

Laval théologique et philosophique



Le champ herméneutique de la révélation d'après Claude Geffré

Jean Richard

Volume 46, Number 1, février 1990

Révélation et herméneutique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400507ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400507ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1990). Le champ herméneutique de la révélation d'après Claude Geffré. *Laval théologique et philosophique*, 46(1), 17–30.
<https://doi.org/10.7202/400507ar>

LE CHAMP HERMÉNEUTIQUE DE LA RÉVÉLATION D'APRÈS CLAUDE GEFFRÉ

Jean RICHARD

RÉSUMÉ. — La tâche herméneutique de la théologie, telle que proposée plus spécialement par Claude Geffré, permet d'élargir le champ de la révélation selon l'espace et le temps, jusqu'à nous englober nous-mêmes aujourd'hui, qui vivons dans une situation historique et culturelle pourtant bien différente de celle des premiers auditeurs du message chrétien. Mais cela n'est pas suffisant encore pour que la révélation du salut atteigne jusqu'aux confins du monde, puisque tous aujourd'hui ne se sentent pas ultimement, religieusement concernés par le message de Jésus-Christ. Il faudrait donc insister davantage sur le pôle universel qu'est le Verbe créateur et sur la médiation philosophique requise pour le penser dans toutes ses implications.

On sait que Claude Geffré s'est fait, depuis plusieurs années déjà, l'instigateur d'un renouveau théologique, qu'il caractérise lui-même comme le passage du modèle dogmatique au modèle herméneutique. Le modèle dogmatique de la théologie est celui qui a dominé toute la théologie catholique depuis le Concile de Trente jusqu'à Vatican II. Cette théologie présente d'abord les vérités de foi, telles que formulées de façon générale dans la Bible et de façon plus précise par le Magistère de l'Église. Son principal souci est la transmission exacte du dépôt révélé. Bien sûr, on préconise aussi l'intelligence de la foi (*intellectus fidei*), mais on entend par là un approfondissement des vérités révélées grâce aux principes de la raison, tels le principe de causalité et de finalité. De même, on reconnaît aussi la nécessité de renouveler le langage de la foi, pour qu'il puisse être entendu par le monde d'aujourd'hui. Mais cette transformation ne peut être que superficielle; elle ne peut toucher que l'enveloppe, l'emballage, d'aucune façon le contenu lui-même des vérités de foi¹.

1. Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, coll. « Cogitatio fidei », n° 120, Paris, Éd. du Cerf, 1983, pp. 65-67.

Par contraste, le nouveau mouvement herméneutique de la théologie « court le risque d'une interprétation nouvelle du christianisme pour aujourd'hui »². Cette interprétation nouvelle signifie effectivement une nouvelle production créatrice de la vérité du christianisme aujourd'hui. Plus concrètement, il s'agit de recréer le christianisme aujourd'hui dans une nouvelle figure³. Le principe de cette conception herméneutique, c'est la reconnaissance du caractère historique du message de la révélation. La révélation n'est pas la communication de vérités éternelles, qu'il s'agirait de s'approprier par un approfondissement spéculatif, en s'élevant autant que possible au-dessus des contingences historiques. La révélation s'accomplit dans l'histoire, et elle est intrinsèquement marquée par l'histoire. Le message révélé répond aux questions d'une situation humaine historique bien concrète. Et il ne peut être encore pour nous révélation aujourd'hui, que s'il répond de la même façon à nos questions existentielles d'aujourd'hui, dans la situation historique qui est la nôtre. Dans ces conditions, le travail herméneutique de la théologie n'est pas seulement possible et permis, il est la condition même de la permanence de la révélation et de la survie de la foi⁴.

I. LA CONCEPTION HERMÉNEUTIQUE DE LA RÉVÉLATION

Reprenons ce schéma pour une analyse plus approfondie, en commençant par son fondement, la conception herméneutique de la révélation. Le principe fondamental ici est que la révélation initiale, telle qu'exprimée dans la Bible, est déjà elle-même une interprétation. On ne doit donc pas concevoir les choses comme si l'on avait d'une part le pur donné révélé, et d'autre part différentes interprétations de ce même donné qui s'échelonnent au cours des siècles. Il n'y a pas d'un côté, c'est-à-dire dans la Bible, la pure Parole de Dieu, et de l'autre, différentes interprétations humaines de cette même Parole divine. Le texte de l'Écriture comporte déjà la réponse humaine de la foi à la Parole venant de Dieu. C'est essentiellement un témoignage de foi, et ce n'est qu'à travers ce témoignage que peut être perçue la Parole même de Dieu. Geffré peut donc conclure : « La révélation n'atteint sa plénitude, son sens et son actualité que dans la foi qui l'accueille. »⁵

Mais nous n'avons là encore qu'une vue abstraite de la révélation biblique. Pour l'exprimer de façon plus concrète, il faudra tenir compte maintenant de son caractère historique. Dieu se révèle dans les événements de l'histoire. Notons bien qu'on parle ici d'événements de l'histoire et non pas simplement de faits historiques. Les événements sont des faits qui nous concernent, et qui par conséquent présentent pour nous un sens, une valeur positive ou négative. Ainsi, on reconnaît la trace de Dieu dans un événement, non parce qu'il s'agit d'un fait plus extraordinaire et miraculeux que les autres, mais bien dans la mesure où c'est un événement qui nous concerne de plus près, qui est pour nous plus important. L'aspect objectif et l'aspect subjectif de la révélation

2. *Ibid.*, p. 66.

3. *Ibid.*, pp. 59-61.

4. *Ibid.*, pp. 70-72.

5. *Ibid.*, p. 20.

sont donc indissolublement liés ; car un fait de l'histoire ne devient révélateur, porteur d'une révélation divine, que pour autant qu'il m'atteint au cœur de mon existence personnelle ou collective, pour autant qu'il devient pour moi ou pour nous un véritable événement historique. Voilà pourquoi l'action révélatrice de Dieu dans l'histoire est inséparable de son retentissement dans la conscience du peuple de Dieu. C'est vraiment là, dans la conscience humaine, que s'accomplit, que s'actualise finalement le sens de la révélation divine. Ainsi, la parole prophétique ne doit pas être conçue comme une parole directement insufflée par Dieu dans l'esprit du prophète. Elle est plutôt la claire expression de la conscience du peuple, telle qu'affectée par l'action historique de Dieu. Toute l'Écriture prend alors le caractère d'un témoignage, c'est-à-dire d'un acte de reconnaissance de l'action de Dieu dans l'histoire humaine. Encore là donc, action divine et réaction humaine sont inséparablement liées dans l'événement de la révélation ⁶.

Il faut dire maintenant que cette nouvelle conception herméneutique n'a pas été élaborée dans la théologie contemporaine seulement pour présenter la révélation sous une parure plus moderne. Elle prétend d'abord être la solution, ou du moins une solution possible au problème de la révélation, tel qu'il se pose à l'époque moderne, par exemple et tout spécialement dans la crise moderniste. Cette crise fut d'abord provoquée par la nouvelle pratique scientifique de l'histoire, qui attaquait de front la conception dogmatique traditionnelle de la révélation comme communication divine d'une vérité éternelle ⁷. La nouvelle conception herméneutique peut donc répondre à cette attaque, parce qu'elle reconnaît elle-même le caractère historique de la révélation. Puisque Dieu agit dans l'histoire et qu'il se révèle par les événements de l'histoire, il est tout normal que les documents de la révélation portent toutes les traces de l'époque où ils ont été produits.

Mais la portée de la crise moderniste s'étend bien au-delà des objections de la critique historique. Il s'agit au fond du débat sur le caractère transcendant ou immanent de la révélation, sur son caractère extérieur ou intérieur. Les modernistes descendent en droite ligne de la révolution des Lumières. Ils tiennent avant tout à l'autonomie de la raison, où ils reconnaissent le premier grand sanctuaire de Dieu en ce monde. Ils s'opposent donc avec la plus grande vigueur à toute idée d'une vérité venue de l'extérieur, imposée par une quelconque autorité. Ce ne peut être là pour eux qu'une hétéronomie aliénante, et non pas l'œuvre de Dieu ⁸. Ici encore, la conception herméneutique de la révélation rend justice aux revendications de la raison moderne, en montrant l'aspect subjectif ou existentiel de la révélation. Nous l'avons dit, le sens de l'action révélatrice de Dieu dans l'histoire ne s'accomplit vraiment et finalement que dans la conscience humaine, qui le formule elle-même avec les matériaux à sa disposition. Cela n'élimine pas cependant l'aspect objectif et extérieur de la révélation, qui correspond justement à son caractère historique. C'est ainsi que la nouvelle

6. ID., « Esquisse d'une théologie de la Révélation » dans *La Révélation* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 183-184, 189.

7. ID., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 46.

8. ID., « La Révélation hier et aujourd'hui », dans *Révélation de Dieu et langage des hommes*, coll. « Cogitatio fidei », n° 63, Paris, Éd. du Cerf, 1972, pp. 99-100.

conception herméneutique prétend élaborer une synthèse bien équilibrée du pôle transcendant et du pôle immanent de la révélation divine.

On n'a encore réglé par là cependant que le cas de la révélation initiale, en montrant qu'elle se réalise par la corrélation de l'action divine et de la réaction humaine, par la corrélation de la question humaine et de la réponse divine. Une autre difficulté surgit maintenant de ce même caractère historique de la révélation chrétienne. Car si Dieu a parlé définitivement une fois pour toutes, en son Fils Jésus le Christ, il semble bien qu'une nouvelle hétéronomie soit introduite, c'est-à-dire une nouvelle dépendance par rapport à un donné imposé de l'extérieur. C'est l'idée même de tradition qui se trouve alors remise en cause, plus précisément l'idée d'un dépôt révélé qu'il faudrait transmettre intégralement d'une génération à l'autre. Car cela signifie qu'il faut aujourd'hui nous soumettre aux vérités des générations passées, et tout spécialement aux vérités de ceux et celles qui furent les contemporains de Jésus. Or cette soumission est d'autant plus inacceptable, d'autant plus hétéronome, que nous avons parfaitement conscience de l'évolution qui s'est produite depuis lors. Nous ne comprenons plus notre monde et nous ne nous comprenons plus nous-mêmes comme le faisaient les hommes et les femmes du premier siècle. Nous ne pouvons donc pas accepter telles quelles leurs vérités, sans renoncer par le fait même à certaines marques essentielles de notre culture moderne, sans nous plonger par conséquent dans un nouvel état d'hétéronomie⁹.

La conception herméneutique de la révélation permet encore de surmonter cette difficulté. Car elle nous permet d'affirmer que notre conscience d'hommes et de femmes modernes, avec ses vues du monde et ses questions existentielles, fait elle-même partie de la révélation qui nous est faite. Celle-ci ne nous parvient pas comme un dépôt figé ; elle est toujours vivante, comme le Christ lui-même est toujours vivant. Il y a donc une nouvelle actualisation de la révélation, qui se réalise pour nous aujourd'hui, par une réinterprétation de l'événement et du message chrétien : « La prédication comme la théologie est une entreprise herméneutique en ce sens qu'elle est une interprétation de la signification actuelle de l'événement Jésus-Christ à partir des divers langages de la foi qu'il a suscités. »¹⁰ Cela suppose un double devenir. Objectivement d'abord, de la part du fait chrétien, cela suppose que le Christ ressuscité est toujours vivant et que nous n'aurons jamais fini d'actualiser les richesses de son mystère. Subjectivement, du côté de la conscience humaine, il y a de même une constante évolution de la compréhension de soi devant le monde. Et l'événement révélateur ne se produit vraiment à un moment quelconque de l'histoire, que s'il y a véritable rencontre entre ces deux pôles, entre le mystère divin du Christ et la conscience humaine du monde : « La Parole de Dieu est finalement toujours une réponse aux questions des hommes. [...] Et la tâche, justement, d'une prédication vivante est de faire parler la Parole de Dieu en fonction des questions nouvelles des hommes. »¹¹ À la suite de Käsemann et Gisel, Claude Geffré conclut qu'il y a

9. *Id.*, « Esquisse d'une théologie de la révélation », pp. 174-175.

10. *Ibid.*, p. 203.

11. *Id.*, « La Révélation hier et aujourd'hui », pp. 105-106.

homologie ou analogie de rapports entre d'une part les énoncés bibliques et leur contexte socioculturel et d'autre part le discours actuel de la foi et notre situation culturelle ¹². La révélation divine dans le Christ est donc tout aussi actuelle et vivante pour nous aujourd'hui qu'elle le fut pour les contemporains de Jésus. De même, le Nouveau Testament est tout aussi nouveau pour nous qu'il le fut autrefois, précisément parce qu'il nous est transmis aujourd'hui par une tradition vivante, qui est essentiellement réactualisation du mystère et du message chrétiens par mode de réinterprétation. Sans doute, le témoignage de la communauté apostolique, tel qu'inscrit dans le Nouveau Testament, est-il encore normatif pour nous aujourd'hui ¹³. Mais cela ne signifie pas que nous ayons simplement à nous approprier ce témoignage de la première communauté. Nous devons produire aujourd'hui notre propre témoignage de foi, en conformité avec le témoignage de la première génération chrétienne. L'originalité de notre témoignage dépendra précisément des éléments propres à notre situation culturelle, et ces éléments, tout comme les questions existentielles qui nous sont propres, feront eux-mêmes partie de la révélation vivante qui nous est faite encore aujourd'hui.

Nous n'en sommes pas encore cependant au bout de nos peines. Car le caractère historique de la révélation divine en Jésus le Christ fait naître une autre difficulté encore plus formidable. Nous venons de parler de la distance qui nous sépare aujourd'hui des origines de la foi chrétienne. Il existe une distance plus grande encore, qui semble exclure toute continuité possible. C'est la distance qui sépare le monde occidental des autres mondes culturels. Le Christ confie à ses apôtres une mission universelle qui s'étend jusqu'aux confins de la terre (Ac 1, 8). Mais les confins du monde étaient alors ceux de l'empire romain. Nous avons découvert depuis beaucoup d'autres mondes, comme ceux de la Chine et de l'Inde. Et pourtant nous continuons toujours à proclamer l'universalité du christianisme ; c'est même là le premier principe de toutes nos missions chrétiennes. Dans une page importante de son « Esquisse d'une théologie de la Révélation », Claude Geffré a fort bien exprimé cette difficulté : « c'est le lien nécessaire entre les vérités révélées et un événement historique, contingent, Jésus-Christ, qui fait difficulté. Comment peuvent-elles prétendre s'imposer comme vérités absolues à tout homme dans tous les temps et dans tous les lieux ? » ¹⁴ Et quand Geffré affirme ensuite « la portée universelle de Jésus-Christ comme *Universel concret* », ce n'est sûrement pas une solution qu'il entend proposer par là ; car ce n'est là rien d'autre que l'exacte formulation du problème. Notons encore que le grand scandale de la positivité historique de la révélation chrétienne, que mentionne aussi Geffré à ce même endroit, n'est pas seulement le scandale intellectuel des adeptes de l'*Aufklärung*. Ce peut être le scandale beaucoup plus concret de l'impérialisme religieux, le scandale d'une religion qui s'impose à tout le monde, dans sa conviction d'être une religion universelle. On se retrouve ainsi face à une nouvelle hétéronomie, par exemple, celle d'une religion occidentale qui vient asservir d'autres religions et d'autres cultures.

12. ID., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, pp. 57, 60, 80.

13. ID., « La Révélation hier et aujourd'hui », pp. 104.

14. ID., « Esquisse d'une théologie de la Révélation », p. 199.

On sait que le christianisme est devenu aujourd'hui beaucoup plus conscient de ce problème. On sait aussi que la solution de principe qu'on propose est celle de l'inculturation. La foi chrétienne ne doit pas s'imposer de l'extérieur, en réduisant les particularités culturelles des peuples. Elle doit au contraire agir de l'intérieur, comme le ferment dans la pâte, en respectant les formes culturelles propres aux nations évangélisées. Il n'est pas nécessaire de développer ici cette théorie de l'inculturation qui nous est déjà familière. Il importe de noter cependant qu'il s'agit bien là d'une nouvelle application du principe herméneutique. Comme il y a différentes réactualisations par de nouvelles réinterprétations de l'Évangile tout au long de l'histoire du christianisme, ainsi y a-t-il aujourd'hui de nouvelles réactualisations et réinterprétations du même Évangile selon les diverses cultures qui le reçoivent. Et comme ce processus herméneutique fait naître différentes figures du christianisme au cours des siècles, ainsi produira-t-il encore différentes figures de ce même christianisme dans les cultures où il s'implantera.

II. LES LIMITES DU CHAMP HERMÉNEUTIQUE

Pourtant, même avec ce prolongement que lui assure la théorie de l'inculturation, il faut reconnaître que la solution herméneutique n'est pas encore pleinement adéquate, car elle ne résoud effectivement qu'une partie du problème. Elle résoud bien le problème de ceux et celles qui se sentent concernés par l'Évangile, tout en voulant préserver leur identité nationale et culturelle. Mais qu'en est-il de tous les autres ? Qu'en est-il de tous ceux et celles qui ne se sentent pas concernés par le fait chrétien ? Sans doute, seront-ils intéressés à connaître quelque chose du christianisme, parce qu'il s'agit là d'un fait culturel important dans l'histoire de l'humanité. Mais justement, leur intérêt pour le christianisme sera d'ordre culturel plutôt que religieux, car le fait Jésus-Christ n'est pas pour eux d'une importance ultime, ce n'est pas là que se joue pour eux la question du salut, Jésus-Christ n'est pas pour eux le porteur par excellence de la révélation divine. On commence tout juste à reconnaître ce fait à l'intérieur de l'Église. On reconnaît déjà sans difficulté que la foi chrétienne doit s'exprimer maintenant dans les formes culturelles des peuples qui la reçoivent. Mais on a encore beaucoup de peine à admettre que quelqu'un, et à plus forte raison des nations entières puissent ne pas être concernées par la foi au Christ Jésus.

Claude Geffré reconnaît bien ce fait. C'est même là le point de départ de sa théologie des religions, quand il reconnaît que le christianisme est destiné à demeurer une religion particulière parmi d'autres. Cependant, la solution théologique qu'il propose ne semble pas encore pleinement satisfaisante. On pourrait dire aussi bien qu'il se trouve ici aux frontières de sa recherche. Et l'on pourrait se demander si ces frontières ne sont pas précisément celles de la méthode herméneutique, telle que nous l'avons entendue jusqu'ici. Notons que le point de départ de tout ce processus herméneutique est le fait chrétien originaire, l'Évangile de Jésus le Christ. À partir de ce point central, l'herméneutique permet d'étendre indéfiniment le champ de la révélation. Selon la ligne du temps, la révélation initiale est réactualisée pour nous par la réinterprétation du message chrétien au contact de notre civilisation moderne. De même, selon la ligne de l'espace culturel, le champ de la révélation chrétienne peut s'étendre jusqu'aux confins du monde par la réinterprétation de ce même message au

contact des différentes cultures qui le recevront. Mais voilà que, si universel soit-il, ce champ de la révélation s'avère encore ici trop étroit, précisément à cause de la particularité de son point de départ. Il exclut par là tous ceux et celles qui ne se sentent pas concernés ultimement, religieusement, par le fait Jésus-Christ. Et quand Geffré affirme que l'objet de la théologie c'est « l'ensemble des textes compris dans le champ herméneutique ouvert par la révélation »¹⁵, il apparaît évident que notre théologie se condamne à demeurer ainsi une entreprise régionale, provinciale, qui restera sans intérêt pour ceux et celles qui sont situés à l'extérieur de notre champ herméneutique.

Il importe donc aujourd'hui d'élargir encore ce champ herméneutique de la théologie : non pas en traçant d'autres cercles encore plus englobants sur la ligne du temps et de l'espace, mais en élargissant le centre lui-même, en ouvrant le point de départ de toute notre entreprise herméneutique. Il ne s'agit évidemment pas pour nous chrétiens d'opter pour un autre point de départ, pour un autre centre que Jésus le Christ. Mais justement, il faut prendre au sérieux ce fait que Jésus-Christ est « l'Universel concret », selon la belle expression de Nicolas de Cuse, rappelée par Claude Geffré. Cela signifie que l'universel chrétien ne se trouve pas seulement au point d'arrivée, au terme d'un long cheminement herméneutique. Il doit encore se retrouver dès le point de départ. Il nous faut donc poser au point de départ de notre foi chrétienne et de notre herméneutique théologique non pas un simple point concret et particulier, mais une polarité comprenant un pôle concret et un pôle universel. Et s'il s'agit d'une véritable polarité, on doit pouvoir partir de l'un ou l'autre pôle, de l'universel en direction du concret tout aussi bien que l'inverse. Le mouvement herméneutique ne serait donc plus ainsi un mouvement à sens unique ; il devrait pouvoir s'accomplir dans les deux directions.

Or le principe de cette solution se trouve déjà dans les textes de Geffré. On le retrouve tout spécialement à deux moments de son « Esquisse d'une théologie de la Révélation ». D'abord, quand il est question de la révélation comme manifestation et comme proclamation. La manifestation est le mode habituel de l'intervention divine dans les religions. Il s'agit alors, à proprement parler, d'une hiérophanie, pour autant que le divin se rend visiblement présent à travers des signes sacrés. Geffré en parle en des termes qui nous rappellent ceux de la théologie naturelle : « Disons qu'une théorie de la manifestation nous renvoie à un Dieu cosmique qui se rend présent dans l'univers sans parole de ses perfections et dans l'univers muet des choses et des causes que sa puissance pose ». Par contraste, une révélation selon le mode de la proclamation s'accomplit « dans la dimension d'une Parole, d'une subjectivité parlante dont la voix, prolongée par l'Écriture, retentit en des témoins privilégiés ». Telle est précisément la caractéristique de la révélation biblique, où « l'écoute de la parole l'emporte sur la vision des signes ». Il ne fait pas de doute qu'une théologie inspirée de Karl Barth s'ingénierait ici à opposer les deux, et s'efforcerait d'exclure le plus radicalement possible de la théologie chrétienne tout le registre de la manifestation. Or telle n'est justement pas la position de Geffré qui s'efforce plutôt de maintenir ces deux modes de la révélation comme deux pôles en corrélation : « tout le programme d'une théologie

15. Id., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 58.

de la révélation est de chercher une médiation entre le registre de la proclamation et celui de la manifestation ». Et Geffré fonde lui-même sa position sur la doctrine johannique du Verbe incarné, qui concilie en sa personne les deux aspects, en étant tout à la fois Parole de Dieu et manifestation de Dieu. Il peut donc conclure : « Si on va jusqu'au bout de la théologie de la révélation contenue dans le Prologue de saint Jean, on comprend que Dieu ne se rend pas présent parmi les hommes seulement par la proclamation d'une parole, mais aussi par une manifestation du sacré, une irruption de l'invisible dans le visible, qui est conforme à l'économie même de toute hiérophanie. »¹⁶ Dans une étude ultérieure, Claude Geffré pousse encore plus loin sa théologie du Verbe dans le sens d'une révélation universelle, en affirmant, à la suite des Pères de l'Église, « la présence universelle du *Logos*, Verbe venant illuminer tout homme en ce monde, comme principe universel de la manifestation de Dieu dans toutes les religions et dans toutes les cultures »¹⁷.

Il nous faut voir encore un autre passage de cette même « Esquisse d'une théologie de la Révélation », là précisément où Geffré soulève le problème et même le scandale de la positivité historique de la révélation chrétienne, face à sa prétention à l'universalité. Comment le christianisme peut-il prétendre apporter le salut à tout le monde, s'il repose uniquement sur un fondement historique particulier, tel Jésus de Nazareth ? Mais en fait, il ne s'agit là que d'un pôle de l'expérience chrétienne, l'autre pôle étant lui-même pleinement universel. Geffré affirme, en effet, que « l'expérience historique de la révélation chrétienne coïncide avec l'expérience humaine la plus générale ». Et l'on pourrait, je pense bien, interpréter cette coïncidence dans le sens d'une correspondance ou corrélation entre ces deux pôles que sont l'expérience humaine et l'expérience chrétienne. Il importe cependant de préciser quelle est cette expérience humaine universelle à laquelle correspond et répond l'expérience historique de la révélation chrétienne. Claude Geffré parle ici de « l'ouverture de tout homme à l'absolu », du « rapport transcendantal entre l'homme et Dieu ». Et il parle aussi d'autre part, corrélativement, de « la révélation intérieure », de « la communication surnaturelle que Dieu fait de lui-même à tout homme », en s'appuyant sur le principe de la volonté divine salvifique universelle : « Dieu veut le salut de tous les hommes et nul homme n'est étranger à la grâce du Christ. » On aura reconnu dans certaines de ces expressions une saveur toute rahnérienne, et effectivement, c'est bien à Rahner que se réfère ici Geffré : « pour reprendre une distinction utilisée par Karl Rahner, on peut affirmer que la révélation historique ou catégoriale, la révélation en Jésus-Christ, n'est que l'expression unique et définitive de la révélation au sens transcendantal, c'est-à-dire de la communication que Dieu fait de lui-même dans la grâce »¹⁸.

Nous pourrions faire la synthèse de ces divers éléments, en parlant d'une révélation universelle qui comporte une double dimension, extérieure et intérieure : dans son aspect extérieur, il s'agit de la manifestation cosmique, grâce au Verbe par qui tout a été fait ; dans sa dimension intérieure, c'est la révélation intérieure, c'est l'expérience spirituelle de l'absolu, grâce au Verbe qui illumine tout homme.

16. Id., « Esquisse d'une théologie de la Révélation », pp. 176-177.

17. Id., « La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II », *Islam-christiana* 11 (1985), p. 127.

18. Id., « Esquisse d'une théologie de la Révélation », pp. 200-201.

III. LA MÉDIATION PHILOSOPHIQUE

Une autre question se présente alors, une question épistémologique cette fois : avec quelles disciplines, selon quelles approches méthodologiques allons-nous faire l'examen de cette révélation universelle, et comment se fera le lien, la corrélation, avec la compréhension théologique-herméneutique de la révélation historique en Jésus le Christ ? On avait autrefois une réponse toute simple à cette question : la révélation universelle faisait l'objet de la théologie naturelle, et celle-ci occupait une place bien déterminée dans le champ des activités théologiques. Cette solution de la théologie naturelle n'est plus acceptée aujourd'hui, pour différentes raisons que je n'ai pas à énumérer ici. La question reste donc ouverte. Plusieurs tentent maintenant d'y répondre par la nouvelle corrélation qui devrait s'instaurer entre la théologie et les sciences humaines de la religion. Ainsi, l'étude de la révélation universelle serait l'objet de l'anthropologie religieuse, de la phénoménologie religieuse, ou même de l'histoire des religions. Il ne fait pas de doute que la théologie doive travailler en relation constante avec les diverses sciences des religions. Mais il semble bien que ce ne soit pas dans cette direction qu'on puisse trouver la réponse à la question bien précise qui nous occupe ici. Ce que nous cherchons, en effet, c'est une discipline qui fasse l'étude de la révélation universelle en tant que révélation, et non pas simplement en tant que phénomène religieux. Cela signifie une approche religieuse de la révélation, c'est-à-dire une approche de « foi » au sens le plus large du terme. Car c'est seulement dans une telle attitude d'ouverture à l'Absolu que la révélation peut se communiquer en tant que révélation. Il s'agit donc ici d'une connaissance intérieure, par mode de participation, une connaissance où le sujet connaissant est lui-même pleinement revendiqué par l'objet connu, où il doit lui-même s'engager totalement dans le processus et l'objet de sa connaissance. Telle n'est pas l'approche cognitive des sciences humaines de la religion, qui tiennent à l'objectivité de la connaissance scientifique, et qui, par le fait même, renoncent à considérer les phénomènes religieux en tant que révélation divine.

Il faut donc chercher autre chose, et cet autre chose pourrait être l'approche philosophique, pour autant du moins que la philosophie n'est pas réduite à une simple logique formelle ou à l'épistémologie des sciences. Quelle est là-dessus la position de Claude Geffré ? Comment entrevoit-il ce rapport entre philosophie et théologie comme instrument herméneutique pour l'étude de cet autre rapport plus fondamental qu'il affirme entre la révélation universelle et la révélation historique en Jésus-Christ ?

J'ai cru percevoir ici une certaine hésitation. D'une part, suite à la critique que fait Heidegger de l'ontothéologie, Geffré semble exclure de la théologie tout mode de penser philosophique : « nous ne pouvons plus [...] théologiser selon le mode de penser métaphysique. Et nous ne pouvons plus [...] identifier le *théologique* qui vient proprement du Dieu de Jésus-Christ et le *théologique* de nature et de niveau purement ontologiques »¹⁹. Même opposition, un peu plus loin dans le même ouvrage, entre une théologie d'inspiration philosophique et une théologie d'inspiration biblique : « depuis

19. Id., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 23.

Heidegger, la théologie herméneutique a justement cherché à prendre au sérieux les conséquences de la déconstruction de la métaphysique en s'attachant de plus en plus à ne pas confondre le "théologique" qui vient de la tradition onto-théo-logique occidentale et le "théologique" qui vient de la tradition judéo-chrétienne »²⁰.

Cette position ne me semble pas parfaitement cohérente avec l'option prise par Geffré d'unir dialectiquement plutôt que d'opposer simplement la révélation par mode de manifestation et la révélation par mode de proclamation. Car ce théologique de niveau ontologique, qui caractérise la tradition philosophique occidentale à partir des Grecs, n'est-il pas l'expression propre de la révélation par mode de manifestation ? Il n'y a pas de doute que la révélation biblique puisse elle-même trouver sa propre expression philosophique. Est-ce à dire cependant que seule cette philosophie d'origine biblique, seule cette philosophie « judéo-chrétienne » devrait avoir droit de cité en théologie ? Ne serait-ce pas là encore une fois s'enfermer dans un cercle herméneutique beaucoup trop étroit, qui conduit finalement à l'impasse que nous avons signalée ?

On ne sera donc pas surpris de trouver aussi chez Claude Geffré une autre ligne de pensée, qui, à partir de Heidegger toujours, retrouve l'ontologie, mais cette fois à travers le langage, perçu lui-même comme manifestation de l'être : « C'est justement le propre d'une herméneutique théologique, qui s'efforce de ne plus lier son destin historique à celui de l'onto-théo-logie, de recueillir la leçon du second Heidegger quand il nous parle du langage comme modalité de l'être, comme *ontophanie*. Avant d'être une parole adressée à quelqu'un, le langage est un *dire*, il est une parole comme manifestation d'être. » On rejoint par là l'idée de la révélation comme manifestation. Et les deux modes de révélation sont à nouveau réunis, quand Geffré affirme immédiatement après que la manifestation ontophanique dans le langage est le présupposé de la révélation divine par la Parole : « Je serais même tenté de penser que ce niveau ontologique du *dire* comme manifestation de l'être est le présupposé nécessaire d'une herméneutique du langage de la révélation. C'est parce que je suis déjà capable de discerner la manifestation de l'être en tout langage, en particulier dans le langage poétique, que je suis capable d'accueillir la Parole de Dieu comme manifestation "inouïe" de l'être. »²¹ Dans son article sur « La théologie des religions », il ouvre encore plus grande la porte à l'ontologie, quand il soutient que « l'enseignement des Pères sur la présence universelle du *Logos* venant illuminer tout homme en ce monde » implique la reconnaissance d'« une unique révélation comme don de Dieu qui coïncide avec l'expérience de la Réalité ultime que peut faire tout homme en ce monde »²². Cette affirmation, il me semble, signifie davantage que la manifestation de l'être dans le langage. Elle implique un langage spécifiquement ontologique comme expression propre de cette manifestation de l'être et de cette expérience de la Réalité ultime.

Une étude plus récente de Claude Geffré, sur « La crise de la métaphysique et ses conséquences pour l'avenir de la théologie dogmatique », apporte plus de lumière sur

20. *Ibid.*, p. 47.

21. *Ibid.*, pp. 48-49.

22. *Id.*, « La théologie des religions chrétiennes vingt ans après Vatican II », p. 131.

certains points qui nous paraissaient encore obscurs dans ses publications antérieures²³. D'entrée de jeu, Geffré affirme là bien clairement : « Il n'y a pas de théologie sans philosophie ». La compréhension théologique de la Parole de Dieu dépend, en effet, de la compréhension que nous avons de nous-mêmes et de notre monde. Or telle est précisément la fonction de la recherche philosophique, qui constitue la réflexion d'une époque sur le sens de la vie et du monde²⁴. Ce n'est donc pas la philosophie comme telle, mais une forme particulière de philosophie, dont la pertinence pour la théologie se trouve remise en question, parce que, on peut le supposer, cette forme de pensée philosophique est celle d'une autre époque : « La théologie définie comme élucidation rationnelle de la foi, n'est liée à aucune forme particulière de philosophie. »²⁵

Cette forme particulière de philosophie qui se trouve actuellement contestée en théologie, Geffré la désigne encore comme « le mode de penser métaphysique ». Dans son application théologique, elle consiste à concevoir Dieu comme un objet parmi les objets, comme un être parmi les autres, plus précisément comme l'Être Suprême, au-dessus ou au fondement de tous les êtres²⁶. On peut encore caractériser le mode de penser métaphysique en théologie par la « représentation », c'est-à-dire par la projection et l'objectivation de Dieu²⁷. Et comme cette projection théologique constitue la cible privilégiée de l'athéisme moderne, Geffré peut dire qu'il faut chercher aujourd'hui une autre façon de penser Dieu, au-delà du théisme et de l'athéisme²⁸.

On pourrait dire encore que la critique de la pensée métaphysique en théologie s'attaque à deux traits principaux de cette métaphysique théologique : son caractère supranaturaliste et son caractère objectivant. La critique de la pensée supranaturaliste fut, à l'époque moderne, tout spécialement l'œuvre de Kant, avec sa critique de l'illusion transcendantale. Il faut voir là non seulement un aveu d'impuissance, la reconnaissance des limites de la raison spéculative. On doit y reconnaître surtout une protestation d'autonomie de la part de la raison moderne, qui refuse l'addition d'un monde surnaturel. Ce monde-ci se suffit à lui-même, il n'a pas besoin d'un supplément ou d'un fondement surnaturel.

Mais la raison autonome se rétrécit sans cesse, jusqu'à se réduire à la raison scientifique et technique. Or telle est précisément la raison objective et objectivante, qui se place à distance de son objet pour pouvoir mieux l'analyser, le transformer, le contrôler. Et c'est là que prend place la critique de Heidegger contre la pensée représentative, qui oublie l'« être » pour ne plus se préoccuper que de l'« étant ». La nouvelle ontologie qu'il propose tente donc de substituer au *vorstellen* (représentation) le *darstellen*, c'est-à-dire la présentation que fait d'elle-même la réalité. Ainsi, avant

23. ID., « The Crisis in Metaphysics and its Consequences for the Future of Dogmatic Theology », in *Thomas Aquinas and Contemporary Thought*, Edited by Richard Woods, o.p., Chicago, Dominican Publications, 1989. — Ce même recueil contient aussi un autre article de Geffré : « The Theological Scene in 1988 ».

24. ID., « The Crisis in Metaphysics... », p. 24.

25. *Ibid.*, p. 28.

26. *Ibid.*, pp. 28-29.

27. *Ibid.*, pp. 31-32.

28. *Ibid.*, p. 33.

toute représentation conceptuelle de l'être, c'est d'abord l'être lui-même qui se présente ; c'est l'être lui-même qui parle, qui s'annonce²⁹.

On revient par là à la question de la révélation comme manifestation et comme proclamation. Car la nouvelle ontologie suppose elle-même à son origine une certaine révélation, qui est une manifestation de l'être, une ontophanie précisément. Quel rapport le théologien doit-il alors établir entre cette révélation universelle qu'est la manifestation de l'être et cette autre révélation plus spéciale et particulière qu'est la proclamation de la Parole de Dieu en Jésus le Christ ? La question des rapports entre philosophie et théologie se trouve alors profondément transformée. Il ne s'agit plus simplement de l'opposition entre la raison et la foi, puisque la philosophie s'appuie elle-même de quelque façon sur la révélation.

La réponse à la question ainsi formulée semble bien simple en principe. On pourrait l'exprimer par le principe de la corrélation. Entre la révélation universelle de l'être et la révélation particulière en Jésus-Christ, il doit y avoir corrélation, c'est-à-dire interdépendance. Pour le chrétien, le sens profond et ultime de l'être apparaît finalement dans le Christ. Par ailleurs, l'événement Jésus-Christ ne prend lui-même tout son sens que s'il est situé sur l'horizon universel de l'être, dans la problématique universelle de l'être.

Encore une fois, la pensée de Claude Geffré semble comporter ici certaines fluctuations. Il se refuse d'une part à dissocier complètement Dieu et l'être, comme le fait Jean-Luc Marion. La critique de l'ontothéologie ne doit donc pas signifier l'exclusion de toute ontologie en théologie. La fin de la métaphysique signifierait alors la fin de toute théologie spéculative, la réduction de la théologie à la théologie biblique et kérygmatique, ce à quoi Geffré s'oppose vigoureusement³⁰.

Par ailleurs, il nous invite encore fortement à bien distinguer le théologique qui vient de Dieu par révélation et celui qui est purement ontologique. La théologie doit préserver son identité en construisant sur son propre fondement qu'est la révélation chrétienne³¹. Ainsi, Geffré reproche-t-il à la tradition thomiste d'avoir plus ou moins réduit les attributs bibliques de Dieu aux propriétés universelles de l'être, et d'avoir ainsi occulté l'image biblique du Dieu de Jésus-Christ, en l'interprétant d'après une idée de Dieu héritée de la tradition philosophique³².

Ces critiques sont justifiées pour autant qu'elles s'attaquent à l'ontothéologie. Elles le sont plus encore en tant que protestations contre une subordination unilatérale de l'idée de Dieu à la pensée de l'être. Par contre, Geffré ne dit pas assez, il me semble, quelle pourrait être en théologie la fonction de la nouvelle ontologie. Et par là même il ne montre pas suffisamment la corrélation, l'interdépendance entre ces deux types de révélation que sont la proclamation et la manifestation, la Parole de Dieu et l'ontophanie. Le théologien, croyons-nous, ne peut se limiter au patois de Canaan ; il doit aussi, sans perdre son identité chrétienne, parler le langage universel de l'être.

29. *Ibid.*, pp. 32-33.

30. *Ibid.*, p. 33.

31. *Ibid.*, pp. 29 et 31

32. *Ibid.*, p. 30.

CONCLUSION

J'ai posé, dans ce qui précède, le problème herméneutique à deux niveaux différents, pour décrire à partir de là un double champ herméneutique. La première problématique fut celle de la théologie moderne au cours des deux derniers siècles. Sa question centrale est la suivante : comment l'Évangile de Jésus le Christ peut-il avoir encore un sens pour les hommes et femmes de notre civilisation scientifique et technologique ? C'est, en d'autres termes, le problème de la rencontre du message chrétien avec un monde autonome, pleinement séculier. La difficulté consiste alors dans le caractère passé, possiblement même archaïque, du message chrétien.

La seconde problématique est beaucoup plus récente. Il s'agit cette fois de la rencontre du christianisme, non plus avec une culture séculière, mais avec les autres religions du monde. Jusqu'à ces derniers temps, cela ne faisait pas problème. On était tellement convaincu de l'absoluité et de l'universalité du christianisme, qu'on pensait que cette rencontre ne pouvait se faire que d'une façon, par la conversion des adeptes des autres religions. Nous ne sommes pas moins convaincus aujourd'hui de la signification universelle de l'Évangile, mais nous sommes beaucoup plus conscients du caractère historique du christianisme, et par conséquent de son caractère concret et particulier. Et c'est là précisément que surgit la difficulté : comment, dans la rencontre actuelle des religions, concilier le caractère particulier et l'universalité du christianisme ?

La méthode herméneutique fut utilisée jusqu'ici en théologie presque uniquement pour répondre à la première question. On a cherché un terrain commun entre les contemporains de Jésus et nos propres contemporains. On a analysé la situation de l'homme et de la femme d'aujourd'hui pour savoir ce qui correspondait maintenant au salut d'autrefois, et c'est à partir de là qu'on a interprété le message de Jésus le Christ. Comme dit Geffré, en s'inspirant des travaux de E. Käsemann : « on peut établir une analogie entre le Nouveau Testament et la fonction qu'il exerçait dans la primitive Église et puis la production d'un nouveau texte aujourd'hui et la fonction qu'il exerce dans l'Église et dans la société »³³. En d'autres termes, l'Évangile doit être formulé aujourd'hui de telle sorte qu'il réponde vraiment aux questions existentielles de nos contemporains, comme il l'a fait pour les contemporains de Jésus.

L'application de la méthode herméneutique à la deuxième problématique, celle de la rencontre des religions, est une affaire beaucoup plus complexe. Car nous sommes alors confrontés, dans les autres religions, à des réponses différentes, et parfois même tellement différentes qu'on peut se demander si les questions ont encore quelque chose en commun. C'est donc par là qu'il faut commencer, par établir un terrain commun du côté des questions existentielles. Si nous formons sur terre une seule humanité, il nous faut creuser tant que nous n'aurons pas trouvé nos racines communes dans ces questions qui nous concernent tous nécessairement, inconditionnellement.

33. ID., « L'herméneutique chrétienne », dans *L'état des religions dans le monde*, sous la direction de Michel Clévenot, Paris, La Découverte/Le Cerf/Boréal, 1986, p. 455.

Mais il nous faudra aussi trouver un terrain commun du côté de ces réponses que sont les différentes religions. Encore là, l'enjeu n'est rien de moins que celui de notre humanité commune. Cette conviction que tout homme et toute femme de la terre est pour moi un frère et une sœur me force à penser pour nous tous un seul salut. Et cela me pousse aussi à trouver un point de rencontre, un point d'unité de ces différentes religions, qui se proposent comme autant de voies de salut. La méthode que j'ai suggérée consiste, pour chaque voie particulière, à se dépasser elle-même dans quelque chose de plus universel, tout en demeurant elle-même. Il s'agit là précisément d'un processus d'autotranscendance. C'est ce que fait le christianisme, quand il parle d'un Logos universel, qui s'exprime concrètement, historiquement, dans la personne de Jésus le Christ. La formulation biblique et dogmatique de cet universel ou transcendantal religieux ne suffit pas cependant. Il faudra ici que la philosophie prenne le relais pour donner à cet universel une formulation conceptuelle, qui viendra justement soutenir et garantir son universalité, en lui conférant une expression universelle. Un bel exemple de cette rencontre des religions par la médiation d'un niveau philosophique métareligieux fut, au Moyen-Âge, celle des écrits du juif Maimonide, du musulman Avicenne et du chrétien Thomas d'Aquin.

Notons enfin que cet usage de la philosophie pour l'analyse des éléments communs de toute expérience religieuse rejoint l'autre fonction à laquelle j'ai déjà fait allusion. Car c'est aussi par la philosophie que nous pourrions creuser jusqu'aux racines des questions qui nous concernent tous, non seulement en tant que jeunes ou vieux, en tant que riches ou pauvres, en tant qu'occidentaux ou orientaux, mais en tant qu'êtres humains tout simplement. Il n'est donc pas très risqué ici de supposer une correspondance entre les éléments fondamentaux de toute expérience religieuse et ces racines les plus profondes du questionnement humain. De sorte qu'on pourrait finalement exprimer le champ commun de l'herméneutique des religions d'après le schéma utilisé plus haut : il y a une analogie entre le Nouveau Testament, dans sa fonction de répondre à nos questions existentielles en donnant un sens à notre vie, et le Coran, par exemple, dans sa propre fonction de répondre aux questions fondamentales de nos frères musulmans en donnant un sens à leur vie.