

CLAUDE GEFFRÉ OP

LE TOURNANT HERMENEUTIQUE DE LA THEOLOGIE*

Je n'ai pas l'intention de résumer le contenu du livre que j'ai publié sous le titre *Croire et interpréter*. Je m'attacherai surtout aux enjeux épistémologiques de ce que j'ose appeler un «tournant herméneutique» de la théologie. Mais je tiens à démystifier tout de suite ce que l'expression a de trop abrupt et de trop prétentieux. On pense spontanément au «tournant linguistique» dont se réclame la philosophie anglo-saxonne. On a pas attendu l'époque moderne pour parler d'herméneutique chrétienne. Il est bien évident que l'herméneutique comme lecture interprétative des textes est coextensive à toute la théologie chrétienne depuis les origines.

Il y a quelques années, Hans Küng avait tenté d'établir un parallèle entre l'histoire de la théologie et l'histoire des sciences. En s'appuyant sur l'ouvrage de l'américain Thomas Khun, *La structure des révolutions scientifiques*, il avait essayé de repérer quelques grands paradigmes à l'intérieur de l'histoire de la théologie chrétienne. On sait qu'en science, un paradigme, c'est un modèle qui a réussi. Quand on ne peut plus rendre compte d'un certain nombre de données incontestables, alors il faut changer de paradigme. Il ne s'agit pas alors d'une simple évolution mais d'une véritable révolution.

Il est sans doute très excitant de s'interroger sur les grands moments de la théologie. Qu'est-ce qui distingue un modèle de théologie alexandrine et

CLAUDE GEFFRÉ OP (ur. 1926) – emerytowany profesor teologii fundamentalnej w Instytucie Katolickim w Paryżu; adres do korespondencji: Institut Catholique de Paris; 21 rue d'Assas, 75 006 Paris.

* On trouvera ici le texte de la leçon publique donnée à l'Institut catholique le 15 mai 2001 à l'occasion de la sortie de mon livre, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris, Éd. du Cerf, 2001.

un modèle antiochien? Quelle est la continuité-rupture entre une théologie augustinienne et une théologie thomiste? Quel nouveau paradigme représente la théologie dont Luther fut l'initiateur? Quelle différence entre une théologie contre-réforme et une théologie libérale post-kantienne? Mais cependant le parallèle avec l'histoire de la science a ses limites et la notion de „paradigme” est sans doute trop ambitieuse pour rendre compte des changements en théologie. Il n'y a pas en théologie de substitution proprement dite d'un paradigme à l'autre. Je préfère parler d'un nouvel «horizon structurant» qui peut lui-même faire place à des modèles différents. La continuité l'emporte sur les ruptures et on doit concevoir l'histoire de la théologie comme une totalité organique dont les moments divers n'ont qu'une indépendance relative et se réinterprètent mutuellement. Finalement, ce qui fait le prix d'un modèle en théologie, c'est sa valeur heuristique pour une meilleure intelligence de la foi.

Ainsi, puisque que la théologie a toujours été herméneutique, parler de tournant herméneutique n'a de sens que si on vise par là une dimension intérieure de la raison théologique ou encore un nouveau modèle dans la manière de faire de la théologie. Ce serait en rester encore à une vision superficielle que de faire de la théologie herméneutique un courant théologique parmi d'autres, un courant particulier qui chercherait sa place entre une théologie transcendantale comme celle de Rahner et des théologies pratiques comme la théologie politique ou les théologies de la libération. Et ce serait encore plus absurde de me faire dire – comme certains critiques que je ne citerai pas – qu'il faut désormais substituer une théologie herméneutique à la théologie dogmatique.

Mon souci est à la fois épistémologique et pastoral. Comment prétendre avoir un accès direct aux vérités fondamentales du christianisme sans réfléchir à ce qui est engagé dans la nécessaire réinterprétation des textes de l'Écriture et de la tradition? Et comment surmonter le fossé croissant entre l'expérience chrétienne en prise avec l'expérience historique des femmes et des hommes de notre temps et puis un certain positivisme doctrinal de l'Église? Mon Maître le Père Chenu n'a jamais eu recours au vocabulaire de l'herméneutique (il en était le premier surpris quand je lui en faisais la remarque), mais il m'a appris le sens de la relativité historique de la foi et de la théologie en fonction des régimes divers de l'esprit humain, c'est-à-dire la compréhension que la raison a d'elle-même. Ainsi aujourd'hui, je réfléchis sur la nature de l'*intellectus fidei* à «l'âge de la raison herméneutique». C'est le titre que j'avais suggéré à Jean Greisch au moment d'accueillir dans la collection *Cogitatio fidei* l'ouvrage que tout le monde connaît.

Dans cette tâche, je ne suis ni seul ni le premier. Je me sens en profonde résonance avec des théologiens qui sont aussi des amis comme Edward Schillebeeckx à Nimègue, David Tracy à Chicago, Werner Jeanrond à Lund. Comme eux, je pense que la théologie comme herméneutique régionale n'échappe pas aux exigences et aux évolutions de l'herméneutique philosophique, en particulier de ce mouvement qui va de Schleiermacher à Ricoeur en passant par Dilthey, Heidegger et Gadamer. Il est clair que parler d'un tournant herméneutique de la théologie n'a de sens que par rapport à un certain devenir de la raison philosophique qui prend ses distances aussi bien à l'égard de l'ontologie classique qu'à l'égard des philosophies du sujet et des philosophies de la conscience pour considérer l'être dans sa réalité langagière.

Je voudrais maintenant, en marge de mon livre, rappeler quelques principes-clés qui me guident dans un programme de théologie herméneutique. Tout d'abord, très brièvement, en quel sens il est légitime de parler de la théologie comme science herméneutique et d'identifier l'*intellectus fidei* avec un «comprendre herméneutique». Ensuite, dans une deuxième partie, j'évoquerai les conséquences d'une théologie herméneutique pour notre approche de l'Écriture et notre manière d'assurer la dimension pratique de la théologie. Enfin, je voudrais dire pourquoi il y a nécessairement une complicité entre la théologie herméneutique et une théologie du pluralisme religieux. C'est toute la question du destin de la vérité chrétienne dans le concert des religions du monde au début du XXI^e siècle.

I. LA THÉOLOGIE COMME SCIENCE HERMÉNEUTIQUE

Durant des siècles, la raison théologique a été identifiée à la raison spéculative au sens aristotélicien de la connaissance théorétique. Il semble permis aujourd'hui de rapprocher plutôt le *logos* de la théologie d'un *comprendre historique* au sens de Heidegger et de Gadamer. Il s'agirait de prendre au sérieux en théologie les conséquences de la différence entre une compréhension métaphysique et une compréhension historique de la réalité.

La théologie-science de Thomas d'Aquin prenait comme point de départ la compréhension axiomatique de la science au sens d'Aristote, c'est-à-dire une science qui procède à partir de principes nécessaires. En identifiant les articles de foi aux principes premiers, Thomas d'Aquin a réussi le tour de force de montrer comment la théologie vérifie les critères de la science aris-

totélicienne. Cette volonté de mettre la foi à l'état de science demeure un modèle exemplaire de la théologie comme *intellectus fidei*. Et comme la science de la foi n'est pas autre chose que l'explication ultime de l'ordre de l'univers, la théologie avait la prétention légitime d'être «la reine des sciences».

Mais quand la notion métaphysique d'ordre se trouve remise en cause comme c'est le cas à l'époque moderne, on passe nécessairement à d'une compréhension axiomatique à une conception empirique et historique de la science qui se définit par l'expérimentation. Son objet n'est pas la vérité éternelle, mais l'histoire et l'ensemble des phénomènes. Puisque Dieu échappe aux limites de la raison, la théologie tend à se comprendre non pas comme un discours immédiat sur Dieu mais comme discours sur un langage qui parle humainement de Dieu.

C'est en fonction de cette rupture épistémologique qu'il faut comprendre la pertinence d'un modèle herméneutique en théologie. Je me contente de dire en quelques mots en quel sens il est permis d'assimiler la théologie à une science herméneutique sans pourtant renoncer à la portée ontologique des énoncés d'une théologie herméneutique.

1. La théologie moderne ne peut plus poursuivre l'idéal d'une théologie-science au sens médiéval du mot. Mais à la suite de l'épistémologue Jean Ladrière, je n'hésite pas à parler de la théologie comme d'une *science herméneutique* qui a des complicités avec les sciences humaines comme sciences herméneutiques dans leur différence avec les sciences empirico-formelles. Ce sont des sciences où l'hypothèse au sens d'une proposition intelligible joue un rôle essentiel et dont la méthodologie n'échappe pas au cercle herméneutique. Il s'agit toujours de comprendre les textes-source et l'ensemble des textes suscités par leur relecture au cours des âges en fonction d'une certaine pré-compréhension. Il n'y a pas de relecture des textes sans une pré-compréhension et un engagement du sujet interprétant, c'est-à-dire une interaction vivante entre l'objet textuel et l'interprète. Selon l'intuition de Gadamer, c'est parce que je m'inscris dans la tradition même qui a suscité le texte que j'ai quelque chance de le comprendre. Cela se vérifie au plus haut point en théologie qui est un discours toujours recommencé qui s'inscrit dans une longue chaîne de témoignages. Mais à la différence des sciences humaines de la religion, la théologie comme auto-interprétation n'existe pas sans une pré-compréhension qui implique la foi du théologien, une foi personnelle portée par toute l'expérience historique de l'Église.

Cela ne disqualifie pas pour autant le caractère scientifique du discours théologique comme discours critique et systématique. La théologie comme

interprétation toujours recommencée du message chrétien n'est pas condamnée au jeu infini des interprétations. Elle travaille sur un champ herméneutique circonscrit, celui ouvert par les textes fondateurs où la Révélation se trouve consignée. Et elle dispose de critères de vérification quant à la falsification au sens poppérien du mot de telle ou telle hypothèse. Comme toute science de l'esprit, la théologie peut connaître une évolution régressive. Et nous savons que le musée de la théologie est jonché d'artefacts qui sont devenus obsolètes. Parmi ces critères, il y a nécessairement le retour à l'objectivité des textes dits canoniques comme acte d'interprétation de l'expérience chrétienne primitive. Il y a ensuite la cohérence avec la tradition vivante de l'Église telle qu'elle s'exprime sous forme de confessions de foi, de systèmes théologiques, de définitions dogmatiques, de décisions magistérielles. Il y a enfin – et c'est très important – la *réception* active par l'ensemble de la communauté ecclésiale d'une nouvelle interprétation actualisante du message chrétien. Il s'agit du *sensus fidei* ou mieux du *consensus fidelium*. Dans le mot *consensus*, il n'y a pas seulement l'adhésion à un même contenu de foi mais le partage, l'unanimité dans la foi.

En fonction de cette idée de réception, j'insiste évidemment sur l'idée qu'il n'y a pas de transmission de la foi sans réinterprétation créatrice. Il s'agit de faire en sorte que la Révélation soit un événement toujours actuel, c'est-à-dire non pas seulement la transmission exacte d'une lettre passée mais une parole vivante qui soit interprétante pour les femmes et les hommes d'aujourd'hui. Je récusé volontiers certaines critiques qui voudraient m'enfermer dans une sorte de face à face solitaire entre un texte passé et une modernité toujours changeante en négligeant la foi de l'Église. Je rappelle simplement que les textes, qu'il s'agisse des textes-source ou des textes de la tradition sont déjà des interprétations, c'est-à-dire le témoignage d'une expérience. J'ai essayé de retenir la leçon du Père Schillebeeckx quand il déclare qu'à l'origine du christianisme, «il n'y a pas d'abord un message qui doit être cru mais une expérience de foi qui est devenue un message». Et quand je parle d'une corrélation critique entre l'expérience chrétienne fondamentale du Nouveau Testament et l'expérience historique qui est la nôtre, je ne télescope pas le moment de la tradition car par expérience historique je n'entends pas seulement la pratique historique des hommes mais les pratiques historiques de l'Église d'hier comme d'aujourd'hui. C'est autre chose que la simple méthode de corrélation tillichienne qui met en relation le message chrétien et la situation de la culture sous le signe de la modernité. J'ai surtout le souci de manifester une analogie entre le Nouveau Testament et la fonction qu'il exerçait dans l'Église primitive et la production d'un nouveau langage de la foi et la

fonction qu'il exerce dans l'Église de ce temps. Toute la question est de faire un bon discernement des structures constantes de l'expérience fondamentale d'un salut en Jésus-Christ et de faire en sorte qu'elle devienne contemporaine alors qu'elle doit tenir compte d'autres structures de plausibilité dans le sujet croyant.

Pour moi, il n'y a donc pas de théologie sans la mise en oeuvre d'une „opération herméneutique” qui part de notre expérience historique, qui cherche à discerner les structures constantes de l'expérience fondamentale dont témoignent le Nouveau Testament et la tradition chrétienne ultérieure et qui établit une corrélation critique entre cette expérience du salut et le présent de notre expérience historique qui embrasse à la fois nos états de conscience et les signes des temps qui sont caractéristiques d'une époque et de la vie de l'Église. Pour paraphraser Gadamer, la bonne situation herméneutique est au point de rencontre de l'horizon du texte et de mon propre horizon de compréhension. Il s'agit de forger un nouvel horizon qui me permet de poser les bonnes questions et donc de déchiffrer le sens toujours actuel du texte. C'est vrai de notre lecture des Écritures. Mais c'est vrai aussi de notre relecture des théologies du passé qui n'ont pas épuisé leurs possibilités de sens. Et c'est vrai évidemment des énoncés dogmatiques. Je n'ai fait qu'esquisser dans mon livre ce que pourrait être une «herméneutique conciliaire» (cf. le chapitre 2) qui cherche encore sa méthode et ses règles. C'est là un domaine brûlant alors que l'Église commence tout juste à devenir culturellement polycentrique. Depuis le concile de Trente, la théologie catholique a privilégié la lecture de l'Écriture à partir des formulations dogmatiques ultérieures. Cette méthode est légitime dans la mesure où nous recevons l'Écriture de l'Église. Mais on doit aussi apprendre à pratiquer l'opération inverse, c'est-à-dire lire les définitions dogmatiques à la lumière des résultats les moins contestables de l'exégèse historico-critique. Et par ailleurs, on ne peut avoir quelque chance de donner la bonne interprétation d'un enseignement dogmatique qu'en le resituant dans son contexte historique et ecclésial et en lui posant la bonne question, celle-là même qui l'a suscité à tel moment de l'histoire de la foi de l'Église.

2. Herméneutique et ontologie. En plaidant pour une théologie comprise comme herméneutique, je prends évidemment mes distances vis-à-vis d'une théologie classique à fondement métaphysique, mais je me tiens à cent lieues de certaines théologies postmodernes américaines non fondationnalistes, qui désespèrent de tout fondement soit dans l'être, soit dans le sujet, pour célébrer une pure historicité et une totale dissémination du sens. Je n'ai pas envie d'aborder ici la question irritante des conséquences pour la théologie de la

critique heideggérienne de l'ontothéologie. Peut-être est-ce naïveté de ma part, mais je ne pense pas qu'une théologie herméneutique renonce à la portée ontologique de ses énoncés. J'ai souvent lu chez Paul Ricoeur que la métaphysique de la substance n'épuise pas l'ontologie. Il y a une ontologie de l'agir et du langage. Je crois qu'une théologie herméneutique a beaucoup à retenir d'une approche du langage qui n'est pas seulement linguistique ou phénoménologique mais proprement philosophique dans la ligne du second Heidegger et du dernier Ricoeur. Avant d'être l'instrument de la communication entre les hommes, le langage est un certain *dire* du monde, une certaine ostension ou manifestation du monde. Ainsi, il n'y a pas d'acte théologique sans une écoute attentive de ce qui nous est dit dans les langages du monde en lien avec ce qui nous est dit dans ce grand Code qu'est l'Écriture biblique. Je dirai volontiers qu'une théologie herméneutique a comme présupposé la fonction *ontophanique* du langage, c'est-à-dire sa manifestation d'être. C'est parce que le langage a déjà une portée proprement poétique et pas seulement descriptive quant à l'être du monde, qu'il peut être repris par le théologien au service de la manifestation de l'Être même de Dieu. En d'autres termes, le discours aussi séduisant soit-il n'est jamais au service de sa propre gloire. Il renvoie à un „hors-texte” Paul Ricoeur revendique justement avec une certaine complaisance la *véhémence ontologique* du langage.

Je tiens aussi à préciser auprès de certains de mes confrères dominicains qui me reprocheraient volontiers d'avoir jeté aux orties le thomisme de ma jeunesse que je suis de plus en plus convaincu que la métaphysique de saint Thomas échappe à la critique heideggérienne de l'ontothéologie. Mais en revanche son mode de pensée théologique n'échappe pas aux pièges de la pensée métaphysique comme pensée de la *représentation*. Je crois plus profitable pour une théologie chrétienne de faire appel à une philosophie herméneutique qui substitue l'interprétation à la représentation. Certes, une pensée objectivante n'aboutit pas nécessairement à une fausse objectivation, mais c'est un risque permanent, surtout quand il s'agit d'un discours sur Dieu. La pensée métaphysique de l'objectivité tend à comprendre l'étant comme un spectacle pour un spectateur et tout le problème pour le sujet est de se rendre maître de l'objet, d'en rendre raison. L'effort de Heidegger est de quitter l'ontique (l'étant) pour retrouver l'ontologique (l'être), là où il se vit lui-même et donc d'abandonner le *vorstellen*, la représentation où je parle d'avance et à sa place pour laisser parler, pour écouter le *Darstellen* (le présenter de la chose par elle-même déjà là). L'Être parle par lui-même et au lieu de se le représenter dans un concept qui s'y substitue, nous devons écouter son dire originaire. Je crois que c'est le propre d'une théologie comprise

comme herméneutique de déjouer le piège des idoles conceptuelles, c'est-à-dire de ne pas substituer la représentation au lent travail de l'interprétation et d'avoir toujours conscience des limites de nos systèmes d'interprétation par rapport à la plénitude du mystère qui nous est confié dans la Révélation.

II. LES CONSÉQUENCES D'UN MODÈLE HERMÉNEUTIQUE

Dans une seconde partie, je voudrais tirer quelques conséquences d'un modèle herméneutique en théologie. Mais faute de temps, je me contenterai d'évoquer ce que peut être une approche herméneutique de l'Écriture et le lien nécessaire entre théorie et pratique ou encore entre une herméneutique du sens et une herméneutique de l'action.

1) *La lecture de l'Écriture*

J'ai consacré tout un chapitre au Néo-fondamentalisme qui connaît un certain succès dans l'Église d'aujourd'hui et je pense qu'il procède toujours de l'absence d'une prise en compte de l'instance herméneutique dans notre lecture de l'Écriture. En insistant sur le lien étroit entre le langage et l'expérience, j'ai déjà suggéré à l'encontre du fondamentalisme la situation herméneutique du christianisme naissant. La Parole absente de Dieu est toujours médiatisée dans une Écriture qui est déjà une interprétation. Qu'est-ce donc que le corpus du Nouveau Testament sinon l'interprétation des témoignages rendus à l'événement Jésus-Christ à la lumière de Pâques? Et en devenant une Écriture, le témoignage des premiers disciples va appartenir de façon durable à la communauté croyante de tous les temps et ouvrir des possibles inédits dans l'ordre du sens et de la pratique. Il me semble qu'une théologie herméneutique nous garde à la fois d'un fondamentalisme naïf et d'une exégèse savante qui ne dépasserait pas l'explication du texte à l'aide de la critique historique, de la critique textuelle et de la critique littéraire.

Ici, j'aimerais insister sur la pertinence de l'*Herméneutique textuelle* de Paul Ricoeur dans la mesure où elle nous procure une meilleure intelligence des rapports de l'exégèse et de la théologie. On sait que sa philosophie herméneutique remet en question une prétendue transparence du sujet et tend à une compréhension de soi qui est médiatisée par des signes, des symboles et des textes. Une telle herméneutique concerne directement le théologien dans la mesure où elle prend ses distances tant vis-à-vis de l'illusion positi-

viste d'une objectivité textuelle que vis-à-vis de l'illusion romantique d'une congénialité entre le lecteur d'aujourd'hui et l'auteur du texte passé. «Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture». J'en relève trois conséquences quant à la manière de lire l'Écriture.

1. Une approche herméneutique de l'Écriture qui s'attache au „monde du texte” et non à l'idée d'un sens déjà là qu'on pourrait déchiffrer en rejoignant le vouloir dire de l'auteur nous aide à dépasser une conception imaginaire de la Révélation identifiée à l'inspiration conçue comme insufflation de sens par un auteur divin. Il faut prendre au sérieux les formes du discours mises à jour par l'analyse structurale et comprendre que les contenus de la foi d'Israël sont étroitement dépendants de ces formes ou genres littéraires. Entre les formes du discours et la compréhension de soi du lecteur se tient justement le déploiement du monde du texte. On pourrait soutenir que la Bible est *révélée* au sens théologique parce qu'elle est déjà en elle-même, dans sa facture textuelle, révélatrice d'un certain monde, le „monde biblique” c'est-à-dire qu'elle déploie un «être nouveau» par rapport à mon expérience ordinaire du monde. Et cet être nouveau, en rupture avec la réalité quotidienne, qu'il soit désigné comme «nouvelle Alliance» ou «Royaume de Dieu» va engendrer en l'homme un *être nouveau*, à savoir cette nouvelle possibilité d'existence qu'est la foi, et avec elle la volonté de faire exister un monde nouveau.

2. En second lieu, une herméneutique centrée sur le texte est mieux en mesure de respecter l'équilibre entre *parole* et *écriture* alors que la tentation de la théologie moderne sous l'influence de Karl Barth consiste à magnifier la Parole de Dieu en oubliant la situation herméneutique de la première communauté chrétienne. Le rapport „parole – écriture” est constitutif de ce que nous appelons le kérygme primitif. L'Évangile de Jésus a un rôle médiateur entre l'Ancien Testament et ce qui deviendra le Nouveau Testament. Mais à son tour, dans l'histoire du christianisme le témoignage apostolique devenu une Écriture médiatise deux paroles, la prédication de l'Église primitive et la prédication aujourd'hui. Contrairement à tous les fondamentalismes qui ont l'obsession d'une parole originelle qui soit l'*ipsissima vox* du fondateur absent, nous sommes confrontés à une multitude de témoignages divers sur la vie et les paroles de Jésus à la lumière de l'événement pascal. La tâche de l'exégète, mais c'est aussi celle du théologien, est de prendre au sérieux cette relativité et ce devenir historique à l'intérieur du Canon des Écritures. Pourquoi cette épaisseur historique serait-elle une menace pour la vérité du message chrétien comme si celle-ci coïncidait avec une origine pure? Aux origi-

nes du christianisme, il n'y a pas la „voix” même d'un fondateur, mais un texte à condition d'ajouter aussitôt que la *chose* dont il s'agit dans le texte (pour parler comme Gadamer) ne peut nous atteindre que dans la foi sous l'action de l'Esprit dont l'assistance est promise à l'Église.

3. Enfin, l'herméneutique textuelle de Ricoeur nous invite à maintenir un juste équilibre entre une lecture critique de l'Écriture et une approche herméneutique. On connaît son aphorisme: «Expliquer plus c'est comprendre mieux». Il plaide en effet pour une complémentarité entre l'explication à partir des ressources des sciences du langage et la compréhension herméneutique. Comme le dit Jean Greisch à propos de son ouvrage en dialogue avec André LaCoque, *Penser la Bible*, «Ricoeur se révèle comme un véritable virtuose de la poétique de la lecture instruite par l'exégèse historico-critique» («L'Herméneutique est-elle une méthode?», *Transversalités*, oct.-déc. 2000, p. 128). Par là il s'oppose aux théologies néo-fondamentalistes américaines comme celle de Hans Frei et de l'École de Yale qui veulent s'en tenir au sens littéral et évident du texte contre toute reconstruction du texte. Dans ses travaux sur le Récit, il cherche à mettre en valeur la dimension poétique des grands récits bibliques mais il a toujours le souci de concilier les exigences de la narrativité comme prise au sérieux de la structure du récit et les exigences de l'herméneutique comme manifestation de sens. Ce possible existentiel qu'est la foi est en lien direct avec la vérité inhérente aux récits bibliques et à leur possibilité de *refigurer* le monde. Les récits de fiction ne sont pas eux-mêmes sans référence au réel. Grâce à leurs ressources poétiques, ils transfigurent la réalité quotidienne et réveille des possibilités inédites au cœur de l'existence humaine. Ce qu'il y a de commun au récit de fiction et au récit historique, c'est la sorte de monde auquel il renvoie. Et le monde du texte renvoie à cet événement de l'appropriation personnelle qu'est une nouvelle compréhension de soi.

Ainsi, la prise au sérieux de la structure narrative des récits bibliques nous aide à déployer toutes les composantes de la vérité du discours théologique. Il n'y a pas seulement la vérité qui correspond à la raison cognitive et à la raison pratique. Il y a aussi la vérité qui correspond à la raison esthétique. *Décrire, prescrire, raconter*, tels sont les trois moments d'une poétique du récit selon Ricoeur. Une théologie du Nouveau Testament ne se contente pas de retracer une description exacte des faits et gestes de Jésus. Elle ne conduit pas seulement à une nouvelle pratique dans l'ordre du *faire*. Elle *raconte* la vie de Jésus comme une histoire qui a la beauté d'un récit poétique. Et par là même, elle devient une histoire exemplaire qui concerne la conscience des hommes et des femmes de tous les temps.

2) *Herméneutique du sens et herméneutique de l'action*

Comme je l'ai suggéré dès le début de mon exposé, on a coutume d'opposer les théologies herméneutiques qui se contentent de proposer de nouvelles interprétations du message chrétien et puis des théologies pratiques qui concernent directement les conduites chrétiennes au sein de l'Église. Je ferai seulement deux remarques. D'une part, l'herméneutique théologique telle que je la comprends n'est pas seulement une herméneutique du sens, elle conduit à l'action. D'autre part, l'herméneutique théologique comporte nécessairement un moment de retour critique sur ses propres présupposés.

1. J'ai proposé d'identifier la raison théologique à une raison historique. En fait, elle est inséparablement une raison pratique. Ce n'est d'ailleurs pas propre à cette herméneutique régionale qu'est la théologie. C'est vrai de l'herméneutique générale qui comporte une dimension pratique. Chez Gadamer, elle conduit à l'application et pour Ricoeur, l'herméneutique des textes n'est pas seulement la célébration d'un certain type de monde. Le «monde du texte» conduit justement le sujet lecteur à actualiser ses possibles les plus propres en vue d'une transformation du monde. L'herméneutique comme quête permanente du sens conduit à une pratique sociale et politique. Jean Ladrière voit justement dans la notion de „paradigme” ou de „modèle” un phénomène de co-adaptation entre un système d'interprétation et un système d'action. Ainsi, une théologie responsable ne se contente pas de proposer une nouvelle interprétation du message chrétien. Elle conduit à promouvoir certaines pratiques chrétiennes dans l'attente du Royaume qui vient.

Une théologie herméneutique favorise donc une dialectique incessante entre théorie et pratique. Celle-ci en effet n'est pas seulement le champ d'application d'une doctrine déjà établie une fois pour toutes. Elle est un lieu théologique, c'est-à-dire une matrice de sens. Elle est un principe de discernement qui nous conduit à une réinterprétation vivante des éléments fondamentaux du message chrétien. Les théologies de la libération par exemple sont des théologies herméneutiques qui se livrent à une réinterprétation du salut chrétien à partir de ce lieu théologique qu'est l'histoire des opprimés et de tous ceux à qui on refuse la qualité même de sujet. On peut en dire autant des théologies du tiers-monde et de la théologie féministe. On n'aboutit pas pour autant à un pur pragmatisme théologique. En tant que discours de la foi, la théologie comprise comme herméneutique garde toujours une dimension *doxologique*, au sens où elle célèbre la vérité propre du mystère chrétien en sachant qu'elle ne s'épuise pas dans son utilité pour la transformation de l'histoire.

2. En second lieu, la raison théologique comme raison pratique comporte un moment critique à l'égard de sa réappropriation actualisante de la tradition (une *Hermeneutics of retrieval* comme disent les américains) de l'Église. Quelles ont été les conditions de production des textes du passé et quand commence le risque d'idéologisation dans la manière de légitimer telle ou telle pratique de l'Église? On devine l'enjeu pour la théologie de cette prise en compte du statut social ou *communicationnel* de la vérité. Une herméneutique idéale comme celle de Gadamer qui croit à la possibilité de restituer pour aujourd'hui le sens permanent des contenus de vérité de la tradition a besoin d'être mise à l'épreuve de la critique des idéologies au sens de Habermas. Ce dernier, en fonction de la différence entre monde objectif, monde social et monde vécu nous aide à établir les critères de validité de la communication de la vérité. Dans ce travail toujours risqué de la communication de la foi, l'Église enseignante aurait grand intérêt à ne pas confondre la *vérité* d'une proposition de foi, la *justesse* d'un enseignement qui se veut normatif et l'*authenticité* d'un témoignage.

III. THÉOLOGIE HERMÉNEUTIQUE ET THÉOLOGIE DU PLURALISME RELIGIEUX

Le pluralisme religieux deviendra de plus en plus l'horizon de toute théologie chrétienne au cours du XXI^e siècle. Depuis Vatican II, c'est le magistère lui-même qui considère la pluralité des traditions religieuses comme un *défi positif*. La théologie des religions cherche donc à dépasser une simple théologie des infidèles pour devenir une théologie du pluralisme religieux qui s'interroge sur la signification du pluralisme religieux à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu. Et la reconnaissance de germes de vérité, de bonté et même de sainteté dans les religions toujours vivantes de l'humanité nous invite à esquisser ce que pourrait être une *théologie interreligieuse* qui réinterprète l'unicité du mystère du Christ et la singularité de la religion chrétienne en fonction des richesses positives dont les autres traditions religieuses sont porteuses. On devine l'enjeu herméneutique de ce tournant théologique. J'ai posé quelques jalons dans mon chapitre sur le face à face de l'Église et d'Israël et dans celui sur la confrontation du monothéisme musulman et du christianisme. En terminant, je veux seulement suggérer la nécessité de dépasser

la théologie classique de la théologie des religions dite de l'*accomplissement* et de reconnaître un autre statut de la vérité en théologie.

1. La récente Déclaration *Dominus Iesus* est un avertissement très sérieux à l'encontre de théologiens qui pour favoriser le dialogue interreligieux remettent en cause l'unicité de la médiation du Christ dans l'ordre du salut. Mais la Déclaration est en même temps l'indice d'une pensée théologique qui ne parvient pas à dépasser le dilemme insurmontable entre l'absolutisme et le relativisme. Or il doit être possible de concilier l'absolu du mystère du Christ (un christocentrisme *constitutif*) et la reconnaissance des valeurs positives irréductibles inhérentes aux religions non chrétiennes (un pluralisme *inclusif*). Pour ce faire, il est nécessaire de ne pas conférer au christianisme et à l'Église une unicité et une universalité qui n'appartiennent qu'au Christ. Avec toute la tradition, il faut affirmer l'accomplissement en Jésus-Christ de toutes les valeurs positives d'ordre religieux dont les diverses religions du monde peuvent être porteuses. Mais une certaine théologie de l'accomplissement a servi au cours des siècles à légitimer la prétention du christianisme à l'universel comme s'il était l'englobant et l'achèvement de toutes les semences de vérité, de bonté et de sainteté qui sont présentes dans les religions non chrétiennes. Et pour ce faire, on a exploité au maximum la dialectique de la promesse et de l'accomplissement comme celle de l'implicite et de l'explicite.

Je crois que c'est la tâche d'une théologie *interreligieuse* de réinterpréter dans un sens non totalitaire la notion d'accomplissement ou mieux de récapitulation. Les valeurs propres des autres religions ne sont pas des valeurs implicitement chrétiennes et elle ne trouveront pas nécessairement leur explicitation dans les christianismes de l'histoire. Mais en vertu de l'universalité du mystère du Christ au centre de l'histoire, on peut les considérer comme des valeurs *christiques* qui seront récapitulées au dernier jour en Jésus-Christ dans le respect de leur irréductibilité religieuse. Comme je m'en suis expliqué dans mon livre d'entretiens, *Profession théologien*, Albin Michel, 1999, ces valeurs *christiques* sont en lien avec la potentialité d'ordre christique qui se retrouve en tout être humain créé à l'image de cet archétype qu'est le Christ préexistant comme homme et comme Dieu. Il faut donc endurer intellectuellement l'énigme des différences religieuses, mais à défaut d'une complémentarité illusoire entre le christianisme et les autres religions, c'est la chance du dialogue interreligieux de nous inviter à réinterpréter la singularité du christianisme à partir des richesses positives dont témoignent les grandes traditions religieuses de l'humanité. Dieu est toujours plus grand que nos discours à son

endroit et nous n'avons jamais fini d'expliciter les modalités du rapport religieux de l'homme à Dieu.

2. Enfin, une théologie herméneutique qui prend en compte l'horizon d'un pluralisme religieux insurmontable nous invite à une certaine révision de la conception de la vérité qui est communément sous-jacente à notre théologie traditionnelle. Cette dernière s'est réclamée d'une conception tellement absolutiste de la vérité selon la logique des propositions contradictoires qu'elle ne pouvait pas reconnaître des vérités d'ordre religieux différentes sans compromettre aussitôt sa prétention à la vérité. Elle peut tout au plus les considérer comme des vérités dégradées ou des préparations lointaines de l'unique vérité dont elle a le monopole et qu'elle identifie avec une vérité d'excellence et d'intégration. Il semble que la tâche présente de la théologie chrétienne soit de mieux manifester que la vérité singulière qu'elle célèbre n'est pas nécessairement exclusive ni même inclusive des vérités différentes dont témoignent les autres religions. Parce que nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu, les mots nous manquent pour désigner ce que pourrait être une vérité du christianisme relative, au sens de *relationnelle*, à la part de vérité inhérente à d'autres religions.

A cette fin, il serait opportun d'instaurer en théologie une conception de la vérité plus proche de la vérité au sens biblique. Il était inévitable que la théologie métaphysique privilégie la vérité-correspondance au sens d'Aristote, celle du jugement, c'est-à-dire de l'adéquation entre l'intelligence et la réalité. Alors, l'opposé du vrai ne peut être que le faux. Il faudrait faire appel à une vérité plus originaire, la *vérité-manifestation* qui nous renvoie à une plénitude de vérité qui demeure encore cachée. Même si Heidegger témoigne d'une surprenante ignorance de la vérité au sens biblique, il est permis de faire un rapprochement entre l'*a-lètheia* au sens heideggérien et la vérité au sens biblique. L'essence originaire de la vérité, c'est la propriété de ce qui ne reste pas caché. Et si la vérité doit être arrachée à son propre oubli, le dévoilement de la vérité s'accompagne toujours d'un voilement simultané.

Ainsi, plutôt que d'interpréter en termes de contradiction les vérités des différentes traditions religieuses, il faut prendre en compte leur contingence historique et textuelle. Et à l'âge du pluralisme religieux, la vocation historique de la raison chrétienne, c'est de maintenir elle-même le sens eschatologique de son propre langage comme langage de vérité. Alors, en dépit de divergences difficilement surmontables, le dialogue interreligieux pourrait conduire chaque partenaire du dialogue à la célébration commune d'une vérité plus haute au-delà du caractère partiel de chaque vérité particulière.

PRZEŁOM HERMENEUTYCZNY W TEOLOGII

S t r e s z c z e n i e

Autor artykułu, jako promotor metody hermeneutycznej w teologii, którą przedstawił w *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1983 r.), pokazuje drogi wyjścia teologii chrześcijańskiej z izolacji kulturowej oraz możliwości pokonania przepaści między wiarą a współczesnym sposobem myślenia. W pierwszej części artykułu ukazuje właściwe podejście do hermeneutyki, proponując, żeby jej zbyt nie apoteozować, ani też nie postponować. Uważa, że jest dobrym narzędziem do interpretacji tekstów teologicznych i jako metoda była używana od początku chrześcijaństwa. W dalszej kolejności Geffré wyjaśnia czym była i jest hermeneutyka oraz w jaki sposób zmieniał się paradygmat jej uprawiania w poszczególnych epokach historycznych oraz w refleksji znaczących teologów i filozofów. Podaje też kluczowe zasady programu uprawianej przez siebie teologii hermeneutycznej. Mówi także o konsekwencjach zastosowania metody hermeneutycznej w teologii systematycznej, egzegezie oraz teologii praktycznej. W końcowej części artykułu wyjaśnia relacje między teologią hermeneutyczną i teologią pluralizmu religijnego, co ukazał już w 1985 r. w nowatorskim artykule *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II, (Islamo Christiana 11)*, starając się otwierać nowe ścieżki poszukiwań w dziedzinie teologii religii, a szczególnie interpretacji pluralizmu religijnego, na który – według niego – nasz świat jest otwarty.

Streścił ks. Zbigniew Krzyszowski

Mots clefs: modèle hermeneutique, la théologie hermeneutique, opération hermeneutique, le dialogue interreligieux.

Słowa kluczowe: model hermeneutyczny, teologia hermeneutyczna, działania hermeneutyczne, dialog międzyreligijny.

Key words: hermeneutic model, hermeneutic theology, hermeneutic actions, interreligious dialogue.

