

## Claude Geffré, la foi au risque de l'interprétation

Claude GEFFRÉ est né en 1926 à Niort. Il entre chez les dominicains en 1948 et devient professeur de théologie dogmatique aux Facultés du Saulchoir de 1957 à 1968; il en sera recteur de 1965 à 1968. Commence alors une longue période d'enseignement de la théologie (jusqu'en 1996) à l'UER de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris; il y dirigera le cycle des études de doctorat de 1973 à 1984. De 1996 à 1999, il dirige l'École biblique et archéologique de Jérusalem. Ancien directeur de la collection « Cogitatio fidei » aux Éditions du Cerf, il a lui-même écrit de très nombreux articles et plusieurs ouvrages importants consacrés en particulier à la question herméneutique, qui manifestent sa préoccupation de sortir la théologie chrétienne de son isolement culturel en surmontant, au nom de l'Évangile, les fausses ruptures entre la foi et la raison moderne. Il faudrait aussi citer les nombreuses collaborations à des ouvrages collectifs et colloques, qui disent bien cette préoccupation constante du dialogue avec la modernité, qui prendra de plus en plus la forme du dialogue avec les autres religions, comme en témoigne son dernier ouvrage, *De Babel à Pen-côte: Essais de théologie interreligieuse* (2006).

**Lumière & Vie :** Une connivence ancienne existe entre vous et Michel de Certeau : il est entré chez les jésuites, et vous, chez les dominicains, mais tous les deux, vous vouliez « partir au loin ». Finalement, vous n'avez quitté la France ni l'un ni l'autre. Pour Michel de Certeau, la vie religieuse elle-même résume « le geste de partir », la pratique communautaire étant le lieu de destination de ce mouvement. De votre côté, quelle forme a pu prendre ce partir au loin ? Comment définiriez-vous votre spiritualité ?

**Claude Geffré :** Vous avez raison d'évoquer une vieille complicité avec mon ami Michel de Certeau, qui nous a malheureu-

sement quitté il y a déjà plus de vingt ans<sup>1</sup>. Cela me ramène aux origines de ma vocation religieuse. Dans les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale, j'ai été très impressionné par la figure de Charles de Foucauld. J'ai eu, très tôt, à la fois un désir de rencontre avec Dieu dans le désert et de solidarité avec les plus pauvres. J'avais opté finalement pour une vie chez les Pères blancs (Missionnaires d'Afrique). Comme ceux-ci n'avaient pas de noviciat en France, j'ai décidé de passer un temps d'étude et de réflexion au Séminaire d'Issy-les-Moulineaux.

C'est là que je suis devenu l'ami de Michel de Certeau, qui lui-même projetait d'entrer chez les jésuites, afin d'aller en Chine. Nous avions en commun le désir de ne pas faire une carrière ecclésiastique et de partir au loin, hors des frontières... Je gardais mon attrait pour le désert et le monde arabo-musulman et j'ai réussi à accomplir mon service militaire, d'abord dans le sud tunisien et ensuite à Cherchell en Algérie. J'ai eu ainsi la possibilité de fréquenter les Pères blancs et j'ai compris peu à peu que ce n'était pas ma voie.

J'avais découvert à Issy l'enjeu d'une vie intellectuelle pour le sérieux même d'un engagement religieux. Une fois démobilisé, j'ai disposé de quelques mois de liberté qui m'ont permis d'habiter dans une nouvelle Maison à Soisy-sur-Seine, proche des Facultés dominicaines du Saulchoir d'Étiolles. J'ai appris alors à connaître et à aimer la vie dominicaine : elle conjugait tout à la fois une très belle prière liturgique et des temps intenses d'étude. Je suis entré l'année suivante au noviciat des dominicains à Paris. Je gardais mon goût ancien pour l'Afrique du Nord où la Province dominicaine de Paris avait des implantations. Mais à la fin de mon cycle d'études théologiques, mes supérieurs m'ont fait comprendre qu'on avait besoin de moi comme enseignant au Saulchoir même. Cela ne diminuait pas pour autant mon attrait pour le différent, le lointain et l'étranger.

Je n'ai pas la prétention de me réclamer d'une spiritualité originale. S'il fallait trouver un mot, je parlerai volontiers d'une mystique de la *passion*. J'aime bien le titre que j'ai donné à un recueil d'homélies : *Passion de l'homme, passion de Dieu* (Cerf, 1991). *Passion active* pour les hommes et pour Dieu. Mais il y a aussi le *pâtir*, celui de Dieu ou la beauté du crucifié et celui des hommes, l'immense humanité souffrante.

1. Michel de Certeau (1925-1986) entre dans la Compagnie de Jésus en 1950. Diplômé des Hautes Etudes et docteur en sciences des religions en Sorbonne, il collabore dès 1956 à la revue *Christus*. En 1960, il soutient sa thèse de 3<sup>e</sup> cycle sur Pierre Favre, un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola. Il devient également rédacteur aux *Etudes*. Ses recherches aboutissent à la publication du *Guide spirituel* et de la correspondance de Jean-Joseph Surin, jésuite bordelais du XVII<sup>ème</sup>. Il fut l'un des fondateurs, avec Jacques Lacan, de l'École freudienne de Paris (1964). Professeur à l'Institut catholique de Paris, enseignant à l'université de Paris VII, Full Professor à l'Université de Californie, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, on lui doit notamment *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975) et *La faiblesse de croire* (Seuil, 1987). (Toutes les notes sont de la rédaction).

2. La *Somme théologique* (trad. fr. en 4 vol. au Cerf) de Saint Thomas est un exposé encyclopédique et pédagogique de la foi chrétienne, sous la forme d'une succession de questions, procédant toujours par exposé d'objections, d'argument d'autorité, puis d'une solution raisonnée. Elle s'ouvre par une réflexion sur la nature de la « doctrine sacrée ». La première partie aborde Dieu, d'abord en tant qu'un (*De Deo uno*), puis en tant que trine. La seconde partie, articulant la morale à la dogmatique, concerne Dieu comme fin, et analyse toutes les vertus comme ce qui relie à Dieu. La troisième partie, inachevée, aborde Dieu comme Sauveur; elle contient une christologie et le début d'une sacramentaire (cf. J.P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf, 1993).

3. Le Père Marie-Dominique CHENU, o.p. (1895-1990), historien du Moyen Âge, professeur puis régent des facultés du Saulchoir de 1920 à 1942, a été l'inspirateur de nombreuses ouvertures dans la théologie du XX<sup>e</sup> siècle: action catholique et laïcité, prêtres-ouvriers, symbolisme et littérature, justice et paix, etc. On retiendra en particulier sa réflexion sur la méthode en théologie, synthétisée en 1937 dans un manifeste, *Une école de théologie: le Saulchoir*, qui circula en privé avant d'être condamné en 1942 par le Saint-Office. En 1965, il était cependant l'un des théologiens officiels du Concile. *L'hommage différé au Père Chenu* (Cerf, 1990, introduit par Claude Geffré) montre comment et pourquoi il est devenu un symbole pour les théologiens.

4. *Profession théologien: Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>e</sup> siècle? Entretiens avec Gwendoline JARCZYK*, Albin Michel, 1999.

**L & V: Comme beaucoup de théologiens de votre génération, vous avez reçu une formation thomiste et vous avez été séduit par la puissance spéculative de saint Thomas. Que vous en reste-t-il aujourd'hui? Comme dominicain, pensez-vous avoir un rapport vivant et toujours actuel à ce référent majeur de la théologie?**

**C. G.:** Oui, j'ai connu de vraies joies intellectuelles, à la fois comme étudiant et comme jeune professeur, dans la lecture attentive de la lettre même de Thomas d'Aquin. A cette époque du Saulchoir, l'enseignement de la théologie dogmatique et de la théologie morale suivait encore le plan de la *Somme théologique*. J'ai eu très vite la chance d'avoir en charge le commentaire de la fameuse première Question de la Somme sur la *doctrina sacra* et le *De Deo uno*<sup>2</sup>. C'est là une aventure spéculative qui vous marque pour la vie.

Si j'ai pris peu à peu mes distances à l'égard de Thomas d'Aquin, ce n'est pas seulement à cause des exigences nouvelles de ma profession de théologien - l'enseignement de la théologie fondamentale dans le cadre de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. C'est aussi plus profondément, dans la fidélité à mon maître Marie-Dominique Chenu<sup>3</sup>, parce que je suis convaincu que l'intelligence de la foi est toujours conditionnée par un nouveau régime historique de l'esprit humain. Or, même s'il est vrai qu'à bien des égards, Thomas d'Aquin échappe à la critique heideggerienne de l'onto-théologie, il n'empêche que sa théologie s'inscrit dans le projet de la métaphysique comme pensée de la représentation. Il s'agissait d'exercer un discernement plus critique du *théologique* qui provient de la Révélation et du *théologique* de nature et de niveau proprement ontologique.

Mais contrairement à ce que pensent certains de mes contradicteurs néo-thomistes, Thomas d'Aquin demeure exemplaire pour moi dans mon métier de théologien. Je reste fidèle à sa *posture* et en référence à ce que je dis déjà dans mon livre *Profession théologien*<sup>4</sup>, je ferai état des trois convictions qui n'ont cessé de m'habiter à l'école de saint Thomas.

La première concerne notre discours sur Dieu: nous savons mieux ce qu'Il n'est pas que ce qu'Il est. Certes, quand nous confessons le Dieu chrétien, le Dieu-Trinité, nous bénéficions

d'un *plus* par rapport au Dieu de l'Ancienne Alliance, mais nous ignorons toujours son essence intime, son *quid*.

En second lieu, Thomas d'Aquin m'a appris que la foi théologique ne doit l'hommage de son obéissance qu'à l'autorité même de Dieu comme *Vérité première*. Ce fut le secret de ma liberté intérieure quand je ne voyais pas toujours le lien entre certaines vérités enseignées comme définitives par le magistère de l'Église et les vérités qui appartiennent à la Révélation elle-même.

Enfin, j'ai toujours exercé la *cogitatio fidei* telle que la comprenait le Père Chenu. Cela veut dire que je suis convaincu que la foi ne supprime pas le régime humain de l'esprit et que la lucidité critique ne compromet pas la spontanéité de la foi. En termes plus contemporains, que j'emprunte à Paul Ricœur, c'est tout le prix d'une *naïveté seconde* qui est passée par l'épreuve critique la plus exigeante.

### **L & V: Peut-on dire que c'est avec Vatican II que vous êtes entré en herméneutique? A vos yeux, quels apports majeurs présente cette époque difficile?**

**C. G. :** Je ne parle pas d'une entrée en herméneutique, comme s'il s'agissait d'une « entrée en religion ». Et s'il est vrai que le contexte de l'« après concile » a joué un rôle important, il faut faire état de bien d'autres facteurs qui relèvent de l'histoire du pensable au cours du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. Comme pour tous les jeunes théologiens de ma génération, Vatican II a eu un impact considérable dans la manière de concevoir ma responsabilité de théologien catholique, qu'il s'agisse des rapports de la raison et de la foi, de l'ecclésiologie, de l'œcuménisme, de la théologie des religions, de la relation entre l'Église et le monde...

Mais puisque j'avais en charge l'enseignement de la théologie fondamentale, c'est évidemment la Constitution *Dei Verbum* qui fut l'objet majeur de ma réflexion au moment même où la raison philosophique connaissait son âge herméneutique. Il n'est pas nécessaire de rappeler combien *Dei Verbum* inaugurerait une vision novatrice de la Révélation qui prenait ses distances vis-à-vis de la théologie dominante depuis Vatican I. On ne part plus

5. Henri de LUBAC s.j. (1896-1991) a exercé une réelle influence sur de nombreux intellectuels et suscité des débats parfois très vifs, en particulier sur « la nouvelle théologie » et le « surnaturel ». Sur la question de la constitution *Dei Verbum*, voir *La Révélation divine* (Cerf, 1983). Henri BOUILLARD (1908-1981) eut aussi l'ambition de penser et dire la foi chrétienne dans la culture de son temps. Voir sa contribution dans *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Cerf, 1972).

6. Edward SCHILLEBEECKX, o.p., est né en 1914. Il a étudié à Louvain, au Saulchoir, à l'École des Hautes Études et à la Sorbonne. Professeur de théologie dogmatique et d'herméneutique à l'Université de Nimègue (Pays-Bas) de 1958 à 1982, il fut l'un des théologiens de Vatican II. Signalons parmi ses œuvres *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, et enfin, sous la forme d'entretien sur son parcours, *Je suis un théologien heureux* (tous édités au Cerf).

7. Karl RAHNER, s.j., (1904-1984), enseigna la dogmatique à Innsbruck. Il participa activement au concile Vatican II et fonda, en 1965, avec Yves Congar et Edward Schillebeeckx la revue *Concilium*. Il enseigna à partir de 1964 à Munich. Il est l'auteur principalement des « Écrits théologiques » (12 volumes, DDB, 1959-1970) et du « Traité fondamental de la foi » (Centurion, 1983), où il développe en particulier le thème de la Révélation comme auto-communication de Dieu en Jésus Christ.

8. L'auteur renvoie à son livre *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, 1999.

9. Maurice BLONDEL (1861-1949) a développé une célèbre analyse phénoménologique de *L'action* (1893), ouvrant à la présence immanente de la transcendance. Mais il est aussi connu dans le monde des théologiens par sa réflexion sur *Histoire et dogme* (1904), qui enrichit la compréhension du processus de la tradition.

d'un concept a priori et général de la Révélation, mais directement de l'événement concret de la Révélation qui s'accomplit en Jésus-Christ. Il s'agit de l'*auto-communication* de Dieu lui-même, et non pas de décrets divins ou de vérités surnaturelles enseignées par l'Église. Et comme l'ont bien montré Henri de Lubac et Henri Bouillard<sup>5</sup>, *Dei Verbum* témoigne du passage de l'Apologétique comme science objective à la théologie fondamentale comme partie intégrante de la théologie tout court.

Ce passage à une conception personnaliste, historique et christocentrique de la Révélation constituait une véritable révolution par rapport à la conception extrinséciste et notionnelle qui avait prévalu en théologie jusqu'à la veille du concile. Mais malgré un ressourcement biblique évident, on peut se demander si le concile ne demeurait pas dans un schéma autoritaire et vertical, selon lequel le partenaire de l'auto-communication de Dieu n'est pas pris en compte.

Plusieurs théologiens cherchaient à montrer que *l'expérience interprétative* appartient à l'essence du concept de révélation. Pour Schillebeeckx<sup>6</sup>, l'interprétation de soi est une dimension de la révélation elle-même. Selon Karl Rahner<sup>7</sup>, on doit parler sans contradiction de l'anthropocentrisme et du théocentrisme de la théologie. Et à la suite de Paul Ricœur, il faut comprendre la révélation comme une nouvelle possibilité d'existence pour l'homme. En d'autres termes, la réception historique et culturelle de la Révélation par le sujet croyant reflue sur le contenu de la foi et le sens même de la Révélation.

Disons que ce qui caractérise mon projet théologique, c'est la volonté de prendre au sérieux les conséquences du *paradigme herméneutique*<sup>8</sup>. Succédant à Henri Bouillard dans la chaire de théologie fondamentale, j'acceptais volontiers de définir celle-ci comme « une herméneutique de la Parole de Dieu et de l'existence humaine ». Mais justement, à l'âge herméneutique de la raison, c'est-à-dire d'une raison philosophique qui prend ses distances aussi bien à l'égard de la métaphysique que des philosophies du sujet, je trouvais que son analyse de l'existence humaine était trop dépendante d'une philosophie réflexive comme celle de Blondel<sup>9</sup>.

Je cherchais donc à penser la raison théologique comme un *comprendre* historique au sens de Heidegger et j'insistais sur l'objet immédiat du travail théologique comme un objet essentiellement textuel, qu'il s'agisse de l'Écriture-source ou de la tradition dogmatique et des différentes traditions théologiques. En cela, j'étais directement influencé par l'herméneutique textuelle de Paul Ricœur<sup>10</sup> et je cherchais à expliciter en théologie toutes les implications du cercle herméneutique entre la compréhension d'un texte et la compréhension du lecteur.

J'ajoute que, du point de vue épistémologique, je retenais la leçon de Jean Ladrière<sup>11</sup> quand celui-ci rattachait la théologie à l'*organon* des sciences herméneutiques. La théologie fondamentale comprise comme herméneutique cherche à déchiffrer le sens des énoncés de foi dans leur forme scripturaire, dogmatique et théologique en fonction de l'expérience historique et culturelle de l'homme d'aujourd'hui.

**L & V : Vous êtes aujourd'hui connu pour votre contribution à la théologie du dialogue des religions. Comment dans votre itinéraire cette question est-elle devenue centrale ?**

**C. G. :** Il est vrai que depuis une vingtaine d'années, je suis reconnu comme *théologien des religions*. On peut le mettre en lien avec une nouvelle responsabilité dans ma carrière professorale. J'ai dû en effet, à partir de 1985, accepter d'assurer le cours de théologie des religions non-chrétiennes dans le cadre de l'Institut de théologie et de sciences des religions (ISTR) de l'Institut catholique de Paris. Mais en fait, c'était en profonde continuité avec mon projet de théologie herméneutique, c'est-à-dire la réinterprétation du message chrétien en fonction de notre expérience historique.

Or l'horizon de la théologie fondamentale évoluait rapidement. Ce n'était plus seulement le défi de l'athéisme ou de l'indifférence religieuse. C'était le défi d'un pluralisme religieux quasiment insurmontable. Cela correspondait d'ailleurs, au moins en Occident, au passage de la modernité à la post-modernité. Il s'agit là d'un défi plus redoutable que celui de l'athéisme. Il vise directement le christianisme dans sa prétention à être l'unique religion vraie qui procure le salut éternel de l'homme. Et à

10. Paul RICŒUR (1913-2005) est passé d'une phénoménologie de l'agir (*Philosophie de la volonté*, 1950, *Histoire et vérité*, 1955) à une herméneutique critique (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1966, et *Le conflit des interprétations*, 1969), puis à une poétique du temps et de l'action (*La métaphore vive*, 1975, *Temps et Récit*, 1983-1985, *Du texte à l'action*, 1986), qui rompt avec la clôture structuraliste du langage. *Soi-même comme un autre* (1990) propose des variations sur le sujet, articulant fortement morale et politique, avant de traiter du problème de la justice comme vertu et comme institution (*Lectures 1 et Le Juste 1 et 2* entre 1991 et 2001). Il ne cesse cependant de rester en débat avec des sources non-philosophiques de la philosophie, et notamment les textes bibliques (*Lectures 3*, 1994, *Penser la Bible*, 1998). En 2000, il publie *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* sur la question d'une juste représentation du passé, et en 2004 encore un *Parcours de la reconnaissance* qui place celle-ci, avec ses incertitudes et ses difficiles mutualités, au cœur du lien social.

11. Jean LADRIÈRE (1921-2007), logicien et philosophe des sciences, philosophe du langage et métaphysicien, professeur à Louvain, a notamment écrit *L'articulation du sens* (3 tomes, de 1970 à 2004, au Cerf) qui étudie les langages de la foi et leur rapport avec la raison.

l'âge de la mondialisation, la conscience de la pluralité des voies vers Dieu est une question nouvelle pour la pensée chrétienne. Beaucoup de nos contemporains qui se disent agnostiques ne récusent pas l'idée d'un Dieu ou d'un Absolu divin, mais refusent l'idée d'un Dieu incarné dans la particularité historique de Jésus de Nazareth.

Pour assumer cet enseignement nouveau en théologie, j'ai dû faire un gros investissement en Histoire des religions. Mais j'avais déjà depuis longtemps un intérêt pour les religions des autres. Depuis 1975, j'appartenais au *GRIC*, c'est-à-dire le Groupe de recherches islamo-chrétien<sup>12</sup>, qui m'avait permis de nouer des relations d'amitié avec plusieurs intellectuels musulmans. Et en 1985, j'avais contribué à la naissance de la section française de la *Conférence mondiale des religions pour la Paix* (WCRP) qui avait été créée en 1970 à Kyoto et qui tenait tous les cinq ans de grandes Assemblées générales de plusieurs milliers de participants venus de tous les continents.

12. Voir leur site : [www.gric.asso.fr](http://www.gric.asso.fr)

J'ai eu aussi la chance d'appartenir durant trente ans au Comité de direction de la Revue internationale *Concilium*. Je pouvais ainsi chaque année rencontrer des théologiens du monde entier qui étaient en contact avec d'autres cultures et d'autres grandes religions. J'ajoute enfin qu'ayant vécu trois ans à Jérusalem comme Directeur de l'École biblique et archéologique française, j'ai eu tout le loisir de méditer sur le mystère des trois religions monothéistes sous le signe de l'hospitalité d'Abraham.

Je ne parle pas d'une théologie du dialogue interreligieux. Je préfère parler à la suite de Jacques DUPUIS d'une *théologie du pluralisme religieux*, qui cherche justement à donner un fondement théologique au dialogue interreligieux. C'est une théologie qui prend ses distances à l'égard de la problématique d'une théologie du *salut des infidèles* et qui s'interroge sur la signification de la pluralité des voies vers Dieu à l'intérieur de l'unique Dessenin divin.

L'Église d'aujourd'hui fait l'expérience d'un pluralisme religieux qui semble insurmontable. Dans une perspective herméneutique, il n'est donc pas surprenant qu'un certain nombre de théologiens se demandent sérieusement si ce pluralisme *de fait* ne renvoie pas à un pluralisme *de principe* qui correspondrait

à un vouloir mystérieux de Dieu. Sans prétendre connaître le pourquoi des formes religieuses, ils cherchent simplement à réinterpréter le pluralisme dont nous sommes les témoins à la lumière de ce que nous savons de la volonté universelle de salut de Dieu. Ce pluralisme ne peut être seulement la conséquence de l'aveuglement coupable des hommes au long des siècles et encore moins le signe de l'échec de la mission de l'Église depuis vingt siècles.

Finalement, le fondement théologique du pluralisme religieux et donc du dialogue interreligieux tient au fait que l'économie du Verbe incarné est le sacrement d'une économie plus vaste qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité. L'histoire universelle est à la fois l'histoire de la quête par l'homme de cet Absolu que nous nommons Dieu et l'histoire de la quête de l'homme par Dieu. Ainsi, l'histoire des hommes n'est jamais abandonnée à elle-même. Elle est toujours déjà une histoire de salut.

Le texte de *Nostra aetate* du Concile fait discrètement référence à la doctrine patristique des *semina Verbi*. Plus de quarante ans après le concile, il me semble légitime de dire que les Pères de Vatican II ont appliqué aux grandes religions de notre temps l'enseignement des Pères grecs concernant les trésors de la philosophie grecque. Il ne s'agit donc pas seulement des semences de vérité, de bonté et de sainteté qui peuvent habiter le cœur des hommes et des femmes de bonne volonté, mais des richesses positives que l'on peut discerner dans les éléments constitutifs des religions non chrétiennes, qu'il s'agisse de doctrines et de mythes, de symboles, de rites et de pratiques spirituelles.

**L & V : Considérez-vous aujourd'hui que le dialogue entre les religions est encore une question d'avenir ? Vous sentez-vous un devoir de militant dans ce domaine ?**

**C. G. :** Le dialogue entre les religions doit beaucoup aux initiatives de l'Église catholique depuis Vatican II. Après une période d'engouement, certains s'interrogent sur son avenir et se demandent s'il ne représente pas une menace pour l'identité chrétienne. Est-ce que, par exemple, il ne risque pas de diminuer la cause de



l'unité des Églises poursuivie par le dialogue œcuménique au sens strict du mot ?

13. *Dominus Jesus* est une déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église.

On pourrait au contraire faire valoir que le dialogue des religions ne fait que renforcer l'urgence de l'unité visible des chrétiens au-delà de leurs divisions historiques. Comme l'atteste la déclaration *Dominus Jesus* d'août 2000<sup>13</sup>, le magistère romain craint aussi que le dialogue interreligieux conduise au relativisme doctrinal et jette le trouble chez certains chrétiens quant à l'urgence permanente de la mission de l'Église. Le risque n'est-il pas de penser que toutes les religions se valent comme voies vers celui que nous appelons Dieu ?

Et pourtant, l'encyclique sur la mission de Jean-Paul II (*Redemptoris missio*, 1991) avait bien montré que le jugement positif sur les religions non chrétiennes ne diminuait en rien la mission *ad gentes*. Et depuis deux ou trois décennies, plusieurs théologiens catholiques n'ont cessé de voir dans le dialogue interreligieux une chance historique pour une meilleure intelligence de la singularité du christianisme dans le concert des religions du monde.

Personnellement, sans prétendre prévoir l'avenir, je suis convaincu que le XXI<sup>e</sup> siècle sera sous le signe du pluralisme religieux et de la rencontre des grandes religions du monde. J'aimerais souligner le fait que la nouveauté du dialogue interreligieux coïncide avec l'âge planétaire de l'humanité. Il représente une chance pour l'avenir d'une civilisation mondiale.

Pour la première fois depuis des siècles, plusieurs religions sont prêtes à dépasser leurs querelles ancestrales, à renoncer à leur volonté de conquête et de domination pour se mettre au service des grandes causes qui sollicitent tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté. En dépit de tous les contre-témoignages que nous inflige l'actualité quotidienne, cette volonté de dialogue se manifeste dans la plupart des grandes religions.

Pour la première fois dans sa longue histoire, l'humanité a conscience que son destin est entre ses mains. En effet, grâce aux prouesses de l'homme moderne dans l'ordre scientifique et technologique, nous pouvons mettre en danger la survie même de l'espèce humaine. Il ne s'agit pas seulement des menaces qui pèsent sur l'avenir du génome humain. Il s'agit aussi des effets

pervers des progrès immenses dont nous sommes les heureux bénéficiaires. Ils peuvent à plus ou moins long terme dégrader notre environnement au point de rendre impossible une vie humaine sur la terre.

Dans nos sociétés pluri-culturelles et pluri-religieuses de l'Europe, il y a plusieurs formes de dialogue. Il y a le dialogue de la vie au quotidien, le dialogue au sens d'un échange spirituel dans le silence de la prière, le dialogue proprement doctrinal, souvent très difficile. Mais le dialogue le plus vivant, c'est celui qui contribue à une émulation mutuelle dans la recherche de la paix, dans la défense de la vie et des droits de l'homme, dans le combat contre les injustices d'une économie sous le signe de la seule loi du profit, dans la protestation contre le pillage des ressources naturelles de la planète, dans la condamnation de tous les fanatismes religieux. Selon le mot souvent cité du théologien Hans Küng<sup>14</sup>, « il n'y aura pas de paix mondiale s'il n'y a pas d'abord de paix entre les religions ».

14. Hans KÜNG, célèbre théologien suisse, ouvre son *Projet d'éthique planétaire* (tr. fr., Seuil, 1991) par ces mots : « Pas de survie sans éthos planétaire. Pas de paix mondiale sans paix religieuse. Pas de paix religieuse sans dialogue entre les religions. »

« Militant du dialogue interreligieux » ? Je n'aime pas beaucoup l'expression. Mais il est vrai que je milite pour le projet d'une Union européenne qui soit sous le signe d'une nouvelle convivialité entre juifs, chrétiens et musulmans. Face aux défis de la mondialisation, je pense que l'Europe a une responsabilité historique au service de toute la communauté mondiale. Alors que nous assistons à la fin de l'eurocentrisme, nous devons dépasser notre mauvaise conscience post-coloniale et redécouvrir le prix d'un certain esprit européen pour lutter contre les effets déshumanisants d'une culture mondiale véhiculée par les médias, une culture consumériste et hédoniste qui met en danger les identités culturelles.

La spécificité du projet européen est au point de rencontre de la tradition biblique et de la raison critique, qui est un héritage de la Grèce et de l'âge des *lumières*. Tout au long de l'aventure coloniale, les européens n'ont exporté qu'un esprit européen tronqué, à savoir un appétit de domination, la maîtrise technique et la méconnaissance des cultures locales. L'Union européenne doit incarner une culture originale qui prendra ses distances à l'égard de cet autre Occident incarné par l'hyper-puissance américaine. Il s'agirait de maintenir le sens de l'homme comme « histoire sacrée » face à la fois au nihilisme moderne et face à la prolifération des divers fondamentalismes religieux.

J'ajoute enfin que le dialogue interreligieux n'a d'avenir que s'il ne se replie pas sur lui-même mais s'ouvre aux autres instances culturelles et morales qui travaillent dans le sens d'une humanisation de la mondialisation. Nous sommes parvenus à un certain consensus éthique qui a trouvé son expression officielle dans la Charte des droits de l'homme de 1948. Les religions doivent être prêtes à se laisser interroger par la nouvelle conscience des aspirations légitimes de la personne humaine. On peut estimer que les religions qui, soit dans leurs doctrines, soit dans leurs pratiques, portent atteinte à l'humain authentique sont invitées à une réinterprétation de leurs textes fondateurs et de leurs traditions.

Je ne tombe pas pour autant dans l'illusion de ceux qui pensent que l'humanisme séculier finira par triompher de l'archaïsme des religions. Il suffirait d'évoquer le cruel XX<sup>e</sup> siècle qui vient de s'achever pour être convaincu de la fragilité de la conscience humaine laissée à elle-même. La raison éthique moderne a tout avantage à écouter les leçons de sagesse des grandes traditions religieuses. C'est vrai de la vocation éthique des religions abrahamiques comme le judaïsme, le christianisme et l'islam qui ne dissocient jamais le contenu essentiel de la Torah, à savoir l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais c'est vrai aussi des grandes religions de l'Orient qui ne sont nullement dépourvues d'exigences morales.

Face à un avenir menaçant qui peut conduire au chaos, nous ressentons l'urgence d'une *éthique globale* qui soit sous le signe d'une interpellation réciproque des morales religieuses et d'une éthique séculière. Je pense que le dialogue interreligieux est une chance pour l'avenir de la communauté mondiale si chaque religion demeure à l'écoute des appels de la conscience humaine universelle.

**L & V: La théologie est votre métier, mais aussi l'enseignement de la théologie. A la Catho de Paris, vous avez mis en place un doctorat commun avec la Sorbonne. Quel rapport voudriez-vous établir entre théologie et culture religieuse ?**

**C. G.:** Comme on le sait, à l'exception de l'Université de Strasbourg qui bénéficie d'un régime concordataire, la théologie en France n'est pas reconnue comme une discipline univer-

sitaire, appartenant de plein droit aux Universités d'État, comme c'est le cas dans la plupart des pays européens. Cela favorise sans doute une plus grande liberté dans l'organisation de l'enseignement supérieur catholique, qui échappe au contrôle de l'État. Mais cela ne fait que renforcer le caractère marginal de la théologie qui est identifiée à un enseignement purement confessionnel sans rigueur scientifique.

Alors que la théologie moderne est constamment confrontée aux résultats des sciences humaines de la religion, il était important de souligner l'importance de cette ouverture de l'enseignement supérieur catholique aux diverses disciplines du savoir universitaire. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la nouvelle désignation de l'ancienne faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris qui devenait l'*UER de théologie et de sciences religieuses*.

Cette volonté de dialogue avec l'université française trouva sa consécration officielle lorsque en 1975, après de longues négociations, je signais, en tant que Directeur du Cycle des études de Doctorat (CED), avec Michel Meslin, alors Directeur du Département de Sciences des Religions de Paris IV-Sorbonne, une *convention* en vertu de laquelle il était possible d'obtenir un Doctorat *conjoint* de théologie de l'Institut catholique et d'Histoire des religions et anthropologie religieuse de la Sorbonne. Cette convention fonctionne toujours à la satisfaction surtout des nombreux étudiants étrangers qui ont besoin dans leur pays d'origine d'un doctorat d'État et pas simplement canonique. C'était là une première, cent ans après la suppression de la Faculté de théologie de la Sorbonne.

**L & V : Les questions religieuses sont souvent prises en charge par la philosophie aujourd'hui : comment saisir l'apport des sciences humaines et de la philosophie en théologie ? Comment continuer à être théologien ?**

**C. G. :** On peut parler en effet d'une *conversation* à trois entre la théologie, la philosophie et les sciences humaines. Il est certain que le territoire propre de la théologie tend à se réduire. L'étude du fait chrétien relève déjà de la philosophie de la religion, de l'anthropologie religieuse, de l'histoire des religions,

des sciences religieuses comme la sociologie de la religion et la psychologie de la religion. Mais la tâche du théologien chrétien demeure entière : au-delà du pluralisme religieux et de la pluralité des divers savoirs sur le phénomène chrétien, il doit déchiffrer le projet historique de Dieu sur l'humanité. La théologie est toujours une théologie confessante. Mais une théologie universitaire doit conjuguer la conviction et l'argumentation critique. Elle s'efforce d'écrire la *grammaire de l'assentiment de foi* au message chrétien dans le contexte de la culture philosophique et scientifique de notre époque.

Alors que la pensée dominante de l'université française a été longtemps très soupçonneuse à l'égard de la rigueur scientifique des théologiens, je constate qu'il y a aujourd'hui une plus grande entente cordiale entre les théologiens et les représentants des sciences de la religion. Cela tient à une nouvelle pratique des sciences humaines et à une nouvelle compréhension de la pratique de la théologie. Sans renoncer à leur neutralité, les sciences de la religion sont plus modestes quant à leur prétention à l'objectivité. Elles savent mieux que l'analyse du phénomène religieux est toujours de l'ordre d'une connaissance interprétative et qu'elles doivent renoncer à une explication totalisante du *religieux* par le social, le psychologique ou le politique.

Et du côté de la pratique de la théologie, il faut dire que l'auto-compréhension de la théologie a été bouleversée par la pratique de l'inter-disciplinarité. Celle-ci s'est imposée en fonction des nouveaux intérêts de la théologie pour l'expérience, la praxis, la pluralité des langages et des textes. Cette instrumentalisation des sciences humaines a remis en question la superbe d'une certaine raison théologique. On ne peut plus parler d'un sens univoque *a priori* au nom de la foi, antérieur à une expérience historiquement datée, à la spécificité des textes et à différentes pratiques de lecture.

Mais en même temps, il est intéressant de constater qu'au moment où l'histoire comparée des religions remet en cause l'hypothèse de l'universalité d'un *homo religiosus*, elle prend ses distances à l'égard du positivisme hérité de l'ethnologie structurale et favorise l'émergence d'une anthropologie religieuse qui conduit souvent au seuil de la foi.

**L & V: Dans la France laïque, qu'est-ce que cela entraîne d'enseigner la théologie? Que pensez-vous de la position de Régis Debray sur « le fait religieux » (une expression intraduisible dans d'autres langues) ?**

**C. G. :** Il est certain que la profession « théologien » demeure un métier quelque peu étrange, sinon archaïque, dans un univers culturel encore marqué par une longue tradition de *laïcité à la française*. Mais la situation est en train d'évoluer rapidement et seuls les militants impénitents des *Lumières* identifient encore le *religieux* avec l'obscurantisme.

Ce qui est nouveau, c'est la possibilité de se réclamer d'une tradition religieuse comme le christianisme, sans que cela entraîne nécessairement une confession de foi. C'est le cas par exemple de mon ami Régis Debray qui se reconnaît comme « un agnostique de culture chrétienne » dans le livre d'entretiens qu'il a accepté de publier avec moi : *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*, Bayard, 2006. Alors même qu'il a publié par ailleurs un petit livre polémique, *Les communions humaines*, sous-titré *Pour en finir avec la religion* (Fayard, 2005), c'est lui qui fut chargé par le Ministère de l'Éducation nationale de rédiger un Rapport sur *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque* où il souligne que le religieux est une dimension constitutive de la culture et où il plaide avec force pour un enseignement religieux qui se garde de tomber dans le confessionnalisme ou l'apologétique.

Si Régis Debray privilégie le terme de *fait religieux*, c'est précisément pour éviter toute référence à une expérience religieuse ou une intériorité. Il définit la religion essentiellement par son utilité sociale et s'il discerne une fonction permanente de la religion dans nos sociétés modernes, c'est à la condition de donner toujours la priorité au *faire lien* de la religion sur le *faire sens*. Ce refus de toute herméneutique est à l'origine de mon désaccord profond avec lui, tout au long d'un dialogue par ailleurs très cordial.

Je ne vois pas comment on peut transmettre un enseignement sur *le fait religieux* sans faire référence à une certaine intériorité, à une expérience religieuse, une intentionnalité croyante. Et plus généralement, autant je suis d'accord avec lui pour reconnaître une fonction permanente de la religion dans toutes les civilisa-

tions, autant il est impossible de se contenter d'une conception indifférenciée et homogène de la religion tout au long de l'histoire. Cela n'est possible que si on omet de prendre en compte les longues traditions interprétatives suscitées par chaque religion. C'est particulièrement vrai des trois religions monothéistes qui n'ont jamais cessé d'être l'objet d'une interprétation, c'est-à-dire d'une tradition vivante au gré des grandes mutations de l'histoire. Mais c'est vrai aussi des grandes religions de l'Orient.

**L & V :** Dans votre terminologie, le Christ est parfois approché comme un « universel concret » ou comme « l'humain total », voir la « passion de l'homme ». Pourquoi n'avez-vous pas fait vous-même une christologie, comme Christian Duquoc ou Joseph Doré ? Comment comprendre le Christ Jésus ?

**C. G. :** Si je n'ai pas tenté moi-même d'écrire une Christologie comme Christian Duquoc et Joseph Doré<sup>15</sup>, c'est parce que je n'ai jamais eu directement en charge l'enseignement d'un tel Traité. Mes chantiers privilégiés étaient la théologie fondamentale, l'herméneutique théologique et la théologie des religions. Mais évidemment mon interrogation sur le pluralisme religieux m'a conduit à une réflexion sur le mystère du Christ comme unique Sauveur du monde. Dans mon livre *De Babel à Pentecôte* (2006), j'ai intitulé un chapitre : « Le paradoxe de l'incarnation comme clé herméneutique du dialogue interreligieux ».

Comme je l'ai déjà dit, contre des théories *pluralistes* qui affirment que *Dieu seul sauve*, tout mon effort en théologie des religions est de maintenir un inclusivisme christologique *constitutif* du salut, tout en prenant au sérieux un pluralisme inclusif qui témoigne de valeurs positives dans les autres religions. Mais pour éviter un impérialisme chrétien qui rendrait impossible tout dialogue, je cherche à tirer toutes les conséquences du *paradoxe de l'incarnation*, c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique, ce qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme une voie de salut exclusive de toutes les autres.

Je reprends alors volontiers la belle formule du cardinal Nicolas de Cuse<sup>16</sup> quand il désigne le Christ comme *Universel concret*. L'identification de Dieu comme mystère transcendant à partir de

15. La christologie de Christian DUQUOC est évoquée dans l'hommage que lui rend Isabelle CHAREIRE à la fin de ce numéro. Mgr Joseph DORÉ, ancien archevêque de Strasbourg, est co-auteur avec Bernard LAURET et Joseph SCHMITT d'une *Christologie* (Cerf, 2003).

16. Nicolas de CUSE (ou CUES), 1401-1464, est un théologien allemand attaché à la philosophie néo-platonicienne et à la mystique de Maître Eckart. Son traité *De la docte ignorance* le situe parmi les théologiens les plus représentatifs de l'apophatisme théologique, selon lequel on peut davantage dire de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est.

l'humanité de Jésus de Nazareth est le trait distinctif du christianisme. Nous confessons que la plénitude de la divinité habite en Jésus (cf. Col 2, 9), mais Dieu ne peut se manifester aux hommes qu'en termes non divins, c'est-à-dire dans l'humanité concrète d'un homme particulier. Ce paradoxe de l'incarnation, à savoir « l'union de l'absolument universel et de l'absolument concret » (je reprends ici une formule du théologien Paul Tillich) nous invite à désabsolutiser le christianisme comme religion historique et donc à faire la preuve de son caractère dialogal.

À l'âge du pluralisme religieux, je crois que la théologie chrétienne doit dépasser un certain *christiano-centrisme* et éviter de confondre l'universalité du Christ comme Verbe incarné et l'universalité du christianisme. Le Christ est de droit universel : Il est au centre de l'histoire. Mais comme tout phénomène historique, le christianisme est lui-même relatif. Ainsi, il nous faut reconnaître que la vérité chrétienne n'est ni exclusive, ni même inclusive de toute autre vérité d'ordre religieux. Disons qu'elle est *singulière* et relative à la part de vérité dont les autres religions peuvent être porteuses de par l'action de l'Esprit du Christ qui est toujours au travail dans l'histoire.

Je ne parlerai pas volontiers de valeurs *implicitement chrétiennes* à propos des valeurs positives des autres religions. Je préfère parler de valeurs *christiques*. Elles témoignent d'un certain irréductible religieux et, c'est dans leur différence même, qu'elles trouveront leur accomplissement dernier en Jésus-Christ, même si elles ne trouvent pas historiquement leur explicitation visible dans la religion chrétienne.

Je précise enfin que je n'identifie pas le Christ avec l'*humain total*. Quand je parle de valeurs christiques, je désigne des germes de vérité, de bonté, de rectitude qui ont un lien secret avec la *christianité*, c'est-à-dire le potentiel christique de tout être humain, qui a été créé non seulement à l'image de Dieu mais à l'image du Christ nouvel Adam. Selon la Lettre aux Ephésiens, le dessein caché en Dieu de toute éternité est un dessein à la fois créateur et sauveur. C'est dire que le Christ est le prototype de l'humain en perfection, ce que j'appelle souvent l'*humain authentique* qui correspond au *vere humanum* qu'évoque le concile dans la constitution *Gaudium et spes*.

**Claude GEFFRÉ**



## Bibliographie

### Principaux ouvrages :

*Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, 1972

*Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, 1983

*Passion de Dieu, passion de l'homme*, Cerf, 1991

*Un espace pour Dieu*, Cerf, 1996

*Profession théologien*, Albin Michel, 1999

*Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, 2001

*Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien*, écrit avec Régis Debray, Bayard, 2006

*De Babel à Pentecôte : Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, 2006

### Contributions :

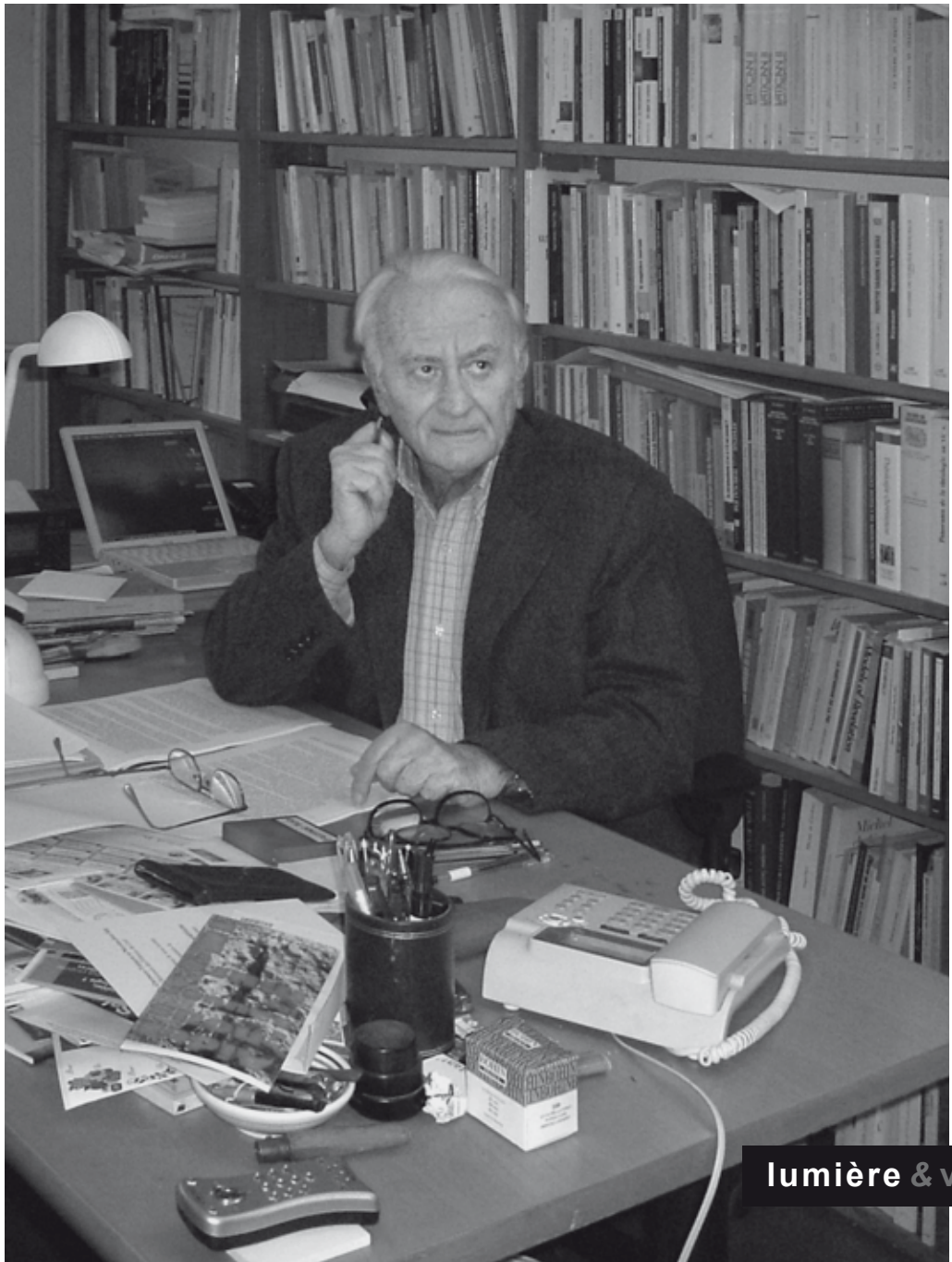
*Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, 1972

*La théologie à l'épreuve de la vérité*, Cerf, 1984

*Théologie et choc des cultures*, Cerf, 1984

*L'Être et Dieu*, Cerf, 1986

*Christianisme et modernité*, Cerf, 1990



**lumière & vie**