

Ghislain LAFONT,

tirer de son trésor de l'ancien et du neuf

Tout scribe, devenu disciple du Royaume est comme un maître de maison qui tire de son trésor de l'ancien et du neuf (Mt 13, 52).

« Ce n'est pas l'Évangile qui change, c'est nous qui commençons à le comprendre un peu mieux »
Jean XXIII

Le Père Ghislain Lafont est né en 1928. Il entre à l'abbaye bénédictine de La Pierre-qui-vire à l'âge de 17 ans, en 1945. Docteur en théologie en 1961, il enseigne dans sa communauté, puis, de 1978 à 1995 un semestre annuel à Rome, à l'Athénée bénédictin Saint-Anselme et à l'Université Grégorienne. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de théologie sur Saint Thomas d'Aquin, sur la Trinité, sur le Christ et le mystère du salut, sur l'histoire et l'avenir de l'Église.

1. En 1975, Ghislain LAFONT a rendu compte de son expérience de vie monastique dans un livre intitulé *Des moines et des hommes*, Stock, 1975.

Lumière & Vie : Vous êtes entré très jeune à l'abbaye bénédictine de la Pierre-qui-Vire et y avez passé votre vie¹. Pouvez-vous dire quelque chose sur la relation entre cette vocation et votre recherche de théologien ?

Ghislain LAFONT : Il me semble que la théologie de quelqu'un est un élément de sa vie : de son humanité, de sa foi chrétienne, de sa vocation particulière. Elle est liée au milieu dans lequel il a vécu, à l'éducation et à la formation reçues, aux rencontres faites, aux épreuves traversées. Ce que j'ai pu penser, enseigner, écrire vient donc de beaucoup de sources, que je ne suis sans doute pas capable d'identifier toutes.

Au premier plan, je mettrai évidemment la communauté monastique de la Pierre-qui-Vire, où je suis entré jeune, intérieurement convaincu de ce que mon maître des novices appelait « le Tout de Dieu » et résolu à Le chercher, en menant le genre de vie retirée, priante, obéissante, aimante qui était alors et demeure aujourd'hui, avec toutes les modifications intervenues en près de 70 ans. C'est sûrement là, dans la communauté des frères et la prière partagée, que j'ai sans cesse puisé et renouvelé mon inspiration.

D'autre part, cette même communauté, suivant les intuitions de son fondateur, avait, depuis le début en 1850, un aspect missionnaire, gardait un œil ouvert sur l'Église, sur le monde et cherchait comment porter le témoignage de la foi. Cette orientation a provoqué, au long de notre histoire à la Pierre-qui-Vire, bien des entreprises marquées du souci évangélique de la mission. Elle explique, par exemple, nos liens forts avec la Mission de France ou l'Institut des Fils de la Charité ; les contacts personnels que j'ai eus avec eux ont été très importants.

Cela dit, tenir ensemble un idéal du « désert » et une visée missionnaire n'a été facile à aucun moment de notre histoire. J'ai vécu à ma manière cette 'tension' entre la vie cachée en Dieu avec le Christ dans une communauté de frères et une recherche théologique de niveau universitaire avec ses exigences propres (étude, enseignement, contacts, déplacements...). Il me semble, arrivé en fin de vie, que ces deux éléments apparemment contradictoires se sont finalement nourris l'un l'autre et, j'espère, m'ont fait un peu progresser « dans le bien suprême qui est la connaissance de Jésus-Christ Notre Seigneur » (Ph 3,8), ce dont je ne peux que rendre grâces.

L & V : À la Pierre-qui-Vire, on ne fait pas que du fromage : le monastère a édité une fameuse collection de livres sur l'art roman², et les jeunes moines étudient la théologie. Comment étiez-vous formés avant le Concile ?

G. L. : Lorsque j'y suis entré, notre monastère, comme toutes les maisons bénédictines au moins en France, était on peut dire « ultramontain ». Un des éléments de cette mentalité, important en ce qui me concerne, était l'adoption, par obéissance au Pape

2. En 1950, l'abbaye de la Pierre-qui-Vire lance la revue *Zodiaque*, consacrée aux symboles religieux, en particulier de l'art roman chrétien, mais qui s'ouvrira à l'art religieux de l'Asie et de l'Afrique.

Léon XIII, du thomisme comme orientation doctrinale majeure. On ne se souciait pas trop de savoir si cela était vraiment en phase avec la pratique monastique ; il est vrai qu'à l'époque les moines ne savaient rien ou presque de leur tradition propre, qu'il s'agit des Pères du désert ou de ceux de la tradition médiévale ; nous vivions d'un pieux mélange où l'abbé de Rancé et saint François de Sales faisaient bon ménage, de concert avec les grands mystiques espagnols et l'École française !

Quoi qu'il en soit, le thomisme que nous enseignaient au monastère nos frères aînés était d'excellente qualité. D'abord, nous n'avions aucun manuel de théologie et étions sans cesse renvoyés au texte même des œuvres de saint Thomas, la *Somme de théologie*, les *Questions disputées*, etc. dont la lecture et l'étude (en latin !) ont occupé alors beaucoup de mon temps. Quant à la mentalité dans laquelle nous abordions saint Thomas, elle était directement inspirée par deux auteurs contemporains : le Père Chenu et Etienne Gilson.

3. Le père Marie-Dominique CHENU (1895-1990) est un théologien dominicain qui renouvela l'étude de Saint Thomas d'Aquin par une exégèse historique. On peut citer *La théologie comme science au XIII^e siècle* (1927), et le manifeste intellectuel *Une école de théologie : le Saulchoir* (1937).

4. Etienne GILSON (1884-1978) enseigna la philosophie à la Sorbonne, à Harvard et à Toronto. Outre de nombreux ouvrages d'histoire de la pensée médiévale, dont la fameuse *Introduction à la philosophie de Saint Thomas* (publiée chez Vrin en 1919 et rééditée six fois jusqu'en 1964), il publie *L'être et l'essence* (Vrin, 1948).

Le premier situait avec bonheur saint Thomas dans le monde de son temps, celui de ce qu'il appelait la Renaissance médiévale, avec son évangélisme, son intérêt pour l'Écriture, son ouverture à la culture ambiante, ses évolutions sociales³. Le second proposait de l'idée d'être, indiscutablement à la base de la construction thomiste, une interprétation « existentialiste » convaincante⁴. Comme Gilson était notre voisin, car il avait une maison de campagne dans les environs, nous avons parfois bénéficié de sa visite et de ses commentaires.

J'ajoute que, durant les deux premières années de ma formation, j'ai suivi, professé par un frère d'ici quelque peu génial, passionné et passionnant, un cours d'histoire de la philosophie lui aussi basé sur la lecture des textes originaux, éclairé par des convictions fortes, prises aussi chez saint Thomas, sur le rapport de la raison et de la foi. Lorsque j'ai lu, près de cinquante ans après, l'encyclique *Fides et Ratio*, j'ai eu l'impression que je savais tout cela depuis longtemps, et je me suis demandé si, autour de l'an 2000, il n'y aurait pas eu autre chose à dire. Peut-être que non, d'ailleurs ? En tous cas, on nous l'avait dit à la Pierre-qui-Vire dans les années 1950.

L & V : En 1961, vous finissez une thèse sur les structures et la méthode de la *Somme théologique* de saint Thomas, rééditée en 1996⁵. Qu'est-ce qui motive votre enthousiasme pour l'Aquinat ?

5. Cf. Ghislain LAFONT, *Structures et méthode dans la 'Somme théologique' de saint Thomas d'Aquin*, DdB, 1961, réédité dans la collection *Cogitatio fidei* 193, Cerf, 1996.

G. L. : En 1948 était paru un livre de Jean Hippolyte : « Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel ». C'est cela, dans l'esprit du Père Chenu, que je désirais découvrir en ce qui concerne la *Somme* : comment saint Thomas l'avait construite, quelles étaient les intuitions essentielles, les catégories principales et comment celles-ci avaient été mises en œuvre.

Autrement dit : ne pas prendre la structure de la *Somme*, vulgarisée dans tous les manuels de théologie, comme un absolu descendu du ciel mais comme l'achèvement étonnant d'un homme de génie – et voir comment m'en inspirer pour faire de la théologie aujourd'hui. Cette exploration, comme serait celle d'un architecte contemporain pour une grande église gothique, m'a vraiment laissé, si je peux dire, pantois, et a établi entre saint Thomas et moi une relation vive, admirative, respectueusement amicale, qui dure toujours !

De plus, la *Somme* m'a dit trois choses que je crois toujours essentielles : d'abord une conviction qui ne m'a jamais abandonné, à savoir la nécessité d'avoir quelque part dans la pensée une métaphysique de l'être. Le mot « être » est tout à fait important, on ne peut pas le gommer, même s'il faut continuellement en vérifier la portée.

La deuxième concerne l'importance de la matière : la chair, le corps, la réalité concrète. Aussi bien, dans mes recherches ultérieures je me suis toujours trouvé plus à l'aise avec Marx qu'avec Hegel, ou avec Freud qu'avec Jung.

Enfin le troisième élément que saint Thomas m'a donné, c'est l'idée de la liberté humaine. Saint Thomas en donne une définition au début de la seconde partie de la *Somme*. Il écrit : « Après avoir parlé du Modèle, c'est-à-dire de Dieu, et des réalités qui sont nées de la puissance divine selon sa sagesse, nous allons parler de l'Image, c'est-à-dire l'homme, qui lui aussi est principe de ses propres actes, ayant sur eux libre arbitre et pouvoir ».

Cela me plaît énormément : l'homme est un être libre. La seconde partie de la *Somme* de saint Thomas est une recherche pour construire la liberté de l'homme en vérité. L'image de Dieu, c'est d'être libre, donc c'est faire ce qu'on veut avec sagesse. Je ne suis pas sûr, malheureusement, que la conviction de cette liberté foncière de l'homme soit suffisamment ancrée dans la conscience chrétienne.

6. Ghislain LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, Cogitatio fidei 179, Cerf, 1994.

L & V : Peut-être est-ce le fruit de votre enseignement à Rome, mais, à peine à la retraite, vous publiez une *Histoire théologique de l'Église catholique*⁶ : le thomisme n'est-il donc pas une *theologia perennis* ?

G. L. : Comme je l'ai dit, le thomisme qu'on m'avait enseigné n'était pas totalement en dehors de l'histoire, et le cours reçu sur l'histoire de la philosophie avait été très marquant pour moi. Ce n'est donc pas au moment de ma retraite que j'ai compris que l'histoire de la théologie faisait partie de la théologie elle-même. *L'Histoire théologique...* est la mise en forme et la publication, au point où j'en étais rendu vers 1994, d'une recherche constante partagée avec mes étudiants.

À ce sujet, je peux dire deux choses : je m'étais souvent demandé comment il se fait que l'Église catholique, entre la Renaissance et le milieu du XIX^e siècle, disons entre Nicolas de Cues et Newman, n'ait pas suscité un seul grand théologien (si on met à part la théologie spirituelle) ? Si on excepte, au XVII^e siècle, Descartes et Malebranche, les grands noms de la pensée comme de la philosophie religieuse sont plutôt protestants, puis agnostiques ou franchement hostiles au christianisme. L'Église catholique n'a rien produit qui puisse approcher Spinoza, Leibniz, Herder, Kant, les grands idéalistes allemands, puis Feuerbach et Marx, etc.

C'est en partie pour essayer de résoudre l'énigme de cette stérilité, qui contraste avec la richesse catholique des périodes ancienne et médiévale, que j'ai tenté de mettre en perspective l'effort théologique de l'Église catholique au long des siècles. Je n'ai pas tellement conclu sur ce point dans ce livre. J'ai proposé mon opinion ailleurs. En tous cas, l'Église s'est rattrapée depuis, en commençant par Lamennais et Newman et jusqu'aux grands noms d'aujourd'hui. Puisse-t-elle ne pas s'arrêter !

La seconde chose que j'aimerais dire est que je relève, dans tout mon parcours théologique, une constante, que je n'avais pas préméditée au départ et qui apparaît au terme. Mon dernier livre *Que nous est-il permis d'espérer ?*⁷ (paru en 2009) est construit sur trois paradigmes, « hénologique, ontologique, proslogique ». J'avais déjà rencontré ceux-ci dans la seconde partie de mon livre *Histoire théologique de l'Église catholique* : au terme en effet de l'investigation historique, il m'était apparu que le développement et les avatars de la théologie que j'avais racontés s'expliquaient finalement bien si on observait le jeu, dans la réflexion et la vie de l'Église comme de la pensée en général, de l'Un, de l'Être, du Temps (lui-même défini par l'histoire et la parole).

7. Ghislain LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer ?*, coll. La nuit surveillée, Cerf, 2009.

Enfin, le titre que j'avais été amené à donner après rédaction à un ouvrage précédent *Dieu, le temps et l'être*⁸ comportait deux des paradigmes tandis que, significativement, n'apparaissait pas l'Un. C'est très consciemment que, dans ce dernier livre, j'avais mis en titre (et traité dans l'ouvrage) le Temps avant l'Être. D'une certaine manière, toute mon histoire théologique tient dans cette inversion difficilement repérée puis acceptée et, autant que je l'ai pu, instituée, entre l'Être et le Temps. Contrairement en effet à beaucoup de penseurs contemporains, je n'ai jamais fait le procès de l'Être : je pensais, et je pense encore, qu'il fallait seulement le déplacer – au moins celui que je crois avoir reçu et que je ne vois pas comment expulser, de saint Thomas.

8. Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Cogitatio fidei 139, Cerf, 1986.

L & V : Dans les années 1970, vous confrontez votre vision métaphysique de la Trinité qu'avaient les Pères et saint Thomas d'Aquin à la vision plus historique de Karl Rahner. Qu'est-ce qui vous poussait à cette confrontation ?

G. L. : En 1969, dix ans donc après ma thèse, j'ai publié un livre intitulé par l'éditeur *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*⁹ dont je voudrais parler un peu longuement car sa rédaction a été pour moi décisive.

9. Ghislain LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Recherche d'une dogmatique*, Cogitatio fidei 44, Cerf, 1969.

Au moment où je publiais ma thèse (1961), la pensée et les écrits de saint Thomas entraient dans une sorte de purgatoire. J'étais moi-même sensible à certains reproches qu'on faisait à la scolastique : elle ignorait la signification théologique du temps et de l'histoire ; elle ne mettait pas le Christ au centre du discours théologique ;

elle obéissait pour parler de Dieu à une froide logique qui semblait n'avoir pas grand-chose à faire avec l'Évangile. Là contre, on cherchait du côté des Pères, grecs ou latins, qui auraient eu une vision plus immédiatement trinitaire de la Divinité, on se demandait si un recours plus franc aux philosophies de l'histoire (évidemment le nom le plus souvent prononcé était celui de Hegel) ne permettrait pas de mieux honorer la dynamique du salut, etc.

J'ai voulu étudier de plus près cette question, par honnêteté aussi vis à vis de mes étudiants, qui attendaient autre chose qu'une présentation, même renouvelée, de la pensée de saint Thomas. Je me suis alors aperçu que, en ce qui concerne Dieu, le problème d'exprimer avec justesse son Mystère Un et Trine, remontait jusqu'au Concile de Nicée (325). C'est celui-ci, qui en proclamant la consubstantialité du Fils au Père, avait mis en valeur l'essence divine, commune aux Trois Personnes : la question devenait de savoir comment distinguer celles-ci en leur donnant toute leur consistance personnelle sans pourtant diviser l'Essence unique de Dieu ?

Et, en ce qui concerne les Pères, j'ai donc cru voir que la distinction n'était pas tellement entre Pères latins et Pères grecs ou entre Pères et Scolastique qu'entre théologiens d'avant et théologiens d'après le Concile de Nicée. Pour vérifier l'hypothèse, j'ai alors fait des monographies assez précises d'un Père grec, Grégoire de Nysse, et d'un Père latin, Augustin, pour voir comment leur langage trinitaire résolvait ou non la difficulté théologique posée par le Concile de Nicée.

Et en même temps, je reprenais à nouveaux frais l'étude de la théologie trinitaire de saint Thomas. La conclusion était que, finalement, les deux latins, Augustin et Thomas, étaient allés le plus avant dans la solution du problème et que le langage de saint Thomas, précis et, je le reconnais, parfois très difficile dans sa rigueur logique, demeurait sinon le meilleur, du moins le plus proche du Mystère.

En ce qui concerne, au contraire, la question de la relation entre le Dieu Trinité et l'histoire du salut, il me semblait que ni les Pères ni les scolastiques n'avaient vraiment abordé la question, l'histoire étant trop fortement marquée chez eux par le péché, puisque celui-ci s'était produit aux origines de l'humanité. Le

Christ était d'abord Rédempteur et l'histoire était appréciée en fonction de cette mission réparatrice.

Alors, je me suis tourné vers Karl Rahner que je lisais alors : un pionnier dans la mise en question des certitudes acquises et l'indication de possibles solutions neuves. Son étude sur la Trinité venait de paraître dans le nouveau manuel de théologie intitulé *Mysterium salutis*, dû à l'initiative et au travail de mes confrères, les Bénédictins de saint Anselme à Rome. J'ai donc traduit en français pour mon propre compte cet article où se trouvait exprimé le *Grundaxiom* : « La Trinité de l'économie du salut est identique à la Trinité immanente et réciproquement ». Pourtant, après avoir étudié du mieux que je pouvais cette étude et cet axiome, je n'ai pas pu accepter pleinement celui-ci : la réciprocité parfaite dans les deux sens entre Dieu et son œuvre me semblait mettre en danger l'autonomie et la pure transcendance de Dieu.

L & V : Peut-on dire que c'est une forme d'insatisfaction devant la pensée de Rahner qui vous conduit à approfondir votre intuition personnelle d'une articulation entre l'être et la liberté, entre la métaphysique et l'histoire ?

G. L. : Non, je ne pense pas ; c'est plus ancien que cela. Dans les années 1960, mon attention a été arrêtée par le texte de la Genèse qui raconte l'interdit primitif auquel le premier homme a été soumis : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car le jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gn 2,17). Cette irruption d'un interdit à l'intérieur d'un monde innocent m'a énormément frappé : pourquoi Dieu a-t-il mis du négatif dans une création qu'il a lui-même faite bonne ? Pourquoi, à un couple humain qui sort à peine de ses mains et auquel d'ailleurs il a tout confié de l'univers, met-il à part un arbre et en interdit-il l'usage ? Il y a sûrement un sens, mais lequel ?

J'ai beaucoup réfléchi à cela et j'ai écrit, dans la seconde partie de ce livre *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, la « Recherche d'une dogmatique » qui présentait le résultat de cette réflexion. Je suis souvent revenu ensuite sur cette première esquisse, et je me permets de rapporter ici les paroles que m'a dites un jour le regretté cardinal Martini, qui m'avait fait l'amitié de

lire mes livres : « au fond, tout ce que vous avez dit se trouve en germe dans ce premier livre ; ensuite, vous avez élargi, approfondi, mais l'intuition était là ».

De fait, lorsque vers la fin de mon dernier livre *Que nous-est-il permis d'espérer ?*, je définis l'homme comme un « désir infini interrompu par une parole en vue d'une communion », j'écris en une ligne mon idée de l'homme, et c'est en cet aspect que je vois en lui l'Image de Dieu qui resplendit sur la Face du Christ.

Je vais essayer ici de résumer la démarche. Qu'y a-t-il, en effet, en Gn 2,17 ? Une *parole* de Dieu impose un *renoncement* ; elle en appelle donc à une *liberté*. Elle met en face Dieu et l'homme : et alors ceux-ci se trouvent en quelque sorte à égalité. Dieu est certes supérieur puisqu'il commande, mais c'est à l'homme qu'il revient de prendre parti, et Dieu attend, désarmé. La tentation dont parle la Bible arrive pour qu'Adam se rende compte de quoi il s'agit en vérité : moins sans doute de ce qu'il va faire, manger ou pas, que de *l'identité de ce Dieu* qui lui adresse le commandement.

Puisque l'ordre, en effet, n'est pas expliqué et que son bien-fondé n'est pas évident, comment Dieu a-t-il pu le porter ou, plus profondément : *quel est donc ce Dieu qui retire d'une main ce qu'il avait donné de l'autre ?* Le commandement instaure ainsi un espace, qui va être symbolique ou diabolique. L'obéissance (*obaudire*, écouter) est *symbolique*, au double sens du terme ; elle crée le lien qui unit l'homme et Dieu, et elle le fait à propos d'un acte limité qui signifie l'absolu de ce lien.

De plus, dans la mesure où cette obéissance implique un renoncement, elle peut être dite sacrifice, c'est-à-dire perte et don, mais *sacrifice* de *communion*. Enfin une telle parole initie une *histoire* entre l'homme et Dieu : on peut penser en effet que ce premier commandement sera suivi d'autres afin que peu à peu la communion devienne totale entre Dieu et l'homme.

Et une telle histoire, pour être poursuivie, aura à être racontée, de sorte que le *récit* devienne une partie essentielle, fondatrice du langage qui concerne Dieu et l'homme : théologie. Si, comme ce fut le cas, l'homme refuse l'écoute et l'obéissance, le lien se distend entre l'homme et Dieu, l'homme et la femme, l'humanité et la terre : le diabolique détruit le symbolique.

La *rédemption* ne tarde pas, heureusement, car Dieu parle de nouveau à l'homme, il élargit sa demeure aux dimensions de la terre (et pas seulement d'un jardin clos) et laisse entrevoir l'établissement ultime de la communion. Les choix de l'homme pourtant sont respectés : l'écoute, l'obéissance, l'histoire... vont être marqués par la douleur, et le sacrifice de communion se doublera de la peine du péché, voire du sacrifice pour le péché.

Quelques années plus tard, je suis tombé sur deux expressions de Michel de Certeau qui disent assez exactement ce que j'ai ressenti alors : « rupture instauratrice » et « inter-dit » : le commandement qui rompt un équilibre en instaure un autre, plus large, et il fonde la possibilité de tout dialogue : « ce qui est dit entre ». Les conséquences de cette intuition me sont apparues en même temps, comme autant de champs nouveaux pour la théologie. J'indique brièvement : la morale et la spiritualité classiques se sont longtemps développées sous le signe du mal, du péché, de la mauvaise conscience ; ne faudrait-il pas approfondir plutôt la fatigue positive du désir, de l'écoute, du renoncement créateur de communion ? Le fond de la douleur n'est-il pas simplement le combat de l'amour ?

Quant à la rédemption opérée par le Christ, est-elle tout de suite une expiation par le sang versé pour le péché ? N'est-elle pas plutôt l'aventure de la rencontre effective du Fils incarné avec Dieu auquel il s'est donné totalement ? Est-ce que dans la Trinité elle-même on ne pourrait repenser la « kénose de Dieu », non d'une manière douloureuse et souffrante au sens de la souffrance du péché, mais comme une sorte de don absolu – chaque Personne se constituant dans le don absolu qu'elle fait à l'autre ?

Il y avait des conséquences aussi sur le plan de la méthode : en théologie on ne peut plus se contenter de l'explication par la raison éclairée par la foi, il y faut aussi un récit parce que, à l'origine et depuis, quelque chose se passe toujours : l'événement de la parole de Dieu et la réponse de l'homme ; or cela ne se déduit pas, cela se raconte ; donc il fallait que je construisse ma théologie aussi sur le récit, sans sacrifier les aspects ontologiques mis en valeur dans les premiers Conciles, et génialement présentés dans la Somme de saint Thomas : d'où le titre du livre « Dieu, le Temps (récit fondateur) et l'Être (dogmatique classique) ».

Je peux ajouter encore ceci : devant une année traitée de l'Eucharistie et donc des textes du Nouveau Testament qui en parlent, j'ai été frappé de la diversité des exégèses et de l'impossibilité de choisir, par exemple au sujet du caractère pascal ou non de la Dernière Cène. Si vraiment il fallait faire une théologie basée sur l'Écriture, comment y réussir étant donné l'impossibilité de parvenir à un sens incontestable ?

C'est alors que je me suis dit : *le lieu où l'Eucharistie se révèle, où le récit qui en est fait est simplement vrai, c'est la célébration elle-même*. Le récit vrai, celui qui restitue le sens et la portée réelle, *c'est celui qui est fait ici et maintenant quand le peuple chrétien célèbre*. La diversité des textes scripturaires et des interprétations qu'on en donne a valeur de variations sur le thème joué dans l'Eucharistie. Le contenu alors du récit n'est pas séparé de l'ensemble dans lequel il se trouve, des prières où il s'insère, des gestes et des symboles qu'il accompagne, de la foi avec laquelle il est reçu et répété.

Une telle constatation m'a amené à comprendre que *la matrice fondamentale de la théologie est la liturgie*, que le temps liturgique donne la clef du temps en général. J'ai esquissé cela dans un petit livre : *Eucharistie, le repas et la parole*¹⁰. Le temps se révèle dans l'action liturgique, l'être dans la présence réelle du Corps et du Sang du Sauveur.

10. Ghislain LAFONT, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Coll. Théologies, Cerf, 2001.

Peut-être y avait-il quelque chose de neuf quand j'ai exposé ces idées, mais l'expérience de plus d'un demi-siècle de travail théologique me semble montrer qu'à une époque donnée, tout le monde se met à travailler les mêmes sujets, les uns avec un grand génie, d'autres avec moins, et qu'on finit par arriver, avec beaucoup de nuances et non sans parfois de réelles divergences dans l'expression, à une sorte de perception commune de la vérité. C'est ce qui arrive aujourd'hui, je pense, sur les questions de l'être et du temps, de la vérité et de l'amour, de la connaissance conceptuelle et de la connaissance symbolique.

Disons pour conclure que je fais mienne, non par nécessité ni vertu, mais parce que je pense que c'est vrai, le titre d'un beau livre de Denis Vasse : *Un parmi d'autres*¹¹. Denis Vasse dit que c'est l'idée de soi qui ressort d'une psychanalyse réussie : avec elle, on peut vivre et faire vivre. « Un théologien parmi d'autres »,

11. Cf. Denis VASSE, *Un parmi d'autres*, Seuil, 1978.

cela me va assez. Il faut croire que la théologie a quelque chose d'une bonne psychanalyse !¹²

L & V : Les moines ne prêchent pas souvent sur l'Évangile, dans une grande communauté... mais ils méditent quotidiennement l'Écriture et l'étudient. L'Écriture nourrit déjà profondément votre théologie, mais qu'est-ce qui vous a poussé à publier des commentaires d'Évangile ?

G. L. : Dans les années 80, j'avais prêché aux Oblats et amis du monastère une retraite sur l'évangile selon saint Marc. Elle avait été ensuite publiée dans la petite revue que nous écrivions à l'intention de ces personnes *Écoute*, qui, peu à peu, avait trouvé un public puisque le nombre des abonnés est monté jusqu'à 9 000 avant de redescendre peu à peu. Au début des années 2000, un éditeur m'a demandé de publier cette retraite, ce qui a été fait¹³.

Puis, dans la foulée, et selon la même méthode de lecture, j'ai écrit un petit commentaire sur saint Matthieu¹⁴. J'ai d'autres retraites de ce genre dans mes papiers...

Pour en revenir à saint Marc, j'avais suivi un cours sur son évangile à la Divinity School de l'Université de Chicago où j'ai passé une année sabbatique en 1971-72. C'était aussi le temps de la découverte de l'analyse structurale en France, et j'avais lu Greimas¹⁵.

Enfin (*last but not least*), j'avais toujours gardé le souvenir de ce que j'avais appris en classe de cinquième au Lycée Janson de Sailly à Paris sur la manière de lire un texte littéraire. Tout cela a joué et joue encore dans ma manière de lire l'Écriture, car la *lectio divina* suppose tout de même un peu de méthode. Cela a joué pour saint Marc, de concert évidemment avec les habitus de la tradition monastique, *l'Échelle du Paradis*, bien sûr¹⁶. J'ai lu entièrement et annoté à mon usage *Exégèse médiévale* du P. de Lubac¹⁷.

L & V : À côté de ces réflexions bibliques, vous avez aussi proposé des voies d'évolution pour la vie de l'Église, en sage qui tire de son trésor de l'ancien et du neuf. Que peut-on imaginer quand on ne veut rien céder sur ce qui est d'institution divine ni sur le radicalisme de l'Évangile ?

12. J'ai tenté de présenter brièvement cet itinéraire théologique dans deux petits volumes : *La sagesse et la prophétie. Modèles théologiques*, (coll. Théologies, Cerf, 1999) et *Promenade en théologie* (Lethielleux, 2003).

13. Ghislain LAFONT, *Qui est Jésus ? Une lecture de l'évangile selon saint Marc*, Parole et Silence, 2001.

14. Ghislain LAFONT, *Jésus, un pauvre parmi les pauvres : une lecture de l'évangile selon saint Matthieu*, Parole et Silence, 2002.

15. Algirdas Julien GREIMAS (1917-1992), linguiste et fondateur de la sémiotique structurale, auteur de *Sémantique structurale* (1966) et *Du sens* (1970-1973).

16. Cf. Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations*, Sources Chrétiennes n° 163, Cerf, 1970. L'ouvrage parle des degrés de la prière : *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*.

17. En 1959, paraissent chez Aubier les deux premiers tomes d'*Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, puis les deux suivants en 1961 et 1964. Réédition par le Cerf en 1993.

18. Cf. Louis BOUYER, *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase*, Cerf, 1943, et *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, 1954.

19. Cf. Henri de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Aubier-Montaigne, 1944, et *Méditation sur l'Église*, Seuil, 1953.

20. À la même époque, j'avais eu l'occasion de traiter de la vie religieuse et aussi de l'appartenance à l'Église, dans deux études publiées dans un volume à deux voix, M.J. LE GUILLOU et G. LAFONT, *L'Église en marche. Appartenance, collégialité, sainteté* (DdB, *Cahiers de la Pierre-qui-Vire*, n°20, 1964).

G. L. : J'ai commencé très jeune à enseigner, ici au monastère, avant même d'aller prendre mes grades à Paris. L'année scolaire 1954-55, j'avais fait un cours sur l'Église, en m'appuyant sur les encycliques de Pie XII, et sur divers écrits du Père Bouyer¹⁸ et du Père de Lubac¹⁹. D'autre part, j'avais étudié *Pastor Aeternus*, de Vatican I. Je désirais vraiment savoir ce que théologiquement signifiait l'expression *Corps Mystique*.

Après ce cours, j'ai eu souvent l'occasion de réfléchir à ces questions. Un peu avant le Concile, ce qui n'était pas encore la Conférence des religieux de France (je ne sais plus quel nom portait alors l'organisme), a voulu avoir une « commission théologique ». J'ai été désigné pour y participer comme bénédictin. Il y avait là en particulier le Père Giuliani, jésuite, fondateur de Christus, avec qui j'ai noué une belle amitié, le Père Hamer, recteur dominicain du Saulchoir, devenu bien plus tard préfet de la congrégation romaine des religieux, et d'autres. C'était très intéressant, on cherchait, il n'y avait pas vraiment de théologie de l'état religieux. On naviguait entre la spiritualité et le droit canon, sans trouver, il me semble, des structures qui tiennent la route théologiquement.

Ensuite est venu le Concile, j'ai participé à une commission interne aux bénédictins, qui travaillait sur les questions brûlantes : religieux vs. laïcs, religieux vs. prêtres, abordées parfois avec passion dans l'aula. Nous étions animés par le grand exégète dom Jacques Dupont, et cela aboutit à la proposition de schéma dite « des bénédictins »²⁰. Puis il y a eu la promulgation de *Lumen Gentium* : on avait là enfin un texte proprement théologique, à partir duquel il devenait possible de présenter une vision, à la fois charismatique et institutionnelle, de la vie religieuse.

Tout naturellement, de la vie religieuse, je suis passé à l'ensemble de l'ecclésiologie et, comme beaucoup d'autres, je me suis arrêté au chapitre III, sur la collégialité, la sacramentalité etc. Ce qui m'a le plus frappé, c'est une évolution notoire en ce qui concerne le Pape : sans le dire, on passait du Souverain Pontife « ayant pleine juridiction sur le monde entier » (Pie XII), à *l'évêque de Rome*, l'église qui a la *potentior principalitas*, comme dit saint Irénée : la communauté chrétienne de Rome a une mission centrale et son évêque est le premier de tous, mais à condition qu'il en soit vraiment l'évêque ! Mes livres *Imaginer l'Église catholique* (1995)

et *L'Église en travail de réforme* (2011)²¹, reflets de mon enseignement, de biens des sessions, ont essayé de construire systématiquement l'ecclésiologie nouvelle que je découvrais (et qui, elle aussi, relevait du jeu des principes, Un, Être et Temps).

21. Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, coll. Théologies, Cerf, 1995, et *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, t. II, coll. Théologies, Cerf, 2011.

L & V : Vous avez proposé beaucoup de pistes pour imaginer l'Église. Imaginez-vous aussi des directions pour imaginer la vie monastique de demain ?

G. L. : Pas vraiment, bien que j'aie fait quelques propositions là-dessus dans mon dernier livre. Et puis, un double événement considérable s'est produit au mois de mars dernier, qui me fait penser que nous sommes au début d'une seconde et prometteuse période dans la compréhension et la mise en œuvre de Vatican II.

En démissionnant, avec une grande humilité qui nous a tous émus, le Pape Benoît XVI a posé un acte théologique capital : il a montré en le faisant que l'évêque de Rome peut démissionner, qu'il n'appartient donc pas à une sphère supra-épiscopale dont il ne pourrait sortir. Il a mis ainsi en valeur la dimension sacramentelle et la profondeur humaine de celui qu'on appelle le Pape.

L'autre événement est symbolique : le Pape François n'a pas voulu s'installer dans le Palais du Vatican : il y a un *genius loci*, et ce merveilleux édifice de la Renaissance est habité depuis des siècles par le *genius* du *Summus Pontifex*. En prenant un peu de distance, le Pape François indique, pour l'Église, un autre *genius* qu'il va falloir laisser émerger dans la conscience et les institutions catholiques. Tant qu'un Pape, aussi « conciliaire » qu'il se soit voulu, n'avait pas fait ces gestes, un verrou bloquait une complète mise en œuvre de *Lumen Gentium*. Le Pape Benoît et le Pape François s'y sont mis à deux !

La voie me semble ouverte pour structurer et exercer la collégialité. Elle libère aussi le discernement et l'action des charismes répandus dans l'Église, auxquels les laïcs aussi bien que les religieux ont part, grâce à l'action de l'Esprit. Son impact œcuménique sera considérable, s'il est vrai, comme le reconnaissent explicitement les Papes Paul VI, puis Jean-Paul II, qu'une certaine conception et pratique de la fonction pontificale est un des très grands obstacles sur le chemin de l'Unité.

Enfin le Pape François nous oriente fermement vers les pauvres... Tout cela a certes été préparé durant les 50 années qui nous séparent du Concile Vatican II : cela va pouvoir fleurir puisque la voie est ouverte, et nous aurons grand besoin de l'évêque de Rome pour promouvoir et accompagner de manière non pas autoritaire mais autorisée, ce qui va venir ! Dans tout cela, les moines trouveront leur voie.

Cela dit, et je voudrais finir par là, je n'attends pas la renaissance d'une Église prospère et influente. Je pense que l'Église ne peut rien désirer, sinon suivre Notre Seigneur Jésus-Christ. Celui-ci a commencé avec succès sa mission d'annoncer le Royaume et, peu à peu, il a dû accepter que la réussite passât par la Croix, et il l'a fait dans la douleur et l'agonie sans rien céder de son obéissance au Père et de son amour des hommes.

Ainsi de l'Église, je crois : dans la force de la Résurrection, elle s'est d'abord identifiée au *Pantocrator* des grandes absides et des splendides tympans de nos églises, et elle a défendu cette figure où elle voyait, à juste titre, une image et un moyen du salut. Mais, tout ce qui s'est passé, disons depuis deux siècles, en bien et en mal, en pensée et en action, en passion aussi, me semble indiquer que *l'Église progresse désormais vers la figure de l'Agneau immolé, humble, doux et, à cause de cela, fort.*

Je ne peux pas en dire beaucoup plus parce que je ne sais pas et que, honnêtement, cela me fait un peu peur. Le retable de Grünewald à Colmar me semble montrer tout ce qu'il faut voir : un agneau dont le sang coule, au pied de la tragique image du Crucifié et, sur un autre panneau, une résurrection de Lumière et de Mystère. Tous ceux, croyants ou non, qui vont regarder cette œuvre, contemplent en fait le mystère de leur salut : l'Agneau immolé et ressuscité. Un salut « pour tous, pour tous » comme le répétait le bienheureux Jean XXIII sur son lit de mort. Il y a une vieille invocation de la liturgie, sur laquelle je voudrais humblement clore ce propos : *O Crux ave, spes unica*, Salut, ô Croix, unique espérance.