Francis Guibal, À-Dieu. De la philosophie à la théologie ?

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n° 287, 2013, 288 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26439>

DOI : 10.4000/assr.26439

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2014

Pagination : 204

ISBN : 978-2-7132-2467-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Francis Guibal, À-Dieu. De la philosophie à la théologie ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 168 | 2014, mis en ligne le 29 avril 2015, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26439> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.26439>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Francis Guibal, À-Dieu. De la philosophie à la théologie ?

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n° 287, 2013, 288 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Francis Guibal, À-Dieu. De la philosophie à la théologie ?, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n° 287, 2013, 288 p.

- 1 Peut-on articuler, et comment, le régime du « croire » et celui du « penser », l'interprétation prophétique de la « transcendance » et le « discernement critique de la raison » ? Ces deux régimes s'inscrivent-ils dans un rapport d'antagonisme irréductible ? Peut-on suggérer de l'un à l'autre des passages *a priori* insoupçonnés, découvrant des horizons et des destins communs, même si différemment appropriés ? De la philosophie à la théologie, comment saisir ce qui fonde la singularité de chaque système interprétatif, et, dans cette singularité, les conditions d'une connaissance, cette naissance commune ? Francis Guibal rappelle combien, de la « raison grecque » – la théorie rationnelle du monde hellénique – à « l'écoute croyante de la tradition biblique », l'opposition était vigoureuse. Autant que, dans les Écritures, la rigueur de Paul à la mystique de Jean. Mais si, dans les Évangiles, est inscrite la dualité de la raison et de la foi, peut-on persister à les tenir pour références inconciliables ? Augustin ne les pensait pas ainsi, mais dans une relation de circularité qui renvoyait de l'un à l'autre le croire et le comprendre, l'un en l'autre puisant sa propre nécessité, au-delà de toute distinction hiérarchique que Thomas d'Aquin établira entre raison naturelle et révélation surnaturelle. Si la croyance et ce que Francis Guibal appelle « l'illumination intellectuelle » sont les deux faces d'une même expérience, c'est donc en ce qu'il faut entendre par « expérience » que le débat s'organise. L'expérience comme « principe de savoir certain », du monde et de soi, et l'expérience comme pertinence « existentielle », par quoi le sujet est orienté à l'écoute ou à l'appel de l'inconnu, l'incertain, ce qui se dit ici l'Autre. On pourrait bien entendu objecter que la « pertinence intellectuelle » est aussi soumise à, ou en passion de, toute altérité, de tout inconnu, et que la « raison » trouve en cet inconnu, précisément, le motif de durer. C'est par l'esprit humain, qui le mesure, notait Kant, que le monde se donne à penser comme intelligible. En cet « esprit » se nouerait alors désormais l'articulation du « croire » et du « connaître ». Mais en deçà de cette distinction convenue, il est une « puissance d'aspiration » qui déborde l'ordre de la raison, et un « sens du religieux » qui est englobé dans la « raison critique » kantienne. Retour à saint Augustin, et à la circularité des signifiants.
- 2 Cette dualité, à même « l'esprit humain », d'un « Absolu depuis toujours en travail », et d'un sujet « capable de raison ordonnant toute réalité », contraint ce sujet, dans l'acte même du connaître, à « désespérer de ses certitudes », selon la formule de Hegel. À se « ré-enraciner dans ses profondeurs substantielles » et à se disposer en rupture avec cette « Présence constitutive ». Dans l'acte de croire, Heidegger, de la même façon, distingue les « certitudes dogmatiques » de toute croyance, et la « folie existentielle » d'un questionnement « tourné vers le mystère sans fond de l'être en tant que tel ». Mais

déjà Kierkegaard avait bousculé toutes les interprétations qui définissaient la foi sous condition du rapport à l'Absolu, en établissant une différence définitive entre cet absolu et « le sublime » de la foi, qui s'éprouve et se traduit « dans le terre à terre ». L'homme de foi est « cet homme singulier que je suis, seul devant Dieu, dans cet immense effort et cette immense responsabilité ». Ou, pour reprendre une distinction proposée par Leo Strauss, opportunément rappelée par F. Guibal, l'« alliance salvatrice de Dieu » ne se peut que dans la rupture avec une « vision compréhensive du Tout ». Deux discours se font face, qui tentent chacun de « penser le sens ultime et universel de l'existence ». Mais entre lesquels une relation réciproque s'établit, entre la « liberté informative » de la raison philosophique, et la « fidélité obéissante » de la foi et son ouverture à toute inquiétude. On a vu que telle inquiétude pouvait aussi bien qualifier l'acte de raison. Il faut alors questionner plus au fond les conditions qui autorisent les deux discours à s'énoncer non plus séparément, mais dans une dialectique précise. L'auteur propose de tenir le régime de la raison non pas pour le seul mode de penser l'existence, et le régime de la foi pour plus que la seule « lecture croyante » des Écritures, et l'assentiment à la Révélation. C'est parce qu'elle est « vouée à l'immanence de l'exister humain », que la raison philosophique requiert une pensée qui se lève « au-dessus d'elle-même », et qui transcende la quête des existences pour en venir à la question de l'Être. Et c'est parce que la foi est à seule hauteur d'homme, que la « transcendance absolue de l'altérité divine » dont elle témoigne, gît « au cœur de l'existence historique ». Entre foi et raison, entre théologie et philosophie, un « chiasme étrangement signifiant » se produit, qui verse au compte de la foi ce qui ressortit d'une compétence « rationnelle » – l'inscription de la révélation dans l'histoire humaine *hic et nunc* – et qui affecte au compte de la raison ce qui relève de l'acte de foi – cette passion d'altérité. La philosophie est alors conduite à penser l'existence comme toujours s'excédant elle-même, et donc confrontée à toute altérité, quand la « vigilance prophétique » de la théologie « met la Parole à l'épreuve de l'existence », et de l'historicité du sujet croyant.

- 3 Et sans doute, la « théologie fondamentale » a-t-elle pensé son rapport à la philosophie selon d'autres principes. Francis Guibal sollicite deux théologiens privilégiant deux approches opposées. Pour Urs von Balthasar, théologien catholique suisse, il faut « comprendre de l'intérieur l'autorévélation mystérieuse de Dieu » et partir de cet Absolu pour en venir à son langage propre, hors de tout engagement dans la condition humaine et les « perplexités de l'époque ». Triomphe de l'appel comme origine de l'acte de croire. La foi est intérieure à la Parole, inscrite à même la révélation : « La révélation s'atteste elle-même en nous », par l'autorité de sa Source. Pour Karl Rahner, théologien catholique allemand, retour au sujet croyant, en qui repose « l'adhésion à tout ce qui constitue le contenu de la foi ». Triomphe de l'écoute, privilège du destinataire, en son histoire propre, en son discernement. C'est l'expérience humaine qui décide de la possibilité, et de la fragilité, de la foi. Mais peut-on dire ces deux discours inconciliables, éloignant radicalement l'une de l'autre la raison philosophique et la foi théologique ? F. Guibal reprend sa thèse d'une « tension vivante » entre « structures déterminées » et autonomes, et « originalité spécifique de l'existence », ouverte à toute altérité de principe. Paul Ricœur, assuré que c'est toujours l'homme « qui dit que Dieu parle », replace le sujet au centre de cette tension, qui permet d'aller « du sens idéal à la signification existentielle ». Un sujet à l'épreuve du réel. Une foi à l'épreuve de la raison interprétative du monde. La foi, propose l'auteur, doit « rendre raison d'elle-même », et la raison « se reconnaître portée par un appel ».

- 4 Où l'on retrouve le chiasme qui noue l'un au revers de l'autre les deux discours, de la théologie et de la philosophie. Qu'en est-il dès lors de la foi d'un « chrétien philosophe », et peut-on entendre cette formule autrement que comme oxymore ? Oui, sans doute, plaide Guibal, car, dans la raison philosophique et dans la foi, il est toujours question de confrontation avec l'Autre. En la foi, qui ne peut témoigner de l'altérité radicale de « l'infini divin » que par paradoxe. En la raison, qui s'exerce « à l'écoute sans fin d'une altérité multiforme », qui a valeur d'incertitude et de quête infinie. Il est ainsi en l'un et l'autre des discours une même conception de l'existence comme « toujours exposée à l'extériorité », comme toujours hors de soi. C'est à cette condition que l'homme de foi peut se confronter « à la rationalité discursive de la pensée philosophique », et que le philosophe peut affronter « la signifiance symbolique du langage » de la foi. Mais le passage de l'un à l'autre de ces discours est d'autant plus possible, que chacun organise un champ de compétences sans autre mesure commune que la démesure du sens : paradoxe de la foi, dont la radicalité critique s'éprouve dans le dépouillement mystique – discours logique du sens, qui, loin de s'établir « dans une pureté autosuffisante », se greffe « sur les symbolisations poétiques de l'existence ».