The Being in Becoming or the Becoming-Man of the Son of God: Rahner and the Enunciation of the Logos in Becoming

Andre Luis Araujo¹

¹ Universidade Catolica de Pernambuco

Received: 13 December 2019 Accepted: 2 January 2020 Published: 15 January 2020

Abstract

If discourse analysis fails to account for the infinite realities of the divine Logos, this would not prevent us from trying to discover, within the limits of the analogy, that syntactic operations could correspond to such characteristics of the enunciation of the divine Logos and its self-communication, in the perspectives of Karl Rahner and Joseph Moingt. After all, it will be in the operations of a kind of theological syntax that we will be able to search for such grammar, because these operations undoubtedly assume that theology points to a discourse and, consequently, to the existence of a theological language. A grammar of relations evokes and therefore announces The Being in becoming, revealing a God who speaks and who would not speak through the opacity of Creation if he did not speak, before, in Himself, not to Himself, but to others, in Himself: a true dialogical Logos. Keywords: the being -the becoming -the son of god -the becoming-man-enunciation prologue of saint john -logos -rahner-moingt -grammar of relations.

Index terms— the being —the becoming —the son of god —the becoming-man

1 Introduction

e rapport entre Dieu et le monde créé n'est pas simplement un rapport de création. Ce qui détermine cette relation en fin de compte et de façon décisive, selon Karl Rahner, c'est le fait que « Dieu crée le monde non seulement comme ce qui est distinct de lui, mais comme ce à quoi, librement, Il veut se communiquer et en son absolue réalité Il se communique ». 1 Dans cette perspective, l'Incarnation se révèle comme le but suprême, de tout temps envisagé, de Cela veut dire que Dieu Lui-même sort de soi et le monde est introduit dans la vie propre de Dieu selon un processus qui ne s'achèvera qu'avec la consommation des siècles. Le théologien dit par là que l'autocommunication de Dieu, désireuse de se répandre en s'extériorisant en amour, constitue à proprement parler le dessein premier de Dieu, bien qu'il reste vrai que Dieu aurait pu créer le monde sans se communiquer à lui. toute l'oeuvre de Dieu se communiquant à son monde. But en fonction duquel tout le reste est tracé, comme condition et comme conséquence. Cette autocommunication de Dieu s'adresse ainsi à toute créature spirituelle. Son fondement propre, sa cime unique, son sceau, sa tangibilité historique comme histoire du salut et son terme irrémédiablement définitif, selon Rahner, elle les trouve dans le fait que Dieu Lui-même devient personnellement présent au monde dans l'Incarnation du Logos divin.

De ce fait, dans la quatrième partie de la sixième étape du Traité fondamental de la foi, celle consacrée à Jésus-Christ, Rahner pose bien la question de comment se rendre compte du devenir-homme du Fils de Dieu. D'après lui, bien que nous supposions déjà la foi du christianisme comme donnée par l'annonce kérygmatisque des évangiles, la question portant sur la rencontre du Logos divin dans la personne historiquement concrète de Jésus de Nazareth mérite un approfondissement, de par un travail de théologie fondamentale.

En effet, selon Christoph Theobald, les évangiles ne racontent pas seulement l'itinéraire de Jésus, du début jusqu'à la fin de sa vie, mais, en tant que récits de rencontre, ce genre littéraire met l'accent sur la relation d'identification mutuelle établie entre Jésus et ceux et celles qui croisent son chemin. Les évangiles mettent donc

1 INTRODUCTION

44 en évidence ce qu'il « devient » en et pour ceux et celles dont l'itinéraire croise le sien. 2 En fait, le chrétien et
45 la philosophie théiste sont ici dans une situation difficile. Ils confessent que Dieu est l'immuable, celui qui « est
46 » purement et simplement.

47 C'est pourquoi il nous semble légitime de nous poser, nous aussi, cette question. Dieu peut-il « devenir »
48 quelque chose ? Que voulons-nous dire par le « devenir-homme du Fils de Dieu » ? À ce titre, qu'est-ce que nous
49 entendons, en tant que chrétiens, quand nous confessons croire à l'Incarnation du Logos ? Dieu est l'acte pur qui,
50 dans son invulnérabilité, dans l'absence de manque propre à une réalité infinie, possède depuis toujours, dans
51 une plénitude absolue, immuable et sereine, ce qu'il est, sans aucun devenir, sans même avoir à l'acquérir. De
52 même, la Tradition de l'Église affirme que la nature incréée ignore le mouvement d'où résulterait un changement,
53 une transformation, une altération. Cela dit, est-ce que le devenir-homme du Fils de Dieu, au moment de
54 l'Incarnation, entraînerait, par conséquent, un changement, une transformation ou même une altération à l'Être
55 divin immuable ?

56 À cet égard, nous proposons d'accompagner les mouvements du Logos divin, à l'intérieur du Prologue de
57 l'évangile selon saint Jean. Or, pour ce qui concerne la structure du Prologue johannique, nous remarquons
58 d'abord que le Logos joue son rôle manifestement autour de deux axes : le verbe être et le verbe devenir. Par
59 ailleurs, il est souvent opportun de garder le mot grec logos pour ne rien perdre de la gamme de significations
60 qu'il déploie : « Au temps d'Héraclite, le mot [logos] a d'emblée le sens de discours, récit, parole, mais aussi
61 raison. La référence au langage et discours n'a pas disparu ». 3 Cela veut dire qu'il faut prendre sérieusement en
62 compte l'analyse du « discours » dans le Prologue, en prenant en considération le Logos en tant que dispositif
63 énonciatif. Car, en effet, il nous semble que c'est tout un dispositif énonciatif qui se manifeste, Pour cela, dans
64 le premier chapitre de notre analyse, nous essayerons de montrer les mouvements du Logos autour du verbe être
65 et ses implications. Ainsi, bien que l'usage actuel tende à privilégier la traduction de Logos par « Parole », à
66 cause des accointances bibliques de ce terme, nous garderons le mot grec pour maintenir ses différentes nuances
67 afin d'approfondir l'aspect discursif mentionné. En ce sens, prenant en considération le Logos en tant que «
68 discours », en relation étroite avec ses éléments communicationnels les plus simples, c'est-à-dire la présence de
69 celui qui parle, de celui à qui il parle, et d'un système sémiotique qui sert de pont entre les interlocuteurs, nous
70 pouvons nous demander : est-ce que le texte du Prologue du quatrième évangile nous permet de placer une
71 structure discursive à l'intérieur de l'Être divin ? « Au commencement était le Logos, et le Logos était auprès
72 de Dieu (???? ??? ???), et le Logos était Dieu » (Jn 1, 1). Pouvons-nous ainsi situer en Dieu une structure
73 discursive, voire communicative, avant même de parler de son devenir-homme ? De plus, est-ce que cela s'oppose
74 au devenir-homme du Fils de Dieu ? Ou bien plutôt cette énonciation de l'Être divin confirme-t-elle et, d'une
75 certaine façon, prépare-t-elle le devenir-homme du Fils de Dieu ? composé de multiples lignes d'énonciations
76 textuelles, selon divers plans d'organisation discursive. De fait, tout ce qui devient est vie dans le Logos et quand
77 il se tourne vers Dieu, à l'intérieur du Prologue, il est Dieu, mais il est aussi la lumière qui illumine tout homme
78 venant en ce monde, la lumière que les ténèbres n'étouffent pas, mais que les hommes n'ont pas reçue.

79 Cela signifie qu'il n'est pas suffisant de nous intéresser au devenir-homme du Fils de Dieu. Il faut nous occuper
80 d'abord de Celui qui S'énonce, qui parle, de Celui qui est et qui était pour arriver à Celui qui devient, l'Être
81 en devenir, puisque Dieu Se communique par son Logos, avec lui et en lui. Nous tenterons d'effectuer cette
82 connexion, ce qui nous oblige à prendre le point de vue spécifique de la Trinité immanente, en cherchant à
83 enraciner l'envoi du Logos éternel vers la chair de Jésus.

84 C'est pourquoi nous ferons intervenir à plusieurs reprises la parole de Joseph Moingt pour parler de cette
85 perspective discursive en Dieu et de son devenir. Il nous semble que Rahner lui a donné d'emblée le concept
86 de grammaire avec lequel Moingt fait apparaître une vraie « grammaire de relations », sans le danger de voir en
87 Dieu trois consciences distinctes, trois centres d'action et, par conséquent, le risque du trithéisme. Pour cette
88 raison, avec Rahner et Joseph Moingt, nous osons dire ainsi que le mystère de Dieu Trinité venant dans le monde
89 s'articule justement à la jonction de sa communication interne et de sa communication externe à d'autres êtres
90 appelés à se mettre en relations les uns avec les autres pour devenir personnes à leur tour.

91 Pour déployer donc cette « grammaire de relations », nous nous rendons compte que Rahner nous invite d'abord
92 à voir la façon créatrice dont Dieu crée l'homme et l'assume comme son autodiction, comme la grammaire qui
93 rendra possible son autoénonciation. De même, il nous encourage à voir, d'une manière vraiment claire et
94 systématique, l'économie du salut comme voie d'accès au mystère de la Trinité, à partir de l'histoire de la
95 Révélation elle-même. « On pourrait partir de la manière dont Dieu (le Père) se manifeste lui-même, dans
96 l'économie du salut, par la médiation de la Parole et dans l'Esprit, et montrer que cette différence qui apparaît
97 dans 'Dieu pour nous' est celle du 'Dieu en soi' [...] ». 4 Ce qui se dégage du témoignage de l'Écriture sera donc
98 notre point de départ. En ce sens, Joseph Moingt adopte bien ce registre du langage biblique en tant que mode
99 d'expression de l'économie trinitaire, bien développé par Rahner dans son Traité dogmatique autant que dans la
100 Méditation 12 à propos de l'Incarnation de Dieu. Selon Moingt, Dieu n'est pas solitude, Il est tout entier sujet,
101 mais sous le mode de l'intersubjectivité. « L'Évangile montre comment Père, Fils et Esprit Saint, en prenant ou
102 en s'adressant mutuellement la parole, se posent comme des personnes, non exactement en face l'une de l'autre,
103 mais plutôt l'une dans l'autre, et chacune de façon différente ». 5 C'est pourquoi, avant d'avancer, il nous faudra
104 faire un petit détour philosophique pour essayer de comprendre le concept du « devenir », ce mot fascinant mais
105 difficile à saisir. Car, malheureusement, il arrive que le devenir se réduise à un mot paradoxalement statique :
106 voir toutes choses en devenir, nous vivons nous-mêmes en devenir. « [...] la pensée se fige sur cet énoncé censé lui

107 apporter le mouvement, et ce qu'on tenait pour son point culminant ressemble fort à un engourdissement : une
108 stase, une extase, une unique masse logique indifférenciée, uniforme et sans promesses ». D'après lui, la Trinité
109 devient un circuit des relations, un lieu indissolublement théologique et anthropologique, où le chrétien s'exerce
110 à comprendre ce qu'est la Personne divine, ou plutôt ce qu'elles sont. L'être personne et, par conséquent, le
111 devenir-homme est vécu ainsi dans un jeu de relations à l'autre, c'est-à-dire à partir du déploiement d'une vraie
112 « grammaire de relations ».

113 Après cela, nous serons en condition d'opérer le passage au deuxième chapitre de cette analyse : nous passerons
114 donc de l'Être au Devenir. Car, le Logos, source de tout commencement possible, devient chair [??? ? ?????
115 ???? ???????] (Jn 1, 14). Dieu nous donne Son Logos définitif qui embrasse tout. Et Il l'insère réellement
116 dans le monde en sorte qu'Il ne peut plus l'en retirer. Il l'énonce en insérant, au milieu de ce monde, Son
117 Logos éternel, qui l'exprime Lui-même tout entier, à tel point qu'Il est Lui-même devenu, dans la chair de cette
118 humanité, une créature de ce monde. Dieu S'est donné ainsi une réalité définitive, au milieu de ce monde en
119 devenir. 6 De toute façon, considère Rahner, il se trouve qu'il existe un devenir. Et ce n'est pas seulement
120 un fait d'expérience, mais aussi un axiome fondamental de la théologie elle-même, autrement, la liberté, la
121 responsabilité et l'accomplissement de l'homme par sa propre action responsable n'ont aucun sens. Ainsi, d'après
122 lui, le devenir, dans son essence vraie, ne peut être compris comme un simple devenir autre, en tant qu'en effet,
123 malgré leurs efforts, des philosophes comme Gilles Deleuze et Félix Guattari n'ont pu empêcher que faux amis
124 et détracteurs se liguent pour noyer le concept sous les malentendus : fusion mystique, anthropomorphisme. 5
125 MOINGT, J. « Dieu qui vient à l'homme, t. II-2 : De l'apparition à la naissance de Dieu -1. Apparition ».
126 Dans : *Cogitatio Fidei*, 245. Paris : CERF, 2005, p. 185. 6 ZOURABICHVILI, F. Conférence prononcée à
127 Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997. « Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze ? » Document accessible à
128 l'adresse : horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf qu'une
129 réalité devient non pas plus qu'elle n'est, mais autre. Le devenir doit être entendu comme un devenir-plus, comme
130 un surgir de plus de réalité, comme atteinte conclue d'une plus grande plénitude d'être 7 Jésus se présente ainsi
131 comme l'homme pour et avec les autres. Il se présente finalement comme le signe même de l'Amour aux yeux de
132 l'humanité, ce qui est à la racine de lui-même : l'homme pour un Autre. Effectivement, cette histoire se réalise
133 toujours et partout par l'offre de la grâce aux hommes libres de tous les d'où son concept du devenir-homme du
134 Fils de Dieu. C'est pourquoi ce plus ne saurait être pensé comme simplement ajouté à ce discours qui le précède
135 ; il doit aussi s'affirmer, d'un côté, comme ce qui est effectué par ce qui précède justement, et, d'un autre côté,
136 comme sa croissance en être propre et intérieur.

137 En définitive, selon Rahner, cela signifie que le devenir, pour être réellement pris au sérieux, doit être
138 nécessairement compris comme autotranscendance réelle, autodépassement de l'être vers son accomplissement. À
139 cet effet, avec le développement du troisième et dernier chapitre de cette analyse -le devenir homme de l'homme
140 -nous souhaitons que l'homme ne reçoive pas simplement cette nouvelle réalité de façon passive, comme effectuée
141 uniquement par Dieu. Mais que la force de ce Logos, parole créatrice, éveille en lui l'image du Dieu invisible, de
142 manière à ce que cette image prenne forme en lui, pour qu'à son tour, il se transforme, jusqu'à devenir ce qu'il
143 était à l'origine.

144 Rahner nous fait remarquer ainsi qu'il ne s'agit pas de prouver le sens de ce devenir-homme par les déclarations
145 du Magistère officiel de l'Église, bien que l'Église et sa foi soient toujours notre point de départ. Quiconque se
146 tourne vers une véritable compréhension du Mystère doit, dans un mouvement spirituel, prendre distance vis-à-vis
147 des formules dogmatiques et, de retour à elles, trouver le sens de ce qu'il a compris dans son parcours existentiel
148 et herméneutique. Il nous semble qu'avant tout une certaine ouverture au Mystère et à sa dynamique propre
149 est la condition de possibilité d'une saisie compréhensive de ce Tout singulier et originaire en devenir en nous et
150 pour nous.

151 Dans l'histoire de cette autocommunication, c'est l'humanité tout entière, dans son unité, qui se trouve devant
152 Dieu dans la situation d'interpellée, et Jésus-Christ nous invite à une compréhension beaucoup plus radicale
153 de notre vie humaine. Ce que Jésus révèle à l'homme c'est qu'il ne peut être lui-même qu'en se dépouillant
154 de lui-même, qu'en se décentrant par un acte d'amour. Et cet Amour énoncé dans l'Évangile relève moins des
155 comportements individuels que d'un rapport nouveau instauré entre les hommes par la relation de Jésus avec son
156 Père et avec nous.

157 temps et de toutes les conditions. Ainsi, la grâce de Dieu universellement à l'oeuvre présente une tangibilité
158 historique (histoire du salut, au sens strict du terme) lorsque, en certains points déterminés de l'espace et du
159 temps, et du fait de leur enchaînement, Dieu, par la révélation de sa Parole atteste sa volonté de sauver le monde.

160 En guise de conclusion, dans une liberté qui est le fruit de la grâce, l'homme rencontre ce Don du Dieu éternel
161 qui est Dieu Lui-même. Il le rencontre avec son corps, son âme, son langage et avec toutes les puissances de
162 son être tout entier, avec tout ce qu'il est, son apport discursif et existentiel, tout ce qu'il a, avec tout ce qu'il
163 fait et tout ce qu'il souffre. Cet accueil de Dieu englobe ainsi tout l'être de l'homme et toute son histoire, pour
164 l'introduire dans la vie éternelle. D'autre part, la grâce sanctifiante signifie, au plus profond, Dieu Lui-même, ses
165 communications à l'esprit créé, le don qu'Il est Lui-même. La grâce est aussi lumière, vie, ouverture de la vie
166 spirituelle et personnelle de l'homme aux domaines infinis de Dieu. Elle signifie liberté, force, activité de l'Esprit
167 (Personne divine dans les profondeurs de l'homme), adoption filiale et héritage de la vie éternelle. De telle sorte
168 que, pour nous, tout se ramène à devenir ce que nous sommes, à entendre l'appel que cette grâce fait retentir
169 pour nous et à réaliser librement la fin qui correspond au commencement établi par Dieu : le devenir homme de

170 l'homme à la lumière du devenir-homme du Logos éternel. [...] il reste vrai que le Logos devint homme, que le
171 devenir historique de cette réalité humaine a été sa propre histoire, notre temps, le temps Éternel, notre mort,
172 la mort du Dieu immortel lui-même, et que si l'on répartit sur ces deux réalités -à savoir la parole divine et
173 la nature humaine créée -ces prédicats, apparemment contradictoires et dont une partie semble ne pas pouvoir
174 s'appliquer à Dieu, on ne peut pas oublier que l'une de ces réalités (à savoir la réalité créée) est justement celle du
175 Logos divin lui-même ; donc, après cet expédient d'une répartition qui visait à la résoudre, toute la question est
176 à reprendre à neuf. 9 Pour Rahner, il s'agit en fait de comprendre que l'affirmation de l'immutabilité de Dieu ne
177 doit pas nous faire perdre de vue que ce qui s'est produit, en Jésus de Nazareth, en fait de devenir et d'histoire,
178 est précisément l'histoire du Logos de Dieu Lui-même, son propre devenir à lui. Pour cette raison, l'intérêt de
179 cette réflexion est de donner à l'Incarnation sa pleine signification : c'est un événement qui survient en Dieu
180 Lui-même. 10 Cela veut dire que pour parvenir à cette singularité, il importe de ne pas enfermer la révélation
181 de Dieu dans l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus. Il faut déployer la totalité de cet événement
182 afin de « lui laisser prendre ses pleines dimensions en amont et en aval : en amont, en direction, non seulement de
183 éternellement à assumer, depuis le commencement, l'histoire de l'humanité qu'il devait assumer dans le temps.
184 Cela nous oblige dès maintenant à ramener ces deux volets de l'existence du Christ afin de voir d'abord l'unité de
185 sa personne, avant même de considérer l'énonciation du Logos divin. Car la dimension de la présence du Logos
186 avant l'Incarnation n'est autre que la présence du Christ dans l'histoire.

187 2 II. L'être en

188 Cela signifie que le Logos qui est en Dieu est projeté dans l'histoire « dès avant la fondation du monde », qu'il
189 la met en marche en direction de son Incarnation, que ce lien dynamique à l'histoire le tient en relation avec
190 l'être humain qu'il doit assumer, et qu'il prépare sa naissance dans le temps en venant au monde depuis le
191 commencement du temps. 15 La créature peut ainsi, grâce à sa nature la plus intime, être assumée et devenir la
192 matière d'une éventuelle histoire de Dieu. « En créant, Dieu projette toujours la créature comme la grammaire
193 qui permettrait de déchiffrer son propre Nom, s'il le disait, et il ne peut la créer autrement, même s'il se tait,
194 parce que ce silence même suppose toujours des oreilles qui écoutent le mutisme de Dieu ». 16 Dieu, qui est sans
195 origine, se dit lui-même en lui-même, et pour lui-même, et pose ainsi en Dieu même la distinction d'origine des
196 Personnes divines. Et quand Dieu s'exprime lui-même comme tel dans le vide, il profère sa Parole immanente et
197 non une parole quelconque qui pourrait aussi bien convenir à une autre Personne divine.

198 Dans cette grammaire évoquée par Rahner, nous parviendrons à comprendre que c'est précisément le Logos
199 divin qui est devenu homme, et que lui seul peut le devenir, car si Dieu prononce son propre Nom, dans
200 l'immanence de sa plénitude éternelle, comme le dit Rahner, Il le prononce hors de lui. C'est la condition
201 de la simple existence de l'autre, de ce qui est différent de Dieu. De plus, Rahner ajoute : 17 Ainsi, parce que
202 Dieu Lui-même un jour a proféré cette Parole, son Logos divin, nous supposons par là qu'Il a voulu se proférer
203 Lui-même. En conséquence, Rahner se pose la question : « comment pouvait-il le proférer autrement qu'en
204 créant une capacité de percevoir intérieurement cette parole, et qu'en disant de fait sa parole à l'être ainsi ouvert,
205 de sorte que ne fassent plus qu'un l'auto-expression de Dieu et ce qui peut la percevoir ? » 18 Cependant, il
206 admet aussi que si cela advient vraiment, c'est tout à fait un mystère. D'autre part, un mystère est quelque chose
207 d'inattendu, qui nous plonge dans un étonnement et en même temps dans quelque chose d'évident -considère-t-il.

208 L'Incarnation du Logos est pour cela le mystère absolu et pourtant évident. Cela veut dire qu'il faut ainsi
209 chercher les traces de ce Logos. Tout d'abord, comment pouvons-nous traduire ce Logos, un des premiers mots
210 du texte du Prologue de l'évangile selon saint Jean et un des plus importants ?

211 Selon Abel Jeannière, au temps d'Héraclite, le terme a le sens de discours, récit, parole, mais aussi raison.
212 19 Pour le théologien Georges Tavard, la réponse est affirmative. Selon l'auteur, l'usage du même mot (Logos)
213 pour désigner la révélation ou la raison qui sous-tend un discours appartient lui-même à la logique discursive. Il
214 soutient que parmi ces sens du mot, qui sont d'ailleurs en corrélation, à savoir -discours, récit, parole, raison -, la
215 tradition théologique en a retenu trois : « Elle [la tradition] a réfléchi sur la deuxième Personne comme Parole
216 unique parlée par Dieu de toute éternité, qui contient en elle-même aussi bien la raison ultime de toutes choses
217 que la possibilité de la révélation de cette ultime raison à travers les paroles temporelles des prophètes ».

218 Il nous semble que la référence au langage et au discours n'a donc pas disparu. Mais est-ce que cela nous
219 autorise à situer en Dieu une structure discursive ? 20 Et bien que le monde ne l'ait pas reconnu ni accueilli,
220 aucun élément de ce monde n'échappera au devenir (???????) du Logos. Il s'agit bien ainsi de l'unité du dessein
221 de Dieu depuis la Création (« Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » -Jn 1, 3), comme dans l'histoire du monde
222 (« Il était dans le monde, et le monde fut par lui [...] » -Jn 1, 10). Tout ce mouvement culmine dans le Christ
223 (« Et le Logos s'est fait chair et il a campé parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient du
224 Père comme Unique-Engendré, plein de grâce et de vérité » -Jn 1, 14), de telle sorte que chacun de nous qui l'a
225 accueilli se sent concerné, du fait de croire en Lui (« Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de
226 devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir
227 de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » -Jn 1, 12-13).

228 Et le Logos, présent dès l'origine, s'est fait chair. Ce Logos se révèle ainsi pour être compris et reçu. Mais «
229 [...] le monde ne l'a pas reconnu. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli » (Jn 1, 10-11). Malgré
230 cela, aux versets suivants, s'ouvrira une nouvelle perspective à tous ceux qui l'ont accueilli, c'est-à-dire : Le Logos
231 éternel, Lui-même, leur donnera le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom (Jn 1, 12).

232 Eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu auront
233 pontentiellement la force de ce devenir, avant même que le texte nous annonce le Logos devenu chair (Jn 1, 14).

234 Cela veut dire qu'il y a un véritable tournant, juste au milieu du Prologue, précisément aux versets 12 et 13,
235 introduit même avant l'Incarnation proprement dite, ce qui se manifestera littéralement seulement au verset 14.
236 Ce tournant ouvre par là une étonnante possibilité à l'homme, dévoilée par le changement des interlocuteurs
237 ou bien plutôt par une précision discursive : le passage de la troisième personne du singulier (tout homme, le
238 monde), employée d'une façon communicative encore générale ; à la troisième personne du pluriel (les siens, ceux,
239 eux), utilisé selon un mode déjà plus spécifique et identifiable ; et finalement à la première personne du pluriel
240 (nous). Nous pouvons donc remarquer que cette identité discursive des interlocuteurs devient de plus en plus
241 discernable, car le texte opère un changement de perspective vers un « nous », au verset 14, c'est-à-dire après
242 l'Incarnation du Logos divin. Est-ce là un indice que la venue du Logos dans la chair nous dispose à un « nous
243 ecclésial ? ». Nous y reviendrons.

244 Pour l'instant, il nous semble fondamental de nuancer le point suivant : nous pouvons devenir enfants de
245 Dieu en recevant la lumière et en croyant au nom du Verbe, sans être chrétien ni croyant de façon explicite en
246 Jésus-Christ. 21 Néanmoins, comme la suite du texte va nous le montrer, seule la foi dans le Logos incarné,
247 donc en la personne de Jésus-Christ, permet de comprendre vraiment et de vivre à pleinement cet enfantement
248 divin. En ce sens, selon Yves Simoens, cela peut s'exprimer de l'intérieur d'une foi ecclésiale dans le Christ, qui
249 seule rend compte d'un tel engendrement-enfantement de Dieu dans le monde et dans l'histoire. C'est pourquoi,
250 Effectivement, les Pères de l'Église ont interprété ce passage comme le temps de la révélation faite au peuple
251 juif pour préparer et annoncer la venue du Logos dans la chair. À vrai dire, ils n'ont pas supposé que le rejet
252 du Logos par les Hébreux aurait été total. Ils ont tous admis, au contraire, que les patriarches, les prophètes
253 et en général les « justes » de l'Ancien Testament avaient cru d'avance en lui. Interprétation qui autorise à
254 les inclure au nombre de ceux à qui le Logos a donné le pouvoir de En outre, bien que la révélation de Dieu
255 dans son Logos soit adressée à quiconque, à des destinataires eux-mêmes appelés à bénéficier du don de sa vie,
256 très vite se trouve aussi abordé le registre de la liberté humaine, dans le Prologue, en conformité avec toute la
257 tradition biblique. Dieu en créant prend le risque de se voir refusé. Son amour va jusqu'à ce point. Mais la
258 vie ne se laisse pas vaincre par les puissances de la mort et la lumière ne se laissera pas occulter ; au contraire,
259 elle sera révélée encore davantage par la ténèbre. Ce refus se trouve ainsi couronné grâce à un acte de croire
260 qui est engendré par Dieu. de son Esprit. « Or, cette naissance d'en haut n'est possible que parce que Dieu fait
261 connaître ce qu'Il est en Lui-même, par sa Parole faite chair ». 23 Finalement, compte tenu de cette analyse
262 discursive, avec Georges référence prioritaire au commencement. Il habite l'ordre du commencement. D'ailleurs,
263 le verbe était qui l'accompagne corrige l'idée de commencement comme un processus indéfini sur l'axe temporel
264 délimité par un avant qui précède un après. « Sans verser dans le discours ontologique, il [le commencement]
265 situe pourtant au plan de l'être, c'est-à-dire à celui d'un fondement qui neutralise les fluctuations et les aléas du
266 temps et de l'histoire, au profit de l'instauration d'une permanence ». ??8 C'est pourquoi, effectivement, oser
267 penser maintenant à ce devenir de l'Être divin accordé au déploiement de la trinité économique dans le temps,
268 exige faire la conciliation de l'éternité et du temps, une idée de Rahner, selon qui l'immuable en soi peut lui-même
269 être muable en l'autre. Cette idée nous met sur le chemin d'une solution possible pour essayer de répondre à
270 notre question initiale, en vue d'intégrer l'événement de l'Incarnation à l'éternité de la vie divine. Cela confirme
271 notre choix de ne pas prendre l'Incarnation immédiatement pour elle-même, « car un événement temporel ne
272 peut avoir sa vérité dans l'éternité de Dieu qu'à condition de jusqu'à se livrer totalement à Lui par la mort ; et
273 Dieu, en le ressuscitant, a ratifié la prétention de Jésus, a accepté le don qu'il lui a fait, l'a reçu en communion
274 avec son être éternel et S'est révélé en tant que Père, de sorte que Jésus peut être légitimement identifié au Fils
275 éternel connoté par ce nom.

276 Ainsi, à l'autre extrémité de la durée de la vie humaine de Jésus, sa mort et surtout sa résurrection atteste que
277 lui, du fait de son union à Dieu, possède subsistance, depuis toujours, dans la personne du Fils. Cette subsistance
278 il l'assume en la sauvegardant intégralement. « Le Verbe a donc créé l'humanité de Jésus en l'assumant, et l'a
279 assumée en la créant », selon une formule d'Augustin reprise par ??ahner. 30 Au fond, le Christ se présente à
280 nous comme médiation d'une Altérité qui sauve. Et justement en Jésus, mort et ressuscité, chaque être humain
281 réalise non pas seulement que Dieu existe, mais qu'il veut être son libérateur et lui donner sa propre vie. Il l'aime
282 et l'homme existe et toute sa vie prend sens et valeur éternelle. L'homme découvre par là que l'acte sauveur que
283 Dieu accomplit pour lui est aussi l'acte d'un homme comme lui, engageant librement sa vie dans une mission de
284 salut, nous arrachant tous aux forces du mal et réalisant en Lui, pour nous, le passage à Dieu son Père. Dès
285 lors, celui qui nous réconcilie avec Dieu et nous communique une telle adoption filiale est l'unique C'est pourquoi
286 nous osons dire qu'un individu n'est pas un commencement absolu, une création nouvelle, puisqu'il s'intègre et
287 s'articule à la succession des moments du temps. Et Jésus lui-même est né dans une culture, en ayant une langue
288 nationale propre, façonné par l'histoire des générations qui l'ont précédé.

289 Cela confirme donc notre choix de prendre un autre chemin, dans cette chaîne herméneutique du devenir, ce
290 qui met en évidence à la fois la dynamique descendante et la dynamique ascendante, à partir de la signification
291 de la résurrection de Jésus. Nous voulons montrer par là qu'il est forcément nécessaire, à la suite de l'Écriture et
292 de la tradition de l'Église, d'analyser les diverses métaphores et catégories à travers lesquelles la réalité du salut
293 se trouve exprimée dans la révélation et la foi. Ce mouvement du devenir, mis en évidence par la montée et la
294 descente, va souligner que toutes ces catégories, malgré leur solidarité et leur complémentarité, resteront en elles-

295 mêmes toujours plus pauvres que la personne de Jésus à partir de laquelle elles prennent sens. En d'autres termes,
296 bien qu'elles puissent parler de révélation, de rédemption, de libération, de divinisation, de justification, du côté
297 descendant ; ou de sacrifice, d'expiation-propitiation, de solidarité, voire de satisfaction, du côté ascendant, ces
298 perspectives ne sont que des qualificatifs de la personne et de l'action de Jésus.

299 Médiateur, parce qu'il est vraiment Dieu et vraiment homme.

300 Mais où avons-nous été entraînés ? Maintenant nous nous rapprochons de notre seconde question, ce qui va
301 nous mener encore plus loin. Puisque celui qui est immuable en Lui-même nous fait signe qu'il peut être muable
302 en un autre. Ce faisant, dit Rahner, nous aurons atteint un point extrême de l'ontologie : Dieu fait sienne la
303 nature humaine. La nature indéfinissable assume l'être humain comme sa propre réalité. Dieu assume la nature
304 humaine, parce que celle-ci est essentiellement une nature ouverte, assumable, parce qu'elle seule peut exister en
305 une identité qui la dépasse elle-même et, seule, atteint par là la perfection même de son sens spécifique qui est
306 incompréhensible.

307 Au plus profond l'homme n'a pas de choix : ou bien il se considère finalement comme un pur néant, que
308 l'on inventorie pour constater, avec le rire cynique des damnés, qu'il n'y a rien dedans. Ou bien (puisque'il n'est
309 certainement pas lui-même la plénitude qui pourrait légitimement reposer en elle-même), il est visité par l'Infini
310 et devient de cette façon celui qui ne s'invente pas lui-même, parce que la finitude humaine ne peut être dépassée
311 qu'en s'enfonçant dans la plénitude incompréhensible de Dieu. 31 b) Le Devenir « Et le Logos est devenu homme
312 » -dit la phrase que nous désirons mieux comprendre. C'est justement en acceptant comme grâce insigne pour
313 nous la charge de l'histoire et du devenir que nous allons confesser désormais un tel Dieu. Un Dieu trine qui se
314 trouve, comme dit Joseph Moingt, sans muraille protectrice, au coeur d'un monde de possibles, que son désir
315 d'aimer rend possible : un Dieu qui n'attend d'être aimé pour venir à l'être. L'explosion d'amour trinitaire fait
316 donc que Dieu n'est pas seul en Lui-même, mais rend possible que l'autre soit et fait que l'autre n'est pas le seul
317 à être. L'autocommunication de la Trinité à l'intérieur de soi est donc toujours en train de s'extérioriser.

318 Fascinant mais difficile, le concept du « devenir » est de ceux qui échappent quand nous croyons les saisir.
319 Toutefois, malgré ces difficultés, nous essayerons d'exposer ce que des philosophes comme Hegel, Gilles Deleuze
320 et Félix Guattari pensent sous le nom de « devenir », avant même d'opérer le passage au domaine théologique.
321 Cet effort de lecture et ces contributions philosophiques visent à jeter un peu plus de lumière sur notre réflexion
322 à propos du devenir en vue de parvenir à comprendre le devenir-homme du Fils de Dieu, chez Rahner.

323 Parvenus donc à ce point, bien que Rahner signale que la philosophie et la théologie sont encore en train de
324 balbutier au sujet du « devenir », il nous semble qu'un espace d'interlocution et de confluence peut s'ouvrir pour
325 considérer sérieusement des deux côtés 31 RAHNER, K. « Méditation 12 : L'Incarnation de Dieu », p. 169. cette
326 proposition « Et le Logos s'est fait chair » (Jn 1, 14), à savoir : d'une part, ce que dit la philosophie à propos
327 du devenir et, d'autre part, comment se manifeste la théologie quand elle admet le devenir du Logos de Dieu, en
328 même temps qu'elle confesse l'immutabilité de l'Être divin.

329 La foi chrétienne se trouve ainsi confrontée à un défi radical, étant donné que la philosophie grecque, surtout
330 néoplatonicienne, s'était élevée à un sens aigu de la transcendence divine. Être vraiment chrétien exige donc de
331 creuser au plus profond pour aller jusqu'au bout de ces énoncés quand nous confessons croire à l'Incarnation du
332 Logos. Pour cela, en faisant l'exercice de changer l'axe de notre lecture de l'« Être » au « Devenir », nous allons
333 visiter une fois de plus ce que nous dit la philosophie à propos du devenir de l'être.

334 3 i. Le devenir : « une synthèse disjonctive »

335 Pour tenter de saisir le « devenir », nous proposons paradoxalement de relire ce que disait le philosophe grec
336 présocratique Parménide : « l'être est et le non-être n'est pas ». Alors, pour commencer, nous voyons déjà que
337 l'affirmation de l'être et l'affirmation du néant sont équivalentes et qu'elles basculent l'une dans l'autre. C'est
338 pourquoi nous allons oser dire que le dépassement de cette situation doit s'effectuer par le concept du devenir :
339 l'incessant passage de l'un dans l'autre de l'être au devenir.

340 De fait, quand nous passons à la lecture de la philosophie de Hegel, si nous disons « être » et que quelqu'un
341 nous demande « être quoi ? » ou « quel être ? », nous devons répondre « être tout simplement » ou bien « être
342 et rien de plus ». Car l'être pur est l'être sans aucune détermination. Ainsi, selon la perspective hegelienne, l'être
343 n'est rien de plus sous peine de n'être plus l'être. D'autre part, l'être absolument indéterminé, c'est le néant et
344 le néant n'est rien. Par conséquent, il l'est. Néanmoins, l'être et le néant ne sont pas identiques, bien qu'ils aient
345 un élément commun qui est leur indétermination. Ils sont aussi indéterminés l'un que l'autre. À cet égard, si
346 nous disons que l'être est, nous ne disons rien. Il faut que nous nous engagions encore plus loin. Et l'unité des
347 deux n'est pas un mélange, au contraire, c'est un constant passage de l'un à l'autre dans lequel le sens de l'être
348 s'enrichit.

349 C'est pourquoi l'être devient. Cet événement du devenir de l'être est maintenant plus concret par rapport à
350 l'abstraction du départ. Cette démarche consiste à exposer par là le réel du plus abstrait au plus concret, mais
351 en revenant au point de départ à la fin. Dès lors, un nouveau concept est né : le devenir. Le devenir comme un
352 passage, le devenir comme une certaine manière d'être, du fait qu'en parlant du devenir, nous continuons à parler
353 de l'être. En fait, c'est la première des modalités concrètes de l'être. Et cette modalité de l'être qui consiste à
354 devenir c'est l'existence. L'être en devenir, c'est donc exister. Et exister, ce n'est pas simplement être, c'est ne
355 pas cesser de se déterminer au sein d'un devenir qui est une épreuve constante du non-être. L'existence, c'est
356 ainsi l'être travaillé dialectiquement par le non-être, et en conséquence l'être en devenir. En ce sens, nous sommes

357 passés de « l'être est » à « l'être existe » pour arriver à « l'être en devenir ». Effectivement, déterminer l'être
358 comme existence est le résultat positif d'une dialectique antérieure interne à l'être pur. L'existence est ainsi la
359 contradiction surmontée dans le devenir de l'être face au non-être.

360 Cela dit, il nous semble qu'il y a déjà quelques pistes pour admettre un possible devenir de l'Être divin. Dans
361 le sillage de cette communication de Dieu, nous allons donc avancer maintenant avec Deleuze et Guattari. Ces
362 philosophes français affirment que « devenir », c'est sans doute changer : ne plus nous comporter ni sentir les
363 choses de la même manière, bien que sans doute nous ne changions pas d'identité. La mémoire demeure, chargée
364 de tout ce que nous avons vécu et le corps vieillit sans métamorphose. En outre, il nous semble que « devenir
365 » signifie aussi que les données les plus familières de la vie changent de sens, ou que nous n'entretiens plus les
366 mêmes rapports avec les éléments coutumiers de notre existence.

367 Faut-il pour cela l'intrusion d'un dehors ? Deleuze et Guattari assurent qu'il faut d'emblée que nous soyons
368 en contact avec autre chose que nous-mêmes, que quelque chose nous arrive. Le « devenir » implique ainsi un lieu
369 de rencontre dans un sens large du terme. Nous ne devenons nous-mêmes autres qu'en rapport avec un autre
370 objet ou bien plutôt quelqu'un d'autre. D'autre part, ce dehors s'entend ici en un sens absolu : il ne s'agit pas
371 simplement de ce qui est à l'extérieur de nous, mais aussi de sentir autrement, d'entrer en contact avec un monde
372 d'évaluations et des sentiments, auparavant inconnus, au point d'être lancé hors de nous-mêmes. Il s'agit ainsi
373 d'une série d'intensités, de mouvements, de précipitations, de suspens, de changements dans une différenciation
374 intensive.

375 Nous affirmons par là un monde de possibilités de vie et de perspectives. Puisque, à vrai dire, toute rencontre
376 a pour « objet » un être en devenir, non qu'il soit en train de changer, mais parce que ce que nous captions de
377 lui ne relève pas de caractères identitaires stables. Les couples maudits, dit Deleuze, sont ceux qui postulent
378 une homogénéité entre les personnes quand une rencontre ou une relation ne relève pas en réalité d'une mise en
379 commun. ???2 Pourtant quelque chose circule allant de l'un à l'autre et les reliant, sans être du tout commun à
380 l'un et à l'autre. ???2 En fait, nous parlons aussi de sympathie pour autant que capter, envelopper les rapports de
381 l'autre, revient à envelopper la manière de sentir de l'autre. Capter la manière de sentir et de se rapprocher fait
382 que nous soyons capables de laisser une sensibilité étrangère travailler la nôtre, agir en elle au point de la changer.
383 D'une certaine façon, cette sensibilité autre sentira comme nous sentons ; de même, notre vie et notre affectivité
384 l'envelopperont. L'intérêt de Deleuze et Guattari consiste vraiment à penser cette rencontre, ou l'affect au sens
385 fort du terme. Autrement dit, penser l'affect de la rencontre ou bien la résonance de l'un dans l'autre. Or si un
386 autre sentir s'est objectivement logé en nous, bien qu'il ne soit pas le nôtre, et qui Désormais nous percevons
387 mieux le risque d'une simplification et nous nous rendons compte combien les idées de fusion ruinaient le
388 concept que Deleuze et Guattari mettent en évidence. Or, le « devenir » implique que quelque chose de l'autre,
389 objectivement, se passe en nous. Le centre de la question, dit Zourabichvili, est celui d'une identification sans
390 identité, d'une communication sans mise en commun, d'un rapport qui ne supprime pas l'hétérogénéité des deux
391 termes, d'une relation dont nous affirmons jusqu'au bout à la fois l'effectivité et l'extériorité. En fait, le problème
392 est de penser jusqu'au bout une relation à l'autre en tant qu'autre -insistent Deleuze et Guattari -, opérant par la
393 différence et non par la similitude. Il y a rencontre où chacun pousse l'autre, l'entraîne dans sa ligne de fuite. Ce
394 n'est pas affaire d'imitation, mais de conjonction. pourtant lui est attribuable, envelopper une autre sensibilité
395 veut dire que nous sentons d'une façon autre que la nôtre.

396 Du point de vue philosophique, selon Deleuze et Guattari, envelopper l'autre dans une rencontre signifie
397 incorporer à ses propres rapports des rapports hétérogènes comme hétérogènes. Un autre sentir se trouve
398 objectivement en nous, de telle sorte qu'envelopper une autre sensibilité fait surgir un autre que nous. Cela
399 veut dire en effet que nous sentons d'une façon autre que la nôtre. Objectivement cette rencontre nous fait
400 sentir autrement, nous fait gagner une zone de nous-mêmes, nous fait sentir nous-mêmes autrement. C'est bien
401 là l'irréversibilité du devenir. Deleuze et Guattari signalent donc par le devenir philosophique une synthèse de
402 l'hétérogène : un hétérogène en enveloppe un autre ; un hétérogène résonne dans un autre.

403 En conséquence, « une synthèse disjonctive » prend la place et intervient à cet endroit. C'est-à-dire : les deux
404 individus déplacent leur singularité, ils jalonnent un parcours d'existence, l'un se sent affecté par l'autre par cet
405 « événement du devenir » où l'affect est inséparable de l'expérience d'une possibilité de vie. L'un ne devient que
406 par son rapport à l'autre. Dans cette « synthèse disjonctive », tous deux se sont donc épousés, ils conjuguent
407 leurs forces et quoique « distincts » au niveau de leur expression et contenu, ils deviennent indiscernables. En
408 revanche, leur identité n'efface point la différence des natures. Voilà une réunion d'identités sans équivalence,
409 une vraie communication : un événement se déroulant sur deux plans différents.

410 **4 ii. « Et le Logos s'est fait homme » (Jn 1, 14)**

411 Si du côté philosophique une « synthèse disjonctive » irréversible s'annonce quand nous accompagnons les
412 mouvements de l'être en « devenir », comme nous venons de le voir, du côté théologique, il nous semble que
413 nous nous rapprochons du devenirhomme du Fils de Dieu. Mais pour réaliser cela, Rahner affirme qu'il faudrait
414 que le philosophe et le théologien abandonnent complètement le champ qui est le leur, et que, usant d'une
415 méthode qui relève davantage de l'a posteriori, la méthode des sciences de la nature, ils déploient les structures
416 fondamentales de l'histoire du monde. Selon lui, il est souhaitable que nous puissions montrer d'une façon plus
417 concrète quels traits communs existent dans le devenir de ce qui est matériel, de ce qui est vivant, et de ce qui
418 est spirituel. Plus précisément, comment ce qui est simplement matériel prélude, dans sa dimension propre, à la

419 réalité supérieure de la vie, en une approche progressive de la frontière qui, par le jeu de l'autotranscendance, est
420 à déborder en direction de l'esprit.

421 Rahner commence donc par admettre que si le monde est un et si, comme un, il a une histoire en devenir,
422 tout n'est pas là dès toujours et d'emblée. Il n'y a donc aucune raison de nier que la matière avait à évoluer
423 en direction de la vie et de l'homme. Ce que de la sorte nous saisissons comme conceptuellement pensable : les
424 sciences de la nature conçoivent un monde en devenir, dans lequel l'homme entre en scène comme produit de ce
425 monde. Cette histoire est donc vue comme une histoire cohérente de la matière, de la vie et de l'homme. Cette
426 histoire une n'exclut pas des différences essentielles, mais elle les inclut. Ainsi, l'histoire n'est pas la permanence
427 du même, mais le devenir de ce qui est toujours nouveau, de ce qui est plus, et pas seulement de ce qui est
428 autre, comme disent les philosophes. De ce fait, cette histoire s'affirme justement dans une autotranscendance
429 essentielle.

430 Dans la mesure donc où l'ordre supérieur englobe toujours l'ordre inférieur comme persistant en lui, il est
431 clair que ce qui est inférieur, dans le développement de sa réalité et de son ordre propres prélude à l'avènement
432 proprement dit de l'autotranscendance en ce qu'il la prépare ; il se met lentement en mouvement vers ces limites,
433 dans une histoire qui ensuite se déborde elle-même dans l'autotranscendance proprement dite ; vers ces limites
434 que l'on reconnaît clairement dépassées seulement à partir d'un déploiement plus clair de ce qui est nouveau, sans
435 qu'on puisse les fixer en elles-mêmes avec précision et clarté. ^{??4} C'est ainsi seulement par une action spirituelle,
436 et par conséquent par une spiritualité qui est action, que l'homme et la nature viennent de concert à leur but
437 unique et commun. L'histoire de la liberté de l'esprit est donc enveloppée par la grâce de Dieu. De ce fait, le
438 chrétien sait que l'histoire du cosmos, en tant que totalité, trouve son accomplissement réel malgré la liberté
439 de l'homme, en elle et par elle. De là, l'essence En ce sens, pour Rahner, si l'homme est l'autotranscendance
440 de la matière vivante, l'histoire de la nature et l'histoire de l'esprit forment en l'homme une unité intérieure.
441 Par conséquent, l'histoire de la nature évolue vers l'homme, se poursuit en lui comme son histoire personnelle
442 et en lui est conservée et dépassée. De telle sorte que l'histoire de la nature humaine parvient à son but propre
443 avec l'histoire de l'esprit et en elle. Autrement dit, l'histoire de la nature vient à son but dans l'histoire libre
444 de l'esprit, et demeure là comme son constitutif intérieur. Ainsi, dans la mesure où l'histoire de l'homme inclut
445 toujours en elle l'histoire de la nature, elle se trouve toujours au sein de sa liberté. Cela dit, l'homme n'est pas
446 forcément un observateur spirituel de la nature, mais il en est partie prenante, parce qu'il doit mener plus avant
447 son histoire. Et son histoire n'est pas simplement une histoire culturelle superposée à l'histoire de la nature,
448 mais elle est aussi et surtout une transformation active de ce monde. de l'homme peut être vue à l'intérieur
449 d'une conception fondamentale et globale du monde. « [...] c'est justement cette essence de l'homme qui, par
450 son autotranscendance suprême, libre, rendue gratuitement possible et pleine pour lui par Dieu même, cette
451 autotranscendance qui, par l'autocommunication de Dieu, le porte jusqu'en Dieu même, qui « attend » son
452 accomplissement et celui du monde dans ce que, en concepts chrétiens, nous appelons grâce et gloire ». ^{??5} De
453 là l'Incarnation apparaît comme l'origine nécessaire et permanente de la divinisation du monde en son ensemble.
454 Dans la mesure où advient, en ouverture sans réserve, la proximité insurpassable au mystère absolu que Dieu
455 est et demeure, et dans la mesure où cette phase définitive de l'histoire du monde certes déjà commencée, mais
456 n'est pas encore achevée, le cours ultérieur de cette phase et son résultat demeurent naturellement enveloppés de
457 mystère.

458 Rahner considère aussi que le point de départ permanent et la garantie absolue en ce que cette autotran-
459 scendance, fondamentalement insurpassable et irréversible, réussit et se trouve déjà engagée, c'est ce que nous
460 appelons « l'union hypostatique ». En ce sens, pour lui, l'Homme-Dieu est l'origine première de la réussite
461 définitive du mouvement d'autotranscendance monde qui le porte vers la proximité absolue du mystère de Dieu.
462 Cette union hypostatique ne saurait être vue comme quelque chose qui différencie Jésus de nous, mais comme
463 quelque chose qui doit advenir une fois et une fois seulement alors que le monde commence d'aborder sa phase
464 dernière, son point culminant définitif et sa proximité radicale du Mystère absolu qui est Dieu Lui-même. 36
465 C'est pourquoi il faut appliquer à la multitude humaine la loi fondamentale de l'évolution. Pour cela, Teilhard
466 de Chardin explique que, de même que les cellules vivantes sont irrésistiblement poussées à s'unir entre elles,
467 en arrangements de plus en plus complexes, de même les hommes sont irrésistiblement poussés à organiser et
468 perfectionner leurs rapports sociaux. D'après lui, il existe une nécessité biologique en route. L'humanité marche
469 donc vers des formes de Ce qui est clair et définitif dans la vérité chrétienne, c'est la remise inexorable de l'homme
470 au Mystère. D'autre part, ce qui devient de plus en plus évident, selon Teilhard de Chardin, dans le cadre d'une
471 évolution cosmique, c'est la loi de complexité-conscience. L'homme n'est pas un composé contradictoire, mais une
472 unité (esprit et matière). Cette relation de réciprocité n'est pas simplement une relation statique, mais elle a une
473 histoire. Il faut pour cela comprendre l'esprit et la matière, sans les séparer, comme des moments de l'homme en
474 son unité, moments rapportés l'un à l'autre, inséparables et irréductibles. ^{??5} Ibidem, p. 208. ^{??6} Ibidem, pp.
475 208-209. socialisation de plus en plus étendues, de plus en plus complexes et de plus en plus interdépendantes.
476 Il serait donc inexplicable que cette évolution ne s'achève pas en un Dieu personnel, en un centre de convergence
477 qu'il appelle le point Oméga et qui s'identifie à Jésus de Nazareth, devenu le Christ universel, tel que l'ont
478 annoncé les écrits de saint Paul et de saint Jean.

479 Cela dit, Rahner nous invite encore une fois à considérer en toute simplicité que Dieu peut devenir quelque
480 chose. Il insiste que Celui qui est immuable en Lui-même peut être muable en un autre, car Celui qui est l'Absolu
481 a, dans la pure liberté de son indépendance infinie, qu'Il conserve toujours, la possibilité de devenir l'autre, de

482 devenir-homme. Il est donc possible que Dieu, précisément en se dépouillant, se dessaisissant de soi, fasse de
483 l'homme sa propre réalité. Et selon la foi, d'après lui :

484 Le phénomène par excellence est bien plutôt et tout justement le dépouillement de soi, le devenir, la kénosis et
485 la génésis de Dieu lui-même, qui peut devenir, parce qu'en faisant jaillir de soi quelque chose d'autre, il devient
486 lui-même ce qui a jailli, sans pour autant lui-même devenir ce qui lui est propre, qui est l'origine même de tout.
487 Parce que tout en demeurant dans son infinie plénitude, Dieu se dessaisit de lui-même (parce qu'il est l'Amour,
488 c'est-à-dire la volonté de combler le vide -qui possède de quoi combler), l'autre prend consistance comme sa propre
489 réalité à lui, en ce qu'il le possède comme sien. Inversement : parce qu'il veut vraiment posséder l'autre comme
490 son bien propre, il l'établit dans sa réalité authentique. Dieu sort de lui-même, en personne, comme la plénitude
491 qui se donne. ??7 Dès lors, nous parviendrons à mieux comprendre que c'est précisément le Logos divin qui est
492 devenu homme, et qui est le seul à pouvoir le devenir, car la Parole qui fait advenir l'univers ne s'adresse pas à
493 des choses qui ne sont pas susceptibles d'y répondre. Cette Parole exprime d'ailleurs une communication d'un
494 sujet à l'autre et, d'une certaine façon, c'est un discours qui s'énonce, comme nous l'avons vu. La Parole n'est
495 pas sans la Rahner fait remarquer par là que Dieu agit ainsi parce que, primordialement, il peut (et non il doit)
496 librement s'introduire dans l'histoire, que l'Écriture l'appelle l'Amour, l'Amour dont la liberté prodigue est tout
497 simplement indéfinissable. Par conséquent, dans la capacité qu'Il a de créer, de faire exister, de faire sortir le tout
498 autre en soi de son propre néant, sans cesser pour autant d'être Lui-même, il n'est qu'un pouvoir dérivé, limité,
499 secondaire, qui se fonde en définitive sur ce pouvoir primordial, bien que le pouvoir de créer soit dissociable de
500 celui d'aimer. En effet, dans ces mouvements, le Créateur exprime son désir libre à la fois de se communiquer
501 en acte d'Amour dans la Création tout entière et de s'autocommunicuer par l'Incarnation de son Logos divin.
502 réponse qu'elle appelle et suscite -comme nous le montre Joseph Moingt : La parole créatrice est celle que Dieu
503 adresse à un être capable de lui répondre, qu'Il crée pour cela capable de parler et dont la parole est associée
504 immédiatement à celle de Dieu : unique Parole créatrice qui sépare du cosmos un sujet parlant et qui se diffracte
505 dans la multiplicité des noms que celui-ci, en réponse à Dieu, donne aux choses pour les séparer de l'informe. Il fut
506 ainsi fait, par un dire unique et commun, parce que Dieu n'est pas sans l'homme (comme l'a dit justement Karl
507 Barth), ni l'homme sans le monde (ce qu'il a peut-être moins bien vu). [...] voilà pourquoi le chrétien interprète
508 la parole créatrice comme celle qui s'échange au sein de la Trinité entre le Père et son Verbe dans le « milieu »
509 communicant qui est l'Esprit Saint. ??8 En outre, bien que Rahner nous ait fait remarquer qu'il ne s'agissait
510 pas de prouver le sens de ce devenir-homme par les déclarations du Magistère officiel de l'Église, il admet pour
511 autant que quiconque se tourne vers une véritable compréhension du Mystère doit, dans un mouvement spirituel,
512 prendre distance à l'égard des formules dogmatiques et, de à elles, trouver le sens de ce qu'il a compris dans son
513 parcours existentiel et herméneutique. À cet effet, les énoncés de De fait, la manière dont nous avons compris
514 le « dire créateur », en tant que dispositif énonciatif au coeur du Prologue, commande « l'intelligence du faire »
515 et de son « devenir dans le monde ». Si ce dire est conçu dans l'ordre de la communication, de l'échange et de
516 l'appel, le faire créateur et son devenir dans la chair de Jésus de Nazareth se laisseront comprendre dans le registre
517 symbolique du don, de l'amour, d'une offre de liberté, d'une mise en relation, d'une histoire commençante, d'un
518 partenariat, toutes significations qui sont les harmoniques d'une parole vive, du Logos éternel de Dieu Lui-même.

519 De ce fait, Joseph Moingt souligne que la parole créatrice ne saurait être autre que celle par laquelle Dieu
520 se dit Lui-même par son Logos. Car il n'y a qu'une Parole, et l'acte de parler n'est rien d'autre pour Lui que
521 l'acte d'être, à savoir : d'exister en relation à un autre. Ainsi, Dieu est Père par l'acte de se dire dans et à
522 un autre, qui existe comme un autre lui-même. Or, l'Être de Dieu, soustrait à toute nécessité comme à toute
523 détermination, ne se définit par rien d'autre que par la liberté d'être Soi-même. C'est ainsi que le Logos reçoit
524 la parole que lui adresse le Père comme l'appel à exister dans la liberté d'un être-autre, comme l'appel de son
525 amour infini à se répandre dans le monde. Il exprime donc au Père son consentement, et cet accord réciproque,
526 qui scelle la relation du Père au Logos dans leur être commun, donne l'existence à l'Esprit Saint, lien vivant de
527 leur intercommunication, preuve en acte que le Père reste uni au Logos en son être-autre, quand il s'énonce dans
528 le monde.

529 La Constitution dogmatique sur La Révélation Divine (Dei Verbum) s'enrichissent et prennent tout leur sens
530 quand ils affirment qu'en ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par son Fils (cf. He 1, 1-2), après
531 avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé par les prophètes. De même, quand ils annoncent qu'Il
532 nous a envoyé son Fils, le Logos éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeure parmi nous et nous fasse
533 connaître les profondeurs de l'Être divin en devenir (cf. Jn 1, 1-18). « Jésus-Christ donc, le Verbe fait chair, «
534 homme envoyé aux hommes », « prononce les paroles de Dieu » (Jn 3, 34) et achève l'oeuvre de salut que le Père
535 lui a donnée à faire (cf. Jn 5, 36 ; 17, 4). C'est donc lui -le voir, c'est voir le Père (cf. Jn 14, 9) -qui, par toute sa
536 présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par ses paroles et ses oeuvres, par ses signes et ses miracles,
537 et plus particulièrement par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de
538 vérité, achève en l'accomplissant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même
539 est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle.
540 L'économie chrétienne, étant Alliance Nouvelle et définitive, ne passera donc jamais et aucune nouvelle révélation
541 publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus Christ (cf. 1 Tm 6,
542 14 ; Tt 2, 13). ??9 Désormais, nous comprenons mieux ce que veut dire : le devenir-homme du Fils de Dieu.
543 L'ouverture au Mystère et à sa dynamique propre sont la condition de possibilité d'une saisie compréhensive de
544 ce Tout singulier et originaire en devenir en nous et pour nous. Dès lors, c'est Jésus-Christ lui-même qui nous

545 invite à une compréhension beaucoup plus radicale de notre vie humaine, car « [...] le Logos devient homme, son
546 humanité n'est pas donnée à l'avance ; elle est ce qui devient et naît à l'essence et à l'existence dans la mesure
547 exacte où le Logos de fait se dépouille de soi ». ??0 En conséquence, Rahner nous donne la possibilité d'ébaucher
548 une définition de l'homme, le prédicat de cette proposition initiale : « Et le Logos s'est fait homme » (Jn 1, 14),
549 en pénétrant dans l'abîme de ce que son mystère a de plus profond et de plus obscur. Ce qui naît de la liberté
550 de Dieu, quand Celui-ci se dit Lui-même et profère sa Parole dans le vide du néant.

551 Cet homme est précisément comme homme dessaisissement de Soi de Dieu dans leur dessaisissement de soi
552 commun. Car, pour Rahner, Dieu saisit dans sa révélation justement quand Il se dessaisit de Lui-même, quand
553 Il se révèle comme l'Amour, quand Il voile la majesté de cet amour et se montre sous les traits ordinaires de
554 l'homme. Effectivement, Il est l'Amour et, par nécessité de nature, la merveilleuse possibilité de Se donner
555 librement.

556 Rahner appelle le Logos incarné le chiffre de Dieu et, selon lui, ce chiffre est l'homme, plus précisément, le Fils
557 de l'homme, du fait que quand Dieu veut être non-Dieu, l'homme apparaît.

558 Cela dit, si Dieu Lui-même est homme et le demeure dans l'éternité, aucune théologie n'a le droit de se faire
559 une petite idée de l'homme. Car ce serait se faire une petite idée de Dieu, lequel demeure le Mystère sans fond
560 -admet Rahner. L'homme est ainsi, dans l'éternité, le mystère proféré par Dieu, participant toujours au Mystère
561 qui le fonde. En tant qu'il est mystère inépuisable dans la béatitude de l'amour, cet homme doit toujours être
562 reconnu dans cette dignité : il est l'auto-expression de Dieu et, en même temps, l'être fini habité par la Parole
563 infinie de Dieu.

564 Ainsi, de « l'Être » au « Devenir » du Logos divin, de même que pour tout être humain, nous nous trouvons
565 dans un carrefour où la christologie est le terme et le commencement d'une anthropologie. D'abord parce que
566 cette anthropologie, dit Rahner, Dieu Lui-même l'a formulée en proférant sa Parole comme notre chair dans le
567 vide du non-Dieu et du péché. En ce sens, comme nous l'avons vu, cette théologie est devenue théologie discursive
568 parce que nous ne pouvons pas la proférer sans passer par le Logos, Verbe incarné dans la chair de Jésus de
569 Nazareth, c'est-à-dire la chair de humain tout simplement. Ce parcours et cette énonciation discursive du « Logos
570 en devenir » nous obligent ainsi à confesser -par le Christ, avec lui et en lui -un Dieu qui est là où nous sommes
571 et encore plus : que nous ne pouvons le trouver que là. En admettant cela, nous admettons aussi que : S'il y
572 demeure l'Infini, ce n'est pas à dire qu'Il est infini « aussi » là et quelque part ailleurs, mais que le fini a acquis
573 une profondeur infinie. Il n'y a donc plus d'opposition à l'Infini, il n'y a plus que ce que l'Infini Lui-même est
574 devenu, pour ouvrir à toute la finitude, au sein duquel il s'est Lui-même fait « partie », accès à l'Infini ». ??1
575 C'est là toute la Loi et les prophètes : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et
576 de tout ton esprit : voilà le plus grand commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain
577 comme toi-même » (Mt 22, 37-39). En d'autres termes, pour les hommes, l'Infini s'est fait accès à l'Infini, dans
578 l'exacte mesure où il est devenu la réalité du rien, où il est devenu homme. Cela entraîne des conséquences encore
579 plus fortes et plus profondes pour tous les chrétiens. Car celui qui assume son être d'homme et confesse le Logos
580 devenu homme dans la chair de Jésus de Nazareth, celui-là assume le Fils de l'homme, parce qu'en lui Dieu a
581 assumé l'homme. Le devenir-homme du Fils de Dieu entraîne ainsi le devenir homme de chacun de nous, du fait
582 que Dieu est devenu homme, c'est-à-dire : Il est devenu notre prochain. ??1 Ibidem, p. 176.

583 C'est là aussi la perfection dans l'amour : « Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier. Si
584 quelqu'un dit : 'J'aime Dieu' et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère, qu'il
585 voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 19-20). Grâce à ce commandement que nous avons reçu
586 du Christ, « que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (1 Jn 4, 21), nous passons maintenant au devenir
587 homme de l'homme.

588 5 c) Le devenir homme de l'homme

589 Le parcours de « l'Être » au « Devenir », et plus précisément « l'énonciation du Logos en devenir », au sein
590 du Prologue de l'évangile selon saint Jean, nous a rendu capables de voir encore plus loin pour professer avec
591 l'Église notre foi. Or, il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler Lui-même et de faire connaître
592 le mystère de sa volonté, dès avant la fondation du monde (cf. Ep 1, 3s). Il détermina ainsi d'avance que nous
593 serions pour Lui des fils adoptifs par le Christ, le Logos fait chair, en ayant dans l'Esprit Saint accès auprès de
594 Lui, pour devenir participants de la nature divine. Dieu qui crée (cf. Jn 1, 3) et conserve toutes choses par le
595 Verbe, donne ainsi aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur Lui-même (cf. Rm 1, 19-20)
596 ; voulant de plus ouvrir la voie du salut d'en haut, Il s'est manifesté aussi Lui-même, dès l'origine, à nos premiers
597 parents. ??2 L'homme est donc un mystère. Non, il est le mystère !dit Rahner. Mais nous ne le sommes pas en
598 étant indigence qui s'ouvre au Mystère de la plénitude incompréhensible de Dieu ; au contraire, nous le sommes
599 bien plutôt parce que Dieu exprime un jour ce mystère comme étant le sien. En ce sens, la créature humaine,
600 à partir de son fondement essentiel le plus intérieur, est entendue comme possibilité de pouvoir-être-assumée, du
601 fait de fournir un « matériau » pour une possible histoire de Dieu. Ainsi, dans son devenir-homme, le Logos crée
602 la réalité humaine en l'assumant, affirme Rahner, et l'assume en s'extériorisant lui-même. De fait, le Christ est le
603 plus radicalement homme, et son humanité la plus autonome, la plus libre, parce qu'elle est l'humanité assumée,
604 posée comme autodiction de Dieu. « C'est de façon créatrice que Dieu ébauche la créature en l'instituant à partir
605 du néant, dans sa propre réalité, distincte de Dieu, comme la grammaire d'un auto-énoncé possible de Dieu ». ??3
606 La Révélation n'est donc pas seulement l'enseignement de Jésus dans les évangiles. Certes, en sa propre personne,

607 il est le révélateur de Dieu et de par son humanité et sa cohérence interne il nous aide à devenir hommes à notre
608 tour. Pour cette raison justement, il nous faut poursuivre l'annonce kérygmaticque de cette Révélation aujourd'hui
609 encore et susciter l'adhésion au Christ pour que d'autres puissent devenir hommes à leur tour, selon un processus
610 d'identification mutuelle établie entre Jésus et ceux et celles qui croisent son chemin. Tout cela exprime bien les
611 soucis de l'Apôtre : « Comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre
612 ? Et comment l'entendre sans quelqu'un qui proclame ? Et comment proclamer sans être d'abord envoyé ? »
613 (Rm 10, 14-15). Car l'adhésion présuppose la foi, la foi présuppose l'écoute, l'écoute présuppose l'annonce et
614 l'annonce de la parole a besoin que quelqu'un la porte et qu'il soit envoyé pour la répandre dans le monde. Il faut
615 donc élargir « le cercle du devenir homme » par l'énonciation du Logos divin, puisqu'il nous unit au Père qui est
616 en lui et il nous fait communier à l'Esprit Saint pour devenir véritablement des êtres humains à son Image.

617 Jésus se présente ainsi comme l'homme pour et avec les autres. Il se présente comme le signe même de l'Amour
618 aux yeux de l'humanité, ce qui est à la racine de lui-même : l'homme pour un Autre. À vrai dire, cette histoire
619 se réalise toujours et partout par l'offre de la grâce aux hommes libres de tous les temps et de toutes les Ainsis,
620 la grâce de Dieu universellement à l'oeuvre, comme le dit Rahner, présente une tangibilité historique lorsque,
621 en certains points déterminés de l'espace et du temps, et du fait de enchaînement, Dieu, par la révélation de sa
622 Parole atteste volonté de sauver le monde. ??? De ce fait qu'Il est le Dieu vivant, véritablement homme et Dieu,
623 la théologie, en tant que champ de foi et science de Dieu, montre aussi le visage d'un homme. Et pour qu'elle soit
624 aussi une théologie authentique, elle doit, de façon vraiment nécessaire et pas seulement accessoire, bien montrer,
625 dans son accomplissement le plus intime, une théologie qui exalte l'homme et qui, en conséquence, nous révèle
626 ce Dieu qui se communique avec nous. Or, comme ce que Dieu nous donne, ce n'est pas en fin de compte son
627 don créé mais Lui-même, c'est le Dieu éternel même qui vient à l'homme, qui par sa grâce agit en cet homme, en
628 sorte que celui-ci ouvre librement son coeur de petite créature, pénètre toute sa splendeur et l'immensité de vie
629 de Dieu.

630 Cela dit, l'homme est toujours invité à chercher le fondement de son être et de sa liberté par-delà l'horizon
631 des certitudes courtes. Ainsi, l'être humain, doit être guidé par une espérance invincible et constitutive, de telle
632 sorte que seul un acte de foi peut l'engager en certaines voies, puisque l'homme ne peut pas tout vérifier par
633 lui-même et à tout instant -reconnait Gesché. Il doit donc renoncer à ses prétensions et à ses illusions de pouvoir
634 tout contrôler par lui-même, parce que, au fond, l'homme avance en raisonnant, mais il avance aussi en croyant.
635 Ce que cette force vive de la 47 RAHNER, K. Marie mère du Seigneur, p. 37.

636 foi délivre et libère en nous, selon Rahner, c'est notre capacité de nous ouvrir et de nous déterminer au-delà du
637 seul vérifiable, pour oser tenter notre aventure humaine de nous définir au plus haut de nous-mêmes, d'inscrire
638 le fini dans l'Infini.

639 De plus, « pour une christologie, d'un point de vue humain, et donc aussi d'un point de vue de théologie
640 fondamentale, il est légitime de partir de la relation qui existe de fait entre le chrétien croyant et Jésus Christ ».
641 ???

642 6 III. Conclusion

643 C'est pourquoi, pour Rahner, celui qui laisse Jésus lui dire la vérité ultime de sa vie, et qui confesse que dans
644 Jésus et dans sa mort Dieu lui a dit la parole ultime, celui-là accueille Jésus comme le Fils de Dieu, tel que
645 l'Église le confesse, quelle que soit la façon dont résonne pour lui-même la conceptualité mal venue en théorie,
646 par laquelle est formulé le déploiement croyant de son existence. D'après lui, celui qui assume son existence, et
647 donc son humanité, en silencieuse patience, (dans la foi, l'espérance et l'amour), qui l'assume comme le mystère
648 qui se cache au mystère de l'amour éternel et porte la vie dans le sein de la mort, celui-là -même s'il ne le sait
649 pas -dit oui au Christ.

650 Voilà le parcours ! Celui qui assume son être homme et travaille son devenir homme, en se laissant façonner
651 par le Christ, celui-là a accueilli le Fils de l'Homme, parce qu'en lui Dieu a assumé l'homme. C'est ainsi que
652 le devenir-homme du Fils de Dieu pousse le devenir homme de chacun de nous, car Dieu Lui-même est devenu
653 homme dans la chair de Jésus de Nazareth, et s'est fait notre prochain. L'Unique est devenu à la fois le proche
654 et le lointain, celui qui doit être à la fois accueilli et aimé. Effectivement, toute la Loi et les Prophètes trouvent
655 leur accomplissement dans cette perfection d'amour qui déborde et qui dépasse toutes les limites humaines quand
656 nous nous disposons à écouter l'énonciation de Celui qui nous a aimés le premier.

657 C'est ainsi que la nature humaine devient, par l'Incarnation du Fils, l'énonciation du Logos en devenir, objet
658 de la connaissance et de la puissance créatrice de Dieu au fond de chacun de nous. Quand cela arrive, naît
659 justement ce que nous pouvons appeler une nature humaine transfigurée : le Fils est à la fois l'image parfaite
660 du Père et de l'homme. Il est l'homme possible. Il rend l'homme toujours possible, parce qu'il se pose et il
661 s'exprime ainsi lui-même. Il met en évidence un caractère d'ouverture relationnelle radicale et il nous invite à
662 faire de même dans nos vies. L'échange de parole du Dieu Trinité se laisse écouter dans le monde. Le Père n'est
663 pas sans le Fils : « Je ne suis pas seul, dit Jésus, le Père est avec moi » (Jn 16, 32), de même qu'Il n'est pas
664 sans l'homme, car « Il nous a choisis en Christ avant la fondation du monde » (cf. Ep 1, 4). L'aventure de Dieu
665 avec les hommes se fait entendre, et nous voici renvoyés à l'histoire de la Révélation qui nous montre comment le
666 Père, le Fils et l'Esprit Saint travaillent conjointement pour le salut du monde. La Parole se manifeste ainsi dans
667 la multiplicité des gestes d'amour communiqués à la Création depuis le commencement et cette communication

668 atteint l'événement majeur de la relation de Dieu avec nous, son autocommunication, par l'acte irréversible de
669 l'Incarnation du Logos divin -son devenir-homme dans le monde.

670 En effet, la Parole est tout près de nous, sur nos lèvres et dans nos coeurs (cf. Rm 10, 8) et quand Dieu se
671 révèle à l'homme, quand Il lui dit une parole divine, il faut que cette communication se produise dans une parole
672 humaine. Dieu précisément ne peut parler à l'homme qu'avec des paroles que l'homme puisse comprendre et qui
673 soient par conséquent des paroles humaines. Le rapport entre la Parole de Dieu et la parole de l'homme dans la
674 parole de la Révélation, comme nous l'avons vu, est ainsi multiple et à tel point que si la Parole de Dieu ne se
675 liait pas à une parole humaine, elle ne dirait rien à l'homme. Selon Rahner, c'est dans cette impuissance qu'elle
676 acquiert un quelque chose de plus : elle devient réalité dans le milieu de son autre, elle devient de fait la réalité
677 de son autre.

678 C'est justement dans ce processus que se produit le devenir-homme du Fils de Dieu et le devenir homme de
679 l'homme, du fait que la révélation trinitaire est la voix qui s'énonce, puisqu'elle découvre à chacun de nous notre
680 propre mystère. L'expérience du Logos venant dans le monde est ainsi l'expérience de chaque être humain appelé,
681 lui aussi, à sortir de soi pour s'accomplir dans l'autre, à risquer de se perdre en allant à la rencontre des autres.
682 La doctrine trinitaire annonce donc son intelligibilité dans cette expérience de la personne humaine saisie par la
683 personne divine dans le même carrefour où se croisent l'anthropologie et la christologie. De Conformer le nous
684 humain au nous divin est donc par excellence le contenu de la Révélation. Cela nous remplit d'espérance « et
685 l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint Esprit qui
686 nous fut donné » (Rm 5, 5). De même, l'Esprit nous donne la force, car Lui, qui est au-delà de toute connaissance
687 et de tout entendement, Lui l'indicible (1 P 1, 8), l'inexprimable, l'ineffable (2 Co 9, 15), pour nous rendre à
688 notre tour image de Dieu, est devenu Lui-même, par amour des hommes, Image du Dieu invisible (Col 1, 15), de
689 manière à prendre forme en nous, pour que nous, à notre tour, nous nous transformions, jusqu'à devenir ce que
690 nous étions à l'origine.

691 Au fond, la profondeur du devenir homme à notre tour à l'issue du devenir-homme du Fils de Dieu est
692 inépuisable. Son dynamisme nous entraîne dans un mouvement éternel de désir qui répond à l'image d'une source,
693 comme celle évoquée par Balthasar : bien que l'image soit bonne, elle ne suffira jamais. Elle ne révélera que la «
694 surface » de l'eau, son jaillissement reste sans fin et à chaque fois il est encore plus profond. À vrai dire, chemin
695 faisant, peu importe le point où nous en sommes, nous resterons toujours en marche et toujours au commencement.
696 Pourtant, cette image nous console. Nous serons toujours accompagnés, car : « Au commencement était le Logos,
697 et le Logos était auprès de Dieu, et le Logos était Dieu » (Jn 1, 1). Supposons que quelqu'un se tienne debout,
698 près d'une source. Il admettra ce jaillissement sans fin qui toujours monte de l'intérieur et se verse en dehors, il
699 ne dira cependant jamais qu'il a vu l'eau entière. Car comment verrait-il celle qui est encore cachée dans le sein
700 de la terre ? Et même s'il restait très longtemps à côté de cette ébullition, il serait toujours au commencement
701 de sa vision de l'eau. Car jamais l'eau ne se lasse de couler et sans cesse elle recommence à sourdre. Il en est
702 de même de celui qui regarde vers cette beauté divine et infinie : comme ce qu'à chaque instant il trouve est
703 toujours plus nouveau et plus paradoxal que ce que sa vue avait déjà saisi, il ne peut qu'admirer ce qui, à chaque
704 instant, se présente à lui, mais son désir de regarder ne se fatigue jamais, car les révélations auxquelles il s'attend
seront toujours plus magnifiques et plus divines que tout ce qu'il a déjà vu. 50 ^{1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11}

[Note: a) L'Être « Et le Logos est devenu chair » [??? ? ?????? ???? ????] (Jn 1, 14).]

Figure 1:

[Note: 1. « 1. Au commencement était le Logos et le Logos était auprès de Dieu et le Logos était Dieu. 2. Il était au commencement auprès de Dieu. 3. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. 4. Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes, 5. et la lumière luit dans le ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie. Pourtant cela veut-il dire que nous pouvons traduire le]

Figure 2:

Figure 3:

Verbe Tout d'abord, ce mouvement vers le commencement nous sera possible suite
 parce que nous avons déjà franchi plusieurs seuils : premièrement, celui de la
 liberté de se décider pour ou contre la lumière (« Ce qui fut en lui était la vie,
 et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les
 ténèbres ne l'ont pas saisie » -Jn 1, 4-5) ; ensuite, celui du refus de l'incrédulité par
 l'adhésion de foi (« Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à
 tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux
 qui croient en son nom, eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de
 chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu »-Jn 1, 11-13) ; pour, finalement,
 bénéficier de l'accomplissement et recevoir grâce sur grâce (« Oui, de sa plénitude
 nous avons tous reçu, et grâce pour grâce » -Jn 1, 16). Véritablement cette Parole
 est le commencement du temps et c'est bien en ce sens qu'elle est parfaitement
 identifiée en Logos de Dieu, parmi nous, par qui tout est devenu [??????] (cf. Jn
 1, 3). C'est pourquoi seulement à partir de l'esquisse d'une théologie discursive,
 nous pouvons proposer désormais un parcours vers la théologie du salut et de la
 rédemption. Un tel itinéraire s'origine dans l'enseignement de l' commencement
 l'accomplissement de la révélation du absolu, mais la

[Note: 25À cet effet, cette26 Ibidem, p. 139. croisés]

Figure 4:

du définitif mais cela est porter la « marque
renduvrai,
 »,
 « rétrospectivement », par le « détour » de la résurrection
 de Jésus ».

[Note: C29 MOINGT, J. « Dieu qui vient à l'homme, t. II-2 », p. 387.]

Figure 5:

[Note: Cf. DELEUZE, G. Pourparlers. Paris : Minuit, 1990, p. 177.commun]

Figure 6:

De fait, « à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné
 pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient
 en son nom, eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni
 d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de
 Dieu » (Jn 1, 11-13); pour, finalement, bénéficier de
 l'accomplissement et recevoir grâce sur grâce « Oui, de
 sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour
 grâce » (Jn 1, 16).

[Note: 44 Cf. Cf. MOINGT, J. « Dieu qui vient à l'homme, t. II-2 », p. 335.Dieu]

Figure 7:

¹RAHNER, K. Marie mère du Seigneur. Paris : Éditions de l'Orante, 1960, p. 18.

²JEANNIÈRE, A. « En archè ên o Logos ». Dans : RSR, 2/1995 (Tome 83), p. 244.

³RAHNER, K. « Méditation 12 : L'Incarnation de Dieu ». Dans : L'Esprit Ignatien. (Sous la direction de Michel Fédou). Paris : CERF, 2016, p. 169.

⁴Ibidem, p. 172.10 Une telle compréhension, suppose aussi que nous ne considérons pas l'Incarnation comme l'achèvement absolu de la révélation de Dieu, que nous n'arrêtons pas non plus celle-ci à la mort et à la résurrection de Jésus, mais que nous la prolongions jusqu'à son

⁵Ibidem, pp. 396.12 RAHNER, K. « Méditation 12 : L'Incarnation de Dieu », p. 175.

⁶MOINGT, J. « L'homme qui venait de Dieu ». Dans : Cogitatio Fidei, 176. Paris : CERF, 1999, p. 673.16 RAHNER, K. « Méditation 12 : L'Incarnation de Dieu », p. 173.17 Ibidem, p. 174.18 Ibidem, p. 179.

⁷Cf. LÉON-DUFOUR, X. Lecture de l'évangile selon Jean, t. I (Parole de Dieu). Paris : Seuil, 1988, p. 107 et 148 et SIMOENS, Y. Selon Jean. 2. Une interprétation. Bruxelles : Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1997, p. 40.

⁸JACQUES, F. « La parole et l'écriture ». Dans : L'arbre du texte et ses possibles. Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 2007, p. 89.

⁹RAHNER, K. « Jésus Christ ». Dans : Traité fondamental de la foi, p. 214.

¹⁰MOINGT, J. « Dieu qui vient à l'homme, t. II-2 », p. 293.

¹¹© 2020 Global Journals

.1 Year 2020

- 705 .1 Year 2020
706 The Being in Becoming or the Becoming-Man of the Son of God: Rahner and the Enunciation of the Logos Year
707 2020
708 The Being in Becoming or the Becoming-Man of the Son of God: Rahner and the Enunciation of the Logos
709 [De and Ii] , Documents De , Ii . Constitution Dogmatique sur la Révélation Divine
710 [Jeannière and En Archê Ên O Logos] , A Jeannière , En Archê Ên O Logos . p. . (RSR, 2/1995 (Tome 83))
711 [Tavard and Le Discours (ed.) ()] , G Tavard , Le Discours . La Vision de la Trinité (ed.) 1989. Paris: CERF. p.
712 .
713 [Deleuze et al. ()] , G Deleuze , Pourparlers , Paris . 1990. Minuit.
714 [Theobald and Croire Aujourd'hui En ()] , C Theobald , Jésus Croire Aujourd'hui En . 2016. Christ et Saint de
715 Dieu ; Cours de Christologie -Polycopié
716 [_____ et al. ()] _____, Marie , Seigneur . *Éditions de l'Orante*, (Paris) 1960.
717 [_____ and Le Traité Dogmatique 'de Trinitate ()] _____, ' Le Traité Dogmatique 'de Trinitate . *Écrits*
718 *théologiques, VIII. Paris : DDB, 1967. p. .*
719 [_____ and L'esprit Ignatien Sous La Direction De Fédou (ed.) ()] _____. *Méditation 12 : L'Incarnation*
720 *de Dieu, L'esprit Ignatien, Michel Sous La Direction De, Fédou (ed.) (Paris) 2016. CERF. p. .*
721 [_____. « L'homme Qui Venait De Dieu ()] _____. « L'homme Qui Venait De Dieu . *Cogitatio Fidei, 176.*
722 *Paris : CERF, 1999.*
723 [Zourabichvili] *Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997. « Qu'est-*
724 *ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze ?*, F Zourabichvili . [com/brochures/
725 zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf](http://www.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf) (Document accessible à
726 l'adresse : horlieu-editions)
727 [De Nysse ()] Grégoire De Nysse . *Incarnation et oeuvre du salut*, 2000. p. . (Discours catéchétique. SC 453)
728 [Moingt ()] 'Dieu qui vient à l'homme, t. II-2 : De l'apparition à la naissance de Dieu -I. Apparition' J Moingt
729 . *Cogitatio Fidei*, (Paris) 2005. CERF. p. 245.
730 [Kasper ()] 'Fondement de la doctrine trinitaire'. W Kasper . *Le Dieu des chrétiens*, (Paris) 1985. CERF. p. .
731 [Hegel and La Science De La Logique ()] G Hegel , La Science De La Logique . *Encyclopédie des sciences*
732 *philosophiques*, (Paris) 1970. 1.
733 [Jacques and La Parole ()] F Jacques , La Parole . *L'arbre du texte et ses possibles*, (Paris) 2007.
734 [Sesboüé et al. ()] *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, B Sesboüé , Le ,
735 Problématique . 1988. Paris: Desclée. p. .
736 [La réception des Écritures inspirées] *La réception des Écritures inspirées*, p. . (RSR, 4/2005 (Tome 93))
737 [Léon-Dufour ()] *Lecture de l'évangile selon Jean, t. I (Parole de Dieu)*, X Léon-Dufour . 1988. Paris : Seuil.
738 [Cant. H. 11 (eds.) ()] *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Cant. H. 11,
739 I, 1000 AB, cf. Didyme l'Aveugle. P. G., 39, 1649 C. (Cité par : BALTHASAR, U. H. von (eds.) 1942. Paris:
740 Beauchesne. p. .
741 [Balthasar and Von ()] *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, U H Balthasar
742 , Von . 1988. Paris: Beauchesne. p. .
743 [Rahner and Christ ()] K Rahner , « Jésus Christ . *Traité fondamental de la foi*, (Paris) 1983. Centurion. p. .
744 [Références Bibliographiques] *Références Bibliographiques*,
745 [Gesché ()] 'Topiques de la question du salut'. A Gesché . *Dieu pour penser V. La destinée*, (Paris) 1995. Cerf.
746 p. .
747 [Simoens and Jean ()] 'Une interprétation'. Y Simoens , Jean . *Éditions de l'Institut d'Études Théologiques*,
748 (Bruxelles) 1997. p. .
749 [Écrits spirituels. Le Pères dans la foi ()] *Écrits spirituels. Le Pères dans la foi*, (Paris) 1990. Migne. p. . (Traité
750 de la perfection)