vision de la philosophie de la religion. Heidegger s'oppose à la vision néokantienne

de la philosophie de la religion. Il considère qu'elle détruit l'authenticité de l'expérience religieuse, qu'elle la dénature. Si Rahner ne reprend pas la vision de la philosophie de la religion kantienne, il ne s'inscrit cependant pas non plus dans la vision heideggérienne. En effet, comme nous le savons, il entreprend de repenser la philosophie de la religion en vue de la révélation possible de Dieu.

Enfin, dans la troisième partie, nous avons émis quelques réserves permettant d'ouvrir nos horizons. Les deux principales critiques que nous avons émises concernent le choix de la primauté du catholicisme sur les autres religions ainsi que sa vision de la philosophie de la religion comprise en vue d'une révélation. Néanmoins, comme nous l'avons dit, nous nous devons d'être prudents avec ces critiques tant le poids du contexte historique importe.

En effet, la vision rahnérienne à propos des religions chrétiennes non-catholiques reflète la position qu'a pu avoir le magistère ecclésial de son époque. Or, Karl Rahner est un théologien qui, en dépit de son temps, montre une certaine ouverture d'esprit bien avant l'ouverture au monde de Vatican II.

Notre ouverture à de nouveaux horizons a pris ses racines dans un article où le philosophe anglais Philip Kitcher soutient qu'il est devenu nécessaire de repenser la philosophie. En effet pour lui, il faut mettre en place une nouvelle philosophie qui soit utile à toutes et tous. Il ne s'adresse pas uniquement à la philosophie de la religion mais bien à toutes les branches que peut posséder la philosophie. Toutes doivent se mettre à l'écoute des besoins réels des individus. Dans cette optique, nous avons dégagé deux enjeux qui concernent directement la philosophie de la religion, aujourd'hui. Le premier enjeu concerne la question de l'appropriation religieuse, ainsi celle du bricolage spirituel qui en découle. Le second, plus médiatisé est le problème du repli identitaire que connaissent les religions.

Avec *L'auditeur de la parole*, Karl Rahner a voulu mettre en place une philosophie de la religion qui soit adaptée le mieux possible à son époque et à ses contemporains. Cependant, comme le dit, Thomas Alferi, ou encore Olivier Riaudel dans son introduction à *Esprit dans le monde*, en tant que lecteur du deuxième millénaire, nous ne pouvons que nous rendre compte du fossé temporel qui existe entre *L'auditeur de la parole* et notre époque. Le monde dans lequel Rahner a déployé sa compréhension la philosophie de la religion, soit en 1937, n'est absolument plus le nôtre. Nous ne possédons plus vraiment les outils pour comprendre ses références thomistes ou même son style d'argumentation. Mais cela ne veut pas dire pour autant que ces ouvrages doivent être bannis de nos lectures. En

effet, nous pourrions imaginer un travail qui chercherait, sans dénaturer les arguments rahnériens, à s'en emparer pour les rendre plus compréhensibles pour notre époque.

Nous ne pouvons pas nous contenter de prendre la conception rahnérienne de la philosophie de la religion et essayer de la plaquer à notre époque. Comme le soutient Kitcher, la philosophie se doit de s'adapter aux besoins réels de ses concitoyens. C'est à nous, aux philosophes, de mettre en place une philosophie de la religion, voire des philosophies de la religions, qui puisse aider. La philosophie de la religion telle que la comprenait Rahner ne nous correspond plus. Or, il est évident que le phénomène religieux est un sujet dont les philosophes doivent s'emparer, tant il ne cesse de s'actualiser et de nous concerner.

Il est vrai que normalement nous devons terminer une conclusion en donnant une liste d'auteurs et de questions qui ouvrent à de nouveaux travaux. Cependant, dans notre troisième et dernière partie, nous avons déjà relevé des sujets qui pourraient être pertinents à travailler dans la perspective d'une « nouvelle » compréhension de la philosophie de la religion. Nous allons donc les évoquer ici, car ils illustrent parfaitement cette perspective d'ouverture attendue.

Au terme de ce mémoire, nous ne pouvons que constater la nécessité d'une mobilisation sérieuse de la philosophie de la religion. Comme nous l'avons identifié dans la troisième partie, nous pouvons mettre en exergue deux pôles qui mériteraient d'être appréhendés par la philosophie de la religion.

Le premier pôle est celui de la question de l'appropriation religieuse avec tout ce qu'elle peut impliquer. Dans quelle mesure la philosophie de la religion peut-elle limiter ce phénomène d'exotisme religieux ? Comment peut-elle faire comprendre l'origine et les conséquences de l'appropriation religieuse ? Comment peut-elle donner des outils à nos contemporains pour qu'ils puissent appréhender les phénomènes religieux par eux-mêmes et sans amalgames ? Le champ d'investigation peut même s'élargir à la réflexion de concepts, si la philosophie de la religion et ceux qui la pratiquent gardent toujours en tête cette nécessité de vulgariser leurs propos. Le fait religieux n'est pas, comme nous l'avons dit dans l'introduction, réservé seulement aux philosophes et aux théologiens. Il concerne tout le monde. Tout le monde a droit et doit pouvoir comprendre à un moment ou un autre le travail des spécialistes, sinon il est vain.

Le second pôle que nous avons pu identifier est celui de la question du repli identitaire dans le cadre des religions. Comme nous l'avons vu avec Bourguine, nous

pouvons relever trois défis qui attendent la philosophie de la religion. Le premier concerne la relation entre la sphère politique et la sphère religieuse. La philosophie de la religion pourrait s'avérer être un ambassadeur bénéfique dans cette relation compliquée. Le deuxième défi serait de réexpliquer l'origine des racines des valeurs démocratiques qui sont les nôtres. La philosophie de la religion devrait y jouer un rôle clé, puisque ces racines prennent leurs sources dans la tradition judéo-chrétienne, soit une tradition religieuse. Enfin, le troisième défi auquel devrait s'attaquer la philosophie de la religion est de combattre l'emprise que peut avoir le nihilisme dans une société moderne. La philosophie de la religion peut empêcher cet engrenage moderne qui voudrait tout réduire au pragmatisme en ne laissant que trop peu de place à la spiritualité.

Avec ces quelques exemples, nous ne pouvons que constater que le phénomène religieux est l'affaire de toutes et tous, qu'il ne se limite pas à la sphère privée. Il a besoin d'être pensé et surtout il se doit d'être accessible et compréhensible par tous. La vulgarisation et l'explication, voilà surement les deux grandes tâches qui attendent la philosophie de la religion.

Arrivés au terme de ce travail, laissons à présent la place à Virginia Woolf et entendons son appel à la prudence et à l'humilité. Il ne s'agit pas d'une provocation ni d'une recherche peu subtile de se déresponsabiliser des propos tenus dans ce mémoire. Mais demandons-nous plutôt si cet avertissement n'est pas, finalement, une belle définition ou proposition du travail des philosophes.

Des mots jailliront de ma bouche, auxquels il se peut qu'un atome de vérité soit mêlé. C'est à vous de décider s'il vaut la peine d'en conserver quelque parcelle. Sinon, vous jetterez le tout dans la corbeille à papier et n'y songerez plus.⁴⁶³

⁴⁶³ WOOLF V., *Une chambre à soi*, trad. C. Malraux, Paris, éditions 10/18, 2012, p. 9.

Bibliographie

Articles

- ALFERI T., « L'auditeur de la parole - comptes rendus critiques » *in* Revue d'éthique et de théologie morale, N°282(5), 2014, p.130-135.
- ALTGLAS V., « Exotisme religieux et bricolage » *in* Archives de sciences sociales des religions, N°167, 2014, p. 315-332.
- DEWALQUE A., « La critique heideggérienne de la philosophie de la religion : Windelband, Rickert, Troeltsch » *in* Horizons philosophiques, N°14(2), p. 105-127.
- FALQUE E., « Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin » *in* Revue des sciences philosophiques et théologique, N°92(3), 2008, p. 527-556.
- FOESSEL M., « Les athées ont-ils tués Dieu ? » *in* Esprit, N°403, 2014, p. 124-130.
- GREISCH J., « Le « grand jeu de la vie » et ses enjeux : « religion » et « métaphysique » » *in* Archives de sciences sociales des religions, N°169, 2015, p. 85-102.
- GREISCH J., « Préface » *in* L'auditeur de la parole, trad. O. Riaudel, Paris, les éditions du Cerf, 2013, p.7-20.
- GRUSON P., « Emmanuel Kant, la religion dans les limites de la raison simple » *in* Archive de science sociales des religions, N°176 (4), 2016, p. 325-328.
- HOLZER V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie », *in* Recherches de science religieuse, N° 98 (1), 2010, p.59-84. Désormais cité Cf. Holzer V., « Philosopher à l'intérieur de la théologie ».
- KITCHER P., « Philosophy inside out », *in* Metaphilosophy, N°42 (3), 2011, p. 248-260.
- RAHNER K., « Philosophie de la religion et théologie » *in* L'auditeur de la parole, trad. Riaudel O., Paris, les éditions du Cerf, 2013, p.435-445.
- RESWEBER J.-P., « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel » *in* Revue des Sciences religieuses, N°46 (1), 1972, p. 20-37.
- RIAUDEL. O., « Introduction » *in* Esprit dans le monde, trad. O. Riaudel, Paris, les éditions du Cerf, 2017, p.7-22.
- TOURENNE Y., « Karl Rahner, la grâce au quotidien » *in* Etude, N°389 (6), 1998, p. 635-644
- VAN STEENBERGHEN F., « Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien » *in* La revue philosophie de Louvain, N°70, 1988, p.181.

Ouvrages

- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, 495p.
- COMBY J., *Pour lire l'histoire de l'Eglise - des origines au XXIe siècle* », Paris, cerf, 2003, 445p.
- GILBERT P. e. a., *Au point de départ - Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 9-47.
- GRONDIN J., *La philosophie de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, 128p.
- HEIDEGGER M., *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012, 415p.
- KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presse Universitaire de France, 8^e éd. de l'éd. 1944, p. 446-452.
- KANT E., *La religion dans les limites de la simple raison.*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004, 322p.
- MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, p. 481p.
- MAESSCHALCK M., *Le principe d'autonomie*, Louvain-la-Neuve, Librairie Peeters, 1992, p. 92-93.
- POUIVET R., *Epistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, 241p.
- RAHNER K., *Esprit dans le monde*, Œuvre 2, éd. critique autorisée revue, corrigée et traduite par O. Riaudel, Paris, les éditions du Cerf, 2017, p. 1-432.
- RAHNER K., METZ J-B, *L'auditeur de la parole. Ecrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie.*, Œuvre 4, éd. critique autorisée revue, corrigée et traduite par O. Riaudel et Y. Trocheris, Paris, les éditions du Cerf, 2013, p.25-431.
- ROBERTS L., *Karl Rahner, sa pensée, son œuvre, sa méthode*, trad. M. Martron, Tours, MAME, 1969, 264p.
- THIRY P., « L'existence de Dieu - les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme », Namur, Presses universitaires de Namur, 1996, p. 63.

Autres

- ANDRADE A., « appropriation culturelle : les limites de la création ? », <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouvelles-de-leco/les-nouvelles-de-leco-du-mardi-16-octobre-2018>, (page consultée le 1 mai 2019).
- BOURGINE B., « Penser la religion entre philosophie et théologie », <https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:178755>, (page consultée le 31 mars 2019).
- NODE-LANGLOIS M., *Le vocabulaire des philosophes - De l'Antiquité à la Renaissance : Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipse, 2002, 5 vol. (Le vocabulaire des philosophes, 1), p. 399.

Table des matières

Introduction.....	7
1 ^{er} partie : conférences Rahnérienne.....	20
1. Chapitre : première conférence et fondations.....	20
1.1. Epistémologie et métaphysique.....	20
1.2. Volonté d'application et apparition d'une difficulté à deux faces.....	25
1.2.1. Philosophie <i>catholique</i> de la religion et philosophie <i>chrétienne</i> ...	25
1.2.2. Premier aspect.....	30
1.2.3. Second aspect.....	32
1.3. Anthropologie métaphysique.....	34
2. Chapitre : questions d'être et mise en application.....	36
2.1. L'humain et l'être au cœur de l'enjeu qui se dessine.....	36
2.1.1 Ouverture.....	36
2.1.2. Obscurité.....	38
2.1.3. <i>Quid</i> de la philosophie de la religion ?.....	39
2.1.4. Développement de l'historicité.....	40
2.2. Anthropologie théologique.....	42
2.3. Anthropologie théologique fondamentale et philosophie de la religion.....	43
2.4. <i>Quid</i> des autres religions - chrétiennes et non-chrétiennes ?.....	47
2.4.1. Les religions non-chrétiennes.....	48
2.4.2. Les religions chrétiennes.....	49
3. Chapitre : mise en perspective de cette relation.....	51
3.1. La théologie rahnérienne ou l'encrage dans une anthropologie profonde.....	51
3.1.1. Une anthropologie au cœur de la théologie.....	52
3.1.2. Une théologie en changement.....	54
3.1.3. Quelle relation entre l'humain et Dieu ?.....	55
3.2. Quelle philosophie de la religion ?.....	57
3.2.1. Une certaine limitation.....	57
3.2.2. Les bases d'une métaphysique ; retour aux sources ou <i>Geist in</i> <i>Welt</i>	59
3.3. Quelle relation pour la théologie et la philosophie de la religion ?.....	62
3.3.1. Les différentes natures des relations entretenues au cours des siècles.....	62
3.3.2. La position de Karl Rahner.....	65
2 ^{ème} Partie : diverses influences.....	67
1. Chapitre : influence d'Emmanuel Kant.....	67
1.1. Kant où la distinction de la métaphysique, de la morale et de la religion.....	68
1.1.1. Une base anthropologique, mais pas trop !.....	68
1.1.2. Trois questions fondamentales.....	69

1.1.3. De la morale à la religion.....	72
1.2. Quelle place pour la philosophie ?.....	74
1.3. La religion naturelle.....	75
1.4. Influence métaphysique.....	78
1.5. La transcendance.....	80
2. Chapitre : influence de Joseph Maréchal.....	83
2.1. Joseph Maréchal et Thomas d'Aquin.....	84
2.1.1. Présence de Thomas d'Aquin dans le cinquième cahier.....	84
2.1.2. Influences et convergences.....	85
2.1.3. Signature maréchaliennne.....	88
2.2. Joseph Maréchal et Karl Rahner.....	90
2.2.1. Une bases maréchaliennne.....	90
2.2.2. Concordances et différences.....	92
3. Chapitre : influence de Martin Heidegger.....	96
3.1. Philosophie de la religion chez Heidegger.....	96
3.2. Penser le divin chez Heidegger.....	101
3.2.1. Une mort inévitable du sacré ?.....	102
3.3. La question de l'être.....	104
3.3.1. Retour aux trois aspects rahnériens de la question de l'être.....	104
3.3.2. La question de l'être chez Heidegger ; influences.....	106
3 ^{ième} Partie : critiques.....	108
1. Chapitre : problèmes d'une philosophie en vue d'une théologie.....	108
1.1. L'exclusivité du catholicisme.....	108
1.1.1. Le catholicisme comme monothéisme originel.....	108
1.1.2. Propos rahnériens.....	110
1.1.3. L'exclusivité religieuse, un sujet qui n'est pas passé de mode.....	111
1.2. <i>Philosophia theologiae ancillans</i>	114
1.2.1. Une philosophie en vue d'une théologie.....	114
1.2.2. Une philosophie des religions concernée par toutes les religions..	115
1.2.3. Un domaine - presque - sans limite.....	117
2. Chapitre : quelle philosophie de la religion pour aujourd'hui ?.....	121
2.1. Apport de Philip Kitcher.....	121
2.2. Et aujourd'hui ?.....	124
2.2.1. Appropriation culturelle, religieuse et autres bricolages spirituels.	124
2.2.2. Outil de lutte contre le repli identitaire.....	128
Conclusion.....	134
Bibliographie.....	141

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial