NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

128 N° 1 Gennaio-Marzo 2006

L'invention de la « philosophie de la religion » selon Jean Greisch

Paul GILBERT (s.j.)

p. 67 - 74

https://www.nrt.be/it/articoli/l-invention-de-la-philosophie-de-la-religion-selon-jean-greisch-645

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 128 (2006) 67-74
P. GILBERT S.J.

L'invention de la 'philosophie de la religion' selon Jean Greisch[1]

Les trois volumes où Jean Greisch raconte l''invention' (qui est l'«action de trouver», selon le *Petit Robert*) de la philosophe de la religion constituent une somme très importante sur la question. L'auteur, professeur à l'Institut Catholique de Paris, est bien connu pour ses commentaires, rigoureux et respectueux des textes, de nombreux maîtres contemporains, particulièrement de Heidegger et de Ricœur. Son attention s'attache surtout aux modalités de la philosophie qui se déploie en herméneutique (on verra son ouvrage programmatique intitulé *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1983), sans pour autant que les thèmes de la philosophie classique soient ignorés; ces thèmes sont en effet repris et approfondis singulièrement par la manière contemporaine de penser.

Il n'est pas aisé de mettre de l'ordre dans les ouvrages qui, depuis deux siècles (la philosophie de la religion n'apparaît comme lieu explicite de réflexion qu'à la fin du 18e siècle), traitent philosophiquement de la religion, tellement sont variées ses approches. L'auteur entreprend donc de les classer sous cinq titres, qui sont autant de paradigmes possibles: spéculatif, critique, phénoménologique, analytique et herméneutique. Cet ordre est en fait, globalement, celui de l'histoire, révélant un mouvement continu de la pensée occidentale qui a porté en direction d'une herméneutique de la facticité, sans toutefois que ce dernier paradigme soit définitivement fixé, ni même qu'il annule les autres; voilà pourquoi Greisch donne comme titre à cette partie, qui couvre l'entier troisième volume de son parcours, «Vers un paradigme herméneutique».

---

1. GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la religion*, t. I: *Héritages et héritiers du XIXe siècle*; t. II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*; t. III: *Vers un paradigme herméneutique*, coll. Philosophie & Théologie, Paris, Cerf; 2002, 626 p.; 2002, 555 p.; 2004, 1025 p. ISBN 2-204-06857-8; 2-204-07103-X et 2-204-07335-0. Le premier tome a été recensé par H. Jacobs dans *NRT* 126 (2004) 493; les deux autres le sont dans ce numéro (cf. *infra* p. 162).

On pourrait caractériser ce mouvement d'un paradigme à l'autre, expression très forte du destin de l'Occident, comme un passage depuis les philosophes qui voient dans la religion un moment où la raison souveraine accède de quelque manière à soi (Hegel est le philosophe typique du paradigme spéculatif) jusqu'aux penseurs contemporains, attentifs à la singularité de nos actes irréductibles à toute synthèse qui prétendrait pouvoir les surplomber (Ricœur constitue le modèle du philosophe herméneute); ce trajet passe par l'affirmation prudente des limites de la raison (que le paradigme critique, d'origine kantienne, fait reconnaître contre les prétentions exagérées de la philosophe spéculative), par l'attention de la phénoménologie à l'originalité des événements (pour Husserl, la phénoménologie s'attache surtout aux modes de présentation de ce qui est, au 'comment' de l'apparaître), par le paradigme analytique (illustré par les 'deux' Wittgenstein, lequel a toujours imprégné sa réflexion d'interrogations existentielles et religieuses, contrairement aux philosophes du cercle de Vienne auxquels on le rattache trop souvent).

La suite articulée de ces cinq paradigmes pourrait prêter le flanc aux critiques selon lesquelles la culture contemporaine serait devenue jour après jour plus sceptique, en tous cas de moins en moins encline à accepter que 'la' vérité puisse être connue systématiquement, et donc dogmatiquement, d'une façon absolument stable. Mais on pourrait rétorquer à ces critiques que le paradigme spéculatif, auquel se réfère *volens nolens* le concept de vérité ici invoqué, devrait être ramené à de justes proportions, que le bon sens impose de nuancer son point de vue absolutiste. Les mises en garde de la raison kantienne ne sont pas des contre-indications à la pensée; elles naissent en effet de la prudence de la pensée envers elle-même, quand elle prend conscience de ses conditions effectives d'exercice; elles tentent de lui assurer sa rectitude.

C'est de l'accueil de l'existence effective que surgit l'invitation à penser en renonçant aux prétentions des 'Lumières' sûrs d'eux-mêmes (on sait que l'essai de Kant sur le mal radical fut à l'origine de sa rupture d'avec ces 'Lumières') et à s'attacher à la facticité, au donné humain assumé tel qu'il apparaît. L'approche philosophique de la religion, encore triomphante dans les 'preuves' rayonnantes de la théologie naturelle et dans l'idéalisme, est invitée à plus de modestie; par ailleurs ces 'preuves' ne constituent-elles pas un exercice de l'intelligence plus qu'une manifestation de ce qu'elles voudraient dire? Ne sont-elles pas, pour l'Aquinate, des voies à parcourir plutôt qu'à terminer? N'y

aurait-il pas avantage à remplacer leur prétention à une conclusion scientifique par la philosophie de la religion, ou du moins à les situer en elle?

La réflexion contemporaine est sans doute 'désenchantée' (au sens où la 'démythisation' ôte du 'monde' les aspects enchanteurs de nos systèmes de représentation, y compris rationnels). La sécularisation scientifique et culturelle a certainement poussé fortement en ce sens, encore que, si on l'apprécie en fonction des progrès de l'exégèse du 20e siècle, elle ne manque pas de raison; le modèle 'dogmatique' de la vérité n'est plus l'unique possible; il semble même empêcher le développement du savoir de la réalité; la mise en évidence de la pluralité des sens de l'Écriture aide par contre à purifier le regard et à rendre plus profond l'accueil de la vérité telle qu'elle est. Si la sécularisation s'est produite de façon très discrète, comme si c'était là le lot naturel de l'Occident, c'est d'ailleurs au cœur même de la réflexion sur la religion qu'elle a effectivement été pensée, et pensée comme un mouvement porteur de culture.

La critique (au sens de vérification rationnelle) de la religion se manifeste alors de plus en plus comme le lieu où les questions philosophiques se font les plus radicales et engageantes, les plus révélatrices de l'humaine humanité. Certes, la religion voit ses fonctions aujourd'hui transformées; alors que, dans les sociétés antiques, elle déterminait une appartenance sociale capable de dynamiser de manière unifiée et harmonieuse l'ensemble des engagements de chacun, elle n'a plus aujourd'hui cette capacité intégrative qui offrait à chacun le confort d'une identité; les bornes ou les barrières qu'elle dressait en vue d'une telle identification ont disparu. La sécularisation invite ainsi à centrer l'acte religieux en son surgissement en pure liberté individuelle, en une expérience très personnelle, digne de la manière de vivre aujourd'hui en Occident, au risque de délaisser des valeurs pourtant importantes des temps passés, et cependant encore essentielles à la socialité humaine.

La religion ne perd pas son sens dans la culture contemporaine qui, si elle a renoncé aux 'grands récits', reste avec la question de la fragilité de l'existence personnelle. Selon le sociologue Lübbe, elle demeure «la seule institution symbolique permettant de maîtriser l'expérience inéluctable de la contingence» (I, 52). Ce point de vue sociologique peut être complété et approfondi, après avoir été accepté comme critère et précisé philosophiquement. L'existence contingente a accès aujourd'hui à soi plus que jamais, en refusant de se donner des idéaux où sa fragilité se fait oublier.

L'absolu et la contingence ne sont plus en alternative et destruction mutuelle, quoique l'absolu puisse être lui aussi simplement oublié. Voilà pourqui, la raison contemporaine se sait 'pluriverselle', bien que sans perdre sa capacité à connaître ce qui est vrai. L'idée de religion se situe alors d'une manière neuve; «il s'agit de définir l'économie d'une raison qui, parce qu'elle fait l'expérience de sa propre pluridimensionnalité interne, devient également capable d'accueillir l'altérité religieuse, qui représente pour elle une des modalités de la voix de l'Autre en soi» (I, 59).

Il faut cependant éviter de confondre l'expérience religieuse personnelle et ce dont traite la philosophie de la religion. Il est sûr que le philosophe qui a une expérience religieuse ne peut pas ne pas vouloir l'assumer dans sa discipline, laquelle constitue depuis toujours une expérience spirituelle; toutefois, il ne s'agit pas d'élever à l'universalité ce qui relève d'un ordre personnel et libre. Ajoutons encore une nuance: aucune philosophie ne naît d'elle-même; elle construit sa réflexion théorique à partir d'un vécu humain qu'elle interprète; en ce sens, elle a toujours été une herméneutique; l'essentiel est de ne pas prendre comme critère universel ce qui ne peut pas l'être, encore que dans l'expérience de la liberté personnelle se rencontrent bien évidemment des valeurs universelles, sans quoi l'homme y perdrait son caractère raisonnable. Voilà pourquoi des penseurs ont légitimement, du dedans de leur foi, cherché «à élucider philosophiquement les raisons qui les ont conduits à adhérer à cette foi, ou de décrire philosophiquement la "grammaire" de cette adhésion» (I, 35), en veillant toutefois à éviter une apologétique qui s'approprierait une vérité en réalité commune à tous.

La lecture des auteurs que propose Jean Greisch est d'une grande précision, même si parfois les tours et détours du commentaire, au fil des nombreuses citations appelées en témoignage, font perdre la saisie de possibles fils conducteurs; des vues synthétiques ne manquent cependant pas, surtout là où, après l'exposé de chaque auteur, des questions sont posées qui manifestent les limites de leurs critiques, ainsi que les limites de ces mêmes limites, relançant par là la réflexion vers de nouvelles perspectives.

Si les auteurs étudiés sont parfois situés sous des paradigmes qui peuvent paraître forcés, cette tactique est en tout cas éclairante. Donnons deux exemples. Parmi les auteurs regroupés sous le paradigme 'spéculatif', après un commentaire de Karl Rahner, viennent quelques observations sur l'encyclique *Fides et ratio;* ce texte, aux multiples aspects fort beaux et stimulants, insiste sur la

nécessité de «transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur» (cité en I, 296); l'encyclique appartient donc bien au paradigme 'spéculatif' (qui est identifié à la métaphysique, ou à une philosophie systématique), dont elle révèle le sens véritable, celui d'une 'fondation', une exigence que la pensée contemporaine a toutefois problématisée, quoique sans exclure le fondement à tous les coups ni en interdire la pensée; on peut donc se demander si l'encyclique est à même de parler à l'homme d'aujourd'hui, s'il ne faudrait pas la tempérer, d'autant plus qu'elle ne mentionne jamais les essais de philosophie de la religion qui ont substitué la théologie naturelle des temps classiques dans le cursus de l'enseignement universitaire. La visée de l'encyclique est par ailleurs très, ou même trop déterminée par les luttes antimodernistes, dont les données ont été singulièrement nuancées, précisément, tout au long du 20e siècle. L'appel de l'encyclique à la sagesse demeure cependant essentiel pour la pensée, une sagesse qui outrepasse la théologie philosophique et ouvre le champ de la philosophie de la religion.

Un autre exemple: la phénoménologie qui se développe actuellement en France avec des auteurs comme Henry, Marion, Lacoste ou Chrétien, est située à la suite de Husserl et du paradigme phénoménologique, tandis que Heidegger, que ces mêmes contemporains commentent et critiquent avec profondeur, est exposé sous le paradigme herméneutique. En fait, Greisch ne poursuit pas dans son œuvre le but de faire connaître les productions actuelles des philosophes au sein d'une histoire générale de la philosophie; il les envisage plutôt du strict point de vue de l'invention de la philosophie de la religion. Les textes de référence sont ainsi soigneusement choisis, et fort instructifs pour des francophones dans la mesure où les originaux ne leur sont pas faciles d'accès (Greisch se lamente de n'avoir embrassé que les littératures allemande, anglophone et francophone… [III, 923], mais c'est là trop de modestie; en fait, que d'informations nous sont données en cadeau…!). On comprend sans peine que la phénoménologie française, si centrée sur la question du remplissement de l'intention par l'intuition, soit comprise à l'ombre de Husserl, dont on étudie quelques textes étonnants sur le Christ et l'histoire du christianisme (II, 43-50). Serait-ce que la question de la différence ontologique mise à l'ordre du jour par Heidegger soit devenue secondaire pour ces auteurs? À moins que le sens de la différence ne puisse être envisagé avec profondeur qu'à partir de Husserl, ce qui semble évident à lire le commentaire que Greisch en propose.

Le troisième volume, dédié à une approche du paradigme herméneutique, est particulièrement séduisant. Heidegger et Ricœur y ont la part du lion, 240 pages le premier, presque 190 le second. Chacun est envisagé du point de la philosophie de la religion, mais en lisant aussi l'entièreté de l'œuvre, l'aller et retour des points de vue de la philosophie de la religion et de la pensée entière étant enrichissant pour l'une et l'autre. De Heidegger, Greisch examine d'abord quelques textes de 1920 environ, publiés récemment dans la *Gesamtausgabe*, t. 60 et qui traitent de la religion; ces textes commentent des passages des lettres de saint Paul aux Romains, aux Thessaloniciens et aux Galates, ainsi que le livre X des *Confessions* de saint Augustin, des traités et sermons de Maître Eckhart, etc., à chaque fois d'un point de vue herméneutique. Or la question du sacré[2] apparaît comme un fil conducteur susceptible de faire comprendre tout Heidegger, depuis ses cours de Marbourg jusqu'à l'interview fameuse à *Der Spiegel* («nous avons besoin d'un sauveur»), en passant par les années d'allégeance au nazisme — le Heidegger qui apparaît ainsi est plus tendu par une question ouverte indéfiniment qu'assuré de la consistance complète de ses concepts opératoires; le *Führer* finit par ne plus être qu'un tout petit homme, pris lui aussi dans le destin de l'Occident, celui du 'coucher' de l'être; l'attente fondamentale de Heidegger, maintenue vive à travers toute son œuvre, semble plus proche du christianisme, selon Greisch, que de nombreux commentateurs, tel Jean-Yves Lacoste (voir III, 598-591), veulent bien le reconnaître.

Le commentaire de Ricœur est également très riche. Greisch souligne que la figure du 'cercle herméneutique' ne convient pas tellement au grand philosophe récemment disparu, car cette figure modélisée sur le retour de l'acte à son origine fonctionne trop en fonction d'un centre unique qui en garantit en quelque sorte la parfaite rondeur, ou l'entière fermeture. La figure de l'ellipse désigne par contre de manière plus exacte le mouvement de la pensée ricœurienne grâce à ses deux pôles simultanés, une dualité qui se retrouve dans les multiples essais de Ricœur et qui l'invite à sauvegarder sans cesse l'achèvement de ses affirmations. Il en est ainsi de l'acte de croire et de l'acte de philosopher, de la compréhension et de l'explication, de l'attestation et de la distanciation. Greisch s'arrête surtout aux textes où Ricœur entre en

2. Cf. BRITO E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, coll. BETL 141, Leuven, Peeters, 1999 et la recension de B. Pottier dans *NRT* 122 (2000) 136.

dialogue avec les écrits proprement religieux, en fait la Bible. Il en développe l'herméneutique en trois temps: *subtilitas applicandi* (il n'y a pas de lecture sans engagement du lecteur), *subtilitas explicandi* (l'exégèse nous enseigne la manière dont Dieu se révèle), *subtilitas intelligendi* (la manière ricœurienne de «penser la Bible» peut être élevée à un modèle valable pour l'interprétation de toute religion, car elle en dégage les références principales que sont la vie, la réflexion et l'existence [III, 837], références sur lesquelles nous reviendrons en conclusion). L'exposé s'achève en commentant les expressions «herméneutique du soi» et «homme capable», syntagmes ricœuriens apparus après les années 90 et fortement charpentés entre autres dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2000). Des propositions stimulantes pour la philosophie de la religion deviennent alors évidentes. La rationalité de la liberté, de l'homme capable, gagne à être pensée en considérant la puissance du témoignage de l'action, témoignage entendu au sens de Nabert pour qui il ne peut pas y avoir de témoignage qui puisse valider quelque autre témoignage sans que l'on tourne en rond (voir III, 932). La mystique, sommet de la vie religieuse et de la solitude spirituelle, est ainsi approchée.

Le concept de philosophie de la religion, comme concept praticable et pratiqué, n'est pas facile à délimiter; les trois volumes de Greisch, et leur culture tourbillonnante, en sont un témoignage. Il reste d'ailleurs à l'auteur à présenter sa propre synthèse; ses matériaux sont énormes, ce ne sera pas une tâche commode. Des pistes sont cependant indiquées. Dans l'"Introduction" de son œuvre, l'auteur définit que la philosophie de la religion a à «penser la religion dans la totalité de ses manifestations» (I, 33), ce qui signifie qu'elle devra d'abord approcher les religions à partir de leurs phénomènes propres et non pas conformément à un concept préalablement fixé, analyser ensuite leurs expressions aussi bien rituelles que mentales, insérer enfin les religions dans l'histoire générale de l'humanité. Ce programme n'est évidemment pas rempli par les trois volumes que nous venons de présenter; mais ceux-ci mettent en évidence certains aspects qui pourront déterminer chaque moment de l'entreprise future. Celle-ci sera articulée autour des trois thèmes de la vie, de l'existence et de la réflexion.

Ces thèmes sont explicités dans le vol. III en référence à Bergson (la vie), à Nabert (la réflexion) et à Jaspers (l'existence; voir aussi III, 915). La vie est géniale, buisson ardent, élan mystique; il faut cependant l'entendre à la manière de Michel Henry plutôt que conformément à ce que la biologie a pu suggérer à Bergson;

la vie est vie en se donnant, en «souffrant» de sa propre générosité. La rationalité réflexive, caractéristique de la philosophie française et typée par Nabert, épouse le mouvement de la vie sans le recourber vers son origine à la façon des philosophies spéculatives, idéalistes; elle analyse plutôt les symboles par lesquels la pensée humaine, attentive au mystère qui l'habite, dit la vie en la balbutiant, en y reconnaissant un surplus qui l'attire. À chaque fois, que ce soit avec Bergson ou Nabert, il s'agit pour l'homme de reconnaître le sens de son existence, de la vie qui ne serait pas ce qu'elle est sans être dite symboliquement, sans ces chiffres où Jaspers voyait comme les index du transcendant, de l'absolu. Philosophie et religion s'allient ainsi, comme chez Ricœur, en une ellipse faite de foi et de raison, en cette figure cependant énigmatique puisque d'«inclusion dans l'exclusion» (citation de Jaspers en III, 496). Se dessine alors une voie pour l'indication de l'indisponible, du 'sans proportion', du trop grand, la voie de la philosophie de la religion qui n'ignore rien de la fragilité de nos existences.

IT – 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT S.J.
Pontificia Università Gregoriana

