NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

135 N° 3 Juillet-Septembre 2013

Concept et théologie

L'exemple de Karl Rahner

Alain GODET

p. 371 - 386

https://www.nrt.be/fr/articles/concept-et-theologie-2090

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 135 (2013) 371-386
A. GODET

Concept et théologie

L'EXEMPLE DE KARL RAHNER

Une réflexion particulière sur l'usage du concept en théologie s'insère dans un questionnement plus général et décisif de cette science. Une telle démarche contribue à indiquer sinon à tracer les contours d'une rationalité théologique et de son exercice propre, essentiellement parce que la problématique du concept est occupée par la question que désigne le nom même de «théologie», à savoir la manière dont nous devons parler de Dieu. Cette thématique du concept s'avère d'une importance également capitale dans la détermination du rapport entre philosophie et théologie. Au vu de son importance, il n'est pas étonnant que ce sujet ait occupé les théologiens et, dans une moindre mesure, les philosophes depuis la naissance de la réflexion théologique chrétienne jusqu'à aujourd'hui.

Dans cette contribution, je voudrais poser la question du statut du concept en théologie à partir de la pensée de Karl Rahner. L'exemple du théologien jésuite sera explicité avec la conviction qu'il donne à penser de manière décisive sur cette thématique, alors même qu'il a été critiqué à plusieurs reprises sur son éventuelle dépendance à l'égard d'une conceptualité philosophique et, plus spécifiquement, idéaliste. Il est vrai que le concept possède une importance majeure dans l'œuvre de Rahner, et c'est celle-ci que je tenterai de circonscrire dans mon premier point. Cependant, la pratique de la théologie impose au concept un statut particulier. Or une détermination adéquate de ce statut peut à son tour être dégagée de la pensée rahnérienne et c'est à cette tâche que le deuxième point sera consacré. L'œuvre de Rahner possède l'originalité de conférer un rôle fondamental au concept au sein de la méthode théologique en même temps qu'elle recadre en de nombreux endroits ses prétentions vis-à-vis de l'objet qu'il entend englober. Cet équilibre particulier à la pensée de Rahner doit être perçu dans sa globalité afin d'indiquer un juste paradigme de la place du concept dans la pratique de la théologie mais également d'éviter les critiques trop unilatérales des positions rahnériennes.

I. — Karl Rahner, un penseur du concept

Que Karl Rahner ait été choisi comme un exemple de l'usage du concept en théologie n'est évidemment pas arbitraire. L'auteur est sans doute un des théologiens du XX^e siècle qui manie cet outil avec le plus d'aisance et de fréquence. De même, il place le concept au centre de l'appareil méthodologique qui lui permet d'élaborer sa pensée. Cette centralité n'a pas été sans provoquer de nombreuses critiques. Prenons trois cas significatifs de cette importance accordée au concept par Rahner.

Le premier cas est d'abord d'ordre général. À plusieurs reprises, Rahner invite son lecteur à produire un effort conceptuel nécessaire afin de rentrer dans sa pensée. Plus important cependant, cet appel est doublé d'une précision quant à la forme même de l'argumentation rahnérienne. En effet, le théologien allemand caractérise le concept en tant que moyen décisif et nécessaire afin de dégager ses résultats. Dans *Hörer des Wortes*, Rahner avance que l'établissement d'une philosophie de la religion nécessite l'articulation d'une métaphysique humaine qui crée l'espace pour une révélation éventuelle de Dieu. Or, dit Rahner, «toute métaphysique est une affaire laborieuse dès qu'on ne se contente pas d'en parler, mais qu'on la fait. Rien d'étonnant donc, que, dans un tel travail, nous ne cherchions pas à faire sensation, mais à assumer le "labeur du concept" [*Anstrengung des Begriffs*], pour reprendre une expression de Hegel»[1]. L'intention de Rahner est claire: pour arriver à ses fins, c'est-à-dire fonder une philosophie de la religion qui détermine *a priori* la capacité d'écoute d'une parole divine éventuelle, il faut procéder à un effort métaphysique qui réclame le «labeur du concept».

Cette caractérisation fondamentale de la démarche rahnérienne par l'auteur lui-même est opérée en réaction à la typologie des philosophies protestantes de la religion que le théologien jésuite dresse dans les pages précédentes. Il y discerne deux directions fondamentales. La première est celle de Schleiermacher et Ritschl pour qui, selon Rahner, la révélation est la simple objectivation d'une aspiration religieuse en l'homme. La seconde est celle de la théologie dialectique de Barth et Brunner selon laquelle, pour

1. K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968, p. 64 (SW 4, 48 [éd. 1941] et 49 [éd. 1963]. L'abréviation «SW» vaut pour K. RAHNER, *Sämtliche Werke. Herausgegeben von der Karl Rahner-Stiftung*, 31 t., Freiburg, Herder, 1995-2011).

Rahner toujours, le contenu de l'expérience religieuse est uniquement la parole de Dieu entendue comme *krisis* sur le fini, «ce que l'homme n'a absolument pas attendu ni même pu attendre»[2]. Mais, note Rahner, «ces deux directions reviennent finalement au même: dans les deux cas, la révélation — si toutefois ce mot y est encore utilisé ou utilisable — n'est que le corrélat de l'essence de l'homme; ce qui change, ce n'est que la valeur positive ou négative de ce corrélat»[3]. La philosophie de la religion de Karl Rahner, via le travail conceptuel de la métaphysique, entend quant à elle montrer que l'homme ne peut anticiper sur la totalité de la vérité et que la révélation est donc plus que l'objectivation d'une simple aspiration subjective; mais en même temps cet homme est ordonné à l'accueil d'une telle révélation qu'il ne peut cependant déduire ou exiger. En évitant ainsi les deux écueils protestants, Rahner échappe à faire de la révélation le corrélat de l'homme fini. Selon lui, ce labeur conceptuel qu'il entend mettre en œuvre est d'abord fourni afin de rompre le lien trop étroit entre des données anthropologiques et l'effectivité de la révélation divine, quand bien même ce corrélat serait entendu négativement.

Il peut également être remarqué que ce premier cas significatif de l'importance du concept chez Rahner se situe juste avant la caractérisation de sa démarche métaphysique comme science humaine et finie: «Nous faisons de la métaphysique; or la métaphysique est une science *humaine*. Elle est donc toujours et essentiellement grevée de l'insécurité et de l'obscurité qui appartiennent nécessairement à l'essence de l'homme. Et si un homme tout seul fait de la métaphysique, elle sera en plus marquée par l'étroitesse de ce dernier»[4]. S'il s'agit donc bien d'utiliser le concept, Rahner n'entend précisément pas son usage ici comme la manifestation de la toute-puissance gnoséologique du sujet connaissant. Au contraire, l'effort métaphysique place au plus haut point le sujet devant ce qui constitue sa condition première, à savoir la finitude.

Un deuxième exemple de cette importance du concept chez Rahner se situe dans le *Traité fondamental de la foi*. En-dehors du titre même (*Introduction au concept du christianisme*, qui était d'ailleurs le titre choisi par l'auteur, l'éditeur ayant ajouté le titre

2. *Ibid.*, p. 60 (SW 4, 44 [1941] et 45 [1963]).
3. *Ibid.* Rahner précise rapidement que sa typologie comporte tous les défauts des schématisations qui n'ont pour but que d'éclairer le projet de celui qui les élabore.
4. *Ibid.*, p. 64 (SW 4, 48 [1941] et 49 [1963]).

principal *Traité fondamental de la foi*), c'est dès la première page de l'introduction que Rahner explicite la centralité de la notion de concept:

> Il s'agit donc d'abord uniquement d'une *introduction*, et rien de plus (…) En second lieu, le dessein porte sur une introduction au concept du *christianisme*. Pour cela, nous présupposons d'abord l'existence de notre propre christianisme personnel, sous la forme ecclésiale normale, et tâchons — en troisième lieu — de le faire accéder à son *concept*. On a ajouté ce mot «concept» afin de faire comprendre qu'il s'agit ici — pour parler avec Hegel — d'un «labeur du concept». Celui qui, d'entrée de jeu, ne recherche qu'un stimulant religieux et craint ce labeur d'une réflexion patiente, ardue, fastidieuse, celui-là fera bien de ne pas s'engager dans cette recherche[5].

Dans cette œuvre synthétique, le théologien d'Innsbruck place le concept comme forme et finalité de son entreprise. En quel sens utilise-t-il ici ce terme? Rahner s'est rapidement rendu compte au cours de sa carrière académique et de ses activités pastorales que le chrétien quelconque vit dans le contexte d'une «foi menacée»[6] et non plus assurée. Du coup, la théologie ne peut plus être une superstructure articulée sur le fondement non-questionné d'une foi évidente, mais une infrastructure qui justifie elle-même cette foi. Cependant, la maîtrise de la multiplicité des disciplines théologiques, qui semble nécessaire dans un tel processus apologétique, est impossible à l'heure de l'hyperspécialisation scientifique et dans le contexte particulier d'une «concupiscence gnoséologique»[7]. Rahner a donc plaidé à de nombreuses reprises pour la constitution d'un cours de «dogmatique fondamentale»[8] qui présenterait un premier niveau de réflexion unifié sur la totalité du christianisme. Le christianisme porté à son concept signifie la production d'une figure de la foi comme un «tout unique (*das eine Ganze*)»[9] dans

---

5. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme* (Œuvres 26), Paris, Cerf, 2011, p. 13 (SW 26, 8).

6. K. RAHNER, «À propos de la réforme des études ecclésiastiques», dans *ID.*, *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Paris, Mame, 1966, p. 184 (SW 16, 438).

7. K. RAHNER, «Considérations sur la méthode de la théologie», dans Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner. «Aborder au sans-rivage». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez «le dernier Rahner»*, coll. Cogitatio fidei 187, Paris, Cerf, 1995, p. 408.

8. On le sait, Rahner a longtemps plaidé pour une union entre la dogmatique et la fondamentale, argumentant que la justification purement formelle des données de la foi, indépendamment de leur contenu, ne peut plus fonctionner dans le contexte d'une foi exposée.

9. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 5), p. 14 (SW 26, 9). Le sens donné ici au concept par Rahner comme une reprise en une totalité

le contexte apologétique d'une «justification (*Rechtfertigung*) de la foi chrétienne en toute probité intellectuelle»[10] devant l'homme moderne. Cette justification conceptuelle s'oppose à la contradiction et à la non-systématicité, elle s'adresse en effet à l'homme qui se dit à lui-même, jugeant honnêtement son propre savoir: «Dans la resserre de ma conscience se sont engouffrées de partout tant de connaissances, d'opinions et de visions des choses qu'avec la meilleure volonté du monde je ne puis savoir si tout cela peut entrer en *cohérence*, dans un *système dénué de contradictions*»[11].

Le troisième cas significatif de cette importance du concept chez Rahner est plus spécifique et se situe dans la genèse même de la pensée de l'auteur. Dans *L'esprit dans le monde*, Rahner se penche à plusieurs reprises sur la notion du concept afin d'en fournir une définition à l'aide de la pensée de saint Thomas d'Aquin et d'en saisir la portée. Ainsi, lorsqu'il ouvre son troisième chapitre sur le thème de l'*abstractio*, il cherche les indices d'une de ses composantes essentielles, à savoir la *reditio in se ipsum*. En tant que lié nécessairement à la sensibilité de par l'unité de la connaissance humaine, l'intellect humain doit en quelque sorte se perdre dans l'autre qu'est son objet matériel de connaissance afin d'obtenir une intuition de cet objet en tant que tel. Mais l'intellect revient (*reditio*) aussi auprès de soi dans une opposition face au monde et à son objet afin de le juger, de l'objectiver, et de faire ainsi du connaissant un sujet. Un des trois indices de cette *reditio* est la formation d'un concept général, à savoir «un contenu de connaissance qui existe en plusieurs et peut être dit de plusieurs (…). En elle [l'essence formelle du concept] on appréhende un être (*forma, essentia substantialis* ou *accidentalis*) comme être de plusieurs Étants possibles (sujets)»[12]. La connaissance objective consiste alors «à rapporter un concept général à un "ceci"»[13].

---

organique correspond globalement au concept comme universel fonctionnel: voir E. CASSIRER, *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept,* coll. Le sens commun, Paris, éd. de minuit, 1977.

10. *Ibid.*, p. 6 (SW 26, 4).

11. K. RAHNER, *De la patience intellectuelle envers soi-même*, Paris, Médiasèvres, 2012, p. 40. Je souligne.

12. K. RAHNER, *L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, p. 130 (SW 2, 100). Cette compréhension du concept correspond plutôt à celle de l'universel abstrait: voir à nouveau E. CASSIRER, *Substance et fonction* (cité *supra* n. 9).

13. *Ibid.*, p. 131 (SW 2, 101).

Une application de cette définition du concept général touche directement la problématique théologique. Rahner, toujours au sein de *L'esprit dans le monde*, en vient à penser Dieu avec le concept d'*esse absolutum* à partir de l'essence de la connaissance humaine. Le raisonnement, schématisé à gros traits, est le suivant: l'homme est un sujet capable d'une connaissance objective, capable de s'opposer au monde après s'être perdu en lui afin de poser un jugement sur son objet. Tout jugement implique l'application d'un concept, contenu dans le prédicat, à un sujet. Or cela présuppose de pouvoir détacher l'être d'un étant, d'abstraire sa forme afin de produire une nouvelle synthèse affirmative entre une forme et un *suppositum*. Une telle possibilité repose sur la reconnaissance du caractère limité et accidentel d'une *contractio* sensible particulière entre un étant et son être. L'intellect humain est, contrairement à la sensibilité, habilité à universaliser les formes données dans la perception sensible, et cela n'est possible que dans la mesure où il anticipe (*Vorgriff*) préalablement toutes les possibilités dépassant la forme concrète sans les représenter dans leur en-soi. Le *Vorgriff* est donc condition de possibilité de la connaissance objective. L'ampleur de l'horizon d'une telle anticipation est l'être, l'*esse commune*. En effet, l'*esse* est l'en-soi des réalités finies, celles-ci ne peuvent être connues objectivement que comme des instances limitatives de l'*esse commune* qui est anticipé dans sa totalité par l'intellect et permet ainsi la connaissance objective[14]. Mais dans cette anticipation de l'*esse commune* est affirmé conjointement l'*esse absolutum*, c'est-à-dire l'objet possible qui occupe intégralement l'ampleur de l'anticipation, ou, en un autre nom, Dieu. C'est donc la capacité à créer des concepts généraux, possible grâce à l'anticipation, qui mène Rahner à une affirmation de Dieu via le concept d'un objet occupant intégralement toute l'ampleur de l'horizon du *Vorgriff*, l'*esse absolutum*. L'être humain connaissant est donc transcendentalement ouvert à l'infinité de

14. On a trop souvent dit que le sujet rahnérien, dans la toute-puissance que lui confère son intellect, universalise d'emblée tout objet particulier de connaissance en minorant ainsi sa concrétude irréductible (sa «figure»): voir par exemple V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, coll. Cogitatio fidei 190, Paris, Cerf, 1995, p. 57-63. Il faut rappeler ici un élément essentiel de la métaphysique de la connaissance de Thomas qui est souvent mis en relief par Karl Rahner, à savoir que l'objet premier de la connaissance humaine se situe dans l'altérité du monde possédée dans la *sensibilité* et que, par conséquent, il faut sans cesse renvoyer à l'*ens* concret et limité lorsqu'est posée la question de l'*esse*, voir K. RAHNER, *L'esprit dans le monde* (cité *supra* n. 12), p. 163 (SW 2, 126).

Dieu: cette affirmation d'anthropologie métaphysique sera à la base de la théologie de la révélation et de la grâce chez Karl Rahner. Il faut évidemment préciser qu'un tel raisonnement ne constitue en rien une preuve *a priori* de l'existence de Dieu par le concept, par exemple, d'un objet infini de pensée, car cette affirmation de Dieu dans l'anticipation nécessite la rencontre avec un étant *a posteriori*[15].

Une telle importance donnée au concept a évidemment fait naître de nombreuses critiques envers la pensée de Karl Rahner et le risque est évidemment conséquent qu'une trop importante continuité soit établie entre le langage conceptuel du théologien et la réalité qu'il entend humblement indiquer. La critique de Joseph Ratzinger, qui fit partie des opposants à Rahner en «prévenant une tendance horizontalisante en théologie»[16], peut être brièvement rappelée à ce sujet. Les deux personnalités ont entretenu une relation complexe[17], faite de collaborations et d'oppositions. Celui qui était encore préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi écrit en 1997, au sujet déjà de sa collaboration avec Rahner sur le schéma de *Dei Verbum*:

> Je m'aperçus en travaillant avec Rahner que, malgré notre unité de vues sur de nombreux projets et conclusions, nous vivions sur deux planètes différentes en matière de théologie (…). Sa théologie était tout empreinte de la tradition de la scolastique de Suarez et de sa nouvelle version, à la lumière de l'idéalisme allemand et de Heidegger (…). À l'inverse j'étais, de par ma formation, tout à fait marqué par l'Écriture et par les Pères et par une pensée essentiellement historique[18].

La critique de Ratzinger rapproche la démarche rahnérienne d'une rationalité typique de l'idéalisme allemand, pour laquelle le poids du concept n'est plus à démontrer et dont il faut bien constater l'apport mais aussi l'écart avec la rationalité proprement

---

15. Cf. K. RAHNER, *L'esprit dans le monde*, p. 186 (SW 2, 190-191) et *L'homme à l'écoute du Verbe* (cité *supra* n. 1), p. 121 (SW 4, 100 [1941] et 101 [1963]).

16. A. LOSINGER, *Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, Erzabtei St. Ottilien, EOS Verlag, 1992, p. 28.

17. Voir J. CORKERY, «Rahner and Ratzinger: A Complex Relationship», dans P. Conway, F. Ryan (éd.), *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, coll. Studies in Theology, Society and Culture 3, Oxford, Peter Lang, 2010, p. 77-100; O. PUTZ, «"I Did Not Change; They Did!". Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council», *New Wineskins* 2 (2007), p. 11-30.

18. J. RATZINGER, *Ma vie, souvenirs (1927-1977)*, Paris, Fayard, 1998, p. 110-111.

théologique sur certains points décisifs[19]. Le bref commentaire de Joseph Ratzinger concernant le *Grundkurs* témoigne de ce reproche[20]. Selon lui, Rahner fusionne trop nettement ses affirmations d'anthropologie transcendantale et les énoncés théologiques, notamment sur la grâce imméritée. Prisonnier d'une conceptualité idéaliste, l'élément chrétien nécessairement singulier serait alors dissout dans l'universalité de la spiritualité humaine en général. Une telle critique implique de s'interroger, à côté de son importance à présent établie, sur la force accordée par Rahner au concept en théologie et d'en percevoir la signification.

II. — Le statut du concept dans la pensée de Karl Rahner

Afin de saisir le statut du concept chez Karl Rahner et après en avoir entendu l'importance foncière, je m'arrêterai sur certains points particuliers et significatifs. Il est évident que ce regard inévitablement succinct semblera partiel. Cependant, les points abordés ici ont été choisis pour leur lien direct à la problématique du *Begriff* et empêchent le recours à des considérations générales ainsi qu'à des lieux communs sur la pensée de Rahner.

1. La différence Vorgriff/Begriff

Il a été rappelé comment Rahner parvient au concept d'un être absolu par l'étude de la connaissance judicative humaine, connaissance qui nécessite la formation et l'utilisation de concepts généraux. Cet *esse* se donne dans le *Vorgriff*, c'est-à-dire la pré-saisie de la totalité de l'être dans l'horizon de l'intellect: elle seule permet l'*abstractio* et le jugement, à savoir l'application d'un concept à un sujet[21]. Cette anticipation présente dans l'intellect humain implique, théologiquement, que l'homme se trouve nécessairement

19. Sur cet aspect, les pages écrites par Karl Barth sur Hegel restent précieuses. Voir K. BARTH, *Hegel*, coll. Cahiers théologiques 38, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955.

20. J. RATZINGER, «Vom verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners *Grundkurs des Glaubens*», *Theologische Revue* 74 (1978), p. 177-186.

21. La place centrale occupée par le jugement dans cette réflexion sur l'être s'explique par la pensée thomiste et, plus généralement, la théorie de la vérité comme adéquation. Dans les trois types d'opérations dont est capable l'intelligence, à savoir l'intelligence des incomplexes (saisie d'un aspect de l'essence de la chose), l'intelligence qui compose et divise (le jugement) et le raisonnement (déduction de jugements vrais à partir d'autres jugements vrais), la vérité se trouve prioritairement dans le jugement. Voir par exemple *De veritate*, q. 1, a. 3.

ouvert à Dieu de manière *a priori*. Or Karl Rahner utilise la terminologie du *Vorgriff* non pas pour la rapprocher de celle du *Begriff*, mais bien plutôt pour l'en distinguer.

C'est par exemple le cas de *L'esprit dans le monde*. Plusieurs fois dans cette œuvre, Rahner marque une pause dans sa puissante élaboration conceptuelle afin de prévenir des abus et des malentendus qu'un tel étalage réflexif, qui semble phagocyter toute réalité, pourrait induire. C'est, ici, dans la longue étude du concept d'*esse* chez Thomas que le théologien allemand observe un temps d'arrêt pour formuler sa distinction entre *Vorgriff* et *Begriff*:

> Ce qu'on dit sur l'*esse* ne doit pas s'entendre comme si cet *esse* qu'on vient de décrire était en soi, comme tel, présent avec toute sa plénitude dans l'objet particulier de nos jugements, en tant que fondement ontologique de cet objet. Car alors il faudrait nécessairement qu'à chacun de ces objets appartienne la plénitude de toutes les déterminations. En outre l'*esse* ne serait plus alors l'horizon de l'anticipation (*Vorgriff*), mais objet de premier plan pour la connaissance, pour le concept (*Begriff*)[22].

Deux raisons poussent Rahner à ne pas utiliser le vocabulaire du *Begriff* quand il évoque l'être en sa totalité et Dieu. La première est ontologique: la connaissance humaine s'enracinant nécessairement dans la sensibilité, l'homme n'a de saisie de l'être que dans les objets sensibles. Pour que l'être soit pleinement présent à la conscience dans la connaissance conceptuelle, il faudrait alors que les objets possèdent toujours la totalité des déterminations possibles. Or, les objets sont par définition des instances limitatives de l'*esse* en sa totalité, qui est formellement illimité et fondement de toutes les déterminations catégoriales. Une telle possibilité est donc à exclure. La deuxième raison est que l'être, déjà au plan philosophique, se situe en-dehors de la sphère du *Begriff*. Dieu, comme être absolu, ne constitue pas un objet de premier ordre, c'est-à-dire qu'il ne peut être l'objet d'une intuition qui, en tant qu'humaine (et non angélique, par exemple), ne peut saisir que des objets donnés dans le réel concret appréhendé par l'*imaginatio* sensible. L'être n'est pas à la disposition de la connaissance et du concept, il «n'est tout d'abord que l'expression [*Ausdruck*] de l'ampleur de l'anticipation même, un objet de deuxième ordre»[23]. L'anticipation (*Vorgriff*) ne peut devenir une saisie (*Griff*) complète car elle ne s'accomplit consciemment que dans la *conversio*

22. K. RAHNER, *L'esprit dans le monde* (cité *supra* n. 12), p. 183 (SW 2, 141).
23. *Ibid.*, p. 184 (SW 2, 142).

à une instance limitative de l'*esse* qu'elle dépasse toujours. Étant donné que la réalité de Dieu est implicitement co-affirmée dans l'anticipation, cette réalité est également donnée à la conscience. Cependant, il ne s'agit nullement d'une connaissance objective et thématique de Dieu sur le plan de la représentation et du concept, «mais d'une "conscience non-objective et non-thématique" qui, d'elle-même, dans son apriorité pure, ne peut absolument pas être élevée au rang d'un savoir dont on peut disposer grâce à la réflexion»[24]. C'est en ce sens que Rahner écrit quelques années plus tard, dans *Hörer des Wortes*, que le *Vorgriff* dénote moins la toute-puissance cognitive d'un sujet absolu que la finitude foncière du sujet connaissant. En effet, «dans l'anticipation sur l'être on reconnaît tout d'abord la limitation de l'étant fini en tant que telle»[25], et dès lors est posée implicitement l'existence d'un être infini que le sujet, dans son intuition métaphysique finie, ne peut représenter dans son propre soi. Ainsi, Dieu ne se situe-t-il nullement sur le plan du *Begriff* et de la connaissance d'objets de premier ordre donnés en leur soi. La capacité abstractive de l'intellect humain lui révèle l'être en général, mais la *conversio* au sensible, qui lui est toujours nécessaire, fait de Dieu l'Inconnu lointain, libre de se révéler en son être de manière inattendue par sa Parole[26]. La nature et l'agir de Dieu ne se déduisent pas de la constitution du sujet ni de ses opérations de pensée.

2. *La dialectique* Begriff/Übergriff *dans le discours sur Dieu et la préséance de l'*Ergreifen *divin sur le* Begreifen *humain*

La connaissance de Dieu est toujours *a posteriori* car l'homme possède une essence historique. Elle est cependant transcendantale, car l'expérience de Dieu, qui est centre et fondement de l'être humain, constitue un existential selon Rahner. Le savoir thématique sur Dieu et sa catégorialisation — par exemple en preuves de son existence — ne peuvent épuiser ce savoir expérientiel originaire, il ne peut qu'y renvoyer. Symétriquement, les libres occultations de cette expérience transcendantale dans le langage humain ne l'affectent pas en tant que telle, elles retiennent seulement la vérité captive (Rm 1,18)[27]. C'est pour cette raison que le discours

24. *Ibid.*, p. 186 (SW 2, 143).
25. K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe* (cité *supra* n. 1), p. 121 (SW 4, 100 [1941] et 101 [1963]).
26. Voir K. RAHNER, *L'esprit dans le monde* (cité *supra* n. 12), p. 392 (SW 2, 300).
27. Référence donnée par RAHNER dans son *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 5), p. 69 (SW 26, 57).

sur Dieu est analogique, il s'opère toujours de manière postérieure à son «objet» qui le fonde. Les énoncés théologiques, qui usent de «concepts seconds, catégoriaux»[28], oscillent originairement entre leur origine mondaine et la réalité vers laquelle ils tendent. Cette nature analogique du discours théologique est également la nature de l'homme, situé originairement entre sa condition mondaine et le «ce-vers-quoi» de sa transcendance qui se donne à sa connaissance, mais pas à la manière d'un objet[29]. En ce sens, l'homme existe de façon analogique, il est sans cesse renvoyé à l'horizon illimité de son savoir tout en demeurant foncièrement en lien avec sa condition d'esprit dans le monde: «L'analogie, en somme, est la condition transcendantale de la connaissance humaine finie (comme esprit-dans-le-monde) mais à visée illimitée, parce que portée par l'Être infini et orientée vers lui»[30]. Pour Karl Rahner, il existe une oscillation, une dialectique essentielle à toute connaissance humaine, en ce compris théologique, entre la saisie conceptuelle (*Begriff*) et son «empiètement [*Übergriff*]»[31].

En théologie, cette dialectique s'opère entre l'usage des concepts catégoriaux et leur suppression dans la référence originaire à Dieu. Elle est irréductible et indépassable, si bien que cet empiètement dû à la transcendance sur nos concepts ne pourrait trouver une solution dans un concept supérieur qui les réunirait, étant donné que cette structure dialectique se situe de manière originaire dans la nature de l'homme. Ainsi, le *Begriff*, bien que nécessaire à la thématisation de l'expérience de Dieu, se trouve-t-il toujours en même temps dépassé par l'*Übergriff* de la transcendance. Dans sa dernière apparition publique, Rahner a mis en garde contre l'oubli dans le discours théologique nécessairement analogique de cette composante essentielle, à savoir «ce retrait de l'affirmation d'un contenu conceptuel au moment même de l'affirmer»[32].

Cette dialectique rahnérienne entre le *Begriff* et l'*Übergriff* est perceptible, en d'autres termes, dans l'analyse qu'opère Klaus Fischer au sujet de l'expérience transcendantale. Fischer est l'auteur d'une lecture devenue classique de Karl Rahner, *Der Mensch*

---

28. *Ibid.*, p. 88 (SW 26, 73).
29. Voir l'article «Analogie» dans K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 22-23 (SW 17/1, 469).
30. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner* (cité *supra* n. 7), p. 210.
31. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 5), p. 89 (SW 26, 74).
32. K. RAHNER, *Expériences d'un théologien catholique*, Paris, Cariscript, 1985, p. 16.

als Geheimnis[33], qui fait de la catégorie du mystère le centre de la pensée rahnérienne. Dans une réponse qu'il fit à Peter Eicher, il note que la description rahnérienne de l'expérience transcendantale possède une portée ontologico-théologique, à savoir qu'«avant chaque saisie [*Be-greifen*] de Dieu se trouve un être-saisi [*Ergriffen-sein*] par lui»[34]. Deux textes méditatifs de Karl Rahner reprennent cette idée dans des termes encore plus existentiels et plus directs. Le premier comporte la formule suivante: «Ce n'est pas moi qui T'ai "saisi" [*begriffen*]; c'est Toi qui T'es emparé [*ergriffen*] de moi; Tu as transformé mon être jusqu'à la racine, jusqu'à ses origines les plus lointaines»[35]. La conceptualisation théologique, dans le cadre d'une telle dialectique, n'est jamais le fait d'un esprit tout-puissant déployant ses facultés de manière neutre, mais plutôt d'un sujet toujours dépassé par son origine et sa finalité, par la préséance de la saisie de son être par Dieu. Cette formule se situe dans une méditation sur la connaissance, où Rahner affirme que celle-ci, bien loin de nous rendre maître d'objets par nos opérations de pensée, «est incapable de nous faire saisir la réalité et de nous la faire vivre, elle ne fait qu'augmenter notre souffrance»[36]. Dans une prière qu'il formula à l'heure de sa mort, Rahner présente même le concept comme un écran entre Dieu et l'homme: «Aucun mot humain, aucune image et aucun concept ne se tiendra plus jamais entre toi et moi; toi-même sera le seul mot d'amour et de vie empli de joie qui remplit toutes les sphères de mon âme»[37]. Cette dernière prière de Karl Rahner implique une caractérisation essentielle du concept en tant que tel, à savoir sa faiblesse et son incapacité à cerner son objet.

3. La faiblesse reconnue des concepts

Cette faiblesse des concepts, Karl Rahner l'a épinglée à de nombreuses reprises. Lorsqu'il évoque la «docte ignorance»[38] dans laquelle l'homme contemporain se situe, c'est-à-dire le savoir d'une

---

33. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, coll. Ökumenische Forschungen 2, Soteriologische Abteilung 5, Fribourg, Herder, 1974.

34. K. FISCHER, «Wovon erzählt die transzendentale Theologie? Eine Entgegnung an Peter Eicher», *Theologische Quartalschrift* 157 (1977), p. 141.

35. K RAHNER, *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, Mulhouse, Salvator, 1970, p. 49:«Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich begriffen, du hast mein Sein von seinen letzten Wurzeln und Ursprüngen her umgestaltet».

36. *Ibid.*, p. 48.

37. Cité par H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Fribourg, Herder, 1985, p. 167.

38. K. RAHNER, *De la patience intellectuelle…* (cité *supra* n. 11), p. 38.

distance toujours plus grande entre ce que l'on sait et ce qu'on ne peut savoir. Ce non-savoir croissant fait que «la clarté de nos concepts et la croissance interne de notre savoir se trouvent réduites et menacées, et ce dans une mesure totalement inédite. Le tranchant et la clarté de nos concepts, où l'homme trouvait naguère sa joie, s'estompent à grande allure»[39]. Karl Rahner donne des exemples: les concepts de substance, de temps, d'espace et de lieu ne peuvent plus être utilisés en prétendant cerner entièrement leurs référents ni opérer une synthèse complète des différents éléments que de telles réalités convoquent avec elles.

Il en va de même en théologie, où il devient de plus en plus illusoire de ramener au niveau du concept, en une synthèse complète et dénuée de contradictions, la complexité des connaissances. Rahner, de manière fort peu hégélienne, exprime «l'impossibilité de boucler le savoir théologique sur lui-même»[40]. La sentence rahnérienne est sans appel: «Lorsque la théologie est embourbée dans sa conceptualisation, même si celle-ci a beau être nécessaire, elle a manqué sa vocation»[41]. Au contraire, la théologie «devrait être une mystagogie dans l'expérience de la grâce et elle devrait parler de la grâce pas simplement comme d'une chose qui n'est présente que par son concept à l'existence de l'homme»[42], ou, pour le dire brièvement, la théologie doit être une *reductio in unum mysterium*. La clarté du concept ne peut plus être la règle de la vérité et de la réalité en théologie[43], mais plutôt le mystère et l'expérience de la grâce dans laquelle elle est repoussée. Pour Rahner, les concepts utilisés en théologie «se fondent en dernier lieu dans ce mystère transcendant, tous les concepts se fondent dans l'obscurité de Dieu»[44]. Cette importance évidente du mystère de la grâce chez Rahner, en-deçà de toute conceptualisation, a poussé de nombreux interprètes à en faire le «point de départ théologique radical»[45] ou encore «la pierre angulaire»[46] de la théologie rahnérienne dans son ensemble.

---

39. *Ibid.*, p. 38-39.
40. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner* (cité *supra* n. 7), p. 245.
41. K. RAHNER, «Considérations sur la méthode en théologie» (cité *supra* n. 7), p. 445-446.
42. *Ibid.*, p. 446.
43. Voir K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis* (cité *supra* n. 33), p. 8.
44. A. LOSINGER, *Orientierungspunkt Mensch* (cité *supra* n. 16), p. 69.
45. K. LEHMANN, «Karl Rahner», dans R. Vander Gucht, H. Vorgrimler (éd.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. 2, Tournai, Casterman, 1970, p. 859.
46. M. SCHWAIGKOFLER, *Das Drama der Missverständnisse. Zur Grammatik kirchlichen Begegnungshandelns im Kontext der Taufpraxis der Katholischen Kirche Vorarlbergs*, Wien, Lit, 2005, p. 221.

Il faut évidemment noter, avec d'autres interprètes de la pensée rahnérienne, que le jésuite a évolué sur cette question. La thèse d'Yves Tourenne, à laquelle j'ai fait référence à plusieurs reprises, l'a montré au sein du lien philosophie-théologie. Même si l'expression «dernier Rahner» utilisée par l'auteur me paraît excessive, il faut admettre que la complexité grandissante du savoir et l'évolution personnelle de Rahner ont infléchi sa position dans une radicalité nouvelle sur la place du concept à partir d'un certain point, qui doit être situé à la fin des années 60 selon Tourenne[47]. Il s'agit cependant d'une accentuation d'éléments déjà présents dans la pensée de Rahner mais qui se voient davantage mis en lumière dans le contexte du pluralisme des savoirs et de leur éclatement. Comme Tourenne le reconnait d'ailleurs lui-même, il faut constater une cohérence et une unité de la pensée rahnérienne, ce qui nuance fortement la portée et la force de la catégorie de «dernier Rahner». La majorité des exemples donnés dans cette contribution appartiennent délibérément à la première période de Rahner, dite philosophique, où il peut être constaté que, dès le départ, le concept est relativisé et posé en discontinuité avec l'objet qu'il vise en théologie, à savoir Dieu. Cette période philosophique n'en est d'ailleurs pas une au sens strict, étant donné que la perspective théologique y est déjà englobante. Au début de *L'esprit dans le monde*, Rahner affirme que la connaissance intellectuelle est étudiée comme lieu théologique possible d'une révélation[48], et il conclut cette œuvre en signalant que, comme chez Thomas, toute cette entreprise métaphysique se situe dans un effort théologique[49].

Conclusion

La rationalité propre de la théologie impose une place spécifique au concept. Comme fonction nécessaire à la pensée, ce que Rahner a plusieurs fois rappelé, le concept a sans doute sa place au sein d'une théologie universitaire qui ne peut se satisfaire d'un apophatisme ascétique. Si Rahner citait Hegel en utilisant le terme de «labeur», c'est sans doute aussi pour dénoncer la paresse du penseur

47. Le point focal repéré par Tourenne est le texte *Considérations sur la méthode de la théologie*, publié dans les *Schriften zur Theologie* en 1970, qu'il a traduit en français à la fin de son ouvrage (cité *supra* n. 7).

48. K RAHNER, *L'esprit dans le monde* (cité *supra* n. 12), p. 36 (SW 2, 29).

49. *Ibid.*, p. 392 (SW 2, 300).

qui, sous prétexte que son objet le dépasse, en conclut qu'il doit désormais se taire. Si le saut entre des concepts de Dieu et le Dieu de la révélation chrétienne peut être trop rapidement et illégitimement franchi, il en va de même pour le passage de la reconnaissance du caractère inadapté de ces concepts à l'impossibilité de parler de Dieu de manière adéquate. La même conclusion doit être opérée pour une position différente mais équivalente, celle qui fait de la théologie une médiation inutile au regard du don complet de la transcendance qui serait présent dans l'expérience immédiate de Dieu faite par tout homme. Comme le note Eicher, il existe pourtant une différence fondamentale entre l'expérience ontique et ses conditions transcendantales d'une part, de même qu'entre ces conditions et le transcendant se montrant de lui-même d'autre part[50]. Dès lors, une médiation théologique, notamment par le concept, est nécessaire. Le théologien, dans la spécificité de l'exercice de sa rationalité, doit cependant faire usage des concepts en gardant à l'esprit la transvaluation que ceux-ci subissent lors de leur utilisation dans sa propre discipline. Si, comme dit Rahner, tout jugement, c'est-à-dire l'application d'un concept à un objet, constitue une critique de cet objet, il n'en va pas de même en théologie, où l'objet lui-même, dans sa propre automanifestation, est une critique perpétuelle de tous les jugements que le théologien pourrait opérer sur lui. La normativité du concept ne peut s'appliquer en théologie, car nous y désignons des réalités irréductiblement singulières, et celles-ci demeurent également en discontinuité radicale avec les concepts qui prétendent les com-prendre[51]. Le concept théologique (car il existe) ne constitue pas l'absolu en une synthèse idolâtrique, telle une sirène hégélienne, il s'efface de lui-même et laisse insaturé l'espace d'incompréhension entre le penseur et son objet. L'œuvre de Karl Rahner, au sein de laquelle la force de la pensée conceptuelle ne signifie pas *ipso facto* la toute-puissance du concept, en témoigne de manière paradigmatique.

Be – 1348 Louvain-la-Neuve Alain Godet
Grand Place, 45 Aspirant du F.R.S.-FNRS
alain.godet@uclouvain.be Institut de recherche RSCS, UCL

50. Voir P. Eicher, «Erfahren und Denken. Ein nota bene zur Flucht in meditative Unschuld», dans *Theologische Quartalschrift* 157 (1977), p. 143.

51. Sur ces deux points, voir O. Riaudel, «Réflexions sur l'usage du concept en théologie», *Revue théologique de Louvain* 42 (2011), p. 352-370.

Résumé. — La question du concept est centrale en théologie car elle touche à la manière dont nous devons parler de Dieu et permet d'indiquer les contours d'une rationalité théologique spécifique. La position originale de Karl Rahner exprime de manière paradigmatique l'importance du concept dans la réflexion théologique en même temps que son inadéquation foncière au regard du mystère qu'il tente de comprendre.

A. GODET, **Concept and Theology. The Example of Karl Rahner**

Abstract. — The question of the concept is central in theology because it affects the manner in which we must speak of God and allows us to show the outline of a specific theological rationality. The original position of Karl Rahner expresses in an exemplary way the importance of the concept in theological thought and at the same time its fundamental inadequacy with regard to the mystery which it tries to understand.