

## LE RAPPORT ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE

### *Entretien avec le Professeur Jean Greisch*

**Jean Greisch**, né en 1942 à Koerich (Luxembourg), est prêtre de l'Église catholique. Il enseignait la philosophie à la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris, dont il fut le Doyen de 1985 à 1994. Il fut également directeur du 3<sup>e</sup> cycle de la Faculté, où il dirigeait le Laboratoire de Philosophie herméneutique et de phénoménologie. Directeur de la «Collection philosophie» aux Éditions Beauchesne (19 volumes parus). Son champ de recherche est la philosophie herméneutique contemporaine et la philosophie de la religion. Il est spécialiste de Heidegger et Ricœur. En 2013, l'Académie française lui décerne le Prix La Bruyère. Cette interview a été réalisée au mois de Mars 2015.

---

*Tout d'abord, je vous prie de m'expliquer brièvement quelles sont à vos yeux les spécificités de la théologie par rapport à la philosophie. Peut-on parler d'une vocation philosophique de la théologie, voire d'une théologie philosophique?*

Je voudrais d'abord vous remercier d'avoir bien voulu m'accorder cet entretien sur une question qui accompagne mon itinéraire intellectuel depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui, tout en ne cessant de se transformer, comme j'essaie de le montrer dans mon ouvrage actuellement sous presse: *Vivre en philosophant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*.

Il importe d'abord de bien nous entendre sur ce que vous appelez «vocation philosophique de la théologie» et «théologie philosophique», deux notions qui n'ont que très peu de choses en commun.

La première question, celle de la «vocation philosophique de la théologie», concerne le statut de la théologie chrétienne, plus précisément ce qu'on appelle de nos jours «théologie fondamentale»: oui ou non, la théologie chrétienne peut-elle se comprendre, sans faire appel, d'une manière ou d'une autre à la philosophie?

La deuxième question, celle de la «théologie philosophique», concerne le statut de la philosophie et la manière dont elle gère, ou contourne la question de Dieu.

«Comment le dieu entre-t-il dans la philosophie comme telle?», se demandait Heidegger dans son célèbre article sur la «constitution onto-théologique de la métaphysique». Peu importe si l'on ratifie la définition heideggerienne de l'onto-théologie ou non, le fait est que, depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui, la philosophie a généralement estimé que la question de Dieu fait de droit partie de son champ d'investigation.

Dans mon ouvrage récent: *Du Non-autre au Tout autre*, j'ai tenté de relire l'histoire de la philosophie moderne, de Nicolas de Cuse jusqu'à Heidegger et Derrida, dans cette optique.

Mais revenons d'abord à la question de la vocation philosophique de la théologie.

Dans mon propre itinéraire philosophico-théologique, l'année décisive à cet égard fut l'année universitaire 1965/66 au cours de laquelle je suivais le cours de métaphysique d'Emmerich Coreth à la Faculté de théologie de l'Université d'Innsbruck en Autriche, tout en m'initiant à *Hörer des Wortes* de Karl Rahner, dont j'ai récemment préfacé la nouvelle traduction française.<sup>1</sup>

On ne peut, *stricto sensu*, parler de «vocation» que dans un contexte de parole adressée à quelqu'un, sommé de répondre. Si nous définissons, comme le suggère Rahner, la «religion» comme «simple écoute de la libre parole révélée de Dieu lui-même», la question du rapport de la «philosophie» et de la «théologie» devient celle de savoir si l'homme peut, et «en quel sens, découvrir en lui une “oreille” le disposant à écouter une possible révélation venant de Dieu, *avant* même d'avoir de fait entendu cette révélation».

Emboîtant le pas d'Aristote, de Thomad d'Aquin et de Heidegger, Rahner soulignait que l'âme est «d'une certaine manière tout» (*anima est quodammodo omnia*). Si «l'homme est esprit, situé de par son essence devant le Dieu inconnu, devant le Dieu libre, dont le “sens” ne peut pas être déterminé à partir du sens du monde et de l'homme», l'âme ou l'esprit ne sont pas des faits de nature, mais riment avec l'historicité. Même quand Dieu ne dit rien ou quand l'homme croit que Dieu «ne lui dit plus rien», son silence demeure une parole, comme le souligne le magnifique recueil de prières: *Worte ins Schweigen* du même Rahner qui m'accompagnait dans mon année d'études en théologie fondamentale à l'Université d'Innsbruck.

La question directrice de *Hörer des Wortes*: «peut-on, dans une réflexion métaphysique, déterminer à bon droit l'homme dans son essence comme celui qui doit attendre, dans son histoire, une révélation possible de ce Dieu que la métaphysique lui montre comme l'inconnu par essence?», a une portée existentielle et pas seulement purement intellectuelle.

Même si Rahner ne met pas en question la scientificité de la théologie et de la métaphysique, pour lui, ni l'une ni l'autre discipline ne sont un luxe intellectuel, une sorte de «violon d'Ingres» dont on peut jouer au gré de ses humeurs.

La question cruciale de l'«anthropologie métaphysique» de Rahner: «qu'est-ce que l'homme, cet étant qui doit écouter, ou mieux encore, doit tendre l'oreille, dans son histoire, à une révélation qui pourrait venir du Dieu qui dépasse le monde et qui est libre?», emprunte le long détour d'une «ontologie générale», qui a la forme d'une «ontologie de la *potentia obædentialis* à une libre révélation de Dieu». L'homme, compris métaphysiquement, «est cet étant qui, dans son histoire, tend l'oreille vers la parole du Dieu libre. Ainsi seulement il est ce qu'il doit être».

Il me semble que nous sommes aujourd'hui invités à repenser chacun des termes contenus dans cette thèse de Rahner.

Je propose d'entendre le terme de «potentia» en un sens analogue à la «phénoménologie de l'homme capable» sur laquelle Paul Ricœur achevait son œuvre philosophique. Dans la longue liste des capacités humaines (ou des «capabilities» au sens de Martha Nussbaum et d'Amartya Sen), l'écoute, sous-entendue dans la définition de l'homme comme «sujet capable d'écouter une révélation et de lui offrir le oui de tout son être», écoute qui est en même temps une obéissance, est certainement l'une des capacités les plus étranges, mais aussi, d'après Rahner, la plus fondamentale de toutes.

Pour bien des sourds-muets spirituels, c'est là une parole dure à entendre et même pour ceux qui l'acceptent, elle peut prêter à malentendu, si on oublie que la réflexion sur la «vocation philosophique de la théologie» est inséparable d'un discernement critique.

<sup>1</sup> Karl Rahner, «L'auditeur de la parole. Ecrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie», dans: K. Rahner, *Œuvres*, tom 4. Paris, 2013, p. 7–20.

L'historicité est un trait constitutif de notre être-au-monde, car ce n'est pas accidentellement, mais essentiellement, que nous fondons notre existence sur des événements historiques dont nous ne cessons d'interroger la signification. Ni le relativisme historique, ni le scepticisme historique n'en viendront jamais à bout.

La «vocation philosophique» de la théologie compris en ce sens, est nécessairement également une «vocation ontologique», ce qui ne veut pas dire que la théologie doive se convertir en ontologie pour être philosophiquement respectable.

Il faut simplement prendre acte du fait que, de toutes les questions que l'homme peut se poser, celle de l'être est la plus essentielle, c'est-à-dire la plus nécessaire, et, par le fait même, également la plus «questionnable». Si nous nous la posons, ce n'est pas parce que l'être fait partie des innombrables objets de notre curiosité théorique, mais parce qu'elle s'impose à nous, la plupart du temps indirectement et explicitement mais parfois aussi explicitement.

Pour l'homme en tant qu'il est esprit, l'être est fondamentalement lumineux. En parlant d'une «luminosité de l'être», Rahner fait écho aux nombreux auteurs médiévaux qui interprètent le verset psalmique: «Dans ta lumière nous verrons la lumière», en un sens ontologique, comme le font Thomas d'Aquin et Avicenne, aux yeux de qui l'être est le premier intelligible (*primum quod cadit in intellectum*), c'est-à-dire le garant ultime de toute intelligibilité.

Si l'être en soi (y compris l'ensemble de ses manifestations: la vie, l'agir, la volition et la décision), est «lumineux», c'est-à-dire intelligible, si donc tout ce qui peut être peut être compris, du moins en principe, l'irrationalisme n'a plus aucune «raison d'être» et «l'onto-logie» mérite bien son nom.

Parce que la question de l'être est la «plus catholique» (c'est-à-dire la plus universelle) de toutes les questions, la seule capable de donner un sens précis au «*quodammodo omnia*», la capacité de s'enquérir de l'être comme tel, en sa *totalité*, procure à l'anthropologie son fondement métaphysique: l'homme est le seul étant qui, par essence, est obligé de se poser la question du sens de l'être et qui, en affrontant cette question, découvre sa propre «questionnabilité».

Ni l'animal ni Dieu ne se posent la question de l'être. L'animal ne le fait pas, parce qu'il en est incapable; Dieu ne le fait pas, parce qu'il n'a pas besoin de se la poser. Le fait qu'il s'agisse d'une question «purement humaine» nous apprend quelque chose d'essentiel sur la finitude et la précarité du Dasein. Elle nous dit comment le «*quodammodo omnia*» doit être entendu à l'échelle humaine, comment l'ouverture absolue sur l'être en sa totalité, autrement dit la transcendance, est actualisée par un esprit fini, pour lequel finitude rime nécessairement avec réceptivité et sensibilité.

Interroger l'être comme tel ne peut se faire qu'en distinguant ce qui relève de l'*ontique* (les propriétés des étants) et de l'*ontologique* (les manières d'être). Ce travail de discernement et de différenciation incombe, lui aussi, à l'homme.

Peut-être n'avons-nous pas encore pris la pleine mesure de la percée accomplie dans l'ouvrage de Rahner. Si l'être est le premier intelligible et si, dans n'importe quel acte de connaissance, Dieu est déjà connu implicitement, «l'ouverture au monde» se transforme en ouverture à un Dieu, compris comme «libre inconnu». «Cette ouverture sur Dieu», affirme Rahner, «n'est pas un événement qui pourrait se produire à volonté, dans l'homme, de temps à autre». Elle est au «contraire «la condition de possibilité de ce qu'est l'homme, de ce qu'il doit être, et de ce qu'il est dès toujours même dans sa vie quotidienne la plus perdue. Il est homme uniquement parce qu'il est dès toujours sur les chemins de Dieu; qu'il le sache explicitement ou non, qu'il le veuille ou non, car il est toujours l'ouverture infinie du fini sur Dieu.»

Rahner en tire une conséquence qui mérite qu'on s'y attarde, pas seulement parce qu'il y va de la possibilité de réconcilier la liberté et la compréhensibilité, mais en raison de sa portée métaphysique générale: «C'est (...) dans l'amour de Dieu, et en lui seul, que le contingent est compris. Ainsi l'amour apparaît-il comme la lumière de la connaissance. Une connaissance du fini devient aveugle si elle n'admet pas qu'elle peut se réaliser uniquement dans l'amour.»

En ajoutant que «tout homme a le Dieu qui correspond à son engagement et au mode de cet engagement», Rahner nous alerte en même temps sur les enjeux éthiques de sa thèse métaphysique.

La conception que Rahner se faisait de la transcendance de l'esprit, fixe un rendez-vous important aux phénoménologues contemporains, confrontés au problème de la donation du phénomène à même notre réceptivité sensible et matérielle, à celui de la reconnaissance du fait que la sensibilité est une «faculté de l'esprit et pour l'esprit», et, enfin, à celui d'une saisie proprement humaine de la donation du phénomène, comprise à la lumière de l'être.

Si «c'est *par la parole* que tout étant peut être révélé dans le phénomène» la notion de «Parole de Dieu» cesse d'être un schème mythique qui ne résiste pas à un sobre examen des faits linguistiques.

Le beau titre: «auditeurs de la parole» recèle la promesse d'une théologie authentiquement œcuménique qui, tout en mettant en avant la réceptivité positive de l'homme à une révélation, ne la transforme pas en *a priori* matériel, dictant à Dieu les conditions de sa révélation.

En précisant que, la théologie, entendue comme simple écoute de la parole de Dieu, «existe, parce que Dieu parle, et non pas parce que l'homme pense» et «qu'en elle c'est Dieu qui apparaît, et non pas, comme dans toute autre science, l'homme», Rahner lance en même temps un défi aux philosophes contemporains de la religion.

*Dans la première question j'ai voulu mettre en évidence la vocation philosophique de la théologie. À présent j'aimerais qu'on parle de l'héritage théologique de la philosophie. Personnellement, je suis convaincu de la nécessité de la conscience théologique pour la philosophie, parce que sans une telle conscience la philosophie elle-même serait vide. Donc, comment est-il possible de trouver une présence de la conscience théologique dans la philosophie et comment devons-nous la comprendre?*

À supposer qu'on puisse parler d'une «vocation philosophique» de la théologie, au sens «rahnérien» explicité ci-dessus, on peut aussi, comme vous le faites, s'interroger sur une possible «conscience théologique» de la philosophie. Encore ne faut-il pas se payer de mots, au risque de dire que le philosophe fait de la théologie, comme le Monsieur Jourdain de Molière fait des vers sans s'en rendre compte!

Vous avez raison de parler d'un «héritage théologique» de la philosophie occidentale. Comme je l'ai déjà suggéré plus haut, cet «héritage» ne consiste en rien d'autre que dans le fait que, dès les Présocratiques, et jusqu'à aujourd'hui, les philosophes se sont intéressés à la question de Dieu, sans demander leur autorisation aux théologiens et sans se résigner à la déléguer aux théologiens sous prétexte que ceux-ci seraient plus compétents qu'eux.

Qu'on parle en ce sens d'une «conscience théologique de la philosophie» me paraît tout à fait légitime, mais à condition de bien s'entendre sur le sens de cet adjectif.

Rien ne nous garantit que la «conscience théologique» des philosophes soit «naturellement chrétienne». Prenez *Totalité et Infini* de Levinas. Dans une page mémorable du livre, qui m'a toujours interpellé, Levinas affirme que «l'âme», ou

ce qu'il désigne comme «la dimension du psychique», est «naturellement athée»<sup>2</sup>. «Athée», elle ne l'est pas parce qu'elle nierait l'existence de Dieu, mais parce qu'elle vit «en dehors de Dieu», séparé de lui, et ce n'est que sous cette condition qu'elle peut également entrer en relation avec Lui, ce qui est la signification originelle du terme «religion».

Il n'y a donc pas d'âme «naturellement chrétienne». Pascal a raison: chrétienne, elle ne le devient que par la grâce divine. Cela vaut aussi bien pour la «conscience théologique de la philosophie». «Théologienne» – au sens chrétien de ce mot, la philosophie ne le devient que sous des conditions particulières et, même alors, selon des modalités qui ne se laissent pas toutes, loin de là, subsumer sous ce que, dans les années 30 du dernier siècle, on appelait «philosophie chrétienne».

*Je ne pourrai jamais oublier les démarches philosophiques du Pape Jean Paul II, qui a apporté beaucoup de nouveautés à la phénoménologie chrétienne du vingtième siècle, comme l'a fait Edith Stein aussi. La manière dont le Pape Jean Paul II, a défini la conscience humaine et l'expérience personnelle et a instauré un rapport fort entre la pensée philosophique et la pensée théologique. Aussi, je retiendrai pour notre dialogue son encyclique bien connue dont le titre était Fides et Ratio, similaire jusqu'à un certain point de vue à celle du Pape Leon XIII, Aeterni Patris de 1879. Croyez vous que cette encyclique du Pape Jean Paul II puisse être un modèle pour le rapport entre la philosophie et la théologie?*

Pour moi aussi, la contribution du philosophe polonais Karol Wojtyla, devenu le Pape Jean-Paul II, au renouveau de la phénoménologie du vingtième siècle fut décisive, tout aussi décisive que *Endliches und Ewiges Sein* d'Edith Stein qui était mon livre de chevet au début des années 1960 dans mon approche tâtonnante de la métaphysique.

De part et d'autre, on a affaire à une tentative de renouveler le questionnement métaphysique en mobilisant pour cela les ressources de la phénoménologie husserlienne. Tout en professant moi-même une conception plus «herméneutique» que «transcendantale» de la phénoménologie, je persiste à croire en la nécessité de maintenir une connexion forte entre la rigueur de la description phénoménologique et la quête d'une métaphysique.

La célèbre Encyclique *Fides et ratio* est l'expression magistérielle la plus éclatante d'un pari semblable. On ne comprend la percée qu'elle opère en la relisant sur l'arrière-plan d'autres Encycliques pontificales traitant du rapport entre philosophie et théologie, à commencer par *Aeterni Patris*, sans oublier l'Encyclique antimoderniste *Pascendi Dominici gregis* (1907) de Pie X qui, pendant plus de cinquante ans, handicapait la relation des catholiques à la modernité et dont les effets institutionnels étaient aggravés par le «Serment antimoderniste», abrogé en 1967 par le Pape Paul VI.

Ce n'est qu'en comparant *Fides et ratio* à ces autres documents magistériels qu'on prend la mesure des progrès accomplis. Personnellement, je suis surtout sensible à l'entrée en matière «sapientielle» de l'Encyclique, dans laquelle il me semble retrouver la «griffe» personnelle de Jean-Paul II.

*Est il nécessaire d'insister sur la méditation rationnelle en tant que principale caractéristique de la théologie chrétienne?*

Qu'appellez-vous «méditation rationnelle»? Peut-être voulez-vous parler de la nécessité d'une «médiation rationnelle». Dans ce cas, ma réponse ne souffre pas l'ombre d'un doute: cette nécessité est inscrite dans un texte fondateur du Nouveau

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1961, p. 29.

Testament: «... sanctifiez dans vos cœurs le Seigneur Christ, toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison (*logon didonai*) de l'espérance qui est en vous. Mais que ce soit avec douceur et respect, en possession d'une bonne conscience ...» (2 P, 3, 15–16).

Ces versets de la deuxième Épître à Pierre s'adressent à une communauté en proie à la persécution. Ce qui importe dans ces situations de crise, que certaines communautés chrétiennes dans le Proche Orient sont entrain de vivre dans toute leur cruauté, c'est d'abord la qualité du témoignage personnel et ensuite seulement la qualité et la rigueur du raisonnement!

Les théologiens qui se réclament de ces versets pour justifier la nécessité d'une «théologie fondamentale», voire d'une «apologétique», n'ont pas tort. L'exigence de «rendre raison» de l'espérance, mais également des deux autres «vertus théologiques»: la «foi» (*fides quaerens intellectum*) et la «charité» est incontournable, sous peine de sombrer dans un fanatisme aveugle, dont nous ne voyons que trop bien les ravages qu'il cause de nos jours dans certaines régions du monde.

J'ajouterai ceci, qui est la grande leçon que j'ai retenue de mon maître Stanislas Breton: au-dessus de la tête du philosophe ou du théologien en quête de «médiations rationnelles» plane en permanence l'épée de Damoclès du grand Signe de Contradiction qu'est la Croix, un défi permanent aussi bien pour ceux qui sont en quête de signes de puissance que pour ceux qui sont en quête de Sagesse. Aussi tout philosophe et tout théologien doit-il périodiquement faire son examen de conscience en méditant à nouveaux frais les versets 17 à 25 du premier chapitre de la Première Épître de Paul aux Corinthiens qui nous avertit solennellement et dramatiquement à «ne pas réduire à néant la Croix du Christ» (v.17).

Certaines «médiations rationnelles» me semblent en effet équivaloir à des réductions à néant. Gardons-nous toutefois de transformer le Signe de Contradiction en guillotine, c'est-à-dire en interdiction de penser. La Croix, elle aussi, donne infiniment à penser, car si ce n'était pas le cas, comment l'apôtre des Gentils pourrait-il parler d'une «sagesse de Dieu» et conclure son exhortation en proclamant que «ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes» (v.25)?

*Vous êtes bien connu pour l'attention que vous avez accordée à la philosophie du Martin Heidegger. De ce point de vue il serait nécessaire que nous nous concentrions sur quelques œuvres importantes de vous, comme par exemple: La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots, Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit ou L'Arbre de Vie et l'Arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne. Étant donné toutes ces recherches et à partir de l'herméneutique heideggérienne, pourrions nous parler d'une théologie heideggérienne, par rapport aux analyses sur le Dasein?*

Il est vrai que j'ai passé beaucoup de temps en compagnie de Heidegger – trop peut-être, me reprocheront certains – et que je n'ai pas encore fini de m'expliquer avec lui.

J'ai commencé par mettre le pied à l'étrier dans ma thèse: *La Parole heureuse*, dans laquelle je m'intéressais à ce qu'on pourrait appeler la «philosophie du langage» de Heidegger (expression partiellement trompeuse, car le «langage» n'est pas un thème d'étude parmi d'autres de Heidegger; il nous introduit au cœur même de sa pensée).

Les deux autres ouvrages que vous mentionnez (le premier qui est une interprétation intégrale d'*Etre et Temps* et le second qui se focalise sur les premiers enseignements de Heidegger à Fribourg-à-Brisgau de 1919 à 1923) ont pour dénominateur commun de s'intéresser à l'audacieuse reformulation «herméneutique» (plus que d'une «reformulation» il s'agit d'une véritable «refondation», impliquant un inévitable «parricide») que Heidegger propose de la phénoménologie husserlienne. Nous n'en avons pas encore fini de nous expliquer avec la percée décisive que Heidegger a opérée dans son analytique du Dasein, encore que je me demande de plus en plus si celle-ci doit nécessairement graviter autour du pivot du «souci»).

Je n'oublie pas pour autant, s'agissant du «dernier» Heidegger, la très étrange «theologie du dernier Dieu» qu'il esquisse dans les *Beiträge zur Philosophie*. Pour résumer en quelques lignes la question autour de laquelle gravitent mes analyses textuelles dans *Le Buisson ardent III* et *Du Non-autre au Tout autre*<sup>3</sup>, je dirai que je n'ai toujours pas saisi comment Heidegger qui, dans sa célèbre conférence sur la «constitution onto-théologique de la métaphysique», semble avoir expulsé une fois pour toutes «le dieu» de la philosophie, en est venu à concevoir cette énigmatique figure d'un «dernier Dieu», au sujet duquel il affirme explicitement qu'il est «le tout autre par rapport à tous ceux qu'il y eut jusqu'ici, en particulier le Dieu chrétien»!

En ce sens, ma réponse à votre question de savoir s'il peut y avoir une «théologie heideggérienne» qui viendrait se greffer directement sur l'analytique heideggérienne du Dasein est clairement négative: il ne saurait y avoir de telle théologie, parce que, comme Jean-Yves Lacoste ne cesse de le souligner, le Dasein est «naturellement athée». Mais précisément pour cela aussi, l'analytique du Dasein représente un défi constant pour la pensée chrétienne.

Une interview par Tudor Petcu

<sup>3</sup> *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, vol. III. Paris, 2004, p. 638–730; *Du Non-autre au Tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*. Paris, 2012, p. 330–349.