

Dirigée par  
François-Xavier Amherdt  
et Salvatore Loiero

# La sotériologie d'Adolphe Gesché comme herméneutique anthropologique

Fondement d'une théologie  
de la responsabilité

Préface de François-Xavier Amherdt

Ferdinand Ilunga Nkonko





Théologie Pratique en Dialogue  
Praktische Theologie im Dialog

Collection fondée par Leo Karrer  
Dirigée par  
François-Xavier Amherdt et Salvatore Loiero

Volume 62

Ferdinand Ilunga Nkonko

LA SOTÉRIOLOGIE  
D'ADOLPHE GESCHÉ  
COMME HERMÉNEUTIQUE  
ANTHROPOLOGIQUE

Fondement d'une théologie de la responsabilité

Préface de François-Xavier Amherdt

Schwabe Verlag

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de docteur.

Le 16 décembre 2021, Ferdinand Ilunga Nkonko a soutenu à l'Université de Fribourg sa thèse de doctorat en théologie. L'accompagnateur de la dissertation était le professeur François-Xavier Amherdt. Le jury était composé des professeurs Benoît Bourgine (Université catholique de Louvain-la-Neuve, 2<sup>e</sup> censeur), Barbara Hallensleben et Joachim Negel (Fribourg, assesseurs) et Mariano Delgado (Fribourg), qui en était le président.

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Paru en 2023 chez Schwabe Verlag, Basel

Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la Deutsche Nationalbibliografie; les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.dnb.de>.



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Conception de la couverture: icona basel gmbh, Basel

Couverture: Kathrin Strohschnieder, Zunder & Stroh, Oldenburg

Composition: Dörlemann Satz, Lemförde

Impression: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Livre imprimé 978-3-7965-4676-1

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4699-0

DOI 10.24894/978-3-7965-4699-0

L'e-book est identique à la version imprimée et permet la recherche plein texte.

En outre, la table des matières et les titres sont reliés par des hyperliens.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

À Toi mon cher père, Joseph Nkonko Munya, pour avoir consenti tant de sacrifices conduisant mes pas sur le chemin de la dignité, du courage, de la persévérance et de la détermination à travers un agir responsable et authentique,

À toi ma tendre mère, Félistace Ngalula wa Ilunga, pour m'avoir transmis le sens du dévouement, de l'honneur, du don de soi et de la probité morale, et surtout celui de l'abnégation pieuse et priante à faire bouger les montagnes,

Je dédie cette thèse, fruit d'un labeur sans mesure. N'ayant ni or ni argent à vous offrir, acceptez humblement que ce nom, votre nom, votre sang, s'inscrive désormais sur les murs du panthéon des détenteurs du pouvoir des mains vides, mais dont le cœur est plein d'amour, la tête remplie de lucidité, de sagesse et de bon sens afin de comprendre, interpréter et peut-être transformer le monde en transmettant ce que l'humanité a de meilleur en dignité et en espérance. Car l'humain a plus besoin de témoins que de maîtres.

Puisse le Seigneur Dieu de nos ancêtres continuer à veiller sur vous.

ILUNGA WA NKONKO NE NGALULA, MWANA A BUTE





# Préface

## Portée et originalité

C'est une ample thèse que propose Ferdinand Ilunga Nkonko (FIN), fruit d'une longue maturation, suite notamment à l'étude du fichier manuscrit d'Adolphe Gesché (AG), consulté sur place à Louvain-la-Neuve avant que celui-ci ne soit numérisé. La thèse garde certaines traces de ce travail de bénédictin, avec le décomptage manuel des fiches par thématiques.

Là réside un premier avantage de la dissertation: comme l'Auteur (A.) a voulu absolument tout conserver des différentes étapes de sa recherche pour en faire «l'œuvre de sa vie», les deux premières parties constituent un peu une espèce de vaste prélude au cœur de la thèse elle-même. Mais cette vision panoramique de l'ensemble de l'œuvre de Gesché n'est pas dénuée d'intérêt.

La dissertation est ainsi originale, elle est en effet l'une des rares approches francophones de l'œuvre du théologien louvaniste. Et c'est précieux, car AG a marqué la théologie contemporaine de son empreinte. Il a, entre autres, été membre de la CTI entre 1992 et 2002.

L'originalité du travail vient ensuite de ce qu'il aborde la totalité des écrits d'AG sous cet angle spécifique et décisif, celui de la sotériologie. Le thème du salut constitue d'ailleurs l'un des volumes de sa série *Dieu pour penser*.

En outre, troisième aspect d'originalité, la thèse propose un regard assez global d'un certain nombre de courants théologiques et philosophiques contemporains, dont Gesché se nourrit (Levinas, Ricoeur, Metz) et avec lesquels il entre en débat, puisque le prêtre belge se veut en dialogue permanent avec la culture et la recherche de son temps.

Enfin, quatrième source d'originalité, FIN ne se contente pas d'une tentative d'organisation systématique des ouvrages du maître, mais il établit, dans le prolongement de ce dernier, les fondements d'un paradigme théologique de responsabilité, qui peut s'avérer fructueux en différents contextes actuels. Le candidat montre de ce fait en quoi la théologie du salut en tant qu'anthropologie théologale et source d'orthopraxie peut se révéler en elle-même salvifique pour l'homme contemporain postmoderne, en réponse à ses grandes questions existentielles.

## Déroulé et contenu essentiel de la thèse

La thèse explicite certains apports précieux de la pensée geschéenne pour la théologie fondamentale, dogmatique et pratique :

- 1) Le «principe de salutarité», au sens épistémologique de l'expression, comme critère de scientificité de toute théologie : une théologie est digne de ce nom dans la mesure où elle contribue au salut de l'être humain, de l'humanité et du cosmos.
- 2) Dieu saisi comme excès contre le mal, *contra malum*, conduisant l'homme à pouvoir se penser jusqu'au bout de lui-même, selon les topiques de Dieu et du mal, circonscrits d'après la méthode phénoménologique de l'auteur bruxellois.
- 3) Dieu conçu comme clé d'intelligibilité et «preuve» de l'homme en vertu de la formule de base *Dieu pour penser*, Dieu donne à penser, qui sert de titre à ses sept volumes fondamentaux.
- 4) Le salut envisagé d'abord comme accomplissement positif de l'homme et du cosmos (Pères grecs), d'après une sotériologie cosmologique et prophétique, avant de la voir comme libération du péché et arrachement au mal (rédemption).

Au-delà de l'herméneutique anthropologique et théologale de l'auteur, FIN s'est risqué à proposer comme une forme de réception des éléments constitutifs de la sotériologie d'AG le paradigme d'une théologie de la responsabilité libre et innovante (paradigme dans le sens compris par Thomas Kuhn et Hans Küng), pouvant servir de modèle de convergence éventuelle entre les multiples dynamiques de la théologie africaine contemporaine (inculturation, réhabilitation, reconstruction et émancipation).

Ce faisant, FIN élargit les perspectives de la position pas totalement résolue du théologien belge sur les rapports entre foi et société (l'A. parle d'un «deuxième Gesché», cherchant moins à abandonner les engagements sociaux qu'à les réenchanter), avec une application de la fécondité possible de sa pensée en théologie politique, notamment par un rapprochement avec les conceptions de J.-B. Metz. L'orthopraxis prolonge ainsi nécessairement la réflexion doctrinale sur les notions de Dieu et du salut. Tout dépend de l'image de Dieu que l'homme se fait, notamment en présence de la tragédie du mal dans le monde. L'être humain est responsable de «sauver» le visage d'un Dieu «preuve de l'homme», qui partage notre cri et retrouve ainsi sa crédibilité dans sa capacité de nous sauver, car il dispose toujours d'une «réserve eschatologique» pour l'humanité.

Plus explicitement, d'un point de vue de théologie pastorale et pratique, FIN a su relever la passion qui habitait le Louvaniste, au point que celui-ci vivait la réflexion et l'enseignement théologiques comme un véritable ministère salvifique, en s'efforçant de répondre aux défis de son temps, comme ceux lancés par l'existentialisme athée (J.-

P. Sartre), la *Process Theology* et les diverses tendances de la théologie de la libération ; puis, en s'adossant régulièrement aux interrogations de ses contemporains, par exemple en vulgarisant la relecture des concepts problématiques comme ceux de la toute-puissance divine, du destin et de la prédestination, et en s'appliquant à rendre Dieu audible et désirable en postmodernité – pour reprendre les expressions de son concitoyen, le jésuite belge André Fossion –, Dieu présenté en tant que source du bonheur et de l'achèvement humain.

Sur le plan méthodologique, la thèse est construite selon ces quatre parties :

- La première, plutôt descriptive et historique, est consacrée à l'homme Gesché et à l'étude des présupposés et des thématiques sous-jacentes de son œuvre, ainsi qu'à son style théologique inductif et phénoménologique, dont témoigne son fichier, ou « gardoire », encore trop peu exploité selon FIN.
- La deuxième partie, plus systématique, présente Dieu comme clé épistémologique de sa propre intelligibilité, considérée d'abord dans son lieu natal d'émergence (les Écritures), selon la question du contenu du terme « Dieu », le quid sit, avant celle de l'an sit ; puis Dieu comme clé d'une herméneutique anthropologique, en tant que témoin et prophète de l'homme et vecteur de sa destinée l'appelant à la créativité responsable et eschatologique, *coram Deo*.
- La troisième partie, elle aussi de théologie systématique, recueille les fruits des deux premières, en déployant les topiques du discours où se pose la question du salut anthropologique, social et cosmologique, plutôt donc sous une modalité positive de déploiement en plénitude de la vie et du bonheur humains, au-delà des limites par la « défatalisation » de l'histoire et la prise en charge responsable du mal porté par amour pour les autres : « Dieu t'a créé sans toi, il ne te sauvera pas sans toi » (saint Augustin).
- Dans la quatrième partie, ressortissant de la méthodologie de corrélation herméneutique et prospective, FIN commence par récapituler les éléments structuraux de la sotériologie geschéenne selon « l'invention chrétienne de l'homme » créé-créditeur, à l'image de l'identité narrative de Jésus-Christ. Puis il pose les prémices de la théologie de la responsabilité d'orthopraxie comme nouveau paradigme permettant de réaliser les intuitions de Gesché, en ayant recours à la fois aux soubassements de « l'herméneutique du soi » de P. Ricoeur (avec la triade éthique d'estime de soi, de sollicitude envers autrui et d'institutions justes), au « principe de responsabilité » d'H. Jonas et aux assises théologiques scripturaires (le bon Samaritain, le « donnez- leur vous-mêmes à manger » de Mt 14,16, la réponse de Jésus aux envoyés du Baptiste en Lc 7,18–23), enfin à la responsabilité ecclésiale prophétique selon la parole magistérielle depuis *Gaudium et spes* jusqu'à *Laudato si'* de François.

- Dans le dernier paragraphe, FIN relève quelques critiques à l’adresse de la pensée de Gesché, les sérieuses lacunes dans son œuvre comme la théologie de la Trinité surtout, de l’Esprit et de l’Église, et son rapport parfois peu orthodoxe aux points de vue des auteurs cités, avec lesquels il prend certaines libertés d’interprétation. Il aurait sans doute été souhaitable d’aller plus loin dans la discussion critique et la proposition inédite de réception créatrice à venir de cette œuvre foisonnante, non seulement en pneumatologie et ecclésiologie, mais aussi en théologie œcuménique et interreligieuse. Il aurait également été possible d’explorer davantage les avis critiques des auteurs à l’adresse de Gesché.

Reste que FIN a su se risquer à élaborer une organisation systématique pour une pensée se refusant elle-même à mettre en place une «somme systématique», sans pour autant dénaturer le style d’AG. Au contraire, c’est un mérite supplémentaire de la dissertation de relever que le *modus theologicus* inductif et dialogal du penseur bruxellois, nourri constamment de ce qu’il appelle ses *stimuli*, dans l’art, le cinéma, la littérature, les conversations quotidiennes et les médias, peut sans nul doute contribuer, par son artisanat de théologie ordinaire, à renouveler la façon de faire de la théologie en postmodernité.

Sur le plan académique et méthodologique, la thèse peut se prévaloir d’un appareil scientifique de 2790 notes, d’innombrables citations de Gesché et des penseurs sur lesquels celui-ci s’appuie, d’une bibliographie complète, reprise de P. Rodrigues pour les sources premières, d’une orthographe et d’une syntaxe correctes.

Ainsi, cette thèse peut constituer à l’avenir un plus pour toute recherche sur la sotériologie de Gesché et sur la réception de celle-ci. Elle offre un approfondissement assez complet des thématiques ponctuelles traitées dans l’ouvrage de référence en français, *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction* (2013), co-dirigé par Benoît Bourguine, Paul Scolas et Paulo Rodrigues.

Professeur François-Xavier Amherdt, Université de Fribourg

# Sommaire

INTRODUCTION GÉNÉRALE .....	1
PREMIÈRE PARTIE :	
L'HOMME ET SON ŒUVRE	
Chapitre I: Les présupposés de la pensée de Gesché .....	47
Chapitre II: Les thématiques sous-jacentes à la théologie de Gesché .....	74
Chapitre III: Le style théologique d'Adolphe Gesché .....	132
DEUXIÈME PARTIE :	
DIEU COMME CLÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE D'UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGALE	
Chapitre IV: Fonction épistémologique de l'idée de Dieu .....	177
Chapitre V: Le contenu du mot dieu selon A. Gesché .....	197
Chapitre VI: Dieu comme clé épistémologique de sa propre intelligibilité ....	235
Chapitre VII: L'idée de Dieu et le propos d'une herméneutique anthropothéologique .....	286
TROISIÈME PARTIE :	
LA SOTÉRIOLOGIE D'ADOLPHE GESCHÉ	
Chapitre VIII: La notion de salut .....	316
Chapitre IX: La dimension «positive» du salut chez Gesché .....	338
Chapitre X: La dimension «négative» du salut: le salut comme rédemption .	352
Chapitre XI: Le salut dans la société .....	374
QUATRIÈME PARTIE :	
LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ ET LE FONDEMENT D'UNE THÉOLOGIE DE LA RESPONSABILITÉ	
Chapitre XII: Les éléments structurants de la sotériologie de Gesché .....	396
Chapitre XIII: Les prémices de la théologie de la responsabilité .....	426
Chapitre XIV: La théologie de la responsabilité comme paradigme .....	496
Chapitre XV: Appréciation critique de la sotériologie de Gesché .....	521
TABLE DES MATIÈRES .....	673



## Avant-propos

« Au plus profond de notre âme palpite un ardent désir de nous abandonner librement et par gratitude à un être inconnu, plus haut et plus pur, déchiffrant pour nous l'énigme de l'éternel Innommé. »

Johan Wolfgang Von GOETHE

« La première démarche à faire pour être encore plus aimé, c'est d'apprendre à apprécier l'amour qui m'entoure déjà. Exprimer de la gratitude permet de lâcher prise du sentiment de manque, car une chose est certaine, il est impossible d'être à la fois reconnaissant et malheureux. »

Harville HENDRICKS

C'est à travers cette sagesse venue des autres que nous marquons un point d'honneur au terme de ce travail. Il s'agit d'avoir une pensée pieuse à l'endroit de toutes les personnes, morales ou physiques, dont le concours inestimable nous a permis d'arriver au bout de ce qui ne fut qu'un rêve. Même si nos faibles mots ne suffiront pas pour exprimer toute notre gratitude, ils contribuent néanmoins à extérioriser, autant que faire se peut, le profond sentiment de reconnaissance qui inonde notre cœur, électrise notre conscience chaque fois que nous pensons à tant d'encouragements reçus, tant de sollicitudes rencontrées, tant de soutiens obtenus, tant d'ouvertures acquises tout au long du long périple de nos recherches doctorales.

Ainsi donc, que l'honneur et la gloire soient rendus à notre Père céleste, le Dieu de nos ancêtres, le Père de notre Seigneur Jésus le Christ, le Maître de l'histoire dont nous sommes des acteurs, pour sa bonté infinie et pour sa protection sans faille. Car, même au plus profond de nos détresses, à travers des moments où l'horizon s'éloignait de plus en plus et s'assombrissait, nous plongeant dans un désespoir amer, nous avons toujours pu compter, non sans raison, sur la miséricorde incommensurable de ce Dieu de l'impossible, qui a su déjouer toutes les prédictions pessimistes et incrédules, en nous faisant transcender nos limites, en transformant les multiples obstacles en tremplins afin que ce travail doctoral prenne corps et forme et que l'homme devienne suffisamment responsable de sa destinée. Que son nom soit béni à jamais.

C'est ici le lieu de rendre un vibrant hommage au professeur François-Xavier Amherdt, promoteur de notre thèse pour sa conscience professionnelle à toute épreuve,

sa rigueur légendaire ainsi que sa générosité qui ont permis à notre travail de prétendre aux standards académiques.



# Introduction générale

## 1. Problématique

L'homme se définit comme un être pourvu de conscience. Par conséquent, il lui est naturel de se poser des questions sur le sens de son être, le sens de son existence, ainsi que sur celui de son devenir. Il s'agit d'un questionnement fondamental au cœur de toute civilisation, qui traverse toutes les époques et devient le centre d'émergence et de déploiement existentiel des hommes en fonction de leurs aspirations et de l'évolution de la conscience collective.

Par ailleurs, les multiples et profondes mutations que connaît notre monde posent avec toute leur acuité la question du rapport que l'homme entretient avec la transcendance, de quelque appellation qu'elle soit désignée, celle qui détermine l'être et l'agir humain et que nous appelons Dieu dans la perspective chrétienne.

Mais devant les turbulences qui caractérisent notre époque, où les errances de l'homme ne cessent de lui montrer ses propres limites, où l'angoisse de certains fait face à l'avidité des autres, manifestée par une soif jamais assouvie du pouvoir et de l'avoir, où l'homme devient en un mot un loup pour son semblable ; où prédomine le règne du plus et du mieux armé, avec l'exploitation éhontée des faibles par les puissants ; où les injustices semblent organisées à l'échelle internationale ; où le capitalisme sauvage fait des ravages et impose sa loi causant tant de meurtrissures ; dans une société humaine où les repus sont aussi malheureux que les peuples affamés ; dans ce monde où la peur des lendemains incertains vide le présent de toute saveur et prive l'homme de toute espérance, il y a la nécessité de réajuster la conscience morale et pratique de l'humanité en la centrant sur l'essentiel de l'être et du devenir de l'homme (cf. Ep 6, 10–17).

Face à un tel tableau, des questions, et non des moindres, ne cessent de se poser à toute conscience éprise de bon sens et de vérité : Qu'est-ce que l'homme ? D'où vient et où va le monde ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Si Dieu existe, pourquoi le monde semble-t-il dominé par le mal ? Etc.

Avec ce questionnement humain, il y a la résurgence de la question de Dieu, car il est cette réalité qui ne laisse personne indifférent, que l'homme l'atteste ou qu'il le déteste. Ainsi donc, il est un impérieux devoir d'aborder le problème de Dieu d'une manière aussi bien pertinente que percutante, de façon à rencontrer les préoccupations brûlantes de l'homme, l'être qui se tourne vers lui ou qui se détourne de lui. Et surtout d'envisager la question du salut que Dieu est censé apporter.

À une tâche si décisive, la théologie ne peut se dérober, si elle veut être crédible comme discours sur Dieu et pour l'homme. Car, souligne Emilio Brito, «... la théologie fondamentale cherche à montrer la correspondance des vérités de la foi avec la quête de sens qui est celle de l'homme aujourd'hui»<sup>1</sup>. Cette perspective est largement partagée par d'autres auteurs, entre autres par C. Geffré et R. Latourelle<sup>2</sup>. L'auteur sur lequel nous voulons nous pencher, le théologien belge Adolphe Gesché<sup>3</sup>, y consacre l'essentiel de son œuvre.

Ce dernier affirme, en référence à François Mauriac, que «... le problème de l'homme aujourd'hui n'est peut-être plus, comme au temps de Pascal, celui de la misère de l'homme sans Dieu, mais bien celui de l'homme avec Dieu. C'est-à-dire que le scandale n'est pas que Dieu puisse ne pas exister, mais au contraire que Dieu puisse exister et le monde être ce qu'il est»<sup>4</sup>.

Cela fonde et justifie chez le Louvaniste, d'une part l'impérieuse nécessité d'apprendre de Dieu lui-même qui il est et ce qu'il est, et d'autre part le droit d'interroger Dieu. Dans la mesure où, se demande-t-il, «sommes-nous sans droits devant Dieu? Devons-nous rester muets devant lui en présence du mal et de la souffrance qui nous encerclent comme un cauchemar? Ne pouvons-nous lui demander ce qu'il fait de notre malheur et de notre cri?»<sup>5</sup>. Et cette interrogation est même, pour notre auteur, un devoir qui consiste «... à nous interroger sur *Dieu à l'épreuve de notre cri*; à nous interroger pour tenter de répondre, sur ce qu'il en est de cette présence et de cette puissance affirmée de Dieu, alors que parfois rien n'en semble apparaître. Nous est-il permis de rester patients?»<sup>6</sup>.

C'est donc à ce titre légitime que notre intérêt s'est porté sur l'œuvre de feu Adolphe Gesché car il a su concilier fidélité ecclésiale et originalité<sup>7</sup> dans la rationalité théologique

1 E. BRITO, «La tâche centrale de la théologie fondamentale», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 84, 2008, p. 310–350, ici p. 329.

2 Cf. C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, spécialement le chapitre 1, «L'orientation nouvelle de la théologie fondamentale»; R. LATOURELLE, «Spécificité de la théologie fondamentale», dans J.-P. JOSSUA, N. J. SEO (éds.), *Interpréter: Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 103–122, spécialement p. 122.

3 Adolphe Gesché (25.10.1928–30.11.2003) a été un professeur belge à la Faculté de théologie à l'Université catholique Louvain-la-Neuve. Auteur de plusieurs écrits dont la célèbre série *Dieu pour penser* (t. I–VII). Pour plus de détails sur sa biographie, voir: J.-F. GOSSELIN, «La vie», dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (dir.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris, Cerf, 2013, p. 37–54.

4 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, Paris, Cerf, 2001, p. 27.

5 IDEM, «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Actes du premier colloque interdisciplinaire de Louvain, Paris / Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 1997, p. 7–9, ici p. 7.

6 *Ibidem*.

7 Nous reviendrons sur les éléments saillants qui constituent cette originalité dans la conclusion de cette introduction.

afin de produire un discours qui prend à bras-le-corps les questions fondamentales de l'homme, dès lors que ce dernier les pose en Dieu, avec en toile de fond la question du salut. Notre auteur tourne et retourne les problématiques centrales de l'existence humaine, les revisite à nouveaux frais à travers l'éclairage que lui apportent sa culture et sa foi.

De l'énigmatique et terrifiante question du mal avec la misère qu'il provoque, la destruction et la mort qu'il engendre, à la question revitalisante de la rédemption, en passant par le scandale salvifique de l'incarnation et de la passion, rien n'échappe à sa vigilance, comme rien n'est pris au hasard. Que de questions menées jusqu'au bout de leur logique en exerçant une interdisciplinarité déconcertante, avec l'homme placé devant Dieu selon ses droits et ses devoirs, se portant vers son créateur *sans maudire, mais non sans mot dire* ! Au fond, que représente Dieu, ou que doit-il représenter pour l'homme de notre temps (la fameuse question du *quid sit* que Gesché place avant celle de l'*an sit*)<sup>8</sup> ?

En plus, dans ce rapport homme-Dieu, quelle lumière peut éclairer l'existence humaine afin qu'en se fondant sur Dieu, elle devienne la source du dévoilement du sens et de l'être, dévoilement par lequel Dieu s'auto-communique à l'homme en son vrai visage, et qu'elle soit le lieu où l'homme se découvre et s'assume face à Dieu, aux autres et au monde ? Qu'en est-il du devenir de l'homme ? Sa destinée et son destin<sup>9</sup> sont-ils tout donnés ou ont-ils à se réaliser ? Est-il vrai que le ciel n'est pas vide ? Mieux, quel salut annoncer à l'homme de ce temps ? Autrement dit, dans un monde de culture, marqué par sa forte quête de signification et de savoir à l'entrecroisement des sciences, où et comment l'homme doit-il puiser l'enrichissement de son expérience existentielle, sans renier sa foi ni museler sa raison ?

Autant de questions qui justifient notre choix porté sur la présentation théologique de Gesché, sa sotériologie en fait. Car pour lui, la meilleure réponse aux questionnements humains passe par une compréhension renouvelée de Dieu ou de l'idée qui le véhicule et du salut intégral qu'il propose à l'homme.

D'autant plus que, comme le souligne si bien David Tracy, « dans cette crise générale du sens et cette paralysie de l'action sensée qui caractérisent la fin du second millénaire, c'est la croyance au Dieu de la tradition chrétienne qui lui donne espérance »<sup>10</sup>.

Ce point de vue est admirablement défendu par le théologien belge chez qui la question de Dieu est fondamentale et celle du salut est capitale. À propos du salut, ses mots sont sans ambiguïté quand il souligne : « Étudier la question du salut. Il n'y a pas d'autre

8 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. III, *Dieu*, p. 10.

9 Toute la question sera de savoir si l'homme a un avenir prédéterminé, ou au contraire, s'il a un avenir à construire.

10 Cité par C. GEFFRÉ, « Préface » à D. TRACY, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, trad. Albert van Hoa, Paris, Cerf, 1999, p. 111.

question. Le salut au sens fort. Le salut éternel. L'aurons-nous ou pas ? Se perd-on ou non ? Peut-on se perdre ou non ? Si l'on se perd, à cause de quoi / qui ? Si le salut se regagne, grâce à qui ? Quoi ?<sup>11</sup>. C'est le caractère fondamental de la question du salut, s'imposant comme critère de « vérifiabilité » et de pertinence pour toute théologie digne de ce nom, qui devient chez le prêtre bruxellois, le « principe de salutarité »<sup>12</sup>.

C'est dans ce sens que toute sa théologie est un effort pour expliciter le donné révélé dans le but de le rendre crédible pour l'être humain, afin que celui-ci parvienne à sa réalisation. Loin d'être une simple démonstration d'érudition, sa théologie est une quête permanente de la pertinence de la foi pour l'homme. Aussi souligne-t-il : « Je cherche, dans toutes mes œuvres, à montrer ce que la théologie chrétienne peut apporter en propre à l'homme en quête de lui-même et de sa recherche de compréhension des grandes choses de la vie. Qu'il croie ou ne croie pas en Dieu, tout homme peut trouver dans le discours sur Dieu un "excès" qui le conduit à se penser jusqu'au bout de lui-même. »<sup>13</sup>. Le théologien va même jusqu'à affirmer qu'« il faudrait que les livres des théologiens intéressent les hommes au même titre que les ouvrages des philosophes. Ne pas rester dans une théologie interne. Le discours théologique devrait avoir toute sa place parmi les discours humains, sur l'homme »<sup>14</sup>.

L'« excès » qu'est Dieu est donc cette extra-territorialité, au sens de cet ailleurs d'une transcendance qui vient éclairer l'homme d'en haut, à partir de laquelle Gesché pose la

11 N.P.I., LVII, 34 (31.12.1989), be.uclouvain.fichiergesche.destinee\_37. Cette indication fait référence aux notes personnelles de Gesché. Nous citons en respectant notre propre classification. Le chiffre romain est le numéro de la note, le chiffre arabe renvoie au numéro de la page ou des pages de l'annotation sur les petits carnets manuscrits et les chiffres entre parenthèses indiquent la date où la note a été prise (jour, mois, année). Nous mettrons dorénavant N.P.I. pour « Note Personnelle Inédite » de Gesché. Précisons que ces notes constituent le fichier d'Adolphe Gesché, qui est un réservoir inépuisable, « un patrimoine historique significatif, car il témoigne de l'activité d'une des figures les plus emblématiques de la théologie louvaniste de la fin du XX<sup>e</sup> siècle... ce fichier demeure un instrument remarquablement performant pour l'étude de son œuvre et l'identification de ses sources », peut-on lire en introduction au fichier numérisé. Nous y reviendrons. Pour consulter le fichier, on peut contacter le Réseau de Recherches Adolphe Gesché (RRAG) à partir du lien : <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rscs/rrag-reseau-adolphe-gesche.html>. Le fichier a été numérisé récemment, après que nous l'eûmes exploré. Les notes que nous avons prises dans la version numérisée seront citées comme suit : be.uclouvain.fichiergesche.a-theisme\_1. Nous avons eu accès à ce fichier après avoir reçu l'autorisation de la famille Gesché d'accéder aux archives de Gesché stockées à l'Université Louvain-la-Neuve. Nous en reparlerons également lorsque nous traiterons du fichier proprement dit, dans le point consacré à la méthode de notre travail (cf. *infra*, III.3, « Le fichier d'Adolphe Gesché »). Dans la mesure où la version numérisée existe, nous indiquerons également une référence du fichier numérisé afin de faciliter la vérification de nos citations y relatives.

12 A. GESCHÉ, N.P.I., XVII, 107 (27.12.1981), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_305.

13 *Ibidem*. Sur la bibliographie de Gesché terminée le 2.10.2003, voir Archives RRAG (Réseau de Recherche Adolphe Gesché, cité ci-dessus).

14 IDEM, N.P.I., LXVI, 3 (3.1.1993), be.uclouvain.fichiergesche.dieupourpenser\_18.

question du lien entre l'homme et Dieu. C'est à partir de cette notion d'excès que nous voulons tenter de prolonger la pensée de notre auteur en la complétant par une théorie, le paradigme d'une théologie de la responsabilité, émanant de sa sotériologie. Il s'agit d'une approche théologique qui fait de l'homme et de son salut intégral et contextuel, une priorité dans son élaboration et dans ses énoncés, en même temps qu'elle fait de cet homme l'acteur majeur de la réalisation de sa destinée en Dieu, l'autre nom du salut.

Au fond, il nous appartiendra de partir de cette notion d'excès, et de bien d'autres éléments structurants de la sotériologie de Gesché, pour montrer comment ils constituent le socle herméneutique du paradigme d'une théologie de la responsabilité. Celui-ci révèle l'homme placé devant Dieu comme un être de droits et de devoirs.

Pour le théologien louvaniste, le salut, c'est l'achèvement de la création, c'est la création vraiment humaine, puisque c'est là que l'homme dit oui ou non, alors que la création est en elle-même un fait<sup>15</sup>. Autrement dit, «le salut c'est de n'être pas seul. Dieu prouve de l'homme : lui interdisant d'être seul ; se reprenant de sa propre création qu'il avait trouvée excellente et, après le constat par lui-même d'un *non bonum*, créant la femme ; la donnant en tout cas à l'homme lui-même pour qu'il ne soit pas seul, perdu (et c'est cela le salut : Ne pas être perdu (perdition) et / c'est-à-dire partager la vie d'un autre : Dieu)»<sup>16</sup>.

La perspective principale du théologien belge, à ce niveau, c'est de considérer que «le salut est une idée antérieure au péché. Elle est cette idée toute positive qui consiste [...] dans le partage de la vie divine, “qu'il y ait [eu] péché ou non, qu'il y ait [eu] mort ou non”»<sup>17</sup>.

Parmi les conceptions du salut sur lesquelles notre auteur s'appuie pour soutenir une telle optique, il y a essentiellement la conception orientale de l'incarnation. Il le souligne en ces termes : «A cet égard, la pensée chrétienne orientale, qui conçoit l'hypothèse de l'incarnation en dehors de l'éventualité du péché, nous permet de nous distancer des façons de voir le salut trop exclusivement rédempteur. Ce n'est qu'accidentellement, si l'on peut dire, que le salut a à voir avec le péché et la mort. Le salut de la mort n'est en somme qu'un salut (“négatif”) à l'intérieur du salut (“positif”), un salut dans le salut.»<sup>18</sup>.

Les Pères grecs donc, mieux que les Pères latins, ont beaucoup nourri la réflexion de Gesché dans son orientation sotériologique selon laquelle le salut n'est pas essentiellement dépendant du péché. C'est cela qu'il trouve par exemple chez Grégoire de Nysse qui affirme : «Après avoir terminé la création de l'homme – qui était tout neuf et tout beau –

15 Cf. IDEM, N.P.I., XXXVII, 38–39 (2.9.1986), be.uclouvain.fichiergesche.salut\_301.

16 IDEM, N.P.I., XLIX, 32–33 (22.8.1988), be.uclouvain.fichiergesche.creation\_745.

17 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, Paris, Cerf, 2004, p. 95.

18 *Ibidem*.

Dieu lui dit : « Homme, tu seras le maître de la terre et supérieur de tout ce qui existe dans l'univers. Tu seras égal à moi, ton Dieu. Comme gage de ta ressemblance avec Dieu, je te donne dès maintenant la prérogative par excellence : la liberté ». »<sup>19</sup>.

C'est à partir de là que se fonde et se justifie la spécificité de la sotériologie de Gesché qui réside, entre autres, dans le fait que le salut que Dieu propose à l'homme, avant d'être un « sauver de », au sens de sauver du mal qui est sa dimension négative, comporte essentiellement et avant tout, une dimension positive au sens de l'accomplissement de l'homme. Aussi précise-t-il : « Dans la conscience profonde et antérieure à toute conceptualisation, le salut n'est pas premièrement une réalité négative, un "sauver de (quelque chose)". Il relève d'abord d'une idée toute positive qu'illustrent bien les termes *salvus* (fort, sain, solide, préservé) et *salvare* (rendre fort, garder, conserver). Sauver c'est amener quelqu'un jusqu'au bout de lui-même, lui permettre de s'accomplir, de trouver son destin. Il s'agit là, on le voit, de l'aspiration unanime des hommes. Nous y tendons tous, et comme au sens même de notre vie. Tout homme, comme aussi toute communauté humaine, cherche à s'accomplir, et il en rêve comme d'un bien qui le tient au plus fort de son être et de ses aspirations. C'est que l'homme qu'on a pu définir d'ailleurs comme un "être inachevé", a le désir d'un plus et d'un mieux. L'idée de salut connote donc essentiellement et premièrement, avant qu'il ne soit question de péché ou de faute, la notion d'accomplissement. »<sup>20</sup>.

De ce point de vue, l'homme est invité à ne pas considérer le salut avant tout comme une lutte contre la faute, le péché. Son aspiration fondamentale est de réussir son aventure terrestre. Il doit impérativement « parvenir au bout de soi-même, de ses possibilités et facultés, arriver à se réaliser, à atteindre cette profonde satisfaction et ce bonheur d'avoir eu une vie sensée et accomplie, de ne pas passer à côté de sa vie et de son être, d'atteindre cette profonde satisfaction d'une vie réussie et accomplie »<sup>21</sup>. C'est le salut au sens « positif ».

Pendant, sur le chemin de son accomplissement, l'homme rencontre différents obstacles que sont le mal, la souffrance, le péché, la fatalité et la mort. L'effort pour surmonter ces obstacles représente le salut dans sa dimension « négative », le salut au sens courant de la rédemption du péché, un *sauver de*. Sans faire de cette dimension le pôle fondamental du salut, Gesché en mesure néanmoins l'importance, au point qu'il a fait de la question du mal le premier volume de sa série *Dieu pour penser*.

19 GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *PG XLVI*, 524 A, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 95–96, n. 21.

20 *Ibidem*, p. 30.

21 *Ibidem*, p. 31.

Mais cet accomplissement, ce salut voulu par Dieu passe par la collaboration de l'homme. Il doit participer à son avènement, sa matérialisation, comme le précise saint Augustin : « Dieu qui t'a créé sans toi, ne te sauvera pas sans toi. »<sup>22</sup>.

D'où le titre de notre thèse : *La sotériologie d'Adolphe Gesché comme herméneutique anthropologique. Fondement d'une théologie de la responsabilité*. Cela signifie que, dans notre dissertation, nous cherchons d'une part à montrer que chez Gesché, il y a une manière propre de penser le salut qu'il convient d'annoncer à l'homme (*sotériologie*). Et que d'autre part il y a chez lui une *herméneutique* en tant qu'effort pour interpréter ce salut à partir des articles de notre foi, afin qu'il imprègne l'existence concrète de l'homme dans son contexte spatio-temporel. Et cette herméneutique est *anthropologique* dans la mesure où sa démarche sotériologique montre que, venant vers l'homme pour le sauver, Dieu se révèle à l'homme, qu'il révèle l'homme à partir du dessein divin. Le Christ « annonce » l'homme, dans la mesure où « l'anthropologie christologique voit Dieu comme prophétie de l'homme »<sup>23</sup>, qui révèle l'homme à lui-même. En somme, la théologie a une dimension anthropologique parce que, précise Gesché, elle est « au service de l'expérience de l'homme. De toutes ses expériences. De son expérience de transcendance, bien sûr, mais aussi de lui-même, de son expérience et du monde. Comme mémoire, et comme clés »<sup>24</sup>.

Car, poursuit l'auteur de *Dieu pour penser* : « Toute affirmation théologique a en tout cas une signification anthropologique : [...] Que l'homme ne peut être défiguré par l'homme car son image est transcendante à tout pouvoir humain, échappe à toute infraction de l'homme. »<sup>25</sup>. Certes, conclut notre auteur, « la théologie est, pour partie, une anthropologie, c'est vrai ; elle dit quelque chose sur l'homme. Mais elle ne se réduit pas à cela. Elle parle de Dieu. Et d'ailleurs, c'est en parlant de Dieu, lequel est bon pour l'homme, est bonne nouvelle, etc., qu'elle est le plus anthropologie, qu'elle dit le plus sur l'homme, qu'elle offre le plus à l'homme »<sup>26</sup>.

De ce fait, l'homme apprend à se comprendre en Dieu, à partir de Dieu. Il se regarde dans ce grand miroir que par l'incarnation lui tend la transcendance, une transcendance qui illumine et l'éclaire. Cette herméneutique est en ce sens une annonce de salut qui détermine l'homme à avoir d'abord une meilleure compréhension de son existence, de sa destinée et du sens ultime de sa vie, pour ensuite contribuer à rendre effectif l'avènement de ce salut dans le concret de la société. En cela, il engage sa *responsabilité* de croyant. C'est ce que confirme Gesché quand il note : « Notre discours sur Dieu a aussi, et doit

22 SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 169, 13.

23 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. VI, *Le Christ*, Paris, Cerf, p. 40.

24 IDEM, N.P.I., LXVIII, 43 (7.10.1993), [be.uclouvain.fichiergesché.theologie\\_anthropologie\\_224](http://be.uclouvain.fichiergesché.theologie_anthropologie_224).

25 IDEM, N.P.I., XXIII, 8 (19.1.1984), [be.uclouvain.fichiergesché.theologie\\_anthropologie\\_83](http://be.uclouvain.fichiergesché.theologie_anthropologie_83).

26 IDEM, N.P.I., XXVII, 65 (1.11.1984), [be.uclouvain.fichiergesché.dieu\\_homme\\_341](http://be.uclouvain.fichiergesché.dieu_homme_341).

avoir, au nom même de ce Dieu de salut, un impact sur la construction de la cité. Il a une responsabilité non seulement individuelle ou interpersonnelle, mais publique.»<sup>27</sup>.

Au fond, pour notre auteur, il y a cette conviction que c'est Dieu qui appelle, qui fait une proposition de salut et l'homme répond, s'engage dans cette voie de Dieu. Ce n'est plus, estime Gesché, «l'homme propose, et Dieu dispose», mais désormais, «Dieu propose et l'homme dispose. Dieu nous confie le monde. Dieu est puissant par nous. Il y a quelque chose de vrai dans les propos prêtés à de Gaulle par les caricaturistes : "sacré cœur de Jésus, ayez confiance en moi!" C'est à nous de procurer du pain à ceux qui n'en ont pas»<sup>28</sup>. Mais nous remarquerons que le Dieu dont il s'agit dans l'œuvre de Gesché n'est pas au premier abord et uniquement le Dieu chrétien. Notre penseur pose d'abord le problème de Dieu de manière «générale» et ouvre ainsi son discours à toutes les rationalités, manière pour lui d'offrir un espace de confrontation et de dialogue aux croyants et non croyants, tous invités à cette possibilité existentielle de mieux se penser et de se penser jusqu'au bout<sup>29</sup>. Ce n'est que par la suite qu'il est question spécifiquement du Dieu de Jésus-Christ.

Il s'agit donc, en l'occurrence, du traitement par le théologien belge de la thématique de l'existence de Dieu et de ce qu'il est, c'est-à-dire des sphères de *l'an sit* et du *quid sit*<sup>30</sup>. Car Gesché est d'avis que l'idée que l'être humain se fait de Dieu conditionne l'ensemble de son positionnement vital. Son appel, le théologien le lance à l'homme. Un homme qui, en Dieu, reçoit une nouvelle compréhension de lui-même, des autres, de la société et de son salut.

En Dieu, l'homme se conçoit non pas comme une dictée automatique et préconditionnée, mais comme un être de liberté avec des capacités créatrices, un être ayant donc des droits et des devoirs. Il est cet être qui doit porter ses questions en Dieu en vue d'une quête efficace de sa compréhension personnelle. La théologie devient ainsi un discours sur l'homme, sur cette énigme constituée en tant que liberté, sur ce créé-créditeur. C'est cela qui maintient l'homme dans cette tension existentielle du «déjà là» et du «pas encore», selon laquelle, n'échappant pas à ses obligations terrestres, il se sait être à finalité céleste. C'est son action qui contribuera à la visibilité des médiations du salut, notamment la justice et la charité, réponses adéquates à la visée éthique dont parle Ricœur, celle de vivre avec autrui dans des institutions justes<sup>31</sup>.

27 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, Paris, Cerf, p. 160.

28 IDEM, N.P.I., VIII, 50 (29.3.1974), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_homme\_98.

29 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, Paris, Cerf, 1993, p. 7–10.

30 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 10.

31 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.



Or, si tout ceci n'a pas pour visée fondamentale la construction de l'être humain, l'ouvrant sur une meilleure compréhension des enjeux de sa vie et de sa destinée, il y a véritablement méprise et l'homme s'égare, il passe à côté de sa vie, ce qui, du reste, constitue la hantise de tout homme. Ainsi donc, et cela sera notre thèse, l'image que l'homme se fait de Dieu, et donc de lui-même, détermine sa conception du salut. En même temps, le salut tel que nous le présente notre auteur est une interprétation de l'homme du point de vue de Dieu, lequel détermine la personne humaine à une pratique responsable de sa foi en vue de son salut intégral. Ce qui pourrait se formuler en quelque sorte ainsi : « Dis-moi quel est ton homme, je te dirai quel est ton Dieu. »<sup>32</sup>. Et par extrapolation, nous pourrions ajouter : Montre-moi ton Dieu, je te dessinerai ton homme, je te décrirai ta société et je te révélerai ta fin. Ceci est d'autant plus vrai qu'à travers l'histoire, le comportement humain a toujours été proportionnel à l'idée de Dieu et du salut qu'il peut ou non se donner.

De cette manière, la mission de la théologie, et Gesché le fait de manière paradigmatique, c'est de s'appliquer à fournir une telle explicitation, c'est de devenir ce discours qui met au centre de sa propre rationalité, la préoccupation du salut intégral de l'homme. Le salut intégral, c'est que l'homme réussisse son aventure terrestre et accède au partage plénier de l'amour de Dieu au terme de cette vie. De ce point de vue, une théologie pertinente doit s'occuper, dans sa réflexion sur l'annonce de la Bonne Nouvelle, du sort concret de l'homme.

C'est ainsi qu'en référence à Schopenhauer, qui estimait « qu'une philosophie où l'on n'entend pas bruir à travers les pages les pleurs, les gémissements, les grincements de dents n'est pas vraie philosophie »<sup>33</sup>, Gesché en dit autant de la *théologie*. Mais comment avoir l'audace d'affirmer cela quand on sait que pour certains, même mêlée aux cris et gémissements de l'homme, la théologie, comme toute pensée logique d'ailleurs, doit reconnaître son incapacité à surmonter la tragédie du monde, et son impuissance à prendre en charge l'irréductible singularité de l'aventure humaine, surtout quand elle est brisée ?<sup>34</sup>. L'homme théorique, précise Kierkegaard, a-t-il réellement quelque chose à dire par rapport à la souffrance humaine ? Le théologien en a-t-il la capacité, alors que, selon Nietzsche par exemple, « Dieu est une réponse grossière »<sup>35</sup> aux questions de l'homme ?

32 A. GESCHÉ, N.P.I., XXVI, 51 (22.08.1984), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_182.

33 A. SCHOPENHAUER, cité par A. GESCHÉ, « Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 7–8.

34 Cf. R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, cité par A. GESCHÉ, « Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu », p. 8.

35 Cf. Y. LEDURE, « Mort de Dieu et volonté de puissance », *Le Portique* [En ligne] 8/2001, mis en ligne le 9 mars 2005, consulté le 15 mars 2021, URL : <http://journals.openedition.org/leportique/126>. Toutefois, signalons que Gesché ne donne pas toujours de références des auteurs qu'il cite.

Bien au contraire, tranche A. Gesché, la théologie, responsable du questionnement humain, a un mot à dire dans le sort de l'homme. Pour lui, «ce que la rédemption veut dire n'est pas un mot de bibliothèque. Le Dieu de la croix détient un secret et une vérité que nous devons nous repartager. Car il s'agit là d'un Dieu qui partage notre cri, au plus réel de celui-ci, et pour nous donner une réponse que nous sommes invités à revisiter. Et qui nous donne le droit d'essayer une théologie qui ne s'envole pas dans l'incantatoire, mais qui permet, après l'indispensable détour théorique et conceptuel – sans quoi il n'y a pas de théologie responsable devant la raison –, de regarder le réel – sans quoi il n'y a pas de théologie responsable devant l'homme»<sup>36</sup>. Tel est le fondement même de notre thèse.

Quant à notre esquisse d'une théologie de la responsabilité, elle se conçoit comme la conséquence logique de ce parcours en termes de collaboration de l'homme dans la réalisation de son salut : vu sous cet angle nous pouvons parler aussi d'un appel de Gesché à la responsabilité. C'est la responsabilité de Dieu que nous pouvons interroger sur ses promesses ; c'est aussi la responsabilité de l'homme, qui est attendu dans le processus de son accomplissement, de sa réalisation, bref de son salut. Paul Ricœur et Hans Jonas seront convoqués afin d'assurer rationnellement les bases pour ce paradigme d'une théologie de la responsabilité en prolongement de la sotériologie geschéenne.

Car, il convient de le souligner ici, le salut est une proposition d'exister que Dieu présente à l'homme. Or, pour que ce dernier y accède, il est nécessaire qu'il fasse usage utile de sa liberté, de sa responsabilité. À ce moment-là, toutes les sphères de sa vie entrent en jeu pour interroger sa foi, jusqu'aux défis sociopolitiques de sa sphère spatiotemporelle.

En effet, si notre Dieu nous a conféré une liberté, c'est justement pour que nous nous engagions sur le plan de notre propre réalisation en tant qu'individus et en tant que communauté des humains. L'homme est donc redevable du «sort de Dieu», car, «jadis, Dieu a sauvé l'homme. Aujourd'hui l'homme doit sauver Dieu, et pour que celui-ci puisse à nouveau le sauver»<sup>37</sup>. Notre auteur le dit au sens où «Dieu peut être la pire ou la meilleure des choses. Cela dépend de ce que nous en faisons. Dieu nous est livré»<sup>38</sup>. L'homme est aussi responsable du sort du cosmos et de celui de l'humanité. Dans cette perspective, et dans le cadre de la communauté des baptisés, cette responsabilité incombe aussi à l'Église en tant que telle, laquelle doit se préoccuper, dans son annonce de l'Évangile, du sort concret de l'homme dans l'ici-bas, avant de le guider vers le bonheur de l'au-delà. L'Église a la responsabilité et le devoir d'adopter des attitudes et un message qui permettent à l'homme d'habiter dignement la terre avant de réaliser son ultime rencontre avec Dieu le Père, en son éternelle gloire.

36 A. GESCHÉ, «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», p. 8.

37 IDEM, N.P.I., V, 19 (25.3.1967), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_homme\_40.

38 IDEM, N.P.I., VIII, 86 (16.5.1975), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_homme\_103.

N'est-ce pas là tout le sens du paragraphe quatre de *Gaudium et spes* du Concile Vatican II: «[...] L'Église a le devoir, à tout moment de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître le monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique»<sup>39</sup> (*Gaudium et spes*, n. 4).

C'est à cette liberté créatrice et active que Gesché invite avec insistance, quand il précise: «Le peuple de la Bible a eu la chance, n'étant pas un peuple philosophe, de situer la connaissance de Dieu non pas dans les débats de l'esprit, mais bien plutôt dans ceux de la liberté. Jacob fut béni parce qu'il avait "lutté avec Dieu" (Gn 32, 29), car celui-ci préférera toujours un homme debout fût-il incisif comme Job, désagréable comme le fils qui dit non, mais agit (Mt 21, 28–30), à l'homme aimable mais rampant, niant sa dignité d'homme et finalement beaucoup moins fidèle. "Je ne veux pas de prosternements d'esclaves, dit Dieu, mais des agenouillements d'homme libre" (Péguy).»<sup>40</sup>.

Ainsi se trouvent mises en exergue notre liberté ontologique et notre dignité. C'est en cela que consiste la spécificité du Dieu chrétien, lui qui nous invite à collaborer à son œuvre, à user de notre autonomie, de notre liberté, donc de notre responsabilité. À l'opposé se situe le dieu païen, dieu du regard, qui voit tout; un «dieu espion» qui ne laisse pas l'homme au repos.

D'ailleurs, même à travers le lien de la parole<sup>41</sup> que le Dieu chrétien entretient avec l'homme, nous pourrions déjà remarquer que celui-là respecte la liberté et la responsabilité de celui-ci. Comme le relève le penseur bruxellois, contrairement aux dieux païens, «le Dieu d'Adam, lui, n'a pas l'air, dans le texte, d'avoir vu puisqu'il doit demander à Adam où il est et qu'il interroge Ève sur ce qu'elle a fait. [...] Un Dieu non du regard, mais de la parole. [...] Alors que Prométhée ne sera même pas interrogé ni entendu, Adam, Ève, Caïn sont d'abord invités à s'expliquer. Qui sait peut-être à se disculper»<sup>42</sup>. Ceux-ci sont ainsi appelés à engager leur responsabilité, ne serait-ce que pour avouer ce qu'ils ont fait.

La théologie de la responsabilité, qui est la réponse à la question du rapport au vécu que nous avons posée à l'œuvre de Gesché, est une manière de concevoir la théologie et la mission de l'homme devant Dieu. Cette position détermine l'homme à répondre de sa foi,

39 Cf. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/iv\\_vaticancouncil/documents/vatiicons19651207\\_gaudium-etspesfr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/iv_vaticancouncil/documents/vatiicons19651207_gaudium-etspesfr.html).

40 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 86.

41 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 84–89.

42 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 87.

à donner sens à sa destinée. Elle se veut une pratique responsable et responsabilisante de la foi, avec une attention particulière aux impératifs sociaux et politiques de la tradition chrétienne. Elle est en ce sens une « orthopraxie ». C'est cette optique que nous retrouvons chez J. Moltmann (théologie de l'espérance<sup>43</sup>), chez J. B. Metz (pour une théologie du monde<sup>44</sup>), chez G. Gutierrez (théologie de la libération<sup>45</sup>) et chez bien d'autres<sup>46</sup>. Gesché s'inscrit dans la ligne de ces théologiens. Il s'agira pour nous de prolonger la sotériologie de Gesché au-delà d'elle-même en essayant de présenter<sup>47</sup> et de justifier<sup>48</sup> une ouverture à la dimension sociale de la foi<sup>49</sup> que beaucoup de critiques ne relèvent pas forcément dans l'œuvre du penseur belge.

Au fond, la théologie de la responsabilité est celle qui prend en compte le sort de l'homme. Elle est en quelque sorte une réponse à cet appel de Karl Marx qui affirme que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières. Il s'agit maintenant de le transformer »<sup>50</sup>.

Une telle perspective est bien celle de la théologie de la responsabilité qui se veut une théologie consciente de sa propre mission et de ses propres devoirs. Et comme le stipule nettement J. Moltmann, une théologie consciente de sa responsabilité doit s'interroger sur les implications psychologiques et politiques de son discours<sup>51</sup>.

C'est cette théologie-là que le théologien congolais, Oscar Bimweyi, appelle de tous ses vœux quand il s'inscrit en faux contre « une théologie repue, adipeuse, courtoise et proprette, ornement de palais (qui) n'a aucune chance de pertinence chez ceux qui ont à retrouver l'élan, enjamber les clôtures, les barbelés des "réserves", des garages et parkings

43 Voir J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1983.

44 Voir J. B. METZ, *Pour une théologie du monde*, Trad. de l'allemand par Hervé Savon, Paris, Cerf, 1970.

45 G. GUTIERREZ, *Essai pour une théologie de la libération*, Paris, Cerf, 1972; – *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974; – *La libération par la foi, boire à son propre puits*, Paris, Cerf, 1985; – *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986.

46 Cf. W. HENN, « Orthopraxie », dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1992, p. 946–947, ici p. 19.

47 Cf. *infra*, II.4.3, « Des questions de société dans l'œuvre de Gesché ».

48 Cf. *infra*, XV.12, « Coexistence de deux positions geschéennes face aux questions de société ».

49 Cf. *infra*, XII.3, « Image et ressemblance de Dieu ».

50 C'est la onzième thèse de Karl Marx sur Feuerbach (<https://dicocitations.lemonde.fr/>). L'auteur a écrit ces thèses au printemps 1845 et elles ont été publiées après sa mort, soit en 1888 par son ami Friedrich Engels. Dans le cadre de notre travail, nous nous limitons à cet appel de Marx à transformer le monde. Et nous ajoutons tout de suite, pour notre part, que cette transformation est celle de l'articulation d'un salut qui, se fondant sur cet excès qu'est Dieu, débouche sur une responsabilité agissante en vue du salut intégral de l'homme: un accomplissement plénier dans l'ici-bas et un partage ultime de la vie de Dieu à la parousie.

51 Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974.

de l'histoire dans lesquels une incroyable volonté de puissance s'est toujours ingénérée à les enfermer [...]»<sup>52</sup>.

Cette théologie est aussi celle que préconise pour sa part le pape François, loin des «mondanités de salon»<sup>53</sup>. En effet, pour le souverain pontife, «cette obscure mondanité se manifeste par de nombreuses attitudes apparemment opposées mais avec la même prétention de “dominer l'espace de l'Église”. Dans certaines d'entre elles on note un soin ostentatoire de la liturgie, de la doctrine ou du prestige de l'Église, mais sans que la réelle insertion de l'Évangile dans le Peuple de Dieu et dans les besoins concrets de l'histoire ne les préoccupe. De cette façon la vie de l'Église se transforme en une pièce de musée, ou devient la propriété d'un petit nombre [...]» (*Evangelii Gaudium*, n. 95). Dans la mesure où, conclut le pape, cette mondanité «qui s'exerce par un fonctionnalisme de manager, chargé de statistiques, de planifications, d'évaluations, où le principal bénéficiaire n'est pas le peuple de Dieu, mais l'Église en tant qu'organisation [...]» (n. 96), éloigne de l'Évangile et de la vie concrète du peuple de Dieu.

La perspective qui vise à faire se correspondre l'Évangile et la vie concrète du peuple de Dieu est celle qui nous importe et oriente notre lecture, notre compréhension et même notre interprétation de l'œuvre de Gesché. Car c'est aussi sous cet angle que le théologien louvaniste conçoit et déploie sa théologie afin qu'elle puisse servir l'homme à travers les questions fondamentales qui l'habitent et l'animent (selon le principe de salutarité). Car son approche théologique refuse toute «langue de bois théologique» qui serait à ses yeux un jeu de cache-cache, non seulement avec la vérité, mais avec l'homme<sup>54</sup>.

La théologie de la responsabilité se présente ainsi comme une réponse prophétique à un certain messianisme déresponsabilisant et décadent, œuvre de marchands d'illusions et de prédicateurs auto-proclamés qui font miroiter une prospérité sans efforts à des masses clochardisées et presque hypnotisées, dont la conscience est emprisonnée par un «christianisme parapsychologique»<sup>55</sup>. Il s'agit du phénomène que le pasteur Kā

52 O. BIMWENYI NKUESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Coll. «Présence Africaine», Paris, Cerf, 1981, p. 162.

53 Cf. FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Exhortation apostolique, n. 93–97, Rome, 2013, présentée dans le Journal *La Croix* du 26.12.2013, <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Dossiers/Evangelii-Gaudium-la-joie-de-l-Evangile-2013-12-26-1081135>.

54 Cf. A. GESCHÉ, «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», p. 7.

55 Le «christianisme parapsychologique» est une forme de religiosité populaire, très répandue dans les milieux de la chrétienté évangélique, au Congo et ailleurs. Il utilise la spiritualité exclusivement comme arme contre les phénomènes parapsychologiques dont la sorcellerie, la magie, les mauvais esprits et toutes sortes de mauvais sorts qui seraient responsables des différents malheurs frappant l'homme. Il s'agit d'une déviation de la part de certains pasteurs autoproclamés qui exploitent la peur de leurs ouailles, d'abord en interprétant leurs souffrances comme l'œuvre du démon, ensuite en se présentant comme détenteurs d'une potion magique spirituellement miraculeuse. Or, ce sont bel et bien des victimes d'une précarité programmée.

Mana<sup>56</sup> appelle «un protestantisme d'imbécilisation collective dont les sectes de tous bords et les églisettes de tous acabits [qui] ont envahi la société africaine, avec des prophètes d'opérettes et des évangélistes de pacotille. Sous prétexte de sauver l'Afrique en Jésus-Christ et de lui tracer la voie du salut, cette mouvance est en train de détruire le tissu créatif de la société africaine. [...] Le désastre est en cours sous forme d'effondrement de la raison, de destruction des volontés créatives, de lavage théologique des cerveaux et de démotivation généralisée face aux enjeux de la reconstruction africaine»<sup>57</sup>.

Cette catastrophe annoncée devrait être supplantée par une sotériologie prophétique, «à la Gesché», qui responsabilise l'homme en vue de son accomplissement, ici et maintenant. L'anthropologie africaine traditionnelle peut y être mise à contribution, dans sa confrontation avec l'anthropologie théologique biblique, pour placer le chrétien africain devant ses responsabilités, face à sa destinée.

C'est ce que souligne le théologien congolais Léonard Santedi en ces termes: «En effet, face aux défis qui obligent l'homme africain à retrouver sa dignité et sa créativité dans l'histoire en train de se faire, on voit l'urgence d'une théologie prophétique permettant aux chrétiens et à l'Église de mettre en lumière la crédibilité du message chrétien à travers les situations d'exploitation et d'exclusion qui sont une blessure profonde au flanc de l'humanité contemporaine.»<sup>58</sup>.

Une telle théologie se doit aussi d'être politique afin de mettre en évidence le lien indéfectible entre la foi et l'avènement du salut intégral qui passe par l'action du peuple, puisant dans sa foi en Dieu pour devenir maître de sa terre.

Ainsi donc, nous nous efforcerons de montrer au cours de cette dissertation que considérer la sotériologie de Gesché comme fondement et appel en faveur de cette théologie de la responsabilité, c'est aussi honorer l'œuvre du théologien belge et en faire ressortir ce qu'elle a d'essentiel, à savoir le souci pour le sort concret de l'homme dans le contexte de son existence. Car, souligne-t-il, «si l'idée de salut ne portait que sur l'au-delà, elle serait évidemment un mensonge et un égarement. Le vœu créateur commence dès ici-bas et [...] l'œuvre du Christ porte aussi et autant sur la réalisation d'un Royaume qui doit s'installer

56 Godefroid Kā Mana (1953–2021) était un pasteur protestant, théologien et philosophe, originaire de la République Démocratique du Congo (RDC). Il a enseigné notamment au Cameroun. Il vit à l'Est de la RDC. Il est le directeur du Pole Institut (Institut interculturel dans la région des grands lacs), fondateur et directeur de l'université alternative pour l'éducation des jeunes à la transformation sociale, basée à Goma en RDC.

57 KĀ MANA, «Le protestantisme africain et le salut en Jésus-Christ», dans *Repenser le salut dans le contexte africain*, Actes de la XXIII<sup>e</sup> Semaine Théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003, Kinshasa, Médiaspaul, 2004, p. 148.

58 L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à L. SANTEDI KINKUPU, A. KABASELE MUKENGE (dir.), *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes, Kinshasa, Limete, 2004, p. 10.

parmi nous et non à titre de simples prolégomènes au partage plénier de la vie de Dieu, comme s'il s'agissait pour l'instant de gagner et de mériter son ciel [...]. La vie d'ici-bas avec ses propres enjeux, est objet de cette destinée à laquelle nous sommes appelés et à laquelle s'exerce notre foi en Dieu»<sup>59</sup>. C'est parce que, nous en sommes convaincus, il n'y aura pas de ciel pour qui aura méprisé la terre.

## 2. État de la recherche et originalité de notre propos

Pour peu que l'on se soit intéressé à l'œuvre de Gesché, on s'aperçoit très vite de sa qualité de chercheur rigoureux et d'écrivain patenté. Même si l'exhibition d'érudition n'est pas sa préoccupation primordiale, il n'en demeure pas moins que tout lecteur averti est frappé par la profondeur et l'ampleur des connaissances qui se dégagent des travaux du prêtre bruxellois. Dans ses écrits, il navigue, avec une aisance quasi déconcertante, évolue parmi plusieurs disciplines de l'expression de l'intelligence humaine fondamentale et pertinente pour l'homme en butte aux questions existentielles.

C'est cet aspect d'interdisciplinarité que reconnaît Jean-François Gosselin quand il affirme : «Adolphe Gesché n'était pas de ceux qui se contentaient de prêcher les vertus de l'interdisciplinarité : il la pratiquait.»<sup>60</sup>. D'ailleurs, les colloques qu'il a organisés à Louvain-la-Neuve sont la preuve de ce travail d'ouverture interdisciplinaire.

Aussi, le lien direct de la pensée de Gesché avec le vécu quotidien a-t-il conféré une pertinence particulière à l'œuvre de notre auteur. Comme l'atteste son «*modus theologicus*» que nous exposerons plus loin<sup>61</sup>, son dialogue permanent avec la culture et toutes les strates de la vie où l'homme se livre à la quête de la compréhension de lui-même et de son existence, a fini par révéler dans la figure du Louvaniste un interlocuteur valable qui invite l'homme à se découvrir et à penser par lui-même pour la prise en main de sa destinée en vue de son salut.

Autrement dit, la quête geschéenne d'intelligibilité de la foi ainsi que le partage de celle-ci avec ses contemporains comme ferment de liberté et d'accomplissement humain rendent sa théologie audible pour l'homme de notre temps. Si tant est que ce dernier s'y intéresse.

59 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 159–160.

60 J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 73–96, ici p. 84.

61 Cf. *infra*, I.3, «Rapport à la littérature et à la philosophie»; III.1.1, «La notion d'excès»; XV.10, «L'apport du *modus theologicus* de Gesché à la question des méthodes en théologie»; XV.13.1, «Les limites d'une posture dialogale».

C'est à juste titre que les travaux du penseur belge bénéficient de toujours d'intérêt de la part de différents chercheurs, comme l'illustrent les travaux de masters, les baccalauréats et les licences rédigés dans diverses universités et instituts supérieurs, sans compter les colloques et les nombreux séminaires portant sur l'œuvre de notre auteur. Nous nous limiterons à citer ici les quelques thèses de doctorat ainsi que les grands articles et ouvrages qui lui sont consacrés<sup>62</sup>. Nous estimons que cela nous permettra de mieux situer notre propre recherche, sa spécificité, son originalité et donc son apport dans le monde de la *ratio* théologique.

En 2011, le Canadien Jean-François Gosselin a défendu sa dissertation à l'université d'Ottawa sous le titre : «La réponse d'Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l'idée de Dieu»<sup>63</sup>. Sa préoccupation principale était de présenter l'œuvre geschéenne comme apologétique, rendant possible l'affirmation de la crédibilité de Dieu et celle de la foi de l'homme confessant dans un monde où Dieu lui-même devient de plus en plus une interrogation ouverte. C'est à cela que semble répondre Gesché avec son postulat *Dieu pour penser*<sup>64</sup>, à la fois principe et pédagogie de la foi qui revendique sa place légitime dans le concert des rationalités.

On comprend dès lors que pour le chercheur canadien, Gesché «chercha essentiellement à créer un espace de crédibilité à l'intérieur duquel le langage de la foi pourrait trouver sa place, sans timidité ni arrogance, ni toutefois prendre toute la place. Il désira surtout montrer que la foi participe à la vérité, qu'elle mérite d'être entendue au même titre que tout autre discours. Si la foi doit respecter la liberté fondamentale de chacun, elle a aussi la responsabilité de manifester ce qu'elle révèle d'unique et de neuf à notre temps»<sup>65</sup>. Le Québécois s'interroge donc : Dieu, tel que le présente le théologien belge, peut-il être une bonne nouvelle pour l'être humain aujourd'hui ?

Chez le Louvaniste, Gosselin discerne «un approfondissement progressif du lien indissociable qui unit la question des raisons de croire et celles des raisons de vivre. Car [poursuit-il], pour Adolphe Gesché, l'annonce de Dieu aujourd'hui ne peut être reçue et

62 Pour plus d'informations sur la bibliographie complète de Gesché, voir J.-F. GOSSELIN, P. RODRIGUES, «Bibliographie», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 411–498 ; et sur le site du Réseau de Recherches Adolphe Gesché (RRAG) en suivant le lien : <https://www.uclouvain.be/355397.html>.

63 Elle est publiée sous le titre : J.-F. GOSSELIN, *Le rêve d'un théologien : pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'œuvre d'Adolphe Gesché*, Paris, Cerf, 2014.

64 Pour Gesché, tout homme, croyant ou incroyant, peut trouver en Dieu une lumière éclairante pour la prise en main de sa propre destinée. Tel est le fondement du postulat de *Dieu pour penser* qui se déploie en plusieurs thématiques.

65 J.-F. GOSSELIN, *Le rêve d'un théologien*, p. 29.



entendue que si elle éveille à la fois le goût de vivre et le goût de croire en soi-même, en la vie et en Dieu»<sup>66</sup>.

Cela revient à affirmer que, dans la perspective geschéenne, Dieu est présenté comme une Altérité constitutive de l'être humain, dans la mesure où, souligne Gosselin, «la question de Dieu et la question de l'être humain *s'intersignent*. Là est la question, là est l'enjeu. La théologie se doit d'être anthropologique, ou ne sera pas»<sup>67</sup>. Le fondement de l'intuition théologique de Gesché réside dans la vocation anthropologique de la théologie. Ce qui se vérifie par «les thèmes qu'il privilégia à partir des années 1980, c'est-à-dire le bonheur, le désir, l'altérité, le jeu, l'audace, le risque, la liberté, l'espérance, l'inventivité et la créativité, ainsi que le corps, tous ces thèmes sont révélateurs d'un grand amour pour la vie et d'un grand profond respect pour tout ce qui définit notre humanité en quête de vérité et de sens»<sup>68</sup>.

C'est ce qui explique aussi «pourquoi le thème du salut a pris une telle importance dans son œuvre»<sup>69</sup>, le salut qu'il articule dans son sens premier et profond, «celui de la pleine réalisation de ses aspirations humaines, pour en resituer l'espérance»<sup>70</sup>. Bref, la crédibilité de la foi passe par une meilleure saisie de l'intelligence du salut qu'elle apporte et du Dieu qu'elle annonce. Nous réconcilier avec nous-mêmes, notre grandeur, notre vocation, notre destinée, voilà ce que Dieu souhaite pour nous et que le théologien veut manifester. Nous inciter à l'audace de croire en nous-mêmes, de nous aimer assez pour voir grand, bref, partager l'ambition que Dieu porte pour nous<sup>71</sup>, voilà ce que le théologien veut susciter comme réflexion»<sup>72</sup>. À ce titre et ainsi présenté, le discours sur Dieu peut entrer en dialogue avec l'homme moderne. C'est ce que le chercheur appelle, chez Gesché, «l'apologétique du désir», c'est-à-dire de rendre Dieu désirable pour notre temps. En cela et pour cela, Dieu est crédible et croyable.

À partir de là, de cela, Gosselin en vient à la conclusion, qui est en fait l'une des explicitations du postulat geschéen de *Dieu pour penser*, que sans Dieu, l'être humain est seul, désorienté, en perte de sens et de destinée. D'où l'urgence de réaffirmer cette présence de Dieu au monde par la mise en exergue de l'originalité et de l'audace de la foi chrétienne dans son authenticité et dans ce qu'elle apporte de surplus de sens. C'est toute

66 IDEM, «L'Itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 91. Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, spécialement le chapitre IV, «Pourquoi je crois en Dieu», p. 125–151.

67 J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», p. 92.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Cf. A. GESCHÉ, «Le salut pour quoi faire?», *La foi et le temps* 16, 1986, p. 387–398, ici p. 387.

71 Cf. IDEM, «L'espérance d'éternité», *La foi et le temps* 17, 1987, p. 387–398, ici p. 396–397.

72 J.-F. GOSSELIN, «L'Itinéraire» p. 92–93.

la portée scientifique et théologique de l'idée maîtresse: *Dieu pour penser* se veut une réponse «au discrédit qui pèse lourd aujourd'hui sur la foi chrétienne et plus particulièrement sur l'idée de Dieu»<sup>73</sup>.

De son côté, B. Qiao s'est penché, à travers sa dissertation intitulée *La relación entre apología y cristología en la obra de Adolphe Gesché*, sur la relation entre l'anthropologie et la christologie dans l'œuvre de Gesché<sup>74</sup>. La même année, P. Rodrigues a défendu sa thèse sur Gesché<sup>75</sup> où il présente l'acte de penser l'homme à travers l'anthropologie d'Adolphe Gesché.

En 2013, M. Siciliani Barraza a présenté sa thèse à l'Université pontificale bolivarienne de Medellín<sup>76</sup>; il y aborde la question des clés du christianisme pour déchiffrer le sens ultime de la vie de l'homme d'après l'anthropologie théologique de Gesché. Enfin en 2015, C. Garza a défendu sa dissertation doctorale à Rome<sup>77</sup> sur Gesché et il s'est préoccupé de la question du salut de l'homme en Jésus-Christ selon la pensée d'Adolphe Gesché.

Comme nous pourrons le constater à partir des libellés des titres de ces dissertations, les chercheurs établissent comment, dans la perspective de l'apologétique de Dieu, à travers la série d'ouvrages *Dieu pour penser*, Gesché tend à rendre le christianisme crédible en Occident et permet d'entrer en dialogue avec l'homme de notre temps. Cela passe aussi par la prise en compte du lien indéfectible entre anthropologie et christologie dans l'œuvre du Louvaniste, le tout culminant dans le salut de l'homme en Jésus, «la question incontournable du salut», cette fameuse «salutarité» si chère au professeur bruxellois.

Pour marquer la spécificité de notre démarche doctorale par rapport aux travaux précédents, nous nous sommes demandé comment partir de ce postulat de *Dieu pour penser*, avec ses implications anthropologiques et théologiques, pour aboutir au renouvellement de la question du salut en abordant les questions brûlantes et existentielles de l'homme de notre temps, tout en faisant de ce dernier l'acteur pleinement engagé de son salut intégral.

73 IDEM, «L'apologétique», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 165–196, ici p. 165.

74 Cette thèse a été défendue à l'Université pontificale de Comilla à Madrid en 2012 et sa version originale en espagnol n'a pas été traduite en français. Nous ne pouvons donc pas aller dans ses détails, ne parlant pas cette langue, cf. <https://docplayer.fr>.

75 P. RODRIGUES, thèse publiée sous le titre: *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Salamanca 2012. Le texte est en espagnol et nous n'y avons donc pas eu accès. Cf. IDEM, «L'homme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 287–312.

76 M. SICILIANI BARRAZA, *Las claves del cristianismo para descifrar el sentido último de la vida del hombre. Aparte Adolphe Gesché desde una antropología de destino teológico*, Bogota, Buena aventura, 2016 (date de la publication). Le texte en espagnol n'a pas été traduit en français, nous n'avons pas pu l'étudier.

77 C. GARZA, *La salvación del hombre en Jesucristo, según en pensamiento de Adolphe Gesché*, Université pontificale Antonianum, Rome, 2015. Au vu de la thématique, il eût été utile que nous eussions pu nous pencher sur cette thèse. Ce qui fut, hélas, impossible à cause de la langue.

Telle est la préoccupation fondamentale de notre travail. La réponse que nous y apporterons en ses différentes phases, ainsi que les détours de notre propre démarche pour y parvenir, constituent donc, indéniablement, ce que nous revendiquons comme originalité et spécificité de ce travail.

Pour notre part, nous envisagerons l'œuvre de Gesché à partir de la question centrale du salut, mais un salut dans lequel la responsabilité de l'homme est associée sur la base de l'appel de Dieu. Si nous considérons les thèmes abordés dans l'œuvre du Louvaniste, entre autres le bonheur, l'altérité, le désir, l'audace, le risque, la liberté, l'espérance, l'inventivité, la créativité et le corps, nous pourrions tout de suite remarquer l'importance prépondérante du thème du salut dans l'œuvre du théologien belge<sup>78</sup>.

L'intérêt de cette thèse consiste donc à bien situer cette problématique chez Adolphe Gesché dans l'ensemble de la réflexion du théologien de Louvain, en montrant que si chez lui, Dieu permet à l'homme de penser et de se penser jusqu'au bout de lui-même en rendant sa foi crédible, si du postulat de *Dieu pour penser* découle une anthropologie correspondante, cela n'a de sens que par rapport au salut intégral de l'homme. Ce dénominateur commun qu'est la question du salut dans l'œuvre du penseur belge se place en articulation avec les autres aspects de la théologie, notamment l'incarnation, la rédemption, le péché originel, le mal, la souffrance, la mort, la destinée, l'au-delà, ainsi que la réserve eschatologique, sans oublier les implications socio-politiques de la foi chrétienne, l'orthopraxie en lien avec l'orthodoxie.

De la sorte, situer la question geschéenne du salut dans l'ensemble de son œuvre et montrer comment notre auteur l'articule par rapport aux autres aspects de la dogmatique précités, nous permettra d'en identifier les enjeux théologiques et anthropologiques. L'anthropologie théologique postule en effet que toute affirmation sur Dieu implique une affirmation sur l'homme.

Mais notre travail n'aurait aucune pertinence s'il n'était qu'un exposé de l'œuvre de Gesché. Ses écrits le font bien mieux que nous ne saurions l'exprimer. C'est ce qui motive et justifie la question supplémentaire que nous posons à l'œuvre du prêtre de Malines-Bruxelles : En quoi peut-elle inspirer et fonder en raison une orthopraxie en cohérence avec sa sotériologie ? Afin de répondre à cette question d'une possible ouverture et de la fécondité de la pensée geschéenne au-delà d'elle-même, nous reprendrons à notre compte les principaux éléments structurants de sa sotériologie et nous en ferons le socle herméneutique sur lequel nous fonderons le paradigme d'une théologie de la responsabilité, dans le sens explicité plus haut.

78 Cf. J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 92.

La pertinence de cette question se situe dans notre conviction intime qu'une foi agissante peut changer le sort du monde et sauver l'homme, mais aussi et surtout, que cette pertinence est intrinsèque à l'œuvre du Louvaniste elle-même. En effet, reprenant les mots de Joubert, «Dieu mettra-t-il des belles pensées au rang des belles actions? [Et en répondant:] «Je me permets de l'espérer un peu»<sup>79</sup>, l'auteur de *Dieu pour penser* exprime presque un regret, mieux une certaine inquiétude<sup>80</sup> due peut-être au fait de n'avoir pas élaboré un projet concret en rapport avec sa théologie. D'ailleurs, à en croire le professeur Paul Scolas, «Gesché a régulièrement exprimé l'inquiétude d'avoir consacré sa vie à de *bonnes idées* plutôt qu'à de *bonnes actions*. Il se justifie du reste régulièrement de ne pas élaborer une théologie qui comporte quelque chose comme un projet de société»<sup>81</sup>.

C'est à cette inquiétude que vient justement répondre notre thèse, qui tentera d'attester que chez Gesché, il n'y a pas qu'une belle pensée mais aussi et surtout des jalons pour que les mots deviennent le fondement des actions à partir d'une foi qui libère et qui sauve. C'est tout le sens que revendique la théologie de la responsabilité. Ce qui peut aussi situer notre dissertation dans une perspective d'une théologie fondamentale qui nourrit une visée de théologie pastorale.

### 3. Hypothèses de la recherche

Après avoir parcouru l'ensemble de l'œuvre de Gesché, nous avons formulé quelques hypothèses de travail dont la tentative de vérification constituera le corps même de notre dissertation. Ce sont des pistes sur lesquelles il nous sera possible de cheminer pas à pas avec l'auteur de *Dieu pour penser* jusqu'au cœur de son œuvre afin d'en tirer les conclusions épistémologiquement, théologiquement et pastoralement défendables dans le prolongement de sa pensée.

À certains égards, l'œuvre de Gesché est une manière spécifique et «révolutionnaire» de faire de la théologie. Pour vérifier cette hypothèse, nous suivrons le Louvaniste à travers les méandres de sa pensée, à travers sa méthode de travail, son *modus theologicus* qui, lorsqu'on établit les différents *stimuli* qui l'ont provoqué dans ses réflexions, fait ap-

79 J. JOUBERT, *Carnets*, C. 468–24 juillet 1804, cité par A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003, p. 16.

80 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (dir.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 123.

81 Correspondance privée inédite avec le Professeur Paul Scolas, intitulée «Suggestions pour la thèse de Ferdinand Ilunga», transmise par voie électronique en date du 14 mai 2009 à 10h59. Le professeur émérite Paul Scolas était le deuxième directeur de ma thèse quand je l'ai débutée entre les Facultés catholiques de Kinshasa et l'Université catholique Louvain-la-Neuve avant de poursuivre mes recherches à l'Université de Fribourg.

paraître cette particularité qui contraste avec les grands classiques : Gesché propose une théologie qui se laisse interpeller par l'expérience vécue des gens.

En effet, le professeur de Louvain va écouter l'homme là où il vit et se pose des questions existentielles à travers la littérature, l'art, les médias, les conversations, etc., pour chercher à saisir la quête concrète de salut propre à l'homme de son temps. Il reformule cette aspiration humaine à travers une pensée décomplexée et accessible à tous, qui possède, quelques fois des allures peu académiques ; une pensée qui parle à la périphérie sans être pour autant artificielle, qui a pour principal objectif de mettre l'homme au centre des préoccupations théologiques. Pour cela, Gesché rend son discours théologique abordable pour tout homme et pas seulement à une élite. Prendre autant de liberté, même avec les écrits des autres, le justifier par le fait essentiel de vouloir affirmer Dieu en tant que transcendance constitutive de l'homme, qui l'éclaire, lui ouvre les chemins du salut et de sa destinée, est une manière de se mettre au diapason de tous les êtres humains et de désirer les atteindre à travers ce qui les constitue fondamentalement, à savoir la quête du salut.

C'est ce que nous tenterons de vérifier en étudiant son style théologique et sa méthode de travail. Noter tout ce qu'il entend, voit ou tout ce qui lui passe par la tête, ainsi qu'en témoigne son fichier, et par la suite présenter un « parcours [qui] est proposé sans viser à composer une somme, mais plutôt en invitant le lecteur à se faufiler où il veut, choisissant les chapitres au gré d'une préférence qui serait la sienne [même si nous en proposons un ordre]. Chaque lecteur avec ses propres questions au travers d'exposés qui veulent être propositions de réflexion »<sup>82</sup>, équivaut à faire de la *théologie populaire* et non académique.

Ceci n'est rien d'autre que la volonté assumée de sortir la théologie de son sanctuaire qui n'est fréquenté que par les érudits initiés pour en faire un discours à portée d'hommes, de l'homme de la rue. Car pour le Louvaniste, « il ne s'agit pas simplement d'être le gardien d'un temple, mais d'en ouvrir les portes à qui voudrait y frapper avec ses propres questions »<sup>83</sup>. Cette théologie de la périphérie, qui se compose des petites choses de la vie devant les grands défis de l'existence et de la foi, est tout aussi innovante que désarçonnante.

Dans cette théologie, la clé d'une anthropologie théologale, c'est Dieu. Pour vérifier pareille hypothèse, nous interrogerons notre auteur sur les prolégomènes à la crédibilité de Dieu qu'il reprend du discours philosophique. Cette « caution » philosophique de l'idée de Dieu et de sa validité constitue une entrée en matière qui permet au théologien de Malines-Bruxelles de présenter Dieu comme la clé épistémologique indispensable

82 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14–15.

83 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 10.

au déchiffrement de l'homme. C'est Dieu en tant que preuve de l'homme<sup>84</sup> qui permet à celui-ci de se comprendre par en haut.

Il s'agit de l'idée de Dieu en tant qu'elle introduit «l'excès», la transcendance dans la pensée de l'homme de façon suffisamment pertinente et valablement éclairante en vue du salut. Et ce Dieu que Gesché présente aux confins de la croyance et de l'incroyance s'offre au dialogue avec toutes les rationalités. Il est donc compréhensible qu'une telle vision ouverte n'aborde pas d'emblée la question du Dieu chrétien.

Pendant, Dieu comme clé de compréhension n'a de pertinence que s'il permet à l'homme de se déchiffrer, de se penser jusqu'au bout de ses propres limites. C'est pourquoi il doit être interrogé car, mal compris, Dieu peut fausser l'homme<sup>85</sup>. Ici, la question de l'idolâtrie qui est toujours possible prend tout son sens. C'est contre elle que prévient l'auteur de *Dieu pour penser*. Pour éviter de se méprendre sur Dieu et donc de se perdre, le penseur louvaniste considère que la question de l'identité de Dieu précède celle de son existence.

Ainsi rendu à sa juste perception, Dieu apparaît tel qu'en Jésus-Christ, il est une figure étonnante donnée à cet excès, à cette transcendance. Pour accéder au contenu de ce Christ en tant que figure historique donnée à l'«excès» qu'est Dieu, nous suivons le théologien belge qui revisite, pour ce faire, les expressions christologiques porteuses de son identité et de son message que sont «le Fils de Dieu, le Ressuscité, le Christ, le Seigneur et le Sauveur».

C'est de là que découle l'anthropologie théologique de notre auteur : le salut comme destinée et comme accomplissement de l'homme, une dimension positive qui n'ignore pas la lutte contre le mal, la fatalité et la mort.

Par ailleurs, nous sommes imparablement amené à constater que la sotériologie de Gesché est en lien avec l'histoire. Pour vérifier cette hypothèse, nous interrogerons le théologien belge sur les implications praxéologiques de sa sotériologie dans l'histoire : Quels rôles, quelles responsabilités s'en dégagent ? Qu'il s'agisse de la responsabilité de la théologie, de celle de l'homme dans la réalisation de sa destinée, ou qu'il s'agisse des questions de la justice et de la charité, nous chercherons à comprendre jusqu'où peut aller le postulat de *Dieu pour penser* en termes de libération et d'accomplissement de l'homme en Jésus-Christ. D'autant que pour le Bruxellois, à travers l'idée de Dieu, c'est toute une manière de comprendre l'homme et la société qui est en jeu<sup>86</sup>.

Enfin, pour mieux cerner le sens de cette hypothèse du rapport entre la sotériologie geschéenne et l'histoire ainsi que la société, nous laisserons d'abord parler l'œuvre elle-

84 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, Paris, Cerf, 2001, p. 97–128.

85 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 153.

86 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 156.

même afin de prévenir tout amalgame et toute conclusion hâtive et ainsi faire ressortir au mieux la légitimité de la question d'un salut qui doit se réaliser dans la société.

Nous avons, en définitive, estimé que la sotériologie de Gesché est inspirante pour fonder en raison le paradigme d'une théologie de la responsabilité. Afin de vérifier cette hypothèse, nous poserons une question simple à notre auteur : Quel prolongement de théologie pratique est-il possible d'envisager à partir de cette sotériologie dans le cadre d'une théologie contextuelle ? Notre procédure consistera à inventorier les éléments structurants qui se dégageront de l'analyse de la sotériologie geschéenne. Ainsi cette perspective herméneutique nous permettra d'en faire les fondements de ladite théologie de la responsabilité.

#### 4. Methode choisie

Pour mener à bien notre entreprise doctorale, nous avons opté pour une méthode que nous pouvons globalement qualifier d'analytico-herméneutique, dans la mesure où il sera question pour nous, en premier lieu, de procéder à l'analyse des textes de Gesché en rapport avec la question du salut, ce qui constitue notre angle primordial d'approche. Ce processus analytique consistera à examiner de près, sous différents aspects, les écrits de notre auteur. Nous noterons un avantage remarquable, à cette étape de notre recherche, dans le fait de pouvoir disposer de la mine d'or que constitue le fichier du professeur belge.

Il convient d'indiquer que nous avons eu un premier contact avec les écrits de Gesché à l'occasion de la rédaction de notre master en théologie aux Facultés catholiques de Kinshasa entre les années 2003 et 2004. En effet, arrivé au début de notre deuxième cycle de cursus universitaire, nous voulions travailler sur une idée précise, à savoir la pédagogie de la croix du Christ. Nous souhaitions étudier la problématique de ce que l'humanité peut apprendre de la souffrance du Christ. En d'autres termes, il nous importait d'essayer de lire la souffrance humaine à l'aune de celle du Christ en croix. Nous pensions étudier des théologiens comme J. Moltmann<sup>87</sup>.

Cependant, au détour d'une conversation avec un ami prêtre inscrit en cycle pré-doctoral, nous apprenions l'existence des publications du professeur Gesché auxquels nous nous sommes intéressé à travers le 6<sup>e</sup> volume de la collection *Dieu pour penser*, consacré au Christ<sup>88</sup>. Nous en avons fait l'ouvrage de base pour rédiger notre travail de fin de cycle de licence sur l'identité narrative de Jésus<sup>89</sup>.

87 Notamment avec son ouvrage *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974.

88 Voir A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.

89 F. ILUNGA, *L'identité narrative de Jésus comme fondement de l'orthopraxie chrétienne. Une lecture critique d'Adolphe Gesché*, Kinshasa, 2004 (Inédit).

Nous avons apprécié la pensée de Gesché parce qu'elle établit une corrélation indispensable entre la foi en Dieu et le sort concret de l'homme dans sa sphère spatio-temporelle. Cette réflexion n'était pas encore particulièrement exploitée et rejoignait notre intuition de départ qui s'interrogeait sur le sort de l'homme souffrant et en plus, nous allions pouvoir rejoindre notre intuition de départ qui est le sort de l'homme souffrant, de l'homme tout court, au regard de la foi chrétienne. C'est ainsi qu'à l'issue de notre cycle pré-doctoral, nous sommes arrivé à l'Université belge de Louvain-la-Neuve et nous avons exploré en détail les archives de Gesché, tous les livres et articles de sa main, les colloques qu'il a dirigés. Nous avons échangé avec ceux qui l'avaient côtoyé, notamment sa famille, ses étudiants et surtout l'abbé Paul Scolas qui fut son étudiant, puis son assistant. Nous avons découvert le grand homme il était, nous avons perçu son souci fondamental de mettre la théologie et la foi au service de l'humain authentique dont l'accomplissement est chez le penseur belge l'équivalent du salut.

Pour rendre compte de nos découvertes, notre analyse commencera par inventorier les principales sources de la pensée de notre auteur. Il s'agit notamment de sa célèbre série déjà évoquée à plusieurs reprises *Dieu pour penser*, en sept volumes; des publications des colloques scientifiques qu'il a codirigés à Louvain-la-Neuve; de la série en deux volumes, *Pensées pour penser*<sup>90</sup>; des autres écrits publiés par Gesché ou à son propos; et évidemment de son fichier personnel<sup>91</sup> et d'une littérature inédite composée de ses correspondances; en d'autres termes, de tous les éléments auxquels nous avons eu accès aux archives de Gesché à Louvain-la-Neuve.

Après avoir exploré ces sources, nous nous recentrerons sur la notion focale par laquelle nous abordons l'œuvre de Gesché, à savoir la question du salut. Selon une procédure méthodologique de systématisation proche de la théologie fondamentale, nous ferons une relecture par recouplement qui nous permettra de déceler dans les écrits du Louvaniste les différentes facettes de son approche de la question du salut. C'est de cette façon qu'il nous sera possible de découvrir selon quelle articulation interne la question du salut se situe dans l'ensemble de l'œuvre geschéenne et son rapport aux autres thèmes de la théologie dogmatique.

Grâce au fichier, une saisie du style de l'œuvre de notre auteur est rendue possible, car ses notes sont témoins et mémoire d'une pensée construite pas à pas, à travers heurts et lueurs, dans un mutuel éclairage de la foi et du monde, selon un dialogue permanent entre la foi et la culture. C'est à partir de la vision analytique globale de l'œuvre du professeur belge qu'il nous sera possible de faire l'inventaire systématique des éléments structurants

90 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003; IDEM, *Pensées pour penser*, t. II, *Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004.

91 Cf. *infra*, III.3, «Le fichier d'Adolphe Gesché».



de son discours sotériologique, du contexte de son émergence et surtout du cadre de son insertion possible dans l'ensemble de sa pensée. Viendra alors le moment pour nous de réélaborer notre question principale de recherche et de bien la situer dans l'architecture globale de notre travail.

En résumé, cette étape analytique permettra un triple mouvement : d'abord la compréhension des détours de l'élaboration de la pensée de notre auteur ; ensuite la mise en exergue des principaux éléments qui sont structurants pour sa conception du salut ; et enfin notre manière de recevoir cette pensée et de lui ouvrir de nouvelles pistes de perception dans le cadre de notre thèse.

Après l'étape analytique, dans un deuxième moment nous chercherons à contextualiser la sotériologie geschéenne ; pour cela, nous adopterons une approche de type herméneutique dans l'espoir de déployer la pertinence actualisée que nous dégagerons de l'approche sotériologique de notre auteur. Car pour celui-ci : « L'herméneutique nouvelle ne se borne pas à délivrer le sens. Il importe indéfiniment de connaître qu'elle est aussi à l'œuvre pour arracher la vérité des choses. Elle est en effet mise en œuvre de la réalité qui, en la faisant parler ("les choses parlent"), en exhibe la vérité. L'herméneutique n'est pas simple monstration de significations, elle est une véritable instauration de logos, une ontologie. Elle se développe en effet comme une entreprise de recherche de la vérité en creusant la chose par une ostension de son logos intérieur. »<sup>92</sup>.

Jean-Yves Lacoste confirme cette vision de l'herméneutique lorsqu'il souligne que, face à quelque objet que ce soit, « l'herméneutique se propose de déterminer ce que ces objets veulent réellement dire et d'éprouver si ce qu'ils disent a une pertinence ici et maintenant »<sup>93</sup>. La contextualisation, c'est-à-dire la question du sens de la sotériologie de Gesché pour l'aujourd'hui de la foi, sera la perspective directrice de cette étape de notre recherche. La théologie constitue donc un champ de prédilection pour la science de l'interprétation étant donné que le fondement de la foi coulé dans le témoignage biblique est rempli de symboles propres au langage qui ne peut adéquatement viser l'indicible et tendre vers l'invisible que par les signes<sup>94</sup> ; ceux-ci doivent être interprétés afin de rendre la foi intelligible.

Cette intention herméneutique consistera à préciser l'orientation réceptive de la sotériologie geschéenne et sa propre perception de l'herméneutique nous y détermine dès lors qu'A. Gesché écrit : « L'herméneutique est d'abord la mise au jour du sens, puisqu'elle

92 A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », dans B. LAURET et F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 272.

93 J.-Y. LACOSTE, « Herméneutique », dans IDEM (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 527–531, ici p. 527.

94 Cf. A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », p. 272.

est science de l'interprétation. Mise au jour du sens qui trouve d'entrée de jeu, dans la foi, comme une double complicité, une double élection. D'abord parce que la foi, en tant que message et don de salut, est par elle-même porteuse de signification, donatrice de valeurs et promesse de raison de vivre.»<sup>95</sup>.

Il s'agit d'une démarche d'interprétation légitimée par le Louvaniste lui-même, dans la mesure où il lance cette exhortation que nous reprenons à notre propre compte : «Soyez des libres penseurs à l'endroit de votre propre discipline : ne faites pas de théologie répétitive, qui ne se nourrit que d'elle-même. Mais soyez des libres penseurs à l'égard de "l'objet" de votre discipline : Dieu et l'homme.»<sup>96</sup>. Ou encore ceci : «N'ayez pas peur de vous pencher à la margelle de votre propre puits. Ne retenez pas seulement comme vrai ce qui vous a été enseigné ou ce que vous avez appris par la suite (mais qui vient encore des autres), comme si vous n'étiez que des commentateurs, dépourvus de tout droit à l'inspiration et à l'invention.»<sup>97</sup>.

C'est à cet appel à l'inspiration et à l'invention que répond notre démarche de théologie pratique prospective qui se veut une manière de prolonger la pensée de Gesché, de la contextualiser pour donner une nouvelle orientation à la réception de son œuvre. Ce faisant, nous éviterons d'effectuer un travail de simple répétition ou de compte-rendu de l'œuvre de notre auteur. C'est le volet de contextualisation herméneutique de notre travail qui rendra cette démarche possible. Étant donné que «la théologie est herméneutique dans la mesure où elle n'a pas seulement comme tâche d'exposer la vérité objective de la révélation divine, mais de comprendre ce qui peut être dit et communiqué à l'homme d'aujourd'hui sur la base de cette révélation. Elle ne se contentera donc pas de connaître la vérité objective des énoncés dogmatiques, mais elle dégagera leur sens pour l'aujourd'hui»<sup>98</sup>.

D'ailleurs, l'alliance entre la théologie et l'herméneutique produit un enrichissement réciproque, si bien que pour Gesché, il est évident que «l'herméneutique trouve ici un véritable champ d'élection et que la théologie, de son côté, trouve en elle une possibilité de mise en valeur singulière de son propos»<sup>99</sup>.

Cette perspective d'inculturation dans le monde de ce temps nous conduira à l'interprétation des travaux de Gesché sur le salut afin d'en tirer le maximum de lumière et d'orientation en vue de renouveler, autant que faire se peut, l'aujourd'hui de la pratique de

95 *Ibidem*, p. 271.

96 IDEM, «Eloge de la théologie», *Revue Théologique de Louvain* 27, 1996, p. 160–173, ici p. 171.

97 IDEM, «Eloge de la théologie», p. 167.

98 L. SANTEDI KINKUPU, «Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies conceptuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité», *Revue Théologique de Louvain* 34, 2003, p. 155–186, ici p. 175.

99 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, *Introduction*, p. 271.

la foi au sujet de la question du salut. Car, comme le reconnaît Claude Geffré, «l'herméneutique comme lecture interprétative des textes est coextensive à la théologie chrétienne depuis les origines. On peut même dire que la théologie est herméneutique par nature puisqu'elle étudie une tradition qui est essentiellement transmise par des textes et leur interprétation [...]. C'est une illusion en effet de croire que l'on peut avoir 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»<sup>100</sup>. Pour notre part, l'interprétation conjuguée des textes de Gesché et du contexte actuel nous permettra de faire émerger une nouvelle perception du salut dont l'effectivité intégrale s'articule en termes de responsabilité. Comment procéderons-nous concrètement ?

Une fois que nous aurons identifié les éléments structurants de la sotériologie geschéenne, nous nous poserons la question de déterminer ce que peuvent bien représenter ces données pour l'aujourd'hui de notre foi. Au fond, nous demanderons-nous, quelles implications peuvent avoir sur la compréhension de notre foi et donc de notre salut ici et maintenant les thèmes récurrents de la sotériologie de Gesché comme l'«excès», l'homme créé à l'image de Dieu mais appelé à devenir sa ressemblance, l'homme comme un créé-créditeur, l'homme comme énigme, l'homme dans sa confrontation avec l'identité narrative de Jésus, l'homme comme redevable du sort de Dieu, du cosmos et celui de l'humanité, etc. Il nous importera de manière tout aussi fondée de savoir si l'angle sotériologique de Gesché est susceptible de parler au cœur même des hommes de notre temps, plus que jamais assoiffés de vie, de vie bonne, de vie pleine et réussie.

Cette démarche de corrélation interprétative et réciproque est en quelque sorte une porte d'entrée en dialogue avec l'auteur de *Dieu pour penser*, à travers les éléments structurants de sa sotériologie. Il s'agira de considérer l'agencement de ces éléments structurants comme le socle herméneutique sur lequel se bâtira notre paradigme d'une théologie de la responsabilité, fondée à la fois sur la responsabilité du discours théologique face au sort concret de l'homme et sur la responsabilité personnelle de cet homme dans l'accomplissement de sa destinée. Nous tenterons de le faire en parfaite harmonie avec l'œuvre de Gesché pour qui «le salut nous est proposé par Dieu, mais nous devons l'écrire de nos mains»<sup>101</sup>.

Ainsi, chaque élément structurant de la sotériologie du professeur Gesché sera interrogé sur son sens possible dans l'aujourd'hui de la foi, avant d'être considéré comme soubassement de la responsabilité de l'homme dans sa quête légitime de salut. Nous

100 C. GEFFRÉ, «Préface» à W.-G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 185, Paris, Cerf, 1995, p. I et III.

101 A. GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», dans A. WENIN (dir.), *Quand le salut se raconte*, Coll. «Trajectoires», n. 11, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 37-126, ici p. 104.

parviendrons à cela au terme d'une relecture de ces chaque éléments structurant dans le sens d'une actualisation interprétative, avec des questions qui nous serviront de fils conducteurs. Car, comme le souligne Jeanron d, «relire un texte nous permet souvent de le comprendre autrement [...], pour comprendre un texte, il nous faut le recréer, lui donner de notre réalité pour qu'il existe pour nous. Le texte est compris lorsque sa réalité coïncide avec celle du lecteur»<sup>102</sup>.

Partant de ce principe, nous nous demanderons par exemple : Que signifie pour la foi, dans son contexte actuel, de considérer que «l'homme est un créé-créeur»? N'est-ce pas un appel à plus de responsabilité pour prolonger l'œuvre de la création afin qu'advienne son salut? Qu'est-ce à dire aujourd'hui de considérer avec Gesché que «l'homme créé à l'image de Dieu doit devenir ressemblance de Dieu»? Qu'est-ce que cela signifie de dire à l'homme de notre temps, qui doute et désespère, que l'«excès», en tant qu'une transcendance constitutive, est introduite dans son histoire? S'il est vrai que l'homme a une part d'énigme en lui qui ne peut être comblée que par le salut, quel sens cependant doit prendre ce salut ici et maintenant? Qu'advient-il pour nous aujourd'hui, de notre confrontation avec l'identité narrative de Jésus? Si cette dernière, comme nous le montre Gesché, nous est confiée pour que nous la faisons nôtre, qu'est-ce que cela implique? Enfin, la préservation du *cosmos*, demeure du *Logos*, maison de l'homme, nous est confiée selon un point de vue salvifique qui porte sur une théologie de la création, ce que notre auteur appelle le *dogme de la terre*. Quelle responsabilité s'en dégage-t-il face à un monde écologiquement de plus en plus menacé?

Répondre à ces questions au terme d'un travail approfondi d'inculturation de type herméneutique nous conduira à fonder en raison la théologie de la responsabilité qui débouche sur une pratique de la foi visant à rendre le salut effectif ici et maintenant. Ce faisant, nous aurons respecté notre auteur dans ses aspirations profondes, lui qui se dit «de plus en plus contrarié et scandalisé, de l'hyperimportance accordée à l'orthodoxie par rapport à l'orthopraxie»<sup>103</sup>. Alors que ce n'est pas la connaissance doctrinale qui sauve, bien qu'elle soit bien sûr indispensable, mais plutôt l'agir chrétien effectif sans lequel l'autorité ecclésiale risque de n'être vue que comme un simple «magistère»<sup>104</sup> extérieur au sens d'une instance inopérante et déconnectée de la réalité.

Ainsi donc, si nous faisons aboutir notre démarche, la pensée de Gesché ne se limitera pas à n'être qu'une simple «pensée bonne», qu'il oppose lui-même à la notion de

102 W.-G. JEANRON, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, p. 7–8.

103 A. GESCHÉ, N.P.I., VI, 69–70 (30.12.1969), [be.uclouvain.fichiergesche.orthodoxisme\\_5](http://be.uclouvain.fichiergesche.orthodoxisme_5).

104 Cf. *ibidem*.

bonne action, mais elle pourra être considérée comme une pensée ayant engendré une poétique de l'action, en laquelle consistera la théologie de la responsabilité.

## 5. Subdivision du travail

Notre dissertation doctorale est construite en quatre parties subdivisées en quinze chapitres. La première partie concerne *l'homme* Gesché *et son œuvre*. Celle-ci est nécessaire parce que toute théologie est située, autant que toute pensée est le produit d'une histoire. Mais plus que simple itinéraire de l'homme, il s'agira, non pas de rédiger une sorte d'article de dictionnaire, mais de présenter Adolphe Gesché du point de vue de la question du salut. Nous procéderons en deux temps.

D'abord, du point de vue purement biographique, nous chercherons à identifier les différents *stimuli* qui ont déterminé et provoqué le théologien belge dans sa réflexion. C'est bien cette quête humaine de salut que Gesché cherche à saisir dans l'art, la littérature, les médias, etc. Mettre ce fait en lumière, c'est déjà accéder à la spécificité de l'approche geschéenne du salut, fondamentalement structurante de son *modus theologicus*.

Ensuite, concernant son œuvre, nous tenterons d'exposer sa méthode de travail, son style théologique, sa façon singulière de se laisser interpeler par les écrits des autres, tout en les confrontant à ses propres convictions issues de son observation de la société. Cette façon de travailler est remarquablement illustrée par le fichier de Gesché. À travers cet «arsenal de pensées», nous ne nous trouvons pas uniquement en présence d'un simple travail à l'ancienne qui consiste à collecter des données, à organiser l'élaboration et la communication d'une information, mais nous avons à faire à un style spécifique de production de la pensée. C'est que le fichier du théologien belge «rend compte non seulement d'une méthodologie personnelle de travail, mais aussi d'une manière spécifique de penser en théologien et de concevoir la tâche de la théologie»<sup>105</sup>.

Cette spécificité, typique d'une théologie inductive, est susceptible d'ailleurs d'enrichir le débat sur les méthodes en théologie, dès lors qu'elle peut constituer une invitation faite à cette dernière à partir de l'expérience quotidienne des hommes confrontés aux questions fondamentales de leur existence, pour l'éclairer et orienter leur destinée. C'est en cela que non seulement l'Évangile sera une bonne nouvelle pour l'homme, mais aussi et surtout, que la théologie fera œuvre utilement salutaire. En même temps, il s'agit de présenter la spécificité de l'approche geschéenne de la question du salut, en interaction avec les autres thèmes théologiques. En effet, le pourquoi d'une étude apparaît souvent

105 P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 55–72, ici p. 63.

dans le comment on procède pour la réaliser. En clair, le premier chapitre relève les différents *stimuli* de la réflexion de notre auteur.

Le deuxième chapitre présente les thématiques qui sont les présupposés tant philosophiques que théologiques de la pensée de Gesché. Nous aborderons la question des sources du Louvaniste. Concrètement, il s'agit de thématiques représentant la dynamique de l'évolution de la rationalité humaine en général, et théologique en particulier, et ceci à des époques différentes. Elles ont influencé notre auteur dès lors qu'elles ont eu une incidence sur le salut à annoncer à l'homme. C'est notamment l'existentialisme de Jean-Paul Sartre avec la mort de Dieu, la conception de l'altérité chez Emmanuel Levinas, la *Process Theology*, la théologie de la libération, la théologie de l'excès dans l'histoire<sup>106</sup>, c'est-à-dire de la transcendance ouvrant l'homme à une dimension beaucoup plus fondamentale au-delà de sa seule immanence et constituant aussi un pôle d'identité et d'être pour lui, etc. Enfin, le troisième chapitre s'emploie à mettre en exergue le style théologique de Gesché, son *modus theologicus*.

Après cette indispensable entrée en matière, la deuxième partie, composée de quatre chapitres, traite d'un autre postulat fondamental chez Gesché : la clé d'une anthropologie théologique c'est Dieu, ou « Dieu comme clé épistémologique d'une anthropologie théologique ». Dans le premier chapitre de cette partie – le chapitre quatre dans l'ensemble de notre travail –, nous analyserons la fonction épistémologique de l'idée de Dieu, étant donné que pour notre auteur, Dieu ou l'idée de Dieu peut aider tout homme à penser, qu'il croie ou non. Dieu étant ce concept au-delà ou en-deçà duquel il n'y a rien, l'associer au questionnement humain c'est permettre à l'homme de se penser jusqu'au bout de lui-même.

Il s'agit de distinguer, dans l'œuvre du Louvaniste, les présupposés philosophiques et théologiques, les deux rationalités complémentaires par lesquelles passe le renouvellement de la question de Dieu. Notre préoccupation ne sera pas d'exposer l'évidence du fondement de ces présupposés, mais bien au contraire de montrer que le dialogue et la confrontation que Gesché réalise à partir des présupposés philosophiques de la question de Dieu fournissent le point de départ de la légitimité, de l'actualité et de la rationalité de la problématique de Dieu. À la suite des présupposés philosophiques, ceux de la théologie emboîtent le pas avec une rationalité particulière qui confère plus de crédibilité et de sens à l'idée de Dieu. C'est ainsi que, par exemple, la négation de Dieu, avec sa supposée « mort », viennent nous rappeler que Dieu est contesté, ce à quoi répondra le concept geschéen du « Dieu qui permet de penser », son fameux *Dieu pour penser* auquel il a consacré sept de ses volumes.

106 Cf. Voir entre autres P. NEMO, *Job et l'excès du mal*, Paris, Albin Michel, 1999 (version originale de 1978).

Le deuxième chapitre – le chapitre 5 dans l'ensemble – présentera le contenu du mot « Dieu » dans l'œuvre de notre théologien. Les deux questions principales auxquelles il se confronte sont celle de l'existence de Dieu (*an sit Deus?*) et celle de la nature même de Dieu (*quid sit Deus?*). Dans son approche, l'auteur de *Dieu pour penser* place la question de la nature de Dieu avant celle de son existence parce que pour déterminer si Dieu existe ou pas, nous devons avoir une idée de ce qu'il est. Ce qui, reconnaît-il, n'est pas dans la perspective d'une démarche didactique qui inverse traditionnellement l'ordre de ce questionnement. C'est en présentant la spécificité du Dieu de la foi chrétienne que notre auteur réalise la démarcation entre une affirmation « froide » de Dieu, de l'ordre philosophique, et une confession engageante du Dieu de la foi, œuvre de la démarche théologique et de l'adhésion de foi.

C'est un tel Dieu qui devient une objection contre le mal et la souffrance dans la mesure où, en assumant la condition humaine par l'incarnation, la passion, la mort et la résurrection de son Fils, le Dieu chrétien atteste que le mal, la souffrance et même la mort n'ont pas le dernier mot sur le sort de l'homme.

Afin de présenter un Dieu crédible pour notre temps, le Louvaniste revisite à nouveaux frais certains concepts clés de la nature de Dieu que sont la toute-puissance, *le Deus exlex*, un Dieu qui n'est soumis à aucune loi, qui est au-dessus de tout, même de ses propres principes créateurs, ce à quoi notre auteur oppose la « puissance divine conditionnée ». En effet, la toute-puissance de Dieu pour Gesché n'est pas à comprendre dans le sens où Dieu serait capable de tout et de n'importe quoi, au sens d'un fantaisiste qui s'amuserait avec ses êtres au gré de ses caprices. Sa puissance n'est pas celle qui écrase l'homme, mais celle d'un être bienveillant et proche qui a besoin de la collaboration de l'homme pour avancer dans son projet de salut. Et dans ce projet, l'homme est investi d'une liberté, d'une autonomie et donc d'une responsabilité.

Il ne s'agit pas non plus d'un Dieu hors la loi (*Deus exlex*), mais de Dieu non contraint par aucune loi. Or admettre que Dieu n'est soumis à aucune loi antérieure, parce que c'est lui qui pose toute loi, ne doit pas amener à voir en lui une volonté d'arbitraire en fonction de laquelle il pourrait « se permettre » de faire n'importe quoi, mais cela conduit au fait que nous n'avons pas à dicter d'« interdits » à Dieu en fonction de nos préoccupations<sup>107</sup>.

Le théologien belge précise que c'est pour s'opposer à la conception platonicienne qui soumettait Dieu aux vérités éternelles, qu'au Moyen Âge, Guillaume d'Occam se livra à une telle interprétation. Le nominalisme met l'accent sur la liberté de Dieu, son indépendance vis-à-vis des créatures, en affirmant : « Dès qu'elles ne sont point nécessaires, sous

107 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 72.

peine de contradiction, toutes les lois du monde pourraient être autres qu'elles sont.»<sup>108</sup>. Partant de là, et à en croire Gesché, Guillaume d'Occam a eu «une expression malheureuse le jour où il a dit que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu tout aussi bien s'incarner dans un âne que dans un homme. Mais peut-on en vouloir à quelqu'un jusqu'à la fin des temps pour une expression effectivement malheureuse?»<sup>109</sup>. D'autant que le vrai sens du *Deus exlex*, selon l'auteur de *Dieu pour penser*, c'est que Dieu est digne et souverain, et que ce ne sont pas nos préoccupations qui doivent commander sa volonté<sup>110</sup>.

Par ailleurs, la puissance de Dieu est en quelque sorte «limitée» en ce sens qu'une fois qu'il a posé la nature, celle-ci suit sa logique que lui-même respecte. Sa puissance est donc comme «conditionnée», elle se soumet aux principes qu'il pose et par lesquels se révèle sa vraie nature.

C'est en définitive sur les chemins de nouveaux lieux ressources que Gesché nous invite dans sa quête du renouvellement de la conception de la toute-puissance de Dieu. Il passe par le *Banquet* de Platon pour y déceler, entre autres dans la dialectique entre puissance et faiblesse, richesse et pauvreté, une nouvelle compréhension selon laquelle dans la toute-puissance, fût-elle celle de Dieu, subsiste une fragilité connaturelle qui, dans le cadre du Dieu de Jésus-Christ, lui permet de rencontrer notre souffrance<sup>111</sup>.

L'épisode de Jésus avec la Samaritaine au puits de Jacob (Jn 4) est abondamment commenté, entre autres par saint Augustin. De tous les auteurs qui se sont intéressés à ce récit, Gesché a choisi l'évêque d'Hippone à cause de la clarté et de la profondeur du propos de ce dernier. Ce récit met en lumière le thème de la «fatigabilité» du Fils de Dieu (*fatigatus ex itinere*), épuisé par la route. C'est en partageant notre faiblesse, notre fatigue que Dieu montre sa force<sup>112</sup>. Il s'assoit à la margelle de notre puits pour nous montrer qu'il nous rejoint dans notre situation réelle et non dans un ailleurs inaccessible. C'est alors qu'il lui est possible de nous venir en aide, dans ce cas précis, par son eau vive.

À travers tout ce déploiement, notre théologien tente de répondre à une question : comment justifier l'existence d'un Dieu tout-puissant devant la souffrance, surtout celle du juste ? Son parcours épistémologique débouche sur cette réponse : Dieu répond au cri de notre souffrance en venant la partager, la porter avec nous<sup>113</sup>. Même au plus profond

108 P. VIGNAUX, «Nominalisme», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Col. 764, Paris, Letouzey et Ané, 1931, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 73, n. 78.

109 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 72.

110 Cf. *ibidem*.

111 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la Toute-puissance», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 119–136, ici p. 120.

112 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri», p. 129.

113 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri», p. 119.



de sa souffrance sur la croix, Dieu était avec son Fils Jésus, il portait avec lui le poids de sa souffrance<sup>114</sup>.

Gesché exprime ainsi l'une des raisons de la crédibilité du Dieu de la foi chrétienne. Il est celui qui rassure l'homme dans son cheminement vers le salut, chemin au cours duquel il peut compter sur la sollicitude d'un Dieu qui ne lui veut que du bien.

En effet, dans cette société moderne de pleine consommation, avec son cycle infernal de renouvellements et de changements, les notions de fidélité, de pérennité, de stabilité et même d'alliance n'ont plus de sens. C'est la résurgence d'une société libertine du tout essayable, du tout montrable et du tout découvrable qui fait de l'homme postmoderne une proie facile pour l'idolâtrie, car l'instabilité se manifeste aussi sur le plan religieux. Chacun se forge son petit veau d'or et l'adore. Il n'y a qu'à voir combien le mot « adorer » est galvaudé : on « adore » son chien, sa voiture, son job, sa femme, etc., autant de faux dieux qui déboussolent l'existence humaine.

Or, selon notre auteur, l'idolâtrie est une erreur anthropologique dans la mesure où elle fausse l'homme, le pervertit et lui donne une mauvaise image de lui-même. De sorte que se tromper de Dieu, c'est se perdre soi-même en s'écartant du salut. Gesché épingle quelques faux dieux : le faux dieu éthique existe quand l'homme instrumentalise Dieu, se donne un dieu qui le sert, comme dans le cas des dieux grecs ; le faux dieu philosophique est celui des êtres qui, comme le montre Blaise Pascal, prétendent ou essaient de connaître un dieu sans médiation et qui tombent de ce fait soit dans le théisme, soit dans l'athéisme, deux extrêmes que la foi chrétienne rejette<sup>115</sup> ; notre théologien met aussi en garde contre le faux dieu théologique, le pire de tous, car il est une perversion et une falsification intrinsèques : il s'agit d'une dénaturation de Dieu, de son détournement à travers un discours théologique et une exégèse rassurante, mais qui se réalise au profit de nos intérêts, le réduisant à notre mesure, lui substituant une image édulcorée, prédéterminée par nos définitions et nos attentes. Pour notre auteur, « comme il y a des faux dieux, comme il y a des faux prophètes, il peut y avoir des faux théologiens (dans le même sens : C'est-à-dire qui falsifie [sic !] Dieu, la relation à Dieu, le discours sur Dieu et, ainsi, falsifie [sic !] l'homme) »<sup>116</sup>.

Et pourtant, Gesché invite constamment à laisser Dieu être ce qu'il est : c'est tout le sens de la réponse à Moïse au buisson ardent : « *eheyeh asher eheyeh* : je suis celui qui suis, je suis qui je suis » (Ex 3, 14). Sinon, on pervertit l'image de Dieu et, par conséquent, celle de l'homme que l'on détourne de son chemin. D'où l'impérieuse nécessité, selon

114 C'est la thèse centrale de l'ouvrage de J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*.

115 Cf. B. PASCAL, *Pensées*, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 157.

116 A. GESCHÉ, N.P.I., XXXII, 117 (14.10.1985), [be.uclouvain.fichiergesche.dieu\\_homme\\_402](http://be.uclouvain.fichiergesche.dieu_homme_402).

notre auteur, d'apprendre de Dieu lui-même ce qu'il est. Qu'est-ce à dire : apprendre de Dieu ce qu'il est ?

C'est au troisième chapitre de cette partie (chapitre 6) que nous présenterons Dieu comme cette clé épistémologique de sa propre intelligibilité. Il s'agit de laisser Dieu nous instruire sur ce qu'il est. Certes, Gesché ne remet pas complètement en cause l'option platonicienne et socratique qui veut que par la maïeutique, l'homme recherche en lui-même le souvenir de Dieu, mais il privilégie la voie royale qui fait de Dieu le point de départ de toute connaissance sur Dieu. Ce faisant, il évite de le chercher dans un ailleurs abstrait.

Quelques exemples étaient ce propos. Jésus se situe dans la continuité de l'œuvre salvifique de Dieu et affirme ne pas être venu abolir la loi mais la parfaire (Mt 5, 17). Et quand il dit à Philippe : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9), il se présente comme l'image parfaite de Dieu, celui chez qui et par qui il faut désormais apprendre à connaître Dieu. Il s'agit ici, de l'avis de Gesché, d'une démarche fondée sur l'herméneutique d'une religion concrète où l'intelligibilité de la « chose » est obtenue auprès de la chose elle-même<sup>117</sup>. Jésus devient celui qui ouvre à la connaissance parfaite de Dieu.

C'est alors que l'auteur de *Dieu pour penser* met en lumière les traits caractéristiques de l'identité du Dieu chrétien dans sa singularité. Celui-ci se manifeste dans et par la parole, il entretient avec l'homme un rapport de sujet à sujet, et il se livre dans une rencontre éthique, dans une relation de gratuité, ce qui donne lieu à une union de prévenance.

En effet, contrairement aux dieux païens, celui de la foi chrétienne communique par la parole et non par des oracles que l'homme doit déchiffrer. Comme on le sait, la parole est fondamentalement constitutive de l'homme, propriété fondamentale du *Dasein*, d'après Heidegger<sup>118</sup>. La parole est inscrite dans la sphère ontologique de l'être-là. C'est l'homme défini comme un ζῷον λογικὸν ἔχον l'être vivant doué de la parole<sup>119</sup>.

En prenant pour mode de communication ce qui est fondamental pour l'homme, à savoir la parole, la foi judéo-chrétienne présente un Dieu de l'échange, du dialogue, de la clarté et donc de la liberté. En lui la parole est primordiale : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, au commencement était la parole, et la parole était auprès de Dieu, et la parole était Dieu, peut-on lire dans le prologue de l'Évangile de saint Jean (Jn 1, 1) : c'est par la parole que Dieu crée (Gn 1, 3) ; c'est par la parole que se fait la manifestation par excellence de Dieu en Jésus-Christ : le Verbe se fait chair.

Il s'établit ainsi un rapport de sujet à sujet, Dieu-Homme, comme en témoigne le récit de la création (Gn 1). Car dire que le monde et tout ce qui s'y trouve est créé, c'est reconnaître qu'il s'origine dans une intentionnalité, qu'il est voulu et qu'il dépend d'une

117 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14.

118 Cf. M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

119 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 84.

sollicitude, d'un être personnel en tant qu'intelligence et source de liberté et de salut : c'est ce qui fonde cette relation de sujet à sujet<sup>120</sup>, c'est tout le contraire de la logique des récits cosmogoniques et théogoniques qui font dépendre l'univers du hasard ou de l'anonymat, résultat soit non intentionné ou mal intentionné, soit produit du combat entre dieux rivaux.

À l'inverse, le Dieu chrétien opère une rencontre éthique avec l'homme dans la mesure où l'intention primordiale de la création, c'est le bonheur : « Dieu vit que cela était bon [...] » (Gn 1, 10.12.18.21.25.31). Sur la montagne, Jésus commence les béatitudes par le mot « bienheureux » (Mt 5, 3–12). Contrairement aux dieux païens, le Dieu chrétien est préoccupé par le sort concret de l'homme qu'il a du reste créé pour le bonheur. Ce qui fait de lui, fondamentalement, le garant d'une relation de gratuité. Le Dieu chrétien prend l'initiative, et c'est une union de prévenance que de se donner à nous sans rien attendre en retour sinon notre choix en faveur de sa proposition de salut.

Un tel Dieu, nous l'aurons remarqué, est celui dont la figure parfaite s'est manifestée en Jésus-Christ. Mais pour ne pas verser dans le christocentrisme exclusiviste non-trinitaire et édulcorer tout le discours sotériologique, Gesché aborde la question de la place du Christ dans la foi. Il remarque que dans une « christologie sans christologie », bien que Jésus soit au cœur de notre foi, il n'en est pas pour autant le centre<sup>121</sup>.

Notre auteur prévient contre un éventuel malentendu ici et s'empresse de préciser à propos de cette « christologie sans christologie » : « Nulle provocation en ce que nous disons ici. Yves Congar a maintes fois mis en garde contre ce qu'il appelait le *christocentrisme* de la théologie chrétienne, qui finissait, en ne parlant que du Christ (et de sa personne), par oublier, ou en tout cas estomper, ce à quoi il était venu nous ouvrir : “Le Christ, Verbe fait homme, était d'abord, [pour les apôtres], le révélateur de Dieu” »<sup>122</sup>. Cela signifie que pour atteindre toute la richesse de la christologie, il est indispensable de la concevoir d'abord comme théologie, dans son rapport trinitaire ; de la situer comme anthropologie, dans sa relation à l'être humain ; et enfin d'atteindre le Christ en sa véritable place dans la foi, à savoir, d'après le Louvaniste, de faire de la connaissance de sa propre personne le sens premier de sa mission<sup>123</sup>.

Ce qui amène à la thématique de l'identité de Jésus, une identité qui n'est jamais figée, qui est toujours en procès, car il est une personne divino-humaine toujours objet d'interrogations, mais dont les différentes facettes ou figures identitaires reçoivent lumière

120 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 89–90 ; IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 61.

121 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 21–53.

122 Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1965, p. 2, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 21–22.

123 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 22.

et unité de son identité narrative, racontée par les Évangiles, une identité éthique dont le devenir est confié à l'homme. Il s'agit de la mission qui incombe à ce dernier de rendre vivante cette identité narrative de Jésus dans le concret de la vie.

C'est d'ailleurs à partir de la théologie narrative que Gesché aborde l'approche de Paul Ricœur sur l'identité narrative<sup>124</sup>, parlant de l'identité narrative de Jésus comme socle herméneutique de l'unité christologique, ce qui permet de mettre fin à la ruineuse opposition théologique entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. En même temps, comme toute identité narrative, en témoignent les écrits de Paul Ricœur, celle de Jésus nous est confiée pour que nous la fassions advenir. Tout ceci conduit à une anthropologie théologale, celle qui trouve son fondement dans le Dieu de Jésus-Christ.

Nous exposons cette anthropologie dans le quatrième chapitre de ce deuxième ensemble (chapitre 7). Ici, toute idée de Dieu comporte en son sein une idée de l'homme, au sens où, selon l'auteur de *Dieu pour penser*, lorsque l'homme s'interroge sur Dieu, il s'interroge sur lui-même<sup>125</sup>. De ce point de vue, toute théologie est à certains égards une anthropologie. C'est ici que Dieu apparaît comme «preuve de l'homme», miroir devant lequel l'homme se comprend parce qu'il ne suffit pas à l'homme d'exister et que celui-ci cherche aussi son identité présente : Dieu comme «preuve de l'homme» revient à considérer Dieu comme le vis-à-vis devant lequel l'être humain s'atteste et se comprend, évitant ainsi toute autodéfinition narcissique et «suicidaire»<sup>126</sup>.

C'est là que s'origine l'anthropologie théologale, ce qui est, au fond, la vision de l'homme en Dieu : c'est concevoir l'homme, image de Dieu, en tant qu'une frontière intangible, inviolable, car à la fois image et ressemblance de Dieu.

Le fondement de cette anthropologie, c'est la proposition de salut que Dieu fait à l'homme en sollicitant la réponse de ce dernier. Celle-ci requiert sa liberté, son autonomie, bref, sa responsabilité. D'où «l'invention chrétienne de l'homme», l'homme dans la perspective chrétienne, selon laquelle sa liberté est voulue par Dieu. Non pas une liberté de conquête comme chez les dieux grecs, mais une liberté comme essence et comme existence car connaturelle à l'homme suivant le vœu de son créateur. C'est Dieu qui est le garant même de l'identité humaine.

Mais l'homme, c'est aussi cet être en qui subsiste une part indiscernable, faisant de lui une énigme. Ne pouvant trouver toute transparence à nous-mêmes, nous découvrons dans notre part de mystère même une ouverture vers l'horizon ultime de notre être où Dieu nous constitue, nous relève et nous sauve. Le salut est donc la réponse au mystère de l'homme.

124 Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *Le temps raconté*, Paris, Cerf, 1985 ; IDEM, *Soi-même comme un autre*, Paris, Cerf, 1990.

125 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 9.

126 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 97-128.

En fait, il y a en même temps renouvellement de l'identité de l'homme, du moment que Dieu en devient « la preuve ». Et l'homme advient, dans l'optique théologique, comme un créé-créditeur, fait pour le bonheur, en même temps que sa dimension d'énigme en fait un être en manque dont l'adéquante réponse ne peut être que le salut. Cela nous introduit à la troisième partie de notre thèse.

Nous en viendrons alors à la sotériologie proprement dite d'Adolphe Gesché qui est consécutive à son anthropologie théologique. En effet, la sotériologie de notre auteur est une manière propre de présenter le salut en situant l'accent sur la nécessité de ce salut, ses conditions et ses implications pour le discours théologique. Gesché y met en avant la dimension « positive » du salut en termes de l'accomplissement de l'homme dans le monde de ce temps, sans oublier qu'il est un être promis à un au-delà avec des obstacles à surmonter que sont le mal, la fatalité et la mort. Ainsi, construire la société est l'une des conditions pour que la dimension historique du salut soit vérifiable et vérifiée.

Dans le premier chapitre de notre troisième partie (chapitre 8), nous explorerons la notion même de salut. Les concepts opératoires qui reviendront fréquemment dans cette partie sont le destin, la prédestination, la destinée et l'éternité. Nous approfondirons ces notions dans la mesure où elles sont porteuses d'une certaine idée du salut. Mieux les situer, c'est déjà marquer une des spécificités de la sotériologie de notre auteur. En outre, il ressort de ce point de départ qu'anthropologiquement, l'homme est un être destiné au salut dans la mesure où il se questionne sur son devenir.

Il s'agira de prendre en compte l'étymologie et le sens lexical du mot salut avant de questionner les concepts qui lui sont liés. Cela permet de dégager le sens et le contenu inhérents à la dimension anthropologique de la sotériologie geschéenne.

Le deuxième chapitre de cette partie (chapitre 9), aborde la question fondamentale chez Gesché, à savoir la dimension positive du salut, le salut comme accomplissement de l'homme. En effet, pour l'auteur de *Dieu pour penser*, il est indispensable de mettre en lumière le lien entre salut et bonheur. Il faut que l'annonce du salut ressorte et affirme le bien-être de l'homme, la maîtrise et la réussite de sa destinée comme exigences indéniabiles d'un salut authentiquement incarné. D'où la nécessité de partir du questionnement essentiellement sotériologique à travers les topiques du salut, pour ensuite indiquer le rôle déterminant de l'altérité dans l'acte du salut. Un tel cheminement aura l'avantage de faire émerger la spécificité du salut chrétien qui comporte un aspect concret non négligeable.

Mais parce qu'on ne peut ignorer les obstacles sur le chemin de la réalisation de ce salut, le troisième chapitre (chapitre 10) se concentrera également sur la dimension « négative » du salut, la libération et le dépassement du mal, de la fatalité et de la mort. Si l'aspect positif du salut correspond au bonheur, dans la quête de ce dernier, l'être humain

aura besoin de la lumière de la foi pour en surmonter les obstacles existentiels, assuré qu'il est d'avoir un rôle prépondérant à jouer pour réaliser sa visée destinale.

Dans une telle perspective, l'incarnation, la passion, la mort et la résurrection du Christ montrent que ni le mal, ni la souffrance, ni la fatalité, ni même la mort n'ont le dernier mot sur le sort de l'homme, que tout peut être repris, sauvé justement. La responsabilité de l'homme dans la réalisation de ce salut est mise en exergue. Elle va jusqu'aux implications de son engagement pour la construction du salut dans la cité. C'est ainsi cette question du salut dans l'histoire, du salut dans la société qui est traitée dans notre quatrième chapitre (chapitre 11).

Il sera essentiellement question d'indiquer entre autres que la conception de Dieu commande le type de société que l'on se donne. En plus, l'homme est invité à user d'une liberté inventive pour prendre sa part sotériologique dans la construction de la société. Une telle responsabilité insiste sur le génie chrétien incitant l'homme à s'impliquer pour prendre sa destinée en main, tout en lui rappelant, avec la notion de réserve eschatologique, qu'il est aussi promis à une éternité destinale.

Que faire de tout ce capital épistémologique et théologique ? La quatrième et dernière partie de notre thèse est l'aboutissement de tout le cheminement qui a précédé. Elle se veut l'esquisse de fondation de notre paradigme d'une théologie de la responsabilité sur le socle herméneutique qu'a été le déploiement de la sotériologie de Gesché à travers ses éléments structurants. Le premier chapitre de cette dernière partie (chapitre 12) sera consacré à une sorte d'inventaire des éléments structurants de la sotériologie geschéenne. Il s'agira de présenter Dieu comme cet excès, cette « extra-territorialité » qui permet à l'homme de se découvrir telle une liberté et une responsabilité, c'est-à-dire un être appelé par Dieu à qui il doit répondre, afin de jouer un rôle déterminant dans la réalisation du salut intégral.

Ici, « l'invention chrétienne de l'homme », sa vision en Dieu, fait de lui un créé-créateur, créé pour poursuivre l'œuvre de la création divine. Sa liberté est un don de Dieu qui en est l'origine et le garant. Et comme image de Dieu, l'homme engage sa responsabilité et son action pour faire advenir la ressemblance à Dieu. Il est donc responsable du cosmos, de Dieu, des autres et de lui-même. Car le cosmos est le lieu où l'homme et Dieu se rencontrent, où débute, en quelque sorte, le salut humain. De ce fait, l'homme ne peut détruire l'environnement sans se détruire lui-même. Cela constituera le fondement sotériologique geschéen à la crise écologique, en en faisant une question immanquablement salutaire. Voilà qui permet de fonder une théologie de la responsabilité selon les éléments mis en place dans les parties antérieures.

Dans le deuxième chapitre de cette ultime séquence (chapitre 13), nous aborderons la théologie de la responsabilité : elle se veut une approche invitant la théologie à plus d'audace dans le combat pour le sort concret de l'homme autant qu'elle convie ce dernier,

en vertu de sa foi, à devenir un acteur de la réalisation de sa destinée, de son accomplissement, donc de son salut. Il sera question de déterminer les présupposés d'une telle approche théologique en considérant à la fois le champ notionnel et lexical de la responsabilité ainsi que son déploiement scientifique et philosophique. Nous essayerons d'en fournir un soubassement théologique et scripturaire et nous en vérifierons l'enracinement magistériel. Cela nous permettra d'esquisser une définition et un contenu pour la théologie de la responsabilité ainsi que ses implications dans la prise en main sotériologique de l'homme.

Au troisième chapitre (chapitre 14), nous présenterons la théologie de la responsabilité comme un «paradigme» en théologie. Notre point de départ tiendra compte de la perception du paradigme dans les sciences de la nature, avant d'en déterminer, analogiquement, la perception théologique et surtout le type de paradigme qu'est la théologie dans une perspective responsabilisante. Ensuite, nous montrerons comment ce paradigme peut se vérifier en tant qu'instance de pertinence pour le discours théologique, notamment en théologie africaine.

Nous verrons par exemple que la théologie de la responsabilité qui se fonde sur la sotériologie de Gesché peut devenir le dénominateur commun réalisant l'unité au sein de la théologie africaine à travers ses diverses tendances (inculturation, libération, reconstruction, inventivité, etc.). La pertinence de cette théologie pour les peuples croyants et confessants d'Afrique pourrait se réaliser si toute la théologie africaine devenait une théologie de la responsabilité, occupée et préoccupée par l'avènement du salut intégral des «fils de son peuple». Il s'agit de faire du christianisme africain un ferment de libération et d'accomplissement humain, l'autre nom du salut selon Adolphe Gesché.

Enfin, le quatrième chapitre (chapitre 15) sera une tentative d'appréciation critique qui nous conduira, au terme de notre parcours doctoral, à la présentation de la valeur et de l'originalité de cette portion de l'œuvre geschéenne qui a concerné notre travail. Il y sera question de l'apport du théologien bruxellois pour le discours christologique, théologique et sotériologique, ainsi que de sa contribution au débat sur les méthodes en théologie. En effet, ce chapitre est, en réalité, l'aboutissement de toute l'évolution de notre thèse, dans la mesure où nous y développerons les acquis de la sotériologie geschéenne ainsi que la synthèse de ce que cette œuvre peut consentir en termes de réception et de prolongement.

Nous y présenterons la spécificité de la sotériologie du théologien belge, la dimension salutaire de l'anthropologie théologique ainsi que son incidence sur la pratique de foi. Ce qui nous conduira à faire du champ politique le lieu où le salut dans la société peut se vérifier. Des remarques critiques viendront formuler une appréciation de l'œuvre de Gesché.

## Conclusion

Gesché peut donc être considéré comme le théologien dont la sotériologie met en évidence la légitimité de l'accomplissement humain en tant que partie intégrante du salut chrétien. Une telle « sotériologie renversée » ne part pas de principes dogmatiques « immuables » pour aboutir à des formules de foi parfois inaudibles pour nos contemporains, mais au contraire, elle se nourrit d'en bas, à travers les questions que se posent les hommes en quête de salut. C'est la prise en compte de l'importance de cette problématique actuelle ainsi abordée que révèle son fichier, témoin des différents *stimuli* qui ont provoqué la réflexion de notre auteur.

Car en réfléchissant à l'art, aux moyens de communicatio, à la littérature, aux conversations et à divers autres médiations, le Louvaniste rencontre les hommes dans les différentes circonstances à travers lesquelles ils se posent véritablement la question du salut. Gesché est convaincu que « faire de la théologie, c'est bien sûr apporter l'éclairage du donné chrétien sur un phénomène humain, mais sur un phénomène humain tel qu'il est vécu et, surtout peut-être, tel qu'il est analysé et compris par les sciences de l'homme, au risque de n'être qu'incantatoire »<sup>127</sup>.

Cet apport considérable du théologien belge consiste à essayer de rendre le discours théologique à la fois attentif au salut en termes d'accomplissement de l'homme et à rendre la théologie proche de sa mission fondamentale, à savoir faire de l'Évangile une bonne nouvelle pour l'homme. Gesché contribue à introduire une façon de faire de la théologie qui se nourrit du quotidien de l'homme concret. En cela, son *modus theologicus* enrichit non seulement la sotériologie, mais aussi les méthodes en théologie.

De plus, en affirmant que le salut, c'est d'abord et avant tout de répondre au souhait d'une vie bonne, le penseur bruxellois ouvre une possibilité de dialogue avec l'homme de notre temps qui est fortement intéressé par une telle recherche du bonheur.

Pour terminer, signalons que les quelques remarques critiques que nous livrerons dans le chapitre 15 et au long de la thèse n'enlèveront rien à la valeur de son œuvre, mais qu'elles viennent nous rappeler que, quelle que soit la valeur scientifique et théologique de cette œuvre, il n'en demeure pas moins qu'elle reste située et donc limitée.

Nous pouvons cependant affirmer que son traitement de la question de Dieu provoque une forme d'inversion de paradigmes en vue d'une communication sotériologique, preuve de son lien étroit avec une théologie de la vie qui s'élabore à l'écoute des contemporains. C'est cela qui fait de la pensée de Gesché une théologie audacieuse refusant la langue de bois et les commodités institutionnelles. Comme le souligne le professeur

127 A. GESCHÉ, « Avant-propos » à A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Sauver le bonheur*, Paris, Cerf, 2003, p. 10.



Benoît Lobet<sup>128</sup>, Gesché est «un théologien qui fait son métier, c'est-à-dire qui parle de Dieu, hors des débats nombrilistes et interminables où l'Église ne disserte que sur elle-même au lieu de délivrer son message»<sup>129</sup>.

En outre, l'articulation du postulat de *Dieu pour penser* privilégie la recherche sur Dieu «auprès de lui-même», le «*apud Deum*». Ceci est spécifique à notre auteur qui se démarque ainsi des théologiens de l'Antiquité, dont beaucoup ont cherché à rendre compte de l'idée de Dieu en interrogeant le cosmos. Il se différencie aussi des théologiens de la modernité, avec sa révolution anthropologique, qui se sont tournés vers l'homme pour trouver en lui la trace de Dieu. Notre théologien introduit ainsi, dans la problématique de Dieu, une démarche qui vise à écouter la réalité par elle-même<sup>130</sup>. Sans vouloir composer une somme théologique, notre auteur ouvre des chemins de compréhension à l'homme afin qu'il trouve sa propre voie, au gré de ses préoccupations en quête de salut<sup>131</sup>.

Toutefois, la théologie inductive ne manque pas d'intérêt pour une certaine connaissance de Dieu. Toujours est-il que le «*apud Deum*», que privilégie Gesché, permet de découvrir Dieu en son «lieu natal», auprès de lui-même. En définitive, pour réconcilier les deux approches dans la connaissance de Dieu déductive et inductive, il faudra, toute raison gardée, veiller à ce que la théologie inductive ne puisse conduire à autre chose qu'à la connaissance du Dieu véritable. De ce point de vue, le «*apud Deum*» pourrait être considéré comme l'instance de fiabilité et de validité dans la connaissance de Dieu.

Quant à nous, situer la question du salut dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur, montrer comment il l'articule par rapport aux autres thèmes de la théologie dogmatique et faire de ses éléments structurants le fondement de notre paradigme d'une théologie de la responsabilité, revient à mettre en exergue les éléments d'originalité que nous revendiquons pour notre thèse. Il reste à le vérifier et à l'établir à travers le développement qui suit.

128 B. Lobet est prêtre du diocèse de Tournai et était professeur de théologie morale à l'Institut supérieur des sciences Religieuses de Charleroi, en Belgique.

129 B. LOBET, «Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*», *Revue théologique de Louvain* 28/2, 1997, p. 272–273, ici p. 273.

130 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 11.

131 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14–15.



PREMIÈRE PARTIE  
L'HOMME ET SON ŒUVRE



## Introduction

Il pourrait sembler inutile de parler de l'homme et de son œuvre dans un travail qui porte non pas sur l'homme, encore moins sur toute son œuvre, mais sur une question spécifique de son œuvre. Certes, l'herméneutique enseigne, depuis Dilthey, que la philosophie du texte est telle que ce dernier, une fois produit, se libère de son auteur, fait son chemin tout seul, déployant devant lui un monde, le « fameux » monde du texte dont parle Paul Ricœur, « un monde dans lequel nous (pouvons) habiter et déployer nos potentialités propres. »<sup>132</sup>. En ce sens, se passer de l'auteur d'un texte, d'une œuvre, serait logique. Soit.

Cependant, dans le cadre de ce travail, parler un peu de l'auteur ne sera pas anodin ni inutile dans la mesure où la question qui nous occupe principalement est celle du salut chez Adolphe Gesché. Ainsi, pour notre part, bien situer cette problématique chez notre auteur, c'est avant tout retracer les présupposés, les différentes notions qui ont provoqué et nourri sa réflexion et la manière dont ces *stimuli* ont eu de l'incidence sur son traitement de la question du salut.

La première partie abordera, tour à tour, les différents *stimuli* qui ont provoqué Gesché dans sa réflexion. En effet, après sa célèbre série d'ouvrages *Dieu pour penser*, Gesché en avait commencé une autre, *Pensées pour penser*. Dès le premier volume de cette seconde série d'ouvrages, en bon épistémologue, il en annonce la pertinence, consistant notamment à « confier à ceux qui s'y sont retrouvés dans mes livres, les non-dits qui y ont échappé et qui pourtant les expliquent. Et pour qu'ils soient davantage lecteurs à la recherche de leur propre chemin. »<sup>133</sup>.

Il ressort de ce qui précède que plusieurs non-dits sont présents à l'arrière-fond de la théologie de Gesché. Il convient donc de les mettre au jour afin d'éclairer sa pensée. En outre, la nécessité de cette partie vient aussi du principe que toute théologie est située, autant que toute pensée est le produit d'une histoire, témoin des questions, des doutes, des échecs et également des espoirs de son auteur. Mais plus que l'homme, il est question ici de présenter comment tels ou tels allusion, référence ou non-dit peuvent aider à comprendre telle ou telle option de la théologie de Gesché en rapport avec la question du salut. Qu'est-ce que le théologien a-t-il trouvé de pertinent à travers les différents modes de connaissance de l'humanité ayant influencé l'élaboration de sa de sa sotériologie ? Voilà qui motive l'ensemble de cette partie.

132 P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *Le temps raconté*, p. 149.

133 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003, p. 11.

Ce faisant, nous arriverons à mettre en évidence le style théologique de Gesché qui est en fait sa manière propre d'aborder la question du salut en interconnexion avec les autres thèmes théologiques.

En clair, le premier chapitre relèvera les différents *stimuli* qui ont présidé à l'éclosion épistémologique de Gesché, entre autres l'art, la littérature, les conversations, les médias. Bref, toute réalité où l'esprit humain est en action était pour lui une occasion de questionnement du moment que l'homme y exprime sa quête de salut, et sa recherche permanente du sens de son existence.

Le deuxième chapitre présentera, quant à lui, les thématiques qui sont les présupposés tant philosophiques que théologiques de la pensée de Gesché. Nous pouvons citer, au nombre de ces thématiques : l'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la mort de Dieu, l'altérité chez Emmanuel Levinas, la *Process Theology*, la théologie de la libération, l'excès<sup>134</sup> dans l'histoire<sup>135</sup>, etc.

Quant au troisième chapitre, il s'emploiera à mettre en exergue le style théologique de Gesché, dans la mesure où la manière de faire de la théologie chez notre auteur a quelque chose de spécifique, susceptible d'enrichir utilement le débat sur la question des méthodes en théologie.

134 Cf. P. NEMO, *Job et l'excès du mal*.

135 C'est-à-dire Dieu comme cette Transcendance qui définit l'homme par en haut et s'introduit dans son histoire afin de mieux l'éclairer sur sa destinée.

# Chapitre I

## LES PRÉSUPPOSÉS DE LA PENSÉE DE GESCHÉ

### Introduction

De prime abord, signalons que le présent chapitre se fixe pour objectif de mettre en lumière le fait que Gesché est de ceux qui ont pensé et agi comme des fils de leur temps, utilisant les matériaux de leur monde à la lumière de leur foi, braquée sur les questions qui les préoccupaient.

Et donc, plus concrètement, nous nous proposons dans ce chapitre de refaire le parcours qui témoigne de la façon dont Gesché s'est constamment laissé stimuler par plusieurs aspects de la connaissance humaine ; comment il a cherché à écouter les questions existentielles de l'homme là où celui-ci se les pose, à travers les différentes notions que nous avons qualifiées de *stimuli*, les questions par lesquelles s'exprimait, d'une manière ou d'une autre, sa quête de salut. Cette mise en exergue nous fera ainsi accéder au style théologique du Louvaniste, à sa manière propre de traiter de la question du salut.

### I.1 Préambules

Dans l'œuvre de Gesché, on peinerait à trouver une chronologie des thèmes qu'il aborde. Ce qui est constant chez lui se trouve être la question centrale du salut, qu'il met en corrélation avec le déploiement humain dans sa configuration spatio-temporelle.

En effet, en fin observateur de la société, en grand scrutateur de la foi, notre auteur était habité par une question : le sort de l'homme en Dieu ; le salut de l'homme était ainsi un impératif pour sa théologie. Aussi se fixe-t-il pour priorité, d'« étudier la question du salut. Il n'y a pas d'autre question »<sup>136</sup>.

En somme, tout au long de sa vie, le théologien louvaniste Gesché a été occupé par la question du salut et ce salut n'a de sens que pour l'homme. Il ne s'en cache pas. Quand il justifie par exemple le fait d'avoir commencé sa série *Dieu pour penser* par la réflexion sur le mal, il précise : « J'aurais pu commencer cette série en parlant de l'homme “tout

simplement”, sujet qui nous tient tant à cœur»<sup>137</sup>. C’est non sans raison que sa théologie est qualifiée d’anthropologie théologique.

De ce fait, l’axe homme-Dieu-salut devient, pour ainsi dire, l’âme nourricière de sa théologie, le point central de toute sa réflexion. Il se laisse guider, souligne-t-il, par «une interrogation sur ces grandes questions : “Pourquoi la mort ? La vie ? Pourquoi l’amour ? Le couple ? Pourquoi Dieu ? Pourquoi le travail ? La connaissance ? Pourquoi la souffrance et la peine ? Le bien et le mal ?”»<sup>138</sup>. Voyons à présent le rapport de notre auteur aux les différentes manifestations de l’esprit humain.

## I.2 L’art comme *stimulus* de la théologie de Gesché

Pour notre auteur, l’œuvre d’art<sup>139</sup> est un langage qui ouvre un monde à celui qui la contemple. Dans cette optique, il se met au diapason de J. Mehler et E. Dupoux qui inscrivent l’importance et l’attrait pour le beau au cœur même et à la genèse de toute existence humaine. En effet, pour ces auteurs<sup>140</sup>, «dès le onzième jour, un bébé distingue sans ambiguïté sa langue maternelle d’une langue étrangère. Un nourrisson perçoit la différence entre les syllabes de manière très proche de celle des adultes»<sup>141</sup>. L’art est ainsi l’activité la plus primitive de la nature humaine. Ceci lui confère un pouvoir indéniable et même salutaire, à en croire Freud que cite avec bonheur Gesché, dès lors que ce dernier affirme qu’«il n’y a que l’art qui sauve»<sup>142</sup>, dans la mesure où, selon le Louvaniste, par le «doublage»<sup>143</sup>, l’art recrée une nouvelle dimension de l’être et ouvre au salut, à l’inscription dans le temps. D’ailleurs, fait remarquer le théologien belge, «il faut des artistes, des peintres, romanciers, poésie [poètes], musique [musiciens] pour comprendre le monde. Eux seuls peuvent montrer la déchirure (cf. “les souliers de Van Gogh”) et en même temps

137 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. 1, *Le mal*, p. 11.

138 IDEM, *Pensées pour penser*, t. 1, *Le mal et la lumière*, p. 9.

139 Cf. P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 55–72 ; voir aussi le fichier thématique de Gesché numérisé, avec comme mot clé : «art», en ligne : <https://bib.uclouvain.be/gesche.fr>. Nous puisons dans le fichier les éléments nécessaires pour l’élaboration de ce paragraphe, car l’auteur en fournit les détails.

140 Jacques Mehler est un psychologue cognitiviste français. Il est né le 17 août 1936 à Barcelone en Espagne et mort à Saint-Cloud, en France, le 11 février 2020. Il fut directeur d’étude à l’École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Le Français Emmanuel Dupoux (30.11.1964) est professeur de psychologie cognitive à l’École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. Il est spécialiste des processus mentaux d’apprentissage des langues chez les nouveau-nés.

141 J. MEHLER, E. DUPOUX, *Beauté et Nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 1990, cité par A. GESCHÉ, N.P.I., LX, 72 (23.12.1990), [be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\\_359](https://bib.uclouvain.be/fichiergesche.anthropologie_359).

142 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., LVIII, 104 (12.5.1990), [be.uclouvain.fichiergesche.art\\_salut\\_16](https://bib.uclouvain.be/fichiergesche.art_salut_16).

143 C’est le fait de conférer un deuxième sens au réel à travers la symbolisation propre à l’art. Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., XXVII, 84 (17.11.1984), [be.uclouvain.fichiergesche.argent\\_41](https://bib.uclouvain.be/fichiergesche.argent_41).



– et c’est bien la différence avec les non artistes – recréer/restituer le monde en sa beauté première. En sorte que la grandeur et la misère (Pascal) où sont dites et expliquées à la fois (sic !), sans que l’un ne fasse oublier l’autre. Ce que font rarement la philosophie, la théologie, la raison, la science»<sup>144</sup>.

C’est dans ce sens que, pour l’auteur de *Dieu pour penser*, l’art revêt une grande importance pour l’interprétation et la compréhension de la vie humaine en général et de l’expérience religieuse en particulier. L’art permet même, selon notre auteur, d’articuler adéquatement le rapport au péché, donc au salut, étant donné qu’il n’y a «pas moyen de penser le drame destinal du péché (et donc le salut) sans la dimension/représentation du cosmos, lieu d’enjeu et de joute»<sup>145</sup>. Quelques œuvres d’art n’ont pas manqué de stimuler sa réflexion, dans son optique de théologien, soucieux du salut de l’homme.

Qu’il nous suffise d’évoquer ses allusions multiples à ce sujet, notamment celle devant le tableau de Madeline Diener<sup>146</sup> qui peint le jardin d’Éden où se trouvent l’arbre de la vie et l’arbre de la connaissance du bien et du mal. Cela fonde et suscite sa réflexion sur notre rapport au mal dans notre salut. Il estime qu’au jardin d’Éden, parce qu’il n’y avait pas que l’arbre de la connaissance du bien et du mal, mais aussi et d’ailleurs, avant tout, l’arbre de vie, l’homme se doit d’abord de consommer l’arbre de la vie<sup>147</sup>.

C’est de là que part tout le développement geschéen de la théorie qui se fonde sur le lien entre la théologie et l’art, spécialement la peinture. Parce que si ce tableau montre qu’il y avait aussi, dans le jardin originel, l’arbre de vie, et pas seulement l’arbre de la connaissance du bien et du mal, Gesché explique à partir de cet autre arbre que le mal est défatalisé, que l’homme peut refuser de le choisir<sup>148</sup>.

Dans ce même ordre d’idée, un indice présent en une autre œuvre d’art provoque chez notre auteur une réflexion sur le salut. Il s’agit d’une œuvre, *Jésus en croix*<sup>149</sup>, vue au *Landesmuseum* de Stuttgart, en Allemagne. Ici, la croix sur laquelle se trouve Jésus a un tronc vert, selon Gesché, «pour exprimer qu’il est sur l’arbre de vie»<sup>150</sup>. Le Louvaniste cherche donc à découvrir une certaine formulation du salut à travers des expressions artistiques.

144 IDEM, N.P.I., LXXII, 8 (18.6.1995), be.uclouvain.fichiergesche.art\_salut\_92.

145 IDEM, N.P.I., LV, 97–98 (2.1.1989), be.uclouvain.fichiergesche.cosmos\_167.

146 Madeline Diener (1930–2000) était une artiste suisse du religieux, faisant preuve d’une grande ouverture d’esprit et d’une forte maîtrise technique. Elle a réalisé de nombreuses œuvres prestigieuses en Italie, en France et en Suisse, notamment à l’Abbaye de Saint-Maurice dans laquelle elle signe la porte de bronze du nouveau baptistère.

147 Cf. be.uclouvain.fichiergesche.arbre\_7 (Note sans numéro).

148 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., XL, 108 (9.8.1987), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\_153.

149 Gesché ne fournit pas d’indication précise sur l’auteur de cette œuvre.

150 A. GESCHÉ, N.P.I., LV, 83 (30.7.1989), be.uclouvain.fichiergesche.arbre\_22.

Pour légitimer pareil a priori, le théologien belge met en exergue le lien intrinsèque qui lie l'art au salut. Pour lui, «l'art est salutaire, participe (pas aussi fort que le salut proprement dit) du salut. Comme le beau, (mais plus que parce que voulu, construit, cherché), le vrai (*liberabit vos*), le bien [...]»<sup>151</sup>. Car l'art est toujours rempli d'une grande capacité communicationnelle et expressive avec laquelle la conception et l'annonce du salut doivent compter, du fait que «l'art authentiquement religieux est thaumaturgique. Salutaire»<sup>152</sup>.

Par ailleurs, malgré le péché, Dieu est toujours présent. C'est en regardant le tableau de Jérôme Bosch, *Les sept péchés capitaux*, au musée l'Escorial, au-dessus duquel se trouve la figure représentant Dieu, que le penseur bruxellois arrive à cette explication, en ce sens que : Dieu reste présent (à côté de l'homme) malgré la faute<sup>153</sup>. Ceci, poursuit Gesché, est une distinction d'avec le Dieu grec, le dieu du regard. Le Dieu judéo-chrétien lui, lorsqu'il est là, est une présence rassurante que le péché ne saurait défigurer. Par ce biais l'homme peut considérer son péché comme un moment sombre, certes, mais qu'il est à même de surmonter car Dieu, le véritable, est là qui attend que la créature rejoigne sa vraie nature, celle incarnée par le bien.

Vu sous cet angle, l'art revêt sans nul doute une importance capitale dont la théologie ne peut se passer. Gesché trouve d'ailleurs leurs deux natures identiques selon leur perspective fondamentale, dans la mesure où tous les deux (l'art et la théologie) se conçoivent comme des questions posées au réel<sup>154</sup>.

En outre, souligne notre auteur, la foi est une sorte d'écoute de la réalité qui perçoit des choses autant que l'art. Mieux encore, le sens d'une œuvre d'art se «réalise» quand on établit un contact avec elle. De même pour la foi qui, dit Paul, vient d'abord de ce que l'on entend, *ex auditu* (Rm 10, 14–17), et ensuite de ce que l'on voit. Sans oublier aussi que le propre d'une œuvre d'art, c'est de laisser «entre-voir». Cela équivaut à ce qu'en théologie on appelle *Révélation*, qui se produit quand on accède à la communion avec une grande et soudaine vérité de la foi : «Ils virent la gloire du Seigneur» (Lc 9, 32); «nous l'avons vu» (Lc 24, 13–35), etc. C'est à cela que renvoient les images de la nuée, du jardinier, du fantôme, de l'inconnu sur le chemin d'Emmaüs<sup>155</sup>, pour ne citer que celles-ci.

Du reste, c'est non sans raison que l'iconographie chrétienne joue un rôle déterminant dans l'ordre des représentations des données de la foi, notamment pour l'incarnation (Noël), la passion, la résurrection, la Pentecôte, la mort et le jugement, etc., des visibilisa-

151 IDEM, N.P.I., XXVIII, 116 (22.1.1987), be.uclouvain.fichiergesche.art\_salut\_1.

152 IDEM, N.P.I., LIV, 122 (6.5.1989), be.uclouvain.fichiergesche.art\_salut\_6.

153 Cf. IDEM, N.P.I., LIX, 21 (6.7.1990), be.uclouvain.fichiergesche.dieu-regard\_23.

154 Cf. IDEM, N.P.I., LXXIV, 111 (2.5.1997), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_993.

155 Cf. IDEM, N.P.I., LXXIII, 1–2 (23.1.1996) et LXXV, 76 (7.9.1997), be.uclouvain.fichiergesche.revelation\_136.

tions autant symboliques que réelles. Il s'agit, bien sûr, de l'art au service du sacré, option la mieux exploitée par l'Église depuis les premiers siècles. Gesché s'en réjouit. Il trouve d'ailleurs qu'une bonne architecture d'église, par exemple, constitue un élément important pour la mise en disponibilité de l'esprit humain, notamment pour la prière. Aussi affirme-t-il : « Mieux vaut une église sans messe, mais qui a une architecture *théovalente* qui me fait entrer dans un espace sacré, dans un espace qui symbolise, qu'une messe dans une église passe-partout, polyvalente. »<sup>156</sup>. Nous reconnaissons que ce point de vue est discutable, mais c'est la façon dont Gesché conçoit le rapport entre l'art et son usage invitant à la prière par exemple.

L'art participe de ce fait à l'expression, à la visibilisation et à la compréhension de la foi. C'est ainsi que, en empruntant cette formule à Oscar Wilde, « l'art précède la nature » : Gesché la comprend au sens où « l'homme s'initie à la réalité (la nature) parce qu'un geste d'invention et de fiction (l'art) l'a d'abord découverte, manifestée »<sup>157</sup>. Cela revient à dire que « sans l'artiste, sans le poète (cf. Keats<sup>158</sup>), on ne prêterait pas attention à la nature, on ne la découvrirait pas, on ne la verrait pas. De même pour la foi. Elle invente/découvre un Dieu qu'on ne voit pas autrement »<sup>159</sup>. Tout ceci montre, si besoin était, l'importance même de l'art pour la manifestation et la saisie de notre foi.

En ce sens, affirme le Louvaniste : « Quand il n'y a plus ni vérité, ni bien, il y a toujours la Beauté [...], seule possibilité parfois des hommes sous oppression, et c'est tout cela qui conduit un jour à la libération, à la révolution »<sup>160</sup>. Il s'agit du sens fondamental de l'existence que l'art permet d'exprimer. L'art projette une conception du réel, il invite à entrer dans cette vision et ainsi découvrir ce qu'il est donné d'être vu.

En outre, l'expression chrétienne de foi recourt aussi à la typologie, un procédé qui consiste à établir des correspondances analogiques entre deux réalités ou deux êtres. L'un est censé déterminer le second. C'est sur ce procédé que se fonde la tradition théologique considérant, par exemple, la Vierge Marie comme la Nouvelle Ève, dans la mesure où d'une femme (Ève) sont venues la trahison, la mort, et d'une autre femme (Marie) sont venus la fidélité aux promesses rédemptrices et donc le salut.

Notre auteur juge cette vérité biblique particulièrement bien exprimée par un tableau de Van Gogh vu au Musée Dahlem (Berlin), « Ivoire IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle », qui peint l'ange et Marie se rencontrant sous un arbre, en référence à Ève sous l'arbre du jardin d'Éden<sup>161</sup>.

156 IDEM, N.P.I., XXV, 11 (23.4.1984), be.uclouvain.fichiergesche.sacre\_18.

157 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, Paris, Cerf, 2003, p. 151.

158 J. Keats, poète britannique (31.10.1795–23.02.1821).

159 A. GESCHÉ, N.P.I., XXVIII, 10–11 (15.11.1986), be.uclouvain.fichiergesche.art\_33.

160 IDEM, N.P.I., XLIV, 60 (29.3.1988), be.uclouvain.fichiergesche.art\_59.

161 Cf. IDEM, N.P.I., XLVI, 6 (23.5.1988), be.uclouvain.fichiergesche.annonciation\_3.

Dans ce rapport à l'art, le cinéma constituait aussi un *stimulus* pour Gesché. Notre auteur semble en avoir eu une passion au point que, comme en témoigne son fichier<sup>162</sup>, il regardait avec une attention soutenue de nombreux films. Par analogie, les différentes thématiques cinématographiques le renvoyaient à ses propres problématiques théologiques. Il en faisait ainsi une analyse dans le sens de son orientation sotériologique.

À vrai dire, Gesché se ressourçait beaucoup au contact du septième art dont il appréciait surtout la capacité à faire entrer la métaphysique dans la vie ordinaire. En cela, grâce à son caractère onirique et donc révélateur, le cinéma exprime une vision du réel et la confronte au décor ordinaire et quotidien<sup>163</sup>.

Cela s'explique aussi par l'intérêt de notre théologien pour la narratologie ; ainsi, la manière dont les *scenarii* transmettent leur vérité dans un film le fascinait. Il était surtout attentif à la force avec laquelle les acteurs interprètent les personnages dont ils jouent les rôles. Cela montre à quel point l'homme est capable de se transcender par imitation à travers l'incarnation d'un rôle donné. À plus forte raison, pensait-il, l'homme ne devrait-il pas se servir de cette capacité d'imitation et d'interprétation de personnages pour se modeler, tant que faire se peut, sur le personnage principal de sa trajectoire salutaire qu'est Jésus-Christ ?

Et donc, il est opportun de le souligner, le cinéma était sans nul doute une réalité stimulante pour Gesché. Pour preuve, c'est en suivant, le soir du 12 décembre 1992, le film *Lune de fiel*<sup>164</sup> qu'il a été stimulé et sensibilisé à la réflexion sur l'imbrication existentielle entre le bien et le mal au cœur même de la tragédie humaine ; c'est cette coexistence qu'il tâchera d'explicitier tout au long de son traitement de la question du mal en rapport avec l'acte du salut.

En effet, le rude contenu de ce film où se mêlent passion et cruauté, au caractère impitoyable et qui se dénouait par une sorte de satisfaction « morbide », a nourri et alimenté cette conviction que Gesché a notée au matin du 13 décembre 1992 : « Le salut comporte du bien et du mal pour être salut, pour sauver, une sorte de catharsis est nécessaire au salut. Car un acte n'est salutaire que quand il y a en lui du bien et du mal. »<sup>165</sup> Cette considération nous met en présence d'un homme qui était habité par une question, en l'occurrence celle du salut, au point de ne voir qu'elle à travers tout ce qui se présentait à lui.

162 Cf. IDEM, N.P.I., LXV, 89 (13.12.1992), be.uclouvain.fichiergesche.cinema\_7.

163 Cf. IDEM, N.P.I., XX, 75–76 (30.4.1983), be.uclouvain.fichiergesche.art\_11.

164 R. POLANSKI, *Lune de fiel*, Film franco-américano-britannique (drame, thriller, 139 minutes), sorti en 1992.

165 A. GESCHÉ, N.P.I., LXV, 89 (13.12.1992), be.uclouvain.fichiergesche.salut\_703.

Ainsi donc, c'est dans cette optique que le Louvaniste se sent conforté dans sa conception de la dualité entre le bien et le mal, reprise de Suzanne Lilar<sup>166</sup> pour qui le laid, les choses hideuses et grotesques amènent au beau, par une sorte de réaction naturelle. C'est là que se situe pour notre auteur la place de l'ignominie de la croix du Christ dans l'acte du salut : c'est le sens même du fameux «il fallait qu'il souffrît» (Lc 9, 22). Or, pour Gesché, tout ceci est issu pour Gesché d'un film remarquable mêlant en une même scène le beau et le laid, le bien et le mal, le tout porté par la passion.

Bref, l'art joue un rôle déterminant pour le croyant. Et parce qu'il allie symbolisme, imaginaire et réel, l'art exprime et crée l'être et transporte jusqu'au cœur du divin. Par conséquent, le symbolisme, l'imaginaire, l'analogie deviennent l'âme même du langage théologique. D'ailleurs, à propos du symbolisme, Gesché note qu'«un spectacle non symbolique, quasiment purement factuel, sans second degré, non seulement n'est pas artistique, mais ne parle pas»<sup>167</sup>.

De plus, précise le penseur belge, la théologie a un rapport privilégié avec l'analogie : dans la mesure où l'homme et Dieu s'interprètent mutuellement, l'homme est pour ainsi dire mieux pensé à partir du divin (théomorphismes) et Dieu mieux compris à partir de l'homme (anthropomorphismes). Car la ressemblance est dans la différence. Et c'est ainsi qu'il faut penser Dieu<sup>168</sup>.

En ce sens, les analogies bibliques deviennent des invitations à apprendre de Dieu ce qu'il est, ce sur quoi, en fait, nous devons modeler notre être. Car «créons l'homme à notre image» (Gn 1, 26), «qu'ils soient un comme nous sommes un» (Jn 17, 21), etc., sont des interpellations qui nous sont lancées. Voilà pourquoi, stipule notre auteur, «apprenons de Dieu ce qu'est être un (parallèle à soyez parfaits comme Dieu, mais apprenons quelle perfection). Voyons tous les “comme” tels des analogies, mais non pas des analogies prenant leur source en nous et en nos idées, mais en Dieu et sa manière»<sup>169</sup>. Cela trouve tout son sens dans la mesure où, dans cette analogie homme-Dieu, l'analoguant n'est pas extérieur, c'est Dieu<sup>170</sup>, Dieu comme source de cette analogie.

Il s'agit du symbolisme qui joue aussi un rôle déterminant dans l'expression des données de notre foi. C'est lui qui, sous le mode de la typologie, permet d'établir l'unité même dans l'économie du salut. En fait, c'est sous cet angle qu'il est possible de voir que c'est l'eau du déluge (Gn 7, 9) qui engloutit le mal au moment même où elle tient sur la surface l'arche salvatrice, anticipant ainsi l'eau du baptême. Ou c'est le serpent d'airain

166 S. Lilar (21.09.1901–19.12.1992), essayiste, romancière et dramaturge belge.

167 A. GESCHÉ, N.P.I., XXXVI, 102 (27.7.1986), be.uclouvain.fichiergesche.art\_31.

168 Cf. IDEM, N.P.I., XVI, 26 (25.12.1980), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\_277.

169 IDEM, N.P.I., XIX, 119 (15.2.1983), be.uclouvain.fichiergesche.analogie\_11.

170 Cf. IDEM, N.P.I., XXIII, 93 (17.1.1984), be.uclouvain.fichiergesche.analogie\_16.

qui préfigure le Christ en croix, avec le salut qui tire son origine du symbole même du scandale et de la mort. De la sorte, le bois du Golgotha est témoin du péché, de la condamnation et de la mort. Celui de Noé, premier bois sauveur, préfigure le bois rédempteur de la croix du Christ.

Telle se trouve succinctement présentée la manière dont Gesché trouvait dans l'esthétique artistique un ferment décisif dans la compréhension, l'interprétation et l'explicitation adéquate du réel, très utile aussi pour la conception et l'expression de sa foi. C'est ainsi que notre auteur se laissait également stimuler par le génie créatif des œuvres d'art. Et sa sotériologie n'en était que davantage éclairée et nourrie. Mais en dehors de l'art, Gesché était également mis en mouvement par la littérature. Quelle conception en avait-il ?

### I.3 Rapport à la littérature et à la philosophie

Pour Gesché, la manifestation de l'esprit humain au travers des les œuvres littéraires<sup>171</sup> est un témoignage privilégié du rapport de l'homme à la vie, symbole du perpétuel questionnement humain s'exprimant autour des questions comme : «Pourquoi le mal et la souffrance ? Qu'est-ce donc que l'homme ? Comment comprendre le monde qu'il habite ? Les dieux ou le Dieu qu'il se donne ? Que peut-on imaginer de sa destinée, de ce qui lui donne sens ?»<sup>172</sup>. Aussi manifeste-t-il un intérêt croissant pour toutes les œuvres littéraires où son esprit pourrait découvrir quelque chose d'important pour sa réflexion. Qu'il s'agisse de la littérature religieuse ou profane, tout était bon pour lui du moment qu'il pût en tirer un quelconque enrichissement. Ce qui fait dire à Benoît Lobet qu'«il suffit de parcourir l'index des volumes publiés par Adolphe Gesché pour constater que les références littéraires y sont parfois nombreuses et diverses. [...] Outre les citations attendues de théologiens, de philosophes, de sociologues, de psychologues ou de psychanalystes, il semble que poètes et romanciers soient par lui considérés comme des partenaires importants de la pensée théologique»<sup>173</sup>. Le regretté Hans Küng (décédé en 2021) avait déjà perçu la portée épistémologique du recours enrichissant de la théologie à d'autres formes de connaissances avec lesquelles il invite à un dialogue critique en ces termes : «Pas d'opposition hostile, mais pas non plus un côte à côte pacifique et complaisant, mais un être ensemble critique, dans le dialogue, notamment entre théologie et philosophie, entre

171 Cf. B. LOBET, «La littérature», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 247–258 ; J. LADRIÈRE, «Théologie et modernité», *Revue théologique de Louvain* 27, 1996, p. 174–199 et dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 387–414 ; cf. B. LOBET, «Adolphe Gesché, Dieu pour penser», t. V, *La destinée*, *Revue théologique de Louvain* 28/2, 1997, p. 272–273.

172 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 9.

173 B. LOBET, «La littérature», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 245.

théologie et sciences de la nature, entre théologie et littérature : religion et rationalité vont de pair, mais aussi religion et poésie!»<sup>174</sup>.

En ce sens, comparant sa théologie au travail du pompier, il aimait à dire : «Ma théologie c'est la forêt qui brûle, laissez-moi faire des coupe-feux»<sup>175</sup>, à savoir prendre tout ce qui est possible et disponible pour exprimer la vérité théologique. Ce qui revient à dire que tout lui servait de matière à réflexion et de nourriture pour sa pensée.

Chez lui, l'ensemble des sphères de la connaissance sont mises à contribution dans l'articulation d'une théologie qui répond aux sollicitations des hommes en quête de salut. Dans l'élaboration de sa théologie donc, le penseur de Louvain s'intéresse aux thématiques qui stimule sa pensée de théologien et d'homme de foi<sup>176</sup>. Il s'agit pour notre théologien d'une ouverture d'esprit à toutes les formes de pensées que Jean Leclercq justifie en ces termes : «A. Gesché cherche toujours la perspective de l'inclusion et refuse celle de l'exclusion, parce qu'il pense que l'annonce de Dieu est faite pour le monde et dans le monde, si bien qu'elle doit se conjuguer avec les expertises les plus fines et les plus exigeantes des différentes disciplines qui constituent le champ des savoirs des sciences humaines.»<sup>177</sup>.

C'est ainsi que d'Aristote à Platon en passant par Descartes, sans oublier Sartre, Levinas, Heidegger ; de Victor Hugo à Honoré de Balzac, Hannah Arendt, Émile Zola, Roger Martin du Gard, pour ne citer que ceux-ci : tous ces philosophes et écrivains ont stimulé Gesché dans les parties de leurs œuvres où il pouvait mettre au jour une certaine compréhension de l'homme et de sa quête de salut. Aussi souligne-t-il, pour attester ce fait et l'expliquer : «Je me suis trouvé en présence de réflexions qui, le plus souvent, n'avaient rien à voir directement avec mon domaine, qui est celui de la théologie. Mais que je trouvais adéquates, particulièrement celles que je cueillais en littérature (les romans tout particulièrement), adéquates à un approfondissement théologique.»<sup>178</sup>.

Comme l'indique J. Leclercq, «[...] si pour A. Gesché l'interdisciplinarité est consécutive du travail scientifique, si chaque savoir possède son territoire, ses frontières et ses limites, et si chaque savoir possède également ses spécificités épistémologiques, ainsi que ses droits, ses devoirs et son autonomie, alors cela revient à dire que la théologie ne peut se positionner comme étant une discipline de la globalisation, ou tout le moins, une discipline visant l'universalisation de ses analyses. Il est, en effet, des rôles qui ne lui reviennent pas et la reconnaissance de cette non-compétence est assurément la condition même de

174 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Seuil, 1981, p. 283–284.

175 A. GESCHÉ, N.P.I., XIII, 8 (10.3.1978), [be.uclouvain.fichiergesche.theologie\\_218](http://be.uclouvain.fichiergesche.theologie_218).

176 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 97–126, ici p. 120.

177 J. LECLERCQ, «L'athéisme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 221–246, ici p. 224.

178 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 14.

possibilité de la pertinence de son discours»<sup>179</sup>. Dans cette optique, Martin Leiner affirme ceci : «Ce qui ouvre à une compréhension fructueuse de la série *Dieu pour penser*, est d’y voir une théologie interdisciplinaire ou combinatoire. Voilà un point où Gesché peut beaucoup aider à faire de la théologie aujourd’hui.»<sup>180</sup>.

Notre auteur ne cachait nullement son intérêt pour les écrits des autres. Il en faisait, au contraire, un moyen efficace de rencontre, de débat et de confortation de ses idées pour une expression plus étoffée. Il était convaincu et affirmait à qui pouvait l’entendre qu’il n’était pas possible qu’«on fasse de la théologie avec de la théologie : on ne fait alors que tourner en rond ou croiser le fer. [...] C’est ainsi que, [poursuit-il], la plupart de mes citations viennent d’ailleurs que de la théologie et viennent cependant l’éclairer et lui donner nourriture nouvelle. En particulier, j’ai relevé sans nombre des propos qui viennent de tous bords, croyants ou incroyants, et qui montrent qu’on peut parfois parler de la même chose alors qu’on se croyait éloignés»<sup>181</sup>.

Cela correspond à la conception geschéenne de la théologie conçue comme un ministère exercé dans une perspective dialogique. Car, pour Leclercq, «A. Gesché pense et pratique la théologie comme une instance dialogique entre la foi et la raison, mais orientée vers un “service de la foi” qui, insiste-t-il, si elle “veut se faire entendre dans le monde, doit donc sans cesse vérifier les conditions sociales de sa communication”»<sup>182</sup>.

Toutefois, dans le recours geschéen à la philosophie, Jean Leclercq décèle une certaine «façon subtile de déconstruire le lien traditionnel posé entre la philosophie scolastique et la théologie»<sup>183</sup> et de prôner l’enrichissement mutuel de la philosophie et de la théologie<sup>184</sup>. Dans cet échange, autant le théologien reçoit de façon critique l’éclairage philosophique, autant le philosophe est invité à chercher Dieu en son lieu natal qui est religieux<sup>185</sup>, en ce lieu qui permettrait de chercher Dieu auprès de lui-même, lieu où il se manifeste et à partir duquel il se laisse découvrir<sup>186</sup>.

179 J. LECLERQ, «L’athéisme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 224.

180 M. LEINER, «Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 313–355, ici p. 318.

181 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 14–15.

182 IDEM, «Dieu et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295, ici p. 275, cité par J. LECLERQ, «L’athéisme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 221–246, ici p. 225–226.

183 J. LECLERQ, «L’athéisme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 228.

184 Cf. *ibidem*.

185 Cf. A. GESCHÉ, «Topiques de la question de Dieu», *Revue théologique de Louvain* 5, 1974, p. 301–325, ici p. 312–313.

186 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 13.



Ainsi s'établit le lien entre la théologie et la vérité à partir duquel, pour Leclercq, « la théologie a quelque chose à voir avec la destinée de l'homme, qui de cette façon porte la question de la vérité au cœur de la foi »<sup>187</sup>.

Dans ce registre, ce qui comptait pour Gesché, ce n'était pas d'abord une fidélité rigoureuse à ses sources : il prenait une certaine liberté en ne cherchant chez les autres que ce qui nourrissait sa réflexion. Ces emprunts, c'est dans la lecture qu'il les faisait le plus. La littérature était donc un véritable *stimulus* pour lui. Il s'agit ici d'un aspect capital du *modus theologicus* de Gesché, sa manière spécifique de se porter à la recherche de la vérité. Il procédait de la même manière pour tous les domaines de la vie dans lesquels il observait le déploiement de l'esprit humain, et donc dans la littérature.

Au fond, précisons que Gesché justifie son intérêt croissant pour la littérature par le fait qu'en recourant à la fiction, à l'imaginaire, au symbolisme, en refigurant le réel, la littérature revêt une dimension anthropologique indéniable par la compréhension de l'être humain qu'elle propose. En ce sens, elle « libère le champ d'approche de l'homme grâce à un déploiement imaginaire, où tout est possible et où rien n'est impossible, où rien n'est omis de ce qui pourrait faire ou de ce que pourrait être un homme. Le lecteur y trouve un espace, un volume où il pourra se situer, puisque cet espace et ce volume n'appartiennent à personne de déterminé. C'est moi qui suis convoqué, c'est à moi de m'en tirer avec cette histoire »<sup>188</sup>.

Il y a, en fait, un certain pouvoir de persuasion des œuvres littéraires que Gesché exalte. Il cite d'ailleurs à ce propos Robert Badinter, juriste et ancien ministre français de la justice, qui a montré que le roman de Victor Hugo, *Le dernier jour d'un condamné*, a contribué de façon significative à l'abolition de la peine de mort plus que tous les autres discours, colloques ou théories. Preuve, selon cet auteur, d'une « force incomparable de cette œuvre : pour la première fois dans l'histoire de l'abolition, l'homme, le condamné lui-même fait irruption sur la scène. Il ne s'agit plus de plaider, de débattre. La discussion s'évanouit devant cet être de chair et de sang qui attend le supplice »<sup>189</sup>. Mettre en scène ne serait-ce qu'en imagination les réflexions d'un condamné à mort dans ses derniers moments de vie, a plus frappé et sensibilisé les gens que ne l'avait fait auparavant tout autre débat en la matière.

C'est cette capacité de transcendance propre à la littérature qui explique en fait l'attachement de Gesché aux textes des autres, à la littérature dont il avait compris le

187 J. LECLERCQ, « L'athéisme », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 228.

188 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 146.

189 Préface de R. BADINTER pour l'édition dans « Le Livre de Poche » de V. HUGOUG, *Le dernier jour d'un condamné*, Paris, Grosselin et Bossange, 1991 ; Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 15 et N.P.I., LXVIII, 4-5 (11.9.1993), be.uclouvain.fichiergesche.fiction\_94.

pouvoir, non seulement comme lieu privilégié de la manifestation multiforme de l'esprit humain en quête de sens de soi et du monde, mais aussi et surtout comme témoin significatif des multiples quêtes de l'homme pour le salut. Pour lui donc, « la littérature peut être considérée comme un véritable *locus*, comme un véritable lieu d'épistémologie de l'homme »<sup>190</sup>.

En même temps, la littérature est une forme de miroir qui renvoie à l'homme le reflet de la société non pas uniquement telle qu'elle est, mais aussi et surtout telle qu'elle est appelée à être. De la sorte des œuvres littéraires deviennent des voies tracées devant l'homme. Et, comme le souligne si bien notre auteur, « il y a dans la littérature une véritable "rationalité connaissante". Et cette littérature est là pour nous, à côté de nous, ne nous demandant que de nous ouvrir à ses sortilèges, à ses signes et à ses prodiges. Un texte littéraire engendre par lui-même un espace où je peux me rencontrer et me défier »<sup>191</sup>.

L'imaginaire constitue pour ainsi dire un autre champ d'intelligibilité de l'homme, lieu où ce dernier cherche à se comprendre et à donner sens à son existence. Il représente la tradition qui nous porte, celle qui est faite de mythes, de contes et de légendes. Il est aussi celui que nous avons construit depuis l'enfance sur la base de nos rêves, de nos imaginations et de nos confidences personnelles. Il est en définitive la dynamique de la vie qui s'agite en nous en rapport avec notre sensibilité, notre affectivité et nos émotions<sup>192</sup>.

Comme on le voit, ce qui précède atteste la potentialité canalisatrice et mobilisatrice de l'imaginaire. L'imagination, disait Gaston Bachelard, nous détache d'un certain enfermement et ouvre sur l'avenir : « Par l'imagination nous abandonnons le cours ordinaire des choses. Percevoir et imaginer sont aussi antithétiques que présence et absence. Imaginer c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle. »<sup>193</sup> Jacques Lacan trouve même que l'imaginaire, le réel et le symbolique constituent les trois registres essentiels de notre accès à l'humanité<sup>194</sup>. À ce sujet, Gesché comprend que « la littérature, grâce à sa liberté, à son absence de contrainte factuelle ou scientifique, a un véritable pouvoir de découverte. Tout lecteur est marqué par ses lectures romanesques où il est entré dans un univers d'une tout

190 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 146.

191 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 148.

192 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 143.

193 G. BACHELARD, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le livre de poche, 1992, p. 13.

194 Cf. J. LACAN, Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique, Paris, PUF, 1949, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 143–144.

autre mesure que celui de son immédiateté et de sa quotidienneté, celles-ci fussent-elles très profondes»<sup>195</sup>.

Cependant, précisons-le, il ne s'agit pas du mauvais et redoutable imaginaire que Sartre trouvait destructeur. L'imaginaire en question ici s'inscrit en faux contre une imagination qui nous installerait dans un monde «déréifié», totalement coupé du réel, un monde schizophrénique, pathologique, aliéné, aliénant et mystifiant. Un tel imaginaire, parce qu'il a pour tendance de nous sortir du réel et de nous installer dans l'irréel et les fantasmagories, n'est pas bon pour l'homme.

Par contre, le «bon» imaginaire, celui qui se déploie dans des mythes familiers et fondateurs, celui qui est le témoin privilégié de notre être et de notre for intérieur, celui-là nous installe dans la réalité, dans une dynamique vive et inventive. C'est justement cet imaginaire-là qui nous ouvre à des situations culturelles inédites, à en croire Paul Ricœur<sup>196</sup>. Il est tellement à prendre en considération que pour Bachelard, par exemple : «Un être privé de la fonction d'irréel est aussi névrosé qu'un être privé de la fonction du réel.»<sup>197</sup>.

De cette façon, l'imaginaire devient cet espace qui nous permet de reprendre le réel à notre compte, de créer, d'imaginer justement et d'inventer, mettant ainsi au défi notre responsabilité. La raison le fait certes aussi, mais elle joue plutôt le rôle de mise en ordre, de discernement, de canalisation, de compréhension et d'interprétation.

Ainsi donc, tout ce parcours dans l'imaginaire littéraire que fait Gesché n'était pas «innocent». Il était motivé par une préoccupation théologique indéniable. Notre théologien l'explique d'ailleurs quand il précise : «Mon intention est ici de montrer ce que l'imaginaire théologique comprend en son tréfonds et qui peut aider l'homme en son chemin de découverte (de révélation) de soi. Mais non sans montrer d'abord un autre lieu d'imaginaire, celui que j'appellerai l'imaginaire littéraire, qui n'est pas du tout sans accointances avec l'imaginaire que nous pouvons observer dans notre Écriture sainte. Dont des études récentes sur la "rhétorique", l'art du récit et la théorie sur la narration, montrent d'ailleurs l'extrême parenté»<sup>198</sup>.

À y regarder de près, l'intérêt de notre auteur pour l'imaginaire est justifié par le fait que ce mode de penser déploie un monde propre auquel se confronte le lecteur ou l'auditeur, en même temps la réalité qu'il communique constitue une sorte d'interpellation pour quiconque la reçoit. De ce point de vue, l'imaginaire littéraire est fondateur

195 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 150.

196 Cf. P. RICŒUR, *Lectures*, t. III, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 325.

197 G. BACHELARD, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, p. 8.

198 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 145.

d'action et de responsabilité, dans la mesure où, face à un récit, «l'homme est appelé à être actif, devenir un actant du texte, à s'y mouvoir comme partie prenante, à se découvrir concerné et finalement à se proposer de devenir acteur. Prenant lui-même figure, il se trouve interpellé et convoqué comme sujet où il a mot à dire (et plus tard, geste à faire), puisque rien n'est déjà décidé pour lui et que tout reste à faire. Le récit laisse à découvert.»<sup>199</sup>.

De ce point de vue, avec l'imaginaire et par lui, la fiction est aussi un facteur déterminant qui confère à la littérature son caractère interpellateur. Qu'il s'agisse des récits fictif ou réel, les deux sont la refiguration de l'expérience quotidienne et du temps, et, à ce titre, revêtent une valeur communicationnelle. La fiction littéraire est ainsi cette capacité de l'auteur, du narrateur à refigurer un monde, celui du texte, du récit qu'il déploie devant son lecteur, avec une invitation lancée à ce dernier de s'y identifier<sup>200</sup>.

C'est justement cet avis que partage le théologien belge quand il souligne: «La fiction découvre – ou si l'on veut: invente, et par cela même découvre – parce que le réel se trouve par elle inséré dans tous les champs du possible et de l'imaginaire qui font l'homme. Tout dans la fiction, et en particulier dans la fiction romanesque, est possible, parce qu'aucune barrière, morale notamment, ne vient mettre obstacle au déroulement du récit.»<sup>201</sup>. La fiction est donc investie d'un pouvoir d'invention; elle a une sorte de supériorité de créativité et une antécédence de découverte sur le réel et même sur la connaissance de type scientifique.

Pour le dire autrement, signalons que la fiction littéraire, avec en tête le roman, offre à l'homme une aire de découverte sans restriction. Par sa transgression des faits réels, la fiction donne libre cours à ce que je dis de mes peurs, de mes parades contre la peur ou de la manière dont je me laisse envoûter par elle. Le héros du roman que je lis devient un paradigme pour moi. Ainsi je dois tracer mon destin, le faire exister, *ek-sister*; lui donner forme; bref, le faire advenir. Car, écrit Gesché, «en lisant une œuvre de fiction, je m'invente; je ne copie pas un destin déjà tout tracé et fixé par l'histoire»<sup>202</sup>.

Afin de mieux saisir la portée sémantique de ce verbe *ek-sister*, nous pouvons nous reporter à l'explicitation qu'en donne Olivier Riaudel: «Les choses et les êtres n'existent pour nous que dans la mesure où nous les nommons. Telle est la conviction qui s'exprime sous le terme *ek-sistence*. Par conséquent, l'insistance de Gesché sur la nécessité de trouver des mots qui parlent de Dieu aujourd'hui de manière qui "fasse sens" doit être

199 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 18.

200 Cf. P. RICQUEUR, *Temps et récit*, t. III, p. 265.

201 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 150.

202 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 149.

rapportée à la conviction que les mots sont à même de faire *ek-sister* Dieu, de lui donner une existence en ce temps, dans telle culture, dans telle langue.»<sup>203</sup>.

C'est bien cet angle de perception qui marquera tout le déploiement de la sotériologie de notre auteur. Car le fondement de la quête du salut qui fait la spécificité même de l'anthropologie chrétienne, c'est justement cette possibilité offerte à l'homme de pouvoir se reprendre en fonction d'un horizon toujours possible. Gesché insistera donc sur cette prise en main de sa destinée qui s'ouvre à l'homme dans une existence où tout n'est pas joué d'avance. Et la projection fictive aide aussi l'homme à exploiter ces autres dimensions de sa vie.

D'ailleurs, le registre théologique, dans la conception et l'annonce de la foi, n'est pas étranger à la fiction. En tout état de cause, c'est le moins que l'on puisse dire, la fiction est aussi capitale dans l'expression du contenu de notre foi. Gesché le souligne clairement en ces termes : «Il m'apparaît de plus en plus évident que l'œuvre de fiction (roman, par exemple) est un des meilleurs socs de charrue pour creuser des chemins à la théologie. Entre révélation pure (et objectiviste, positiviste) et imaginaire pur et expérience pure (qui n'existe pas), ce sont ces "doubles" de la réalité (les fictions, l'art), qui expriment souvent le mieux l'expérience religieuse. La fiction peut être un *locus theologicus*.»<sup>204</sup>. C'est ainsi qu'il recourt constamment à l'expression de vérité propre au mythe, au conte, etc.

C'est dans cette perspective que le Louvaniste aborde la problématique du mal par exemple. Notre auteur trouve que la meilleure façon d'en parler, spécifique au langage théologique, c'est justement «d'emprunter [...] aux ressources de l'imaginaire pour cerner l'indicible. [...] Certainement pas donc [...] avec des discours rationnels qui risquent d'être (ou qui sont) des impostures. Comme ces discours qui nous assurent depuis Platon, Augustin et Thomas d'Aquin que le mal est simplement (!) l'absence d'un bien : quelle insulte à ceux qui souffrent!»<sup>205</sup>. Il prévient – et ne se cache pas de le faire – qu'il va utiliser le langage des mythes, de la fiction, de la littérature comme options exprimant mieux certaines questions, en l'occurrence celle du mal<sup>206</sup>.

Pareil procédé, comprenons-le, ne peut qu'être mis à profit par la théologie dans l'expression des données de la foi afin que le croyant se sente de plus en plus interpellé comme auteur de la refiguration à laquelle le convoque le monde des récits bibliques. L'exprimant encore mieux, Gesché note : «La théologie – dans son fond le plus vrai, le plus

203 O. RIAUDEL, «Le langage», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 197–220, ici p. 216.

204 A. GESCHÉ, N.P.I., LI, 35–36 (22.10.1988), [be.uclouvain.fichiergesché.fiction\\_19](http://be.uclouvain.fichiergesché.fiction_19); voir aussi IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 143–182; et IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 17.

205 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 19.

206 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 18.

vérifiant et le plus véridique – relève originellement de l’imaginaire et de son immense pouvoir de déchiffrer la réalité avec les ressources de la représentation et de l’invention qu’elle emprunte au mythe et à ses récits fondateurs. »<sup>207</sup>.

C’est d’ailleurs en fonction de cela que la science du récit, la narratologie, intéresse au plus haut point la théologie dont les textes représentatifs sont des récits. Les lire en tant que tels revient à s’ouvrir à des possibilités insoupçonnées et précieuses quant à l’interprétation et à la réception du mystère fondateur de la foi chrétienne. À ce titre, selon le théologien bruxellois, « la théologie emprunte ces chemins et ces voies à l’imaginaire en recourant au *récit*. Toute son Écriture (et son écriture) emprunte à la voie narrative. *Elle raconte* : “Il était une fois...” “Il était une fois, Dieu créa le ciel et la terre...” ; “Il était une fois, l’Ange de Dieu descendit dans une maison de Judée...” ; “Il était une fois, sur un chemin d’Emmaüs...” L’Écriture parle en racontant. Elle parle en inventant et en réinventant sans cesse des récits, c’est-à-dire en plaçant l’homme [...] dans le champ d’une fiction ou d’une refiguration du réel où il va pouvoir prendre place, se mesurer avec ce qui le dépasse et avec ce qui lui arrive »<sup>208</sup>.

Il en va ainsi, dans la mesure où, précise l’auteur de *Dieu pour penser* : « Il y a dans la découverte romanesque une analogie avec ce que le théologien appelle Révélation : une visitation, la rencontre de quelque chose d’inattendu, de soudain, de “révélé”, hors du réel quotidien et cependant inscrit en lui. Il y a dans la révélation une part d’énigme (Moïse devant le Buisson), d’intrigue (combat de Jacob avec l’ange). Comme dans la littérature, très exactement. »<sup>209</sup>.

Il s’agit d’un rapport particulier à la littérature qui, d’après Benoît Lobet, indique « [...] combien Gesché est éloigné d’une conception utilitariste de la littérature. [...] Ce que recherche le théologien, [...] c’est le miracle de la création littéraire, une puissance proprement “divine”, la puissance du *Logos* »<sup>210</sup>.

En somme, selon Gesché, les personnages des grands récits classiques de fiction sont à même de canaliser et de stimuler l’élan du devenir plus et mieux que ne le feraient des personnages d’une histoire réelle n’ayant vécu que leurs propres expériences ponctuelles. De ce point de vue, en guise d’illustrations, c’est à jamais que chacun de nous se trouvera, dans son expérience singulière, confronté à Roméo et Juliette<sup>211</sup>, Fabrice Del Dongo et

207 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 18–19.

208 Cf. IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 19.

209 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 154.

210 B. LOBET, « La littérature », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 249.

211 Célèbre tragédie en cinq actes de W. Shakespeare en vers et en prose (1995), histoire de deux jeunes amants dont la mort finit par réconcilier leurs deux familles autrefois ennemies.

Clélia Conti<sup>212</sup> ; à Pierre et Natacha<sup>213</sup>, aux trois frères Karamazov<sup>214</sup> ou à Orphée et Eurydice<sup>215</sup>. C'est dans cette même logique qu'est refigurée et racontée pour nous l'histoire du salut<sup>216</sup>, avec ceci de différent que le récit biblique est guidé par la foi et que ses personnages ne sont pas fictifs, car ils ont participé à la longue histoire des hommes avec Dieu.

Comment ne pas affirmer cela quand on sait que le livre de la Genèse, par exemple, qui est rédigé entre autres sur le principe narratologique<sup>217</sup> du narrateur omniscient, devient de ce fait le témoin d'une plume qui n'a rien vu, mais qui est riche en enseignement sur l'homme, ses peurs, ses amours, ses récalcitrances et son rapport avec son Dieu ? Ainsi donc, Adam et Ève, Caïn et Abel, Loth et sa femme et bien d'autres resteront des personnages toujours actuels, à vrai dire, des contemporains<sup>218</sup>. Ici se trouve affirmé ce qui, en littérature romanesque est fiction, et révélation dans le registre théologique. Et sans nul doute, sous cet angle, « la littérature peut constituer une véritable anthropologie et ainsi éclairer le théologien en quête d'une théologie pertinente »<sup>219</sup>.

Ceci tient au fait que la littérature ne connaît pas de systématisation et, par conséquent, laisse la possibilité d'une découverte soudaine, d'une révélation justement. Il en va de même d'une proposition théologique dont le propre est de nous révéler une vérité constitutive, de nous découvrir à nous-mêmes. Imaginaire et fiction font donc l'âme du judéo-christianisme<sup>220</sup>. Dans le cadre de l'histoire du salut, il convient de souligner que la proposition de Dieu pour l'homme constitue une vérité constitutive de l'homme.

212 Dans *La Chartreuse de Parme*, Stendhal (1839) mélange faits historiques et fictifs et présente la vie du jeune Fabrice Del Dongo pris dans les tourments de cette période mouvementée de la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle. Prisonnier de son amour pour la belle Clélia Conti, il finit ses jours enfermé dans une chartreuse, mourant de chagrin et de remords.

213 Dans *Guerre et paix* de Léon Tolstoï, roman publié en feuilleton entre 1865 et 1869 dans *Le Messager Russe* à l'époque de Napoléon I<sup>er</sup>, à propos de la Russie de cette époque. L'auteur y mêle réalité historique et fictive.

214 Dernier roman de Fiodor Mikhaïlovitch Dostoïevski, paru entre 1879 et 1880 dans *Le Messager russe*, au cœur d'une Russie en proie aux attentats terroristes. L'œuvre raconte la condamnation et la mort de l'empereur Alexandre II ainsi que la lutte et la révolte de ses fils.

215 Dans le célèbre Opéra de Christophe Willibald Gluck en trois actes sur le mythe grec d'Orphée et Eurydice.

216 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 155.

217 Cf. *ibidem*.

218 Cf. *ibidem*.

219 *Ibidem*.

220 À ce propos, cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, t. 2, *Les récits du salut*, Paris, Cerf, 1991 ; D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1990 ; IDEM, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Coll. « Lectio Divina », n. 180, Paris, Cerf/Genève, Labor et Fides, 1999 ; C. DIONNE et Y. MATHIEU (dir.), *Raconter Dieu : Entre récit, histoire et théologie*, Paris, Lessius, 2014 ; C.-P. PÉREZ, « "Imaginaire" : naissance, diffusion et métamorphose d'un concept critique », *Littérature* 173, 2014, p. 102–116.

En effet, c'est ce que nous avons relevé à propos du récit de la création, cette mise en scène sacrée des premiers pas de l'homme dans l'apprentissage de la liberté. Cette histoire est, en outre, traversée par des images bouleversantes et immémorales, par des drames cosmiques comme le déluge (Gn 7, 1–24) et la tour de Babel (Gn 11, 1–9). Ce même procédé n'est pas étranger au Nouveau Testament avec des récits comme ceux de l'enfance de Jésus (Lc 2, 41–52), et d'autres parmi lesquels se côtoient, tour à tour, la tentation de Jésus au désert (Lc 4, 1–13) au tribunal séducteur du démon sous la protection des anges, ou la scène de la multiplication des pains (Lc 9, 10–17), pour ne citer que ceux-ci.

De plus, que dire du long récit qui met en scène la passion et la mort de Jésus, baignant dans une symbolique amplement déployée : le voile du temple se déchire, la terre tremble, le ciel tonne et les ténèbres couvrent la terre pendant trois heures voyant les lois du monde se renverser (cf. Mt 27, 45–51)? Il s'agit d'un décor savamment planté où la voix du Fils de Dieu sur la croix trouve écho dans le creux du tombeau, dont la pierre, mystérieusement roulée, devient le chemin d'où jaillit en triomphe la réponse à ce cri : la résurrection de Jésus le Christ, fondement même de notre foi.

De la sorte, en fidélité au commandement de Jésus : «Faites ceci en mémoire de moi» (Lc 22, 19), bien que celui-ci soit édicté directement à propos de l'eucharistie, tout le dépôt de la foi s'en trouve concerné. Et donc, chaque fois que ces récits nous sont lus, ils demeurent toujours actuels, ils parlent à tout un chacun qui les écoute dans son contexte spatio-temporel. Ainsi, Adam, Ève, Caïn, David, Pilate, les Juifs, etc., c'est nous. Dans la mesure où, conclut Gesché, «le récit, qu'il soit de pure fiction ou qu'il retravaille le réel, reprend le temps de l'histoire pour le mettre dans le temps du lecteur. Celui-ci, qui est convié et qui se confie au récit – toute écriture prie le lecteur de prendre place comme personnage du texte – trouve un espace, un volume où il pourra se situer, puisque cet espace et ce volume n'appartiennent à personne de déterminé»<sup>221</sup>.

C'est donc un fait avéré, la littérature, tant par l'espace d'expression et d'ouverture que par l'imaginaire et la fiction qu'elle déploie, est un facteur important pour l'intelligibilité des grandes vérités de notre foi. En même temps la littérature a une dimension qui invite à l'action dans la mesure où c'est nous qui devons donner sens et consistance au récit actuel de notre vie en partant du monde que le texte, fictif ou non, présente devant nous comme la proposition d'une possibilité d'exister. Ainsi, c'est au jour le jour que nous entendons le cri de notre Dieu sur la croix et son cri glorieux au cœur de sa résurrection. Nous sommes constamment invités à faire de notre vie une célébration du mémorial de la victoire de la vie sur les ténèbres de la mort. Ainsi se trouve fondée et justifiée l'importance que Gesché attache à la littérature. Il est logique que, partant d'une telle perception,

221 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 20.



il se soit suffisamment laissé stimuler par la littérature et ses procédés épistémologiques qui font de la vie narrée un témoignage pour les autres.

Ainsi que le souligne Paul Ricoeur, «le récit est destiné à être lu»<sup>222</sup>. Le processus par lequel le récit d'une vie devient un témoignage pour son lecteur s'appelle la refiguration. Car, pour le philosophe et critique de Ricoeur, Johann Michel, «le récit ne consiste pas seulement dans un "agencement interne"; il est encore une "proposition de monde" dont la finalité est de revenir à la vie même et de transformer ainsi les identités personnelles»<sup>223</sup>.

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre l'admiration de Gesché pour la littérature, aux allures frisant la révérence<sup>224</sup>. Il ne s'en cache pas, lui qui affirme : «La littérature éduque aussi le théologien et, plus généralement, le croyant. La théologie et la foi en Dieu gagnent à connaître au plus près la réalité telle qu'elle est, l'homme, le monde. Souvent, on a pensé que c'était la philosophie qui apportait cette connaissance – on l'a dite "servante" de la théologie et, sans doute, la philosophie ou d'autres discours des sciences humaines rendent bien des services au discours sur Dieu. Mais le risque de ces sciences, c'est leur constitution en système, voire en idéologie. [...] En littérature il n'y a pas de système, pas de préméditation, pas – ou peu – de risque d'idéologie. Je vais le dire d'une façon provocante: Je suis plus convaincu par un personnage de roman qui me parle de Dieu, que par sainte Thérèse d'Avila!»<sup>225</sup>. Il faut cependant reconnaître que cette dernière appréciation personnelle du théologien de Louvain est très discutable. Nous comprenons sa séduction pour la communication par l'imaginaire. Mais de là à trouver un personnage de fiction plus convainquant qu'une personne réelle et son témoignage de vie, qui plus est, grande mystique et docteur de l'Église, est une conclusion qui laisse perplexe.

L'un des critiques de Gesché résume d'ailleurs le rapport du Louvaniste à la littérature en ces termes : «En particulier, pour A. Gesché la littérature avec son pouvoir d'invention peut constituer "un savoir" pour l'homme, en se constituant comme anthropologie littéraire, c'est-à-dire comme une compréhension de l'homme et un déchiffrement du réel que le lecteur trouve en la fréquentant.»<sup>226</sup>.

222 P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Coll. «Points-Essais», Paris, Le Seuil, 1983, p. 149.

223 J. MICHEL, «Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales», *Revue européenne des sciences sociales* 125, Tome XLI, 2003, p. 125–142, ici p. 128. On peut aussi se rapporter à P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*; IDEM, *Temps et récit*, t. III, *Le temps raconté*; IDEM, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969; J.-M. FERRY, *Narration, interprétation, argumentation, reconstruction*, Paris, Calmann-Lévy, 1999; J. LEENHARDT, *Lire la lecture. Essai de sociologie de la lecture*, Paris, Sycomore, 1982.

224 Cf. B. LOBET, «La littérature», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 247–258, ici p. 249.

225 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. II, *Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004, p. 143–144.

226 P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 64.

Néanmoins, comme nous avons eu à exprimer notre réserve à propos de la préférence geschéenne du personnage de fiction au détriment d'un témoignage réel, le crédit excessif que le théologien belge accorde à la littérature ne saurait manquer d'entraîner des conséquences discutables. Ainsi que l'explique Benoît Lobet, «vénérer ainsi la création romanesque ou poétique, c'est en faire en effet une *ancilla theologiae* de premier ordre. C'est la considérer comme un art auquel il est normal que l'artiste sacrifie tout le reste [...]»<sup>227</sup>. Une telle considération de la littérature face à la philosophie et à la théologie révèle une contradiction chez le théologien belge, selon Benoît Lobet, dans la mesure où les personnages des romans, qui convainquent Gesché plus que sainte Thérèse d'Avila, émanent d'un genre littéraire où il est difficile de distinguer la fiction de la réalité. Ce qui rend problématique et quelque peu fragile la recherche de la vérité du théologien qui s'y réfère<sup>228</sup>.

Mais cela ne diminue en rien la richesse que la théologie geschéenne tire de la littérature. Car, en définitive, «en cherchant dans la littérature de fiction ou dans la création poétique les mots qui féconderaient son œuvre théologique, Adolphe Gesché a donné à penser, non seulement sur Dieu – ce qui était sa légitime ambition et son travail –, mais aussi sur la littérature elle-même. En l'établissant comme partenaire de la théologie, il lui a révélé le trésor de révélation humaine qu'elle porte en elle [...]»<sup>229</sup>.

Cependant, parce que la vie humaine n'a de sens que comme témoignage et rencontre de l'autre, Gesché aimait aussi les échanges et les conversations. Il y écoutait tout simplement l'expression de la dynamique et des pulsions de l'existence. Mais plus que cela, il était attentif aux préoccupations quotidiennes de ses interlocuteurs, toutes catégories confondues. Les conversations étaient aussi pour lui un lieu du dévoilement des grandes questions de ses contemporains.

#### I.4 *Stimulus* par les conversations

Gesché ne savait pas distinguer sa théologie des autres réalités de son existence. À ce propos, son fichier<sup>230</sup> est révélateur de la façon dont il était passionné par la question du

227 Cf. B. LOBET, «La littérature», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 249.

228 Cf. B. LOBET, «La littérature», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 249–251.

229 B. LOBET, «La littérature», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 252–253.

230 Cf. P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 55–72; J. LADRIÈRE, «Théologie et modernité», *Revue théologique de Louvain* 27, 1996, p. 387–414; B. BOURGINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 131–163; J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 73–96; P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 97–126.

salut de l'homme au point de tout ramener à celui-ci. Mais aussi et surtout, l'ensemble de ce qui se passait en lui et autour de lui était exprimé en rapport avec ses préoccupations profondes de théologien soucieux du plus et du mieux-être de l'homme.

C'est dans ce sens que, pour lui, les conversations étaient aussi des moments significatifs du questionnement de ses semblables, où les interrogations des autres le renvoyaient à ses propres préoccupations et stimulaient de ce fait sa réflexion. En cours, en réunion, en pause-café, pendant les examens, aux repas, tant dans le cadre familial, professionnel qu'amical, toute conversation était inspirante pour Gesché. Au point qu'il devient difficile de distinguer les moments où il vivait sans être préoccupé par son questionnement théologique.

À ce propos d'ailleurs, le prof. Paul Scolas, l'un des proches du théologien belge, nous a confirmé ce que nous avons déjà dit plus haut, à savoir qu'il avait partout de petits cahiers où il notait tout ce qui se passait autour de lui et en lui, tout ce qu'il entendait et voyait. Ce fait est corroboré par son fichier personnel où les différentes dates de ses prises de notes et la diversité des sujets prouvent à l'envi qu'il n'avait pas de répit dans la pratique de sa vocation de chercheur, de penseur et d'homme de foi<sup>231</sup>.

Il confrontait par ses échanges le vécu des autres avec ses convictions personnelles. D'ailleurs, à ce sujet, c'est par sa conversation avec son père, le 24 décembre 1978, à propos de l'humanité de Jésus, qu'il est stimulé dans sa réflexion sur cette question. Son père, grand catholique et pieux conservateur, avait une conception très forte de la divinité de Jésus au point de trouver blasphématoire la surcharge et l'insistance sur l'humanité de Jésus. D'où sa question que note Gesché: «N'est-ce pas une entreprise blasphématoire que celle de Dolto, me demande papa». Sa réponse est un recadrage du débat mais sera une ligne qui se retrouvera tout au long de son œuvre. «Non, (répondit-il à son père), le Christ n'est pas homme comme s'il était un condensé robot de l'homme. Il est tel homme concret avec ses qualités et défauts, fils d'une telle, etc.». Le prêtre belge remarque donc à ce propos: «Nous avons peine à imaginer l'incarnation autrement que comme l'assomption d'une sorte d'humanité-type, "parfaite", "pure" (eau distillée).»<sup>232</sup>.

Dans le même ordre d'idée, c'est au cours d'un conseil presbytéral dans son diocèse de Malines-Bruxelles (Belgique), le 28 janvier 1986, qu'il se sent stimulé dans sa réflexion sur la question du sens réel de l'être avec les autres. Quand un membre insiste sur la nécessité d'être avec les gens, il trouve que cela ne peut être bénéfique que si être avec les autres consiste à leur apporter Dieu, le salut<sup>233</sup>.

231 Cf. *infra*, III.3.2, «Une théologie par fragments».

232 A. GESCHÉ, N.P.I., XIII, 60 (24.12.1978), be.uclouvain.fichiergesché.jésus(homme)\_1.

233 Cf. IDEM, N.P.I., XXXIV, 67 (29.1.1986), be.uclouvain.fichiergesché.crise\_33.

C'est justement parce qu'il était un bon observateur de la société alentour qu'il n'y avait pas pour lui de faits banals. Tout le stimulait et le ramenait à l'approfondissement de la question du salut. Il saisit, entre autres, que celui qui apporte le salut, celui qui sauve, est parfois plus en danger que celui ou celle à qui est apporté le salut. C'est l'accident d'une ambulance, un fait parmi tant d'autres, mais pas comme les autres, qui nourrit en lui cette réflexion. Comme il le précise lui-même : «Je pense à cela en voyant un dépannage d'une ambulance qui s'est écrasée quelque part car ses droits de vitesse et autres peuvent la conduire à bien des accidents !»<sup>234</sup>.

Ainsi donc, pour notre auteur, les conversations et tous les autres lieux de rencontre, sans oublier le fruit de ses observations perspicaces, constituent des moments où il trouvait matière à réflexion et nourriture pour sa théologie. Dans ce sens, la question du salut était celle qui l'occupait tout le temps. C'est en fonction du salut qu'il interprétait le vécu de ses contemporains.

En outre, fils de son temps, vivant à l'époque de l'explosion des nouveaux moyens de communication, avec ce qu'on appelle les autoroutes de l'information, Gesché avait un inévitable rapport avec les médias. De quel type cette relation était-elle ?

## I.5 Rapport aux médias

Un regard critique sur l'œuvre de Gesché révèle que son rapport aux médias était très important pour sa construction théologique. La presse tant écrite qu'audiovisuelle était un élément important qui lui servait de vitrine par rapport à ses questions et à celles de ses semblables.

En effet, Gesché attachait une grande valeur aux médias par rapport à leur manière de traiter et donc d'interpréter la vie des hommes. Sans perdre son esprit critique, il ne laissait passer aucun détail qu'il trouvait enrichissant pour sa théologie, peu importait de quels faits il s'agissait et le mode de leur transmission.

Quant au traitement des informations propres au monde médiatique, sa préoccupation se voulait un va-et-vient permanent entre la réalité communiquée et ses convictions à la lumière de sa foi. De ce fait, partant de cet axe, de nouvelles questions naissaient en lui, d'anciennes convictions se modifiaient ou se radicalisaient autant que certaines de ses positions se trouvaient remises en question ou confortées. Tous ces débats internes, il les notait, comme pour trouver plus de légitimité et de soutien à ses idées, ou parfois pour les étoffer afin de mieux avancer comme théologien à l'écoute de la réalité.

234 IDEM, N.P.I., XLI, 53 (16.10.1987), be.uclouvain.fichiergesche.gnomica\_805.

Ainsi, conscient du pouvoir grandissant des médias, Gesché s’y rapportait avec prudence et circonspection. Mais en même temps, il ne sacrifiait pas sa foi, car, estimait-il, il n’y a qu’elle qui puisse susciter un regard nouveau pour que l’homme ait une compréhension plus accrue de lui-même, du sens de son existence et de sa destinée, et de toutes les autres réalités qui fondent son être-au-monde. En ce sens, dans son souci d’être informé au quotidien, comme fervent lecteur des grands journaux et bon téléspectateur quand le temps le lui permettait, il trouvait dans les médias beaucoup d’interpellations.

Pour preuve, c’est en lisant le journal *Le Monde*, dans un article parlant des chartreux où l’un d’entre eux constatait que dans la civilisation «médiatisée» actuelle, les jeunes recevaient une culture «prémâchée», qu’il est sensibilisé à cette problématique et accorde toute son approbation à cette observation. Il surenchérit en affirmant : «Si on ne sait plus apprendre grâce à des analyses et penser en faisant soi-même sa/la synthèse, on n’est pas formé. Les médias fournissent des flashes non-reliés ou des synthèses microscopiques et déliées. En tout cas, des synthèses toutes faites. Dans ce cas, point de formation.»<sup>235</sup>.

Observateur averti de la société de son temps et témoin privilégié de son évolution, le professeur Gesché s’inscrivait constamment en faux contre le «communicationisme» où l’événement est célébré uniquement pour faire événement ; c’est la surmédiatisation, plutôt que la recherche de transmission du contenu. Ainsi se met-il à critiquer la présentation de la journée de prière pour la paix du 27 octobre 1986 à Assise où étaient réunis les représentants de plusieurs religions du monde. Mais la construction médiatique autour de cet événement, regrette-t-il, ne mettait l’accent que sur le caractère unique, formidable et exceptionnel de cette extraordinaire rencontre de tous les chefs religieux, pendant que d’autres y voyaient une tentative syncrétiste du pape Jean-Paul II. Cependant, aucun média ne s’est porté au cœur de l’événement et n’a analysé la prière pour la paix en tant qu’objet de cette sensationnelle rencontre<sup>236</sup>.

Ailleurs, le théologien belge dénonce cette frénésie de communication en ces termes : «À la TV, à propos des événements d’Afrique du Sud, “Sans images et sans sons, quatre hommes sont morts”. Pour les journalistes, l’événement est là : ces assassinats ou exécutions ont eu lieu en l’absence de la TV. Nombriisme des journalistes et, surtout : communicationisme (ce qui compte c’est la communication !).»<sup>237</sup>.

Cette mise en garde, comme appel à un usage rationnel et critique des médias surtout en matière de sacré, Gesché n’a cessé de l’émettre : par exemple quand, à cause du goût naissant pour le *show* médiatique, l’ouverture de l’année mariale en Belgique en 1987 s’est

235 A. GESCHÉ, N.P.I., XXV, 90–91 (2.7.1984), be.uclouvain.fichiergesche.culturalia\_20.

236 Cf. IDEM, N.P.I., XXXVII, 108–109 (28.10.1986), be.uclouvain.fichiergesche.media\_2.

237 IDEM, N.P.I., XXXIII, 64 (11.11.1985), be.uclouvain.fichiergesche.communication\_30.

faite par le biais d'une forte médiatisation, avec des sponsors comme Bic et bien d'autres. Cette logique du trop-plein médiatique et commercial risque de dénaturer l'événement, à plus forte raison s'il est religieux<sup>238</sup>.

Sans toutefois ignorer l'importance des médias, ce que veut notre auteur, c'est leur usage modéré. Il se demande aussi, à propos du «tabernacle» de l'information qu'est devenue la télévision: «Avons-nous besoin de voir tout ce qui se passe en politique, dans la société, etc. Du moins aussi massivement et sans digestion (surtout à propos des images)?»<sup>239</sup>.

D'où son appel pour une théologie critique de la communication qui serait en fait une réflexion, à la lumière de la foi, de notre rapport aux médias, faisant en sorte que l'événementiel n'occulte pas constamment l'essentiel, surtout en matière de foi. En cela, Gesché est appuyé par l'assemblée des évêques de France qui, à Lourdes en 1989, déclarait: «Il y a un décalage croissant du discours religieux et son efficacité sociale»<sup>240</sup>, et ce malgré un recours presque excessif des moyens de communication.

De plus, une telle théologie critique de la communication serait, selon notre théologien, en fait un moyen noble d'humaniser l'usage des médias, afin qu'en ne conditionnant pas trop l'homme, ils ne le chosifient pas, ne l'humilient pas, à l'exemple de cette charité surmédiatisée aux objectifs inavoués selon laquelle il faut des concerts, des *shows* télévisés pour récolter des fonds en faveur des personnes atteintes de handicap; ou ces fonds récoltés à coup de publicité pour le Tiers-Monde, l'éternel assisté, alors que, nous le savons, le gros des sommes récoltées sert à la survie de ces ONG elles-mêmes.

Une telle réflexion aiderait non seulement à l'annonce de la foi au service de l'homme dans une société plus humanisée, mais aussi et surtout, redonnerait davantage de crédibilité aux médias.

Tout ceci va dans le sens d'un usage responsable des médias dont, on ne peut en douter, l'annonce de la foi ne peut que bénéficier, Gesché le sait, il en a fait lui-même l'expérience<sup>241</sup>. Seulement, s'emploie-t-il à mettre en garde, «mangés par les médias nous sommes incapables de regarder le réel. On ne traverse pas le miroir, il fait écran (c'est le cas de le dire)»<sup>242</sup>.

De manière plus précise, la télévision a été une grande source d'inspiration pour Gesché. Émissions, informations, séries télévisées, cinéma, etc., étaient des lieux où notre

238 Cf. IDEM, N.P.I., XL, 52 (6.6.1987), be.uclouvain.fichiergesche.media\_10.

239 IDEM, N.P.I., XLI, 111–112 (28.11.1987), be.uclouvain.fichiergesche.communication\_50.

240 IDEM, N.P.I., LVI, 112 (27.10.1989), be.uclouvain.fichiergesche.communication\_74.

241 Il a aussi utilisé les médias: voir entre autres son passage, avec un autre prêtre belge, Antoine Vergote, dans l'émission «Le cœur et l'Esprit» à la RTBF (Radio-télévision belge francophone) en 1993. On peut retrouver cette émission sur ce lien: <https://youtu.be/BF3q3nAwLz8>.

242 A. GESCHÉ, N.P.I., LXXV, 78 (10.9.1997), be.uclouvain.fichiergesche.media\_57.

auteur observait scrupuleusement le déploiement de la psychologie de l'être humain. Il se sentait ainsi interpellé et même provoqué par la quête du sens de la vie à laquelle se livre l'homme au quotidien, ainsi qu'en témoigne l'exemple suivant.

### I.6 Origine et sens des topiques de la question du mal

Notons que c'est à la télévision, le 11 mai 1988, qu'il reçoit un supplément de sens pour le traitement de la question du mal. En fait, l'émission montre un certain Kaufmann (un des otages du Moyen Orient, prisonnier pendant environ deux ans et rapatrié), après deux ou trois jours d'hôpital à Paris : il affirme que ce qui l'a sauvé, c'est Dieu, la Bible et les livres (notamment *Guerre et paix* de Tolstoï, lu vingt-deux fois). Cet homme dit alors qu'il estime parfois triste de redécouvrir Dieu dans les situations désespérées mais, ajoute-t-il, c'est peut-être nécessaire qu'il en soit ainsi. L'auteur de *Dieu pour penser* se trouve ainsi conforté dans son idée quant à la nécessité impérieuse de l'existence de Dieu dans la vie de l'homme. Au point de conclure : « Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer. Cet homme a fait l'expérience du mal (péché originel) et a imploré Dieu (*ad Deum*). »<sup>243</sup>.

Le lien qu'il établit entre ce fait et son idée de la question du mal sera l'une des clés d'interprétation dans son traitement de la problématique. Quand il parle des topiques du mal<sup>244</sup>, il les place entre autres en présence de Dieu, *ad Deum* (devant Dieu), ou Dieu devant l'objection du mal. Il dépasse ainsi la première réaction la plus spontanée face au mal qui est d'en rendre Dieu responsable, le *contra Deum*. À son opposé se trouve le *pro Deo* des croyants, tendance qui consiste à prendre la défense de Dieu dans le procès du mal. Mais parce que ces deux précédentes approches posent la question du mal en y parlant de Dieu de manière extérieure, Gesché évoque cet *in Deo* qui met Dieu dans la question du mal. C'est cet acquis qui le fait déboucher sur le *ad Deum*, où « l'homme sait maintenant qu'il peut requérir Dieu dans sa question. Mais comment s'y prendrait-il? La réponse nous est donnée par trois témoins majeurs, qui ont porté la question en Dieu. Jacob, Job et Jésus se sont adressés à Dieu, ils lui ont parlé. Que ce soit pour l'interroger ("pourquoi, Seigneur?"), pour le prier ("Père, si c'est possible"), pour exprimer sa répugnance ("je veux donner libre cours à ma plainte": Jb 10, 1), ou son acceptation ("Cependant, que ta volonté..."): Le croyant parle à Dieu. En ce sens, le *Ad Deum* est au fond le *Contra Deum* chrétien : une attitude qui ne prend pas son parti du mal et en fait une question à Dieu (comme l'incroyant), mais (...) le croyant l'adresse à Dieu (...). Ce qui est le plus sûr chemin ici de la vérité : sans maudire, mais non sans mot dire. En disant mot, en mot di-

243 IDEM, N.P.I., XLV, 60–61 (11.5.1988), be.uclouvain.fichiergesche.connaissancededieu\_167.

244 Cf. *infra*, III.1.2, « Les topiques phénoménologiques ».

sant»<sup>245</sup>. Nous tenterons de voir, dans la dernière partie de notre travail, ce que les topiques du mal peuvent apporter dans une intelligibilité renouvelée du mal<sup>246</sup>.

Gesché se laissait aussi toucher par la presse écrite, notamment le journal *Le Monde*, *La Libre Belgique*, *Le Soir* et bien d'autres qu'il lisait au quotidien, en témoigne son fichier. Ici, une citation, une information, une question, un aveu ou une histoire insolite, tout était bon pour provoquer sa réflexion. L'histoire de ses contemporains, avec ses heurts et ses malheurs, avec ses trahisons et ses drames, constituait également un lieu d'interpellation pour notre théologien. Car, ici comme ailleurs, il voyait, sans nul doute, l'expression de l'homme en quête de la maîtrise de sa destinée.

## Conclusion

Tout au long de ce chapitre, notre objectif a été de passer en revue les différents *stimuli* à la base de la théologie de notre auteur. Il n'a pas été question, avons-nous précisé, de vouloir dire tout ce qui présidait à la réflexion de Gesché, sinon nous nous serions mis à faire un travail inventoriant toutes les informations qu'il a recueillies, tous les lieux qu'il a fréquentés, etc. Mais parce que cela ne peut s'avérer utile ni pour notre propos ni pour le débat en théologie, nous nous sommes limité à ce qui nous rendrait service, à savoir les différentes réalités par lesquelles Gesché se laissait stimuler, à la mesure de leur lien avec la problématique du salut.

C'est ainsi que nous avons pu voir que l'art était un *stimulus* pour le théologien de Bruxelles. L'expression propre au monde artistique, son langage spécifique est une clé indéniable dans la compréhension de la réalité, une porte ouverte sur le réel. De ce point de vue, l'art contribue à rendre visibles les mystères de la foi, notamment à travers la peinture et l'iconographie. Quant au cinéma, sa capacité à faire entrer la métaphysique dans la vie ordinaire est un atout considérable pour l'intelligibilité des données de la foi. C'est pour toutes ces raisons que la théologie doit s'en servir afin de rendre plus accessible le fondement du message chrétien. Aussi Gesché se portait-il à découvrir la manifestation de l'esprit humain susceptible de mieux éclairer son propos théologique. L'art est pour ainsi dire un facteur important dans la canalisation de l'instinct religieux, et un témoignage de l'interminable quête de l'homme pour son salut.

En outre, la littérature, par sa fixation de l'histoire, par l'imaginaire et la fiction, déploie pour l'homme un monde de multiples possibilités et de réalisations lui offrant,

245 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 27. Cf. *supra*, «Introduction générale, I. Problématique».

246 Cf. *infra*, chapitre X, «Dimension "négative" du salut : salut comme rédemption»; XV.3, «Repères christologiques de la sotériologie de Gesché».



de ce fait, la possibilité de construire un avenir où rien n'est fixé d'avance. N'est-ce pas là l'autre expression du salut chrétien? Dans la même lancée, Gesché était aussi attentif au questionnement humain tel qu'il se déploie à travers les médias, et les conversations, considérés par lui comme des lieux d'émergence, de vérification et de confrontation de sa théologie. Car, nous pourrions l'affirmer sans ambages, notre auteur n'était pas ce penseur narcissique confortablement installé sur son piédestal, préoccupé par ses idées personnelles qu'il avait conçues et développées dans un enfermement tautologique, coupé de la réalité. Parce que sa théologie est une théologie de la vie, c'est là où cette vie se manifeste qu'il allait chercher le terreau nourricier de sa pensée.

Par ailleurs, en dehors de ces *stimuli* des diverses catégories pour ses avancées épistémologiques, la réflexion du Louvaniste était aussi tributaire de plusieurs thématiques dans l'ordre de la rationalité philosophique, théologique ou tout simplement scientifique issues de divers penseurs dont il s'inspirait. Ce sont précisément ces thématiques sous-jacentes à sa théologie qui vont faire l'objet de notre deuxième chapitre, dans la mesure où elles nous permettent de mieux saisir la dynamique interne de la théologie de Gesché ainsi que son style théologique.

## Chapitre II

### LES THÉMATIQUES SOUS-JACENTES À LA THÉOLOGIE DE GESCHÉ

#### Introduction

Dans ce chapitre, nous présenterons certaines thématiques qui ont influencé Gesché dans l'élaboration de sa théologie. Il s'agit en fait de voir comment différents sujets de l'actualité intellectuelle l'ont stimulé. C'est à cette condition qu'il nous sera davantage possible de cerner les contours de sa pensée et de sa sotériologie.

En clair, nous désirons établir ici, entre autres, le lien de la théologie de Gesché, qui est une anthropologie théologique, avec l'existentialisme de Jean-Paul Sartre qui l'a interpellé, ainsi qu'il l'atteste lui-même. Nous voulons aussi montrer comment des thèmes aussi fortement «limites» que celui de la mort de Dieu ou d'autres du même genre le déterminent dans son projet de renouvellement de l'image de Dieu, en vue de présenter un Dieu crédible dans sa spécificité kénotique propre au christianisme; un Dieu qui, en réponse et en écho au thème de l'altérité chez Levinas, est exprimé sous un jour nouveau, comme une Altérité partenaire de l'homme: une telle altérité est à ce point éclairante, exprimée en termes d'excès, qu'elle peut véritablement aider l'homme à penser, qu'il soit croyant ou non.

En outre, nous souhaitons déterminer, par rapport au débat interne en théologie, comment à partir de la *Process Theology*, Gesché a développé une nouvelle conception dans la question du salut, en insistant sur le fait que croire au salut, à la rédemption, c'est se convaincre que tout n'est pas perdu ou dessiné d'avance, que tout peut encore trouver un nouveau départ, car l'homme n'est pas le fruit d'une dictée préétablie, mais un être constitué d'une liberté créatrice et inventive. C'est du reste cette possibilité de recommencer sans cesse parce que rien n'est jamais définitif et qu'un enjeu nouveau est toujours possible, qui est non seulement l'âme de la sotériologie de Gesché, mais aussi et surtout, osons-nous dire, la spécificité du christianisme. Ainsi, parler du mal en termes de péché, c'est faire comprendre qu'il est à la portée de l'homme, que ce dernier a la capacité de l'éviter.

Par ailleurs, nous ne pouvons pas oublier comment le théologien belge s'est laissé stimuler par la *théologie de la libération* en laquelle il a trouvé une attention particulièrement utile à la dimension historique du salut, susceptible d'apporter un nouvel éclairage

dans le traitement et la compréhension de la question du mal<sup>247</sup>. En même temps, il nous faudra aussi illustrer pas à pas comment le thème de l'*excès* dans l'histoire a pu aussi influencer sa théologie, au point de devenir une notion fondamentale pour l'intelligibilité de son postulat de *Dieu pour penser* et de l'anthropologie théologique qui l'accompagne. Dans cet ordre d'idée, nous essayerons également de mettre en évidence la manière dont la théologie du cosmos s'est introduite dans l'œuvre geschéenne, et la place prépondérante qu'elle y occupe. Car, l'enjeu du cosmos chez notre théologien, ainsi que le déploiement qu'il lui réserve, constituent une base solide pour le renouvellement de la perception théologique responsabilisante représentant ce que nous appellerons « la sotériologie cosmologique » de Gesché.

## II.1 L'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché

### II.1.1 Historique

L'existentialisme est un courant de pensée qui a connu une vogue sans précédent durant le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle. Il a influencé beaucoup d'intellectuels et d'artistes. Plusieurs philosophes se sont inscrits dans ce courant de pensée, avec en tête Jean-Paul Sartre.

En fait, même s'il est admis que c'est avec Sartre que l'existentialisme s'est imposé dans l'aire francophone, il demeure pourtant avéré que les racines de ce mouvement de réflexion remontent plus loin. C'est notamment Søren Kierkegaard (1813–1855) qui a déterminé le développement du courant existentialiste<sup>248</sup>. Kierkegaard est généralement présenté comme le premier penseur véritablement existentialiste dans la mesure où ce philosophe danois s'est surtout intéressé au fait que *toute existence humaine est inévitablement souffrante*.

Mais de façon plus précise, parmi les grandes figures<sup>249</sup> de l'existentialisme, nous pouvons mentionner Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir et Karl Jaspers. Avec eux, Al-

247 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 19–160.

248 Cf. S. KIERKEGAARD, *Ou bien, ou bien*, Paris, Gallimard, 1984.

249 Chez Sartre, l'existence précède l'essence, ce qui fait que l'homme est libre de devenir ce qu'il veut. C'est cette tendance de l'existentialisme que reprend Simone de Beauvoir (cf. *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949) qui révolutionne l'être-femme dans le monde occidental, avec son postulat célèbre : « On ne naît pas femme, on le devient. ». Pour sa part, Karl Jaspers (cf. *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Unions générale des éditeurs, 1965) affirme que l'être humain ne prend conscience de son être que dans des situations limites et qu'il ne se trouve lui-même qu'avec l'autre être humain. Chez Albert Camus (cf. *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942), l'existence est absurde. Il s'agit du constat selon lequel la vie n'a pas de sens. Mais l'homme peut dépasser cette absurdité par la révolte contre sa condition et contre l'injustice. Gabriel Marcel (cf. *Mystère de l'être*, 2 vol. Paris, Aubier, 1951) considère, quant à lui, que l'existence est l'expérience unique de toute

bert Camus, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier et bien d'autres ont également participé à l'essor de cette pensée. Afin d'aller à l'essentiel, nous retracerons les bases de l'existentialisme selon sa figure de proue qu'est Jean-Paul Sartre, qui s'est mis aux antipodes du matérialisme et de l'idéalisme<sup>250</sup>. Le philosophe français est parti de cette idée que toute vérité et toute action impliquent un milieu humain et une subjectivité humaine. De sorte que tous les aspects de cet existentialisme se rapportent à l'être humain et à sa faculté de prendre conscience de la situation dans laquelle il se trouve<sup>251</sup>.

## II.1.2 Contenu

### II.1.2.1 L'en-soi et le pour-soi

Sartre présente le premier fondement de l'existentialisme<sup>252</sup> à travers l'opposition entre l'être en-soi et l'être pour-soi. En effet, l'en-soi est la caractéristique de toute chose, de toute réalité extérieure à la conscience. Le concept d'en-soi désigne ce qui est totalement soumis à la contingence, c'est-à-dire tout ce qui est sans liberté et qui n'entretient aucun rapport à soi. L'existence de tout en-soi est passive en ce sens que, par exemple, un vélo ne peut décider d'être autre chose qu'un vélo. Un sapin n'exige jamais de son jardinier préféré une taille en forme d'ourson parce qu'il deviendrait sentimental. Sans conscience, le sapin demeure toujours égal à lui-même. Ce concept d'en-soi se rapporte donc aux choses matérielles parce qu'elles existent indépendamment de toute conscience.

Quant au pour-soi, il désigne l'être de l'homme. Pourvu d'une conscience qui fait de lui un être tout à fait particulier, l'être humain se distingue de l'en-soi. Étant donné cette conscience capable de se saisir elle-même, le pour-soi a comme principal attribut une liberté absolue. Cette liberté n'est pas une absence de contingence ou de limites, mais une possibilité infinie de choisir.

### II.1.2.2 L'athéisme de Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre est considéré comme la source d'un athéisme radical. En effet, pour ce philosophe, Dieu n'existe pas. De ce fait, il n'y a rien, aucune force, aucune puissance,

conscience et que l'être humain se trouve engagé dans le monde, mais qu'il est limité par le monde. Ce philosophe de l'intersubjectivité voit dans le « cogito » cartésien un enfermement du moi dans sa propre coquille. Avec le personnalisme, Emmanuel Mounier (cf. *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1950) prône un humanisme de la personne aux antipodes du marxisme collectiviste.

250 Voir J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

251 Cf. *ibidem*.

252 Pour approfondir le sujet, voir entre autres J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1936; *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; *L'existentialisme est un humanisme*.

aucune divinité supérieure à l'homme qui l'aurait créé. Car l'homme est le seul maître de lui-même.

C'est le point de départ d'une pensée qui, en niant catégoriquement l'existence de Dieu, permet à Sartre de tirer une série de conclusions, notamment que l'homme ne peut pas concevoir qu'une force puisse le sauver de l'aliénation, du mal, encore moins de la souffrance, de la destruction et de l'exploitation. Et ceci, dans la mesure où il est le seul maître de son destin, seul garant de son sort et qu'à lui appartient la responsabilité existentielle de chacun de ses choix.

Ainsi donc, c'est de la succession des choix de l'homme que dépend le déroulement de son existence. Tout est ramené en définitive à l'homme dans une négation absolue de toute Transcendance.

C'est justement cette pensée aux lourdes conséquences à la fois anthropologiques, philosophiques et théologiques qui a été à la base de l'accent mis par Gesché sur une anthropologie théologale, selon laquelle l'homme est vu sous un jour nouveau avec Dieu comme clé d'interprétation et d'intelligibilité, un Dieu en quelque sorte « preuve » de l'homme. Qu'en est-il au juste ?

### II.1.2.3 L'existence précède l'essence

Ceci est la formule sartrienne la plus célèbre et constitue la définition même de l'existentialisme : *L'existence précède l'essence*. Selon Sartre donc, pour l'en-soi, il y a un schéma auquel la chose peut et doit correspondre. Elle suit un plan. Elle correspond à un concept. C'est bien sûr l'essence de cette chose. Ainsi, l'essence du vélo correspond à l'idée générale qu'on a tous de cet objet, indépendamment de sa couleur, de sa taille, etc. On dit alors que l'essence (ou encore l'idée, le plan, le concept, ...) précède l'existence.

Par contre, affirme Sartre, il ne saurait en être ainsi de l'être humain. Car, s'emploie-t-il à expliquer, il n'y a pas d'essence humaine antérieure à l'existence de l'homme. Selon Sartre, il est impossible d'obtenir une définition théorique totalement satisfaisante qui permettrait de savoir précisément ce qu'est l'être humain. Celui-ci existe tout d'abord et se définit ensuite par rapport aux actions qu'il pose. Sans doute faut-il voir ici l'influence de Karl Marx<sup>253</sup>. L'être humain est ainsi défini par les actions qu'il produit plutôt que par des idées, des concepts ou des croyances. Pareille appréhension de la réalité ne peut avoir pour conséquence que la négation de toute force extérieure à l'homme, de toute Transcendance, lui seul étant la clé de sa définition et le moteur de son devenir.

253 Cf. K. MARX, *Le capital*, Paris, P.U.F., 1993, p. 6 ; IDEM, *L'idéologie allemande*, Paris, Nathan, 2009 ; IDEM, *Misère de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1999.

#### II.1.2.4 Aux racines de l'anthropologie théologique de Gesché

Notons que l'existentialisme athée, avec l'obscurité considérable qu'il jette sur l'homme, sa compréhension et son devenir, se constitue en obstacle absolu pour toute notion de salut de l'homme, si celui-ci est présenté dans une autodéfinition sans appel. Aussi Gesché ne pouvait-il pas ignorer cette pensée qui l'a suffisamment stimulé et provoqué pour qu'il y oppose une nouvelle vision de l'homme, son anthropologie théologique. Il note ainsi : «On me demande pourquoi ma théologie est si anthropologie en même temps. Bien des raisons. Mais peut-être celle-ci, très profonde : l'athéisme qui m'a frappé est celui de Sartre, de l'humanisme, qui voit dans l'idée de Dieu une atteinte à l'homme. C'est sans doute ça à quoi j'aurais voulu répondre.»<sup>254</sup>. L'anthropologie théologique rétablit en fait l'anthropologie dans sa mission primordiale, celle d'être «un lieu de lecture de Dieu, non un lieu de substitution»<sup>255</sup>.

À partir de là, notre auteur développe une théologie montrant tout le bénéfice existentiel que tirerait l'homme en se posant en Dieu. Car, précise le Louvaniste : «Je crois profondément que l'homme, être moral, trouve en soi quelque chose du socle de son être. Mais qu'il en trouve aussi une part en Dieu. Il y a des socles qui tiennent par en-haut.»<sup>256</sup>.

D'ailleurs, toute la série d'ouvrages *Dieu pour penser* est justement une tentative visant à montrer que Dieu ou son idée, loin d'être une présence aliénante, est pour nous un partenaire. Et donc, l'anthropologie théologique de Gesché s'est voulue justement comme un lieu rationnel montrant que, contrairement à ce que prétend l'existentialisme sartrien, il y a en Dieu un ferment d'intelligibilité avec lequel l'homme peut se comprendre. Aussi, affirme-t-il, la théologie «est une manière d'anthropologie parce qu'elle pense l'homme à travers cette clé qu'elle appelle Dieu. Et ceci est tout particulièrement vrai en régime chrétien où, depuis l'incarnation, il est devenu impossible à la foi de s'exprimer autrement qu'en voyant Dieu et l'homme comme s'intersignifiant»<sup>257</sup>. Si bien que, selon Jean Leclercq, «la critériologie de validation du discours théologique est celle de la façon dont ce discours inclut en lui la question de l'homme»<sup>258</sup>.

Par ailleurs, l'athéisme dans sa phase contemporaine, partant de la question de l'identité de l'homme, dépasse la conception qui régnait au temps de la modernité, où toutes les questions ne se posaient que par rapport à Dieu et à son existence, pour se porter désormais aussi sur l'homme. C'est avec l'ère contemporaine qu'apparaît la question de la

254 A. GESCHÉ, N.P.I., LXI, 89 (8.4.1991), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_homme\_755.

255 IDEM, N.P.I., LIV, 18 (14.3.1989), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\_271.

256 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 9.

257 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 8.

258 J. LECLERCQ, «L'athéisme», dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (dir.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 221–246, ici p. 224.

valeur de l'idée de Dieu pour l'homme, en passant du jugement d'existence au jugement de valeur<sup>259</sup>. D'où cette contestation de Dieu en faveur de l'homme selon laquelle certains veulent que «meure Dieu pour que l'homme soit». Pourquoi? Parce que Dieu (ou son idée, ou sa confession) empêche l'homme d'être lui-même. Peu importe, dit Sartre, que Dieu existe ou non, je n'en veux pas, car cette idée de Dieu est funeste à l'homme, elle l'empêche de se prendre en main, de se donner une histoire à lui. Car si une essence précède mon existence et la gouverne, je ne suis plus le sujet de mon histoire, ni l'auteur de mon être. Je suis dicté par un autre<sup>260</sup>.

Il se profile ainsi l'idée de la mort de Dieu qui détermine Gesché à parler d'une méprise non seulement sur l'identité de l'homme, mais aussi et surtout sur celle de Dieu. Aussi entreprend-il de montrer que ce Dieu du regard selon Sartre, ce Dieu qui étoufferait la liberté humaine, n'est pas celui du christianisme. D'où le renouvellement de l'image qu'il propose de Dieu, celui dont la figure historique est Jésus, assumant toute la force kénotique du scandale de la croix rédemptrice.

En ce sens, Gesché entreprend un déplacement dans l'analyse de la question de Dieu : pour lui la question de l'identité de Dieu passe avant celle de son existence, il se déplace de l'*an sit* au *quid sit*. Il note à ce propos que «l'idée que le problème de l'existence de Dieu précède celui de son essence est un peu l'intuition que Dieu précède sa définition, l'idée qu'on en peut avoir. Pour que je puisse bien faire précéder la question de l'*an sit* par celle du *quid sit*, il importe donc que je montre bien que ce n'est pas dans l'idée qu'à l'homme de Dieu que se trouve ce qu'est Dieu, mais en Dieu lui-même (fût-ce dans ce que les hommes religieux pensent de Dieu)»<sup>261</sup>. L'important est donc de savoir ce que nous disons quand nous disons Dieu.

C'est le point de départ de la théorie geschéenne sur *le laisser Dieu être Dieu*, loin de la portée de ce qu'il appelle nos *anthropothésisations*. Il affirme la nécessité de dire l'identité réelle de Dieu dont il trouve un des fondements dans le récit vétérotestamentaire de Moïse demandant à Dieu de dire qui il est (Ex 3, 13–14) ; il explicite et légitime la réponse de Dieu (Ex 3, 14) et affirme qu'«il importe pour l'homme que Dieu soit ce qu'il est, et non point une idole que j'aurais façonnée au gré de mes besoins ou de mes fantasmes, et en laquelle je ne ferais que me retrouver et me servir moi-même. C'est bien en étant d'abord ce qu'il est, et non point ce que je veux qu'il soit, que Dieu sera alors pour moi ce face-à-face dont l'identité, dont le nom m'intéresse pour me comprendre».<sup>262</sup> Dire le vrai

259 Cf. A. DONDEYNE, «L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu», *Ephemerides theologicae Lovaniensis* 37, 1961, p. 462–480.

260 Cf. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 21–26.

261 A. GESCHÉ, N.P.I., XIX, 8 (29.8.1982), be.uclouvain.fichiergesche.ansit\_quidsitdeus\_65.

262 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 50.

Dieu est donc pour notre auteur la seule façon de rassurer l'homme en le prévenant contre l'idolâtrie toujours possible<sup>263</sup>.

De plus, le credo de l'athéisme nécessite une réponse adéquate. Car, écrit Sartre : «L'athéisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien ; voilà notre point de vue. Non pas que nous croyions que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence ; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu.»<sup>264</sup> La réponse de Gesché à ceci ne peut se faire que par la présentation d'un Dieu qui est un autre non aliénant. C'est ainsi que son intérêt pour la philosophie de Levinas, où les notions d'altérité et de transcendance sont un réel ferment, le stimule dans sa présentation de Dieu.

## II.2 Levinas et la théologie de Gesché

### II.2.1 Historique

D'après Yves Labbé, parlant de la portée en théologie de la pensée de Levinas<sup>265</sup>, trois théologiens sont des témoins patentés de la réception des idées philosophiques de Levinas en théologie herméneutique d'expression francophone, à savoir Henri Bouillard, Claude Geffré et Adolphe Gesché<sup>266</sup>. Comme le mot l'indique, il s'agit d'une réception avec tout le poids de sens que revêt le terme, dans la mesure où les auteurs concernés, dans leurs emprunts des idées de Levinas, conservent leur esprit critique tout en reconnaissant son apport pour l'intelligibilité de la rationalité théologique.

À cet égard, le témoignage d'Yves Labbé établit toute l'importance que Gesché reconnaît à la pensée de Levinas, dont il se déclare d'ailleurs être un fervent lecteur<sup>267</sup>. Il est ainsi attesté que Gesché a été puissamment stimulé par Levinas dans sa construction théologique, au point que, s'affichant comme lecteur insatiable du philosophe juif, passant d'un texte à un autre, il n'aurait pas pu déterminer la portée de ses emprunts ni en mesurer

263 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 153–162.

264 J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 95 (voir aussi p. 21–26).

265 On peut se référer entre autres à E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 ; IDEM, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Coll. «Biblio-essais», Paris, LGF, 1990 (1974) ; IDEM, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

266 Cf. Y. LABBÉ, «La réception théologique de Levinas», *Revue des sciences religieuses* 79, 2, 2005, p. 193–217.

267 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 67 (Gesché y présente plusieurs citations de Levinas, passant d'un ouvrage à un autre).



l'écart avec sa réflexion théologique<sup>268</sup>. Peu importe, du moment que son objectif était de recueillir tout ce qui, chez Levinas, pouvait nourrir l'âme de sa théologie.

Gesché est soucieux avant tout, dans son projet théologique, de montrer que Dieu est une altérité qui peut amener l'homme à penser, à se penser jusqu'au bout dans les multiples questions qu'il se pose en quête d'intelligibilité et de sens pour son existence. Pour ce faire, il adopte deux thèmes principaux tirés de Levinas : l'immanence n'est pas la grâce suprême<sup>269</sup>, et elle n'est pas le seul horizon pour définir l'homme.

En effet, par opposition à la philosophie existentialiste de type sartrien qui fait de l'immanence la seule clé de définition et de compréhension de l'homme, Gesché, au diapason de Levinas, met en exergue la primauté de la relation à l'autre. En fait, cet autre est celui qui est devant moi, celui dont le visage, comme le dit Levinas, interdit le meurtre. Mais au bout de la chaîne, cet autre c'est finalement Dieu. Ma relation à lui ne peut que m'ouvrir à ma propre définition pour une meilleure compréhension de moi-même.

En tout état de cause, c'est le cas de le souligner, notre auteur vise désormais à surmonter la clôture de la conscience et celle du cosmos. Il y a ici, en toile de fond, la question de l'autonomie, celle-là même qui est au cœur de l'athéisme sartrien, à savoir qu'il ne faut qu'aucune autre conscience ne soit au-dessus de l'homme pour l'empêcher d'être lui-même. Pour éviter tout extrémisme ou toute ambiguïté conceptuelle, Gesché recourt à Levinas, se servant des idées philosophiques, littéraires, anthropologiques de ce dernier afin de déboucher sur une conception renouvelée de l'autonomie. Le Louvaniste montre qu'une autre vision de l'autonomie est possible. Se fondant sur la notion levinassienne de l'altérité, l'autonomie devient, dans la visée interprétative de Gesché, *hétéronomie*, voire *théonomie* dès lors que cet autre est Dieu.

Ainsi Gesché se focalise sur trois moments fondamentaux commençant par le thème de la séparation du même, puis l'interpellation par l'autre et enfin la manifestation de l'autre comme infini. L'influence de Levinas sur Gesché est principalement issue de *Totalité et Infini*, ouvrage de référence de Levinas à partir duquel il convient de situer la réception de Levinas en théologie à partir de l'année 1961, à en croire Yves Labbé<sup>270</sup>. Détaillons-le.

268 Y. LABBÉ, « La réception théologique de Levinas », p. 198.

269 Cf. E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 23, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 65 et *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 12.

270 Cf. Y. LABBÉ, « La réception théologique de Levinas », p. 193.

## II.2.2 Contenu

## II.2.2.1 La séparation du même

Ici, Gesché est préoccupé par la question de l'intelligibilité de l'autonomie de l'homme, la liberté du moi. Autrement dit, l'immanence de l'être et du moi, loin d'être incompatible avec une théologie de la création, en est le fondement, le gage même de signifiante. En ce sens, la transcendance, l'infini atteste le fini et vice-versa. Il s'agit d'une altérité constitutive et non dégradante de l'homme<sup>271</sup>.

À ce sujet, Gesché se réfère à la définition lévinassienne de l'athéisme, selon laquelle celui-ci est décrit telle «une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi»<sup>272</sup>. C'est en réponse à cette négation que le théologien belge parle de la création au terme de laquelle Dieu se retire afin de donner à l'homme l'exercice de sa liberté. En deuxième lieu, Gesché reprend chez Levinas le thème de l'interpellation par l'autre.

## II.2.2.2 L'interpellation par l'autre

Il s'agit ici de l'interpellation par l'autre : c'est l'assignation par autrui. Gesché s'en inspire pour aborder la question de l'identité du sujet humain sur la base de l'identité éthique et théologique. Parlant de l'identité comme confrontation avec Dieu, il fait de cet Autre, Dieu, le fondement et la clé de l'intelligibilité de notre identité. Car pour notre théologien : «Il n'y a pas pour l'homme d'autre lieu natal de la réalité que celui de la parole et du langage, où se presse et se configure tout ce qui lui advient, fût-ce de Dieu lui-même.»<sup>273</sup>. Ce que Kasper souligne en ces termes : «Aussi vrai que l'homme existe seulement dans et par le langage, il est cependant également vrai que la parole et la question que l'autre nous pose présupposent la possibilité d'être interpellé»<sup>274</sup>.

C'est Levinas qui lui fournit le fondement de l'identité en Dieu. Aussi écrit-il à ce propos : «Le lieu natal de l'identité se trouve dans ce que Levinas appelle l'extériorité. [...] Il nous vient d'autrui. D'ailleurs.»<sup>275</sup>. En ce sens, l'autonomie naît de l'hétéronomie, l'identité de l'altérité, la liberté de la responsabilité, soit la réponse obligée du sujet à une parole venue de l'Autre<sup>276</sup>.

271 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 123 ; et *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 65.

272 E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 23–30.

273 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», dans B. LAURET et F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 264.

274 Cardinal W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 2004, p. 72.

275 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 55–56.

276 Cf. Y. LABBÉ, «La réception théologique de Levinas», p. 199.

C'est justement ce point de départ de Gesché, le propos d'une «hétéronomie heureuse», qui lui fournit matière à réflexion pour fonder une autonomie où l'autre est convoqué en renfort et non comme un être qui aliène. Pour montrer précisément le caractère pertinent de ce qu'apporte l'autre, surtout Dieu, dans une définition de l'homme, le penseur bruxellois va proposer plusieurs aspects que Levinas met en étroite corrélation avec l'extériorité. C'est notamment l'éthique comme philosophie première, la préséance de l'agir sur la pensée, la nature morale du langage, l'interpellation par le visage de l'Autre, la passivité constitutive de la subjectivité, pour ne citer que ceux-ci.

Il établit un lien nécessaire entre l'altérité qui débouche sur le salut en ces termes : «Parler d'altérité, c'est, à l'inverse de l'immanence tautologique, poser une transcendance. C'est dire une référence, et vis-à-vis de laquelle il y a à répondre, à exercer une responsabilité. Or, là est le premier chemin, et le chemin royal, de la liberté (et c'est pourquoi je n'hésitais pas à parler de salut).»<sup>277</sup>. Partant de la notion lévinassienne d'altérité, telle que ce dernier la dégage<sup>278</sup>, Gesché comprend que l'altérité fonde ma liberté et me détermine à un agir responsable<sup>279</sup>.

Aussi définit-il l'homme comme un être visité, que le Tiers visite et de qui il reçoit plus d'être. Par ailleurs, c'est le Tiers transcendant qui permet à Gesché le renouvellement du discours théologique.

### II.2.2.3 La Transcendance de Dieu

À partir du tournant anthropologique réalisé en philosophie contemporaine, c'est l'éthique qui acquiert une portée métaphysique. Ceci a pour implication que ce n'est plus l'être dans son autodéfinition tautologique qui est la clé de l'intelligibilité de Dieu, mais la rencontre d'autrui. Ainsi Gesché s'emploie-t-il à penser la transcendance de Dieu par l'altérité, affirmant librement et loyalement que «cette découverte d'altérité peut pressentir la présence d'une Altérité. C'est au cœur des choses et du monde que se manifeste la présence indéfinissable, jaillissant de la rencontre. "Dieu était là, et je ne le savais pas" (Gn 28, 16)»<sup>280</sup>. Sous cet angle en effet, l'acte moral devient pour ainsi dire le chemin qui conduit vers Dieu comme principe fondateur d'intelligibilité et de sens.

C'est ainsi que, quand il se livre à une phénoménologie du sens, Gesché insiste sur la dimension de l'homme comme être visité. Et avec la fascination qu'il a du titre de l'ouvrage *De Dieu qui vient à l'idée* de Levinas, Gesché trouve que «Dieu de son propre mouvement vient nous visiter en nous donnant idée de lui-même. Ce n'est pas moi qui vais

277 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 65.

278 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 26–27.

279 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 65–67.

280 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 38–39.

à Dieu avec mon idée, mais Dieu qui vient à moi et se donne à mon idée»<sup>281</sup>. L'éthique est une voie possible vers Dieu, c'est bien la religion qui en présente la réalité. En ce sens, il y a pour notre auteur l'affectation du fini par l'Infini, la «manifestation» de l'Infini au fini qui devient la visitation de l'homme par Dieu, en un mot la révélation.

Par ailleurs, si pour Levinas la transcendance se confond avec la distance qui sépare l'Infini de son idée<sup>282</sup>, chez Gesché elle devient la communion de Dieu avec les hommes. C'est la mutation qui s'opère de la philosophie à la théologie. Par ce biais, la révélation de Dieu montre sa non-indifférence envers l'homme. Et ce dernier, pour sa part, répond à Dieu par une attitude correspondante qui est sa non-indifférence, sa responsabilité.

En outre, notons que Levinas parle de «l'iléité»<sup>283</sup> : il renvoie à l'absence ou l'effacement de la transcendance. C'est ce «vide» lévinassien, cette zone qui permet de s'ouvrir aux autres que Gesché nomme Dieu, le «Tiers transcendant», le Tiers incluant. Il s'agit, pour notre auteur, de l'Autre qu'il faut rencontrer, allant du prochain jusqu'au Tiers Transcendant qui est Dieu, celui qui nous transcende tout en nous offrant sa communion.

Sur la base de ce qui précède, nous pouvons dire que notre auteur oppose véritablement à un athéisme qui veut la mort de Dieu pour que vive l'homme, une théologie qui est la quête du sens de l'homme en Dieu, selon laquelle, souligne-t-il, «Dieu est regardé et proclamé comme cette altérité qui sauve de l'encerclement et permet à chacun de s'attester et se revendiquer devant tous, d'interdire à quiconque la prétention de la "totalité" (Levinas) à son arbitraire et à partir de lui-même»<sup>284</sup>. Cela relève aussi, selon Paul Scolas, d'une «connivence avec la critique d'un Dieu à la mesure de nos besoins, mais avec plus qu'une nuance qui permet d'introduire une clé majeure de la théologie de Gesché, celle qu'il nommera ailleurs la salutarité»<sup>285</sup>.

À cet égard, dans la quête de son identité, l'homme a l'altérité, la transcendance comme clé d'interprétation, de définition et d'intelligibilité de soi : Dieu comme le Tiers qui permet la constitution de mon identité. En effet, souligne le théologien bruxellois : «L'altérité sera au centre du débat sur l'identité, sur la construction de l'identité. Car celle-ci n'est pas toute donnée (comme l'existence), mais se trouve à faire»<sup>286</sup>, le «*me voici*», mode présentatif de l'identité narrative de Levinas, étant pour ainsi dire ce par quoi s'ouvre l'identité narrative de Jésus. Par ce «me voici», Jésus se laisse raconter par

281 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 110–111.

282 Cf. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982, p. 108.

283 Levinas utilise le terme «iléité», le «il» absolu, pour signifier le caractère radical de l'absence de la transcendance, la séparation d'avec la transcendance.

284 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 41.

285 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 97–126, ici p. 104.

286 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 49.

les autres et ainsi permet d'entrevoir la possibilité d'une identité qui advient de ce que l'autre me raconte, m'appelle, dans un certain sens, à l'existence<sup>287</sup>.

Le «me voici» de l'homme devant Dieu est un paramètre qui établit une éthique de l'altérité et de la responsabilité sur laquelle reposera notre paradigme d'une théologie de la responsabilité. Car pour Gesché, «c'est en disant *Me voici* que je suis. Nous sommes constitué (sic!), dans notre identité comme dans notre responsabilité envers l'autre, par un appel»<sup>288</sup>, en référence à Levinas qui note que «je signifie me voici, répondant de tout et de tous»<sup>289</sup>.

Toutefois, il ne s'agit pas de l'ipséité<sup>290</sup> prise en otage ou persécutée par autrui. Car prendre en compte cette ipséité verrait la résurgence de l'emprise de l'autre sur moi. Pareille dictature offusquerait mon identité, atténuerait ma liberté, troublerait mon autonomie. Le Louvaniste précise à ce propos : «Tout comme Heidegger parle de “différence ontologique”, on pourrait parler, à propos de Levinas, de “différence éthique”, qui seule respecte un vrai rapport avec l'autre, loin de toute possession.»<sup>291</sup>.

C'est sans équivoque une réponse à l'athéisme sartrien car, précise Gesché, le Dieu que propose le christianisme est celui qui m'atteste. Au fond, «le Tiers-Transcendant (quels que soient pour l'instant sa forme précise et son contenu; nous nous en tenons à l'idée et au concept), le Tiers-Transcendant est ici le Témoin de l'homme, et peut-être n'y a-t-il pas plus belle qualification de Dieu»<sup>292</sup>. Il est le témoin de l'homme dont a effectivement parlé J.-P. Sartre, avec le seul tort d'avoir cru que ce témoin avait disparu<sup>293</sup>.

Désormais, l'Absolu qu'incarne le Dieu de Jésus-Christ n'est pas celui au contact de qui l'homme meurt, contrairement à la thèse défendue entre autres par Feuerbach selon laquelle, en posant Dieu, l'homme s'est dépossédé de ses propres qualités (puissance, liberté, bonté, savoir, conscience) pour les prêter à Dieu. Ainsi désapproprié de lui-même, il n'est plus son propre soleil. Il est, à la lettre, aliéné, porté par un autre, *alienus*, et donc éloigné de soi<sup>294</sup>. Par conséquent, il faut que Dieu meure pour que l'homme se retrouve et qu'il vive.

287 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 108.

288 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 69.

289 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 145.

290 Terme que Levinas emprunte à Duns Scot et qui désigne ce qui fait qu'un individu est lui-même et se distingue de tout autre.

291 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 108.

292 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 62.

293 Cf. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Cerf, 1983, p. 91.

294 Cf. L. FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. française J.-P. Osier et J.-P. Grossein, Paris, Maspero, 1968, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 52.

En réponse à toute cette philosophie de la mort de Dieu, le Dieu judéo-chrétien est celui qui fonde mon identité qu'il me faut conquérir. En somme, dans la perspective de notre auteur, l'identité est en quelque sorte la conquête de soi au contact de l'Absolu. Par conséquent, plus est élevé celui qui est mon autre, au sens d'une altérité plus grande, plus mon identité est confirmée. C'est ici que se trouve en toile de fond «l'idée de Dieu comme Tiers-transcendant, et Tiers-transcendant non d'écrasement, mais de communion. Non pas Tiers excluant, mais Tiers incluant»<sup>295</sup>.

Ainsi donc, à partir de la notion d'une transcendance qui est la confirmation de l'homme, cet autre qui m'appelle à l'être, qui est le fondement et le garant de mon autonomie dans la pensée levinassienne, Gesché présente un Dieu du salut pour l'homme, celui qui se situe aux antipodes de la philosophie de la mort de Dieu. Il affirme : «Aussi bien, est-ce dans cette perspective qu'on peut comprendre que l'affirmation d'une *théonomie*<sup>296</sup> constitue le fondement le plus radical qui soit d'autonomie, et donc d'une véritable confirmation de l'homme, et non pas de sa destruction. [...] Dieu est celui dont le nom est salutaire par cela même qu'il est *l'Autre des hommes*, qu'il est cette Altérité, cet Autre qui nous permet de nous sauver de notre solitude [...]»<sup>297</sup>.

Par ailleurs, la sotériologie de Gesché, qui est notre question principale, se fonde aussi sur le postulat selon lequel croire au salut et l'espérer, c'est considérer que l'homme n'est pas une dictée préétablie. En conséquence, lui annoncer le salut, c'est le convaincre que dans son existence rien n'est définitif, que tout peut être repris, que tout n'est pas perdu, mais qu'un nouveau départ est toujours envisageable. Le théologien belge est arrivé à une telle perspective, en se fondant sur la *Process Theology*, théorie des processus comme son nom l'indique. Voyons à présent comment il a procédé afin de mieux comprendre cet autre aspect important de la sotériologie de notre auteur.

## II.3 La *Process Theology* et la théologie de Gesché

### II.3.1 Historique

La *Process Theology*<sup>298</sup> est une thématique en théologie issue du thème de la *Process Philosophy* chez Alfred North Whitehead (1861–1947). En effet, mathématicien devenu philosophe, Whitehead pose les bases de la *Process Philosophy*, dans son ouvrage *Process and Reality (Procès et réalité)*<sup>299</sup> et ses travaux vont dans le sens de ceux d'Henri

295 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 60.

296 Pour Gesché, la *théonomie* désigne ce que devient l'autonomie quand elle est assumée en Dieu.

297 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 63.

298 Cf. A. GOUNELLE, «Process Theology», p. 941–942.

299 Cf. A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*.

Bergson (1859–1941)<sup>300</sup>. Dans les faits, il s'agit pour Whitehead d'une démarcation d'avec l'existentialisme, dans la mesure où il ne sépare pas l'être humain des autres êtres. Autant dire que la *Process Philosophy* rejette une conception transcendantale de la vie. Elle ne s'intéresse qu'à l'être concret et à son devenir.

En outre, la réception de la philosophie du *Process* en théologie a donné lieu à la *Process Theology*<sup>301</sup>. Sur les idées de Whitehead et Hartshorne s'élabore une théologie, mieux, une conception originale et innovante de la foi chrétienne. Les tenants de cette théologie sont John Cobb<sup>302</sup>, Schubert Ogden<sup>303</sup> qui a subi également l'influence de Rudolph Bultmann, David Griffin<sup>304</sup>, Norman Pittenger<sup>305</sup>, etc. Notons que ce courant de pensée a eu une forte audience aux États-Unis d'Amérique, surtout en milieux protestants, mais elle est contestée par les théologies classiques. En quoi consiste la théologie du *Process* ?

### II.3.2 Contenu

#### II.3.2.1 Notion

La notion de *Process* est un courant de pensée qui atteste que la réalité n'est pas faite de pièces ayant une substance propre, mais d'événements et de mouvements. Par conséquent, chaque être naît de l'entrecroisement de rencontres et de relations. De ce point de vue, il n'y a pas d'abord des objets ou des personnes qui entreraient ensuite en contact les uns avec les autres, mais un ensemble d'interférences qui font surgir personnes et objets.

En outre, cette théorie enseigne que la réalité est en perpétuelle évolution, en continue transformation. De sorte que, selon elle, la stabilité, l'inertie ou la fixité sont des illusions, le monde et chaque être constituant un flux, une marche qui continue toujours et se modifie sans cesse. Sous cet angle donc, la réalité n'est plus à concevoir en vertu des

300 Cf. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, Felix Alcan, 1907 ; IDEM, *L'énergie spirituelle*, Paris, Felix Alcan, 1919.

301 Pour approfondir ce sujet, voir : A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality* (édition originale, *Process and Reality*, 1929), trad. de l'anglais par D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Paris, Gallimard, 1995 ; IDEM, *Aventures d'idées*, trad. française. J.-M. Breuvert, Paris, Cerf, 1993 ; C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity*, Newhaven-Londres, Yale University Press, 1948 ; IDEM, *Man's Vision of God and the problem of Theism*, Chicago-New York, Willet, Clark & Company, 1941 ; A. GOUNELLE, « Process Theology », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 941–942.

302 Cf. J.-B. COBB, *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of A. N. Whitehead*, Londres, Lutterworth Press, 1966.

303 Cf. S. L. OGDEN, *The Reality of God and other Essays*, New York, Southern Methodist University Press, 1966.

304 Cf. J.-B. COBB, D. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphie, Westminster Press, 1976.

305 Cf. W. P. PITTENGER, *Process-Thought and Christian Faith*, New York, Macmillan, 1968.

conceptualités substantialistes qui font du devenir un accident de l'être et non sa nature même. Que devient alors cette théorie en théologie ?

### II.3.2.2 Les principaux thèmes de la *Process Theology*

Signalons tout de suite que la *Process Theology* se déploie selon quatre thèmes principaux, à savoir qu'elle ne croit pas en la toute-puissance de Dieu qui peut faire tout ce qu'il veut (Ps 115 (103 B), 3 ; Is 46, 10), le Souverain universel, celui dont la force domine tous les astres et toutes les forces de l'univers<sup>306</sup>. Elle croit que l'activité de Dieu fait surgir du nouveau. Elle tient et enseigne que le Christ est la puissance de transformation créatrice de Dieu. Elle établit un lien profond avec la dimension historique de la foi qu'elle vérifie par un rapport permanent avec les implications sociopolitiques du christianisme. Approfondissons ces thématiques l'une après l'autre.

De prime abord, notons que la *Process Theology* a une vision renouvelée de la toute-puissance de Dieu. Pour elle en effet, Dieu n'est pas tout-puissant au sens où il exercerait sur nous un pouvoir absolu. Car pour ce courant, c'est par sa capacité à convaincre les êtres humains et non humains à l'écouter et à répondre à ses impulsions que Dieu exerce une action dans le monde. Par conséquent, Dieu n'oblige pas les êtres, mais dépend, d'une certaine façon, de leurs réponses, de leurs réactions à sa divine proposition qui les a pourtant appelés à l'être.

À cet égard, certaines « récalcitrances » de l'histoire du salut sont de nature à résister au plan de Dieu, à le mettre en quelque sorte en échec. C'est que Dieu influence le monde, autant que ce qui arrive dans le monde affecte l'être de Dieu.

En deuxième lieu, la *Process Theology* affirme que l'activité de Dieu fait surgir du nouveau dans la mesure où Dieu communique sans cesse son dynamisme à l'univers, de telle sorte que de nouvelles possibilités, des ouvertures inédites le poussent continuellement à aller de l'avant. Dieu crée sans cesse. Car « la foi implique une espérance indescriptible : Dieu ouvre toujours un avenir ; Pâques montre qu'il sait retourner un désastre apparemment aussi irrémédiable que Golgotha »<sup>307</sup>.

Puis, au troisième niveau qui est en fait son credo christologique, la *Process Theology* considère le Christ comme cette puissance de transformation créatrice de Dieu. C'est par sa parole qu'il nous a laissée qu'il continue à opérer, comme il l'a fait autrefois, des changements qui nous mobilisent pour le projet de Dieu. En même temps, à l'instar du Christ, par l'Esprit qu'il nous a promis et envoyé, d'autres actions transformatrices

306 Cf. O. BOUILLON, « Puissance divine », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 967-969, ici p. 967.

307 A. GOUNELLE, « Process Theology », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 941.



continuent à se réaliser. D'autres personnes animées par le même Esprit Saint continuent à œuvrer en fonction de diverses mutations en tout temps et en toutes circonstances, dans le christianisme et même dans d'autres religions.

Enfin, il y a ce lien de la *Process Theology* avec la dimension historique de la foi. Il s'agit d'une attention particulière accordée aux implications sociopolitiques des affirmations chrétiennes. Elle tire sa sensibilité envers les questions concrètes de la vie de l'homme de l'importance considérable qu'elle accorde aux relations et aux interférences. Dans ce sens, toutes les questions où le sort de l'homme est en jeu l'intéressent. Ainsi se préoccupe-t-elle de thèmes comme le féminisme, l'écologie, la théologie de la libération, etc. Par exemple, elle insiste sur le visage plus féminin de Dieu, qui en fait est un être qui écoute, comprend, inspire, aide et surtout souffre.

### II.3.2.3 La *Process Theology* et la théologie de la libération

Par ailleurs, la *Process Theology* se veut une instance justificative de la théologie de la libération à laquelle elle assure un socle herméneutique d'une importance déterminante. En clair, dans son ouvrage *La Process Theology*, C. Robert Melse<sup>308</sup> en souligne trois aspects fondamentaux qui constituent en quelque sorte la base du processus de la théologie de la libération, à savoir que ce qui arrive à l'homme affecte Dieu, que ce dernier n'a pas peur du changement et que c'est lui qui inspire l'homme dans sa lutte contre toute oppression. Précisons ces points.

D'abord, le caractère relationnel de la volonté divine amène Dieu à faire l'expérience à la fois des joies et des souffrances de l'humanité, d'en être solidaire. Pour l'exprimer autrement, considérons que Dieu souffre autant que souffrent les opprimés. De là découle la nécessité d'actualiser les potentialités de tous, au service de la communauté, afin de réaliser le bonheur de tous. Et donc, parce que Dieu est inconditionnellement solidaire des opprimés, il ne peut que travailler impérativement à la libération de l'homme de toutes les forces qui contrecarrent le vœu créateur, à savoir le bonheur de l'humanité.

Ensuite, si le Dieu de la *Process Theology* n'est pas tout-puissant au sens où il exercerait une sorte de pouvoir absolu, il ne peut donc pas cautionner le statu quo. Étant donné qu'il laisse être et qu'il suscite plusieurs possibilités devant l'homme qui l'ouvrent à l'avenir pour son plus grand bien, Dieu ne saurait être convoqué pour légitimer un quelconque pouvoir oppresseur.

Enfin, parce que Dieu exerce sur l'humanité un pouvoir relationnel et non un contrôle unilatéral, il ne peut pas être désigné comme celui qui doit supprimer instantanément le mal et l'oppression dans le monde. Il doit par contre être présenté et compris comme celui

308 Cf. C.R. MESLE, *La Process Theology: A Basic Introduction*, Saint Louis, Chalice Press, 1993.

qui agit de manière respectueusement relationnelle afin d'aider et de guider les hommes pour qu'ils œuvrent à leur propre libération. Cela étant, comment la *Process Theology* a-t-elle influencé la théologie de Gesché?

#### II.3.2.4 La *Process Theology* et la théologie de Gesché

L'un des fondements de la théologie de Gesché se trouve être cette préoccupation centrale pour le sort de l'homme. Il s'agit de cette relation indéfectible entre l'homme et Dieu qui traverse toute son œuvre, au point que sa théologie peut être désignée sans équivoque comme une anthropologie théologique<sup>309</sup>. Comment ne pas remarquer ici une manière propre au Louvaniste d'assumer utilement l'affirmation de la *Process Theology* selon laquelle ce qui arrive à l'homme affecte Dieu?

Il s'agit, pour le prêtre bruxellois, de tenir compte, dans sa réflexion théologique, des nouvelles catégories d'approche, notamment dans le rapport de l'homme au cosmos. Aussi, souligne-t-il: «La *Process Philosophy* et la *Process Theology*, qui s'intéressent à la réalité (y compris Dieu) dans son être en devenir, parlent, en la matière qui nous retient, d'un Dieu concerné par le créé, de co-créé et de relation réelle (et non seulement de raison) entre Dieu et le monde. Voilà sans doute des questions délicates, mais qu'on ne pourrait renvoyer d'un trait de plume.»<sup>310</sup>

En effet, dans une note personnelle du 27 février 1980, l'expression du rapport du penseur belge à la *Process Theology* est sans ambiguïté. Il note ainsi: «Pour penser l'homme jusqu'au bout, il faut le penser infiniment, grâce à Dieu, avec des *théomorphismes*. Pour penser Dieu jusqu'au bout, il faut le penser "déterminément", "infiniment", grâce à l'homme, avec des *anthropomorphismes*. C'est la *Process Theology*. C'est que [...] tout ce qui arrive à l'homme arrive à Dieu.»<sup>311</sup>

Il ne fait pas l'ombre d'un doute que dans son projet théologique qui, sans éluder les questions traditionnelles, les voit néanmoins sous un jour nouveau<sup>312</sup> en vue d'une plus grande intelligibilité, le théologien belge a trouvé dans la *Process Theology* un ferment décisif pour sa construction théologique. Les quatre thèmes de la *Process Theology* constituent ainsi une armature, un socle herméneutique au cœur même de la pensée du professeur Gesché.

De prime abord, notons que quand notre auteur entreprend de renouveler l'image de Dieu pour affirmer qu'il est cette altérité témoin de l'homme, à l'instar de la *Process Theology*, il revisite à nouveaux frais certaines conceptions traditionnelles de Dieu, en

309 Cf. *infra*, chapitre VII.

310 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 36.

311 Cf. IDEM, N.P.I., XIV, 79–80 (27.2.1980), [be.uclouvain.fichiergeschelanthropomorphisme\\_4](http://be.uclouvain.fichiergeschelanthropomorphisme_4).

312 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 10.

l'occurrence celle de la toute-puissance de Dieu<sup>313</sup>. Il refuse un Dieu tout-puissant qui serait celui qui sait tout, voit tout et peut tout. Il insiste ainsi sur le laisser Dieu être Dieu et il affirme : « Toute la question est là : n'est-ce pas plutôt de Dieu que nous devons apprendre ce qu'il est [...] loin de nos interdits, laissons Dieu être ce qu'il est. »<sup>314</sup>.

Car, poursuit-il, « il importe pour l'homme que Dieu soit ce qu'il est, et non point une idole que j'aurais façonnée au gré de mes besoins ou de mes fantasmes, et en laquelle je ne ferais que me retrouver et me servir moi-même. C'est bien en étant d'abord ce qu'il est, et non point ce que je veux qu'il soit, que Dieu sera alors pour moi ce face-à-face dont l'identité, dont le nom m'intéresse pour me comprendre. »<sup>315</sup>. Aussi invite-t-il, de ce fait, à débarrasser le mot Dieu de tous les attributs impropres et inadaptés qui ne font que défigurer le vrai sens que nous devons en avoir.

Par conséquent, l'image de Dieu renouvelée que Gesché propose est en totale rupture avec une toute-puissance de Dieu caricaturée qui ferait de lui un être embrigadant, coercitif et *liberticide*. Il n'est pas cet *Ab-solu* qui exercerait un pouvoir absolu sur l'homme. Et donc, note Gesché : « Dieu ne vient pas prendre toute la place dans ma vie et dans mon histoire. Il vient prendre ou plutôt me proposer et m'offrir sa place, mais non pas toute la place. [...] Dieu a sa place, et elle est immense (*in-mensa, non mesurée*), mais il n'a pas toute la place. »<sup>316</sup>. Au sens où sa présence en moi ou dans mon être n'annihile pas cet être, ne le consume pas.

Par ailleurs, notre auteur reprend à son compte l'idée de cette étroite relation entre Dieu et l'homme qui atteste que ce qui arrive à l'homme affecte Dieu, et réciproquement. Très fasciné par cette idée et en quête même de sa légitimation, il remonte au II<sup>e</sup> siècle chez Théophile d'Antioche qui, s'adressant à son interlocuteur Autolycus, disait : « Si tu me dis "montre-moi ton Dieu", je pourrais te répondre : "Montre-moi ton homme", et moi je te montrerai mon Dieu. »<sup>317</sup>. Il envisage ici une épistémologie théologique dont le sens est que « l'idée que nous nous faisons de l'homme révèle à coup sûr celle que nous nous faisons de Dieu (et sans aucun doute : réciproquement) [...]. À l'idée que Dieu se fait de l'homme, on peut juger de l'être et de la "qualité" de ce Dieu. Peut-être même pouvons-nous avoir l'audace de nous adresser directement à lui : Dis-nous quelle est ton idée sur nous, et nous

313 Cf. IDEM, « Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 119–136.

314 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 50–51.

315 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 50.

316 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 151.

317 THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, I, 2, éd. G. Bardy, Coll. « Sources chrétiennes », n. 20, Paris, Cerf, 1948, p. 61. Voir aussi SAINT AUGUSTIN, *De Symbolo*, III ; TATIEN, *Oral.*, IV, cités par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 121.

saurons qui tu es»<sup>318</sup>. L'idée que nous nous faisons de Dieu affecte notre conception de l'homme, de la société et de notre salut, et vice-versa.

Voilà l'homme placé en confiance dans sa confrontation avec Dieu, débarrassé de tout tracas. D'où le sens de cette assurance de Gesché: «Ne craignons pas de rester hommes devant Dieu, et tels d'ailleurs qu'il nous a toujours voulus [...] ne nous gâchons pas comme si Dieu allait s'en trouver embelli. [...] Quand on a découvert cela, Dieu devient croyable. Il devient une des réalités de mon existence, plus grande sans doute, mais une d'entre elles "seulement". Une réalité qui me propose de donner, avec lui et si je le veux, un de ses sens parmi les autres.»<sup>319</sup>. Donc, faut-il le souligner, Dieu est pour moi une réalité parmi tant d'autres, mais une réalité pas comme les autres. Il est en moi un sens parmi tant d'autres, mais un sens pas comme les autres.

De ce qui précède, il ressort que le Dieu chrétien ne saurait être ce tout-puissant qui bloquerait tout dans ma vie, empêcherait l'exercice de ma liberté, devenant, de ce fait, un Dieu «mortel». Au contraire, insiste Gesché, «la vraie présence de Dieu à notre liberté n'est pas celle d'une prescience qui bloque tout d'avance. La vraie présence de Dieu est de nous mettre au futur de nous-mêmes [...], la vraie présence de Dieu à notre liberté est de nous mettre au large. Celui qui tient tout en mains, et c'est là sa vraie toute-puissance, est celui qui nous tient par la main. Et qui nous dit: n'ayez pas peur. Les choses ont une direction et un pôle, je suis là. Mais osez marcher sur l'eau. Le chemin est à vous, il est vôtre, tracez-le.»<sup>320</sup>.

C'est en fonction de ce rapport entre l'homme et Dieu que Gesché développera une théologie osée et originale qui, allant jusqu'au fond des réalités même les plus traditionnelles, leur confère un sens nouveau, et retourne sans cesse, par quelques déplacements épistémologiques, les acquis conceptuels d'autrefois. Désormais l'homme est placé devant Dieu, avec droits et devoirs<sup>321</sup>, avec en toile de fond le fait que tout peut être interrogé, non seulement les réponses, mais encore les questions.

Le Louvaniste partage aussi l'idée que Dieu exerce encore et toujours une impulsion dans le monde par le dynamisme qu'il communique constamment à l'univers. C'est ce qu'il exprime quand il note qu'«aucune situation n'est jamais irrémédiable quand Dieu est là»<sup>322</sup>. C'est en cela même, avons-nous noté<sup>323</sup>, que consiste sa conception du salut. Car, affirme-t-il, croire au salut, c'est se rendre à l'évidence que «rien n'est irrémédiable,

318 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 121.

319 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 151.

320 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 29.

321 Cf. IDEM, *Avant-propos à Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 7.

322 IDEM, N.P.I., LXIX, 107 (9.6.1994), [be.uclouvain.fichiergesche.salut\\_768](http://be.uclouvain.fichiergesche.salut_768).

323 Cf. *supra*, II.2.2.3, «La transcendance de Dieu».

que rien n'est définitif. Que tout peut recommencer, que tout peut être repris, sauvé précisément. Non, tu n'es pas un drogué ; tu n'es pas un voleur, comme s'il s'agissait là de ta nature ou d'une situation irrémédiable. Tu as certes volé ou pris de la drogue, mais tu peux t'en sortir, la situation n'est pas définitive.»<sup>324</sup>.

Cette disposition théologique sous-tend l'ensemble de l'œuvre du penseur belge : toute sa sotériologie est basée sur cette possibilité d'une reprise. C'est le salut qui est présenté comme cette instance revitalisante pour toute existence, possibilité ouverte et offerte à toute vie humaine, avec comme fondement cette espérance toujours possible.

C'est dans cette optique que les questions connexes au salut reçoivent une nouvelle visée. Ainsi, le mal par exemple, est vu comme péché. De ce fait, il est défatalisé et n'a pas le dernier mot dans le sort de l'homme. Le mal existe, certes. Mais parce que ni Dieu ni l'homme n'en sont responsables, cette conception chrétienne du mal offre à l'homme la certitude qu'il peut prendre le dessus sur lui, le combattre justement. Telle se trouve être la compréhension responsabilisante du récit de la Genèse<sup>325</sup>.

En outre, c'est à partir de ce point de départ que Gesché conçoit le reste de ses perspectives : ainsi, la responsabilisation du discours théologique est perçue en fonction de cette espérance à l'égard d'un devenir toujours possible. Pour notre auteur, la théologie doit être un discours responsable au sens où elle doit effectivement être le porte-étendard de cette espérance. Le souci du sort de l'homme doit être sa raison d'être, le gage même de sa pertinence. La théologie doit indiquer à l'homme l'horizon de la réalisation de son être au sens d'un renouvellement toujours possible. Il note d'ailleurs à ce propos qu'«il ne servirait à rien de croire en Dieu si cela n'apportait rien à l'homme (ni à Dieu évidemment). Ce serait d'ailleurs faire de Dieu un moloch, un baal, une puissance. Le théologien et son apport anthropologique sont donc tout à fait valables.»<sup>326</sup>.

C'est effectivement cela que Gesché met en évidence quand il responsabilise l'homme face au monde, le cosmos qui est la maison de Dieu et de l'homme, que ce dernier ne peut détruire sans se détruire lui-même et porter atteinte à sa relation avec son créateur. Par la maîtrise intelligente de sa sphère spatio-temporelle, l'homme assure ses pas sur le chemin de l'accomplissement de sa destinée où tout n'est pas donné, mais se donne à vivre et à construire. En même temps, le Christ renouvelle en nous les conditions de possibilité de notre accomplissement, de notre salut. Par son incarnation, sa passion, sa mort et sa résurrection, il témoigne de l'infinie bonté de Dieu que le péché du jardin n'a pas entamée. En lui notre identité, notre autonomie se renouvellent et nous sont confiées pour que nous leur donnions une consistance qui fasse réussir notre destinée.

324 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 39.

325 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 47-64.

326 IDEM, N.P.I., XLVIII, 68 (11.8.1988), be.uclouvain.fichiergeschedieu\_homme\_608.

Par ailleurs, l'un des éléments structurants de l'invention chrétienne de l'homme se trouve être le fait de le concevoir comme une énigme. Une telle approche offre de grands avantages, souligne Gesché, dans la mesure où cela «sauve (l'homme) d'être entièrement absorbé et prisonnier d'un regard. Et sans doute, [poursuit-il], est-il bon que nous restions aussi, un tant soit peu une énigme pour Dieu. [...] Dieu en créant l'homme, n'a pas créé un être à lui entièrement visible et hors secret, mais un être de surprise, en lequel – ne fût-ce que pour se respecter et respecter l'homme – il a à rencontrer un être qui ne lui est pas entièrement transparent.»<sup>327</sup>. C'est le fondement de l'invention chrétienne de la liberté.

Il est donc clair que la *Process Theology* constitue une clé de lecture pour le théologien belge, notamment sur la compréhension du rapport à Dieu, à propos duquel il affirme que «la théologie américaine dite *la Process Theology* aurait ici beaucoup à nous apprendre.»<sup>328</sup>, dans la mesure où, avec ce courant théologique, «Whitehead<sup>329</sup>, plutôt que de parler d'un Dieu tout-puissant, qui semble bloquer notre liberté, préfère évoquer un "Dieu de persuasion"»<sup>330</sup>.

C'est en prenant appui sur cette approche que l'auteur de *Dieu pour penser* se propose de revoir une certaine théologie de la transcendance<sup>331</sup>. Il assigne à cette entreprise une double mission, c'est-à-dire, elle devra, en même temps qu'elle cherche à préserver Dieu dans sa différence, dans sa transcendance justement, se préoccuper légitimement de ce que la transcendance ainsi préservée tienne compte de l'homme, dans le respect de l'autre partenaire<sup>332</sup>. C'est le sens même de la présence de Dieu à notre liberté.

En outre, dans ce rapport à la *Process Theology*, en un troisième moment, le Louvaniste partage aussi la conviction qui présente le Christ comme puissance de transformation créatrice de Dieu. C'est justement le thème christologique qu'il reprend, celui du Christ comme figure historique de Dieu, dont le visage prend une place prépondérante et paradigmatique pour l'homme<sup>333</sup>. Il nous révèle le vrai visage de Dieu tout en révélant l'homme à lui-même. En même temps, dans une perspective liée aux récits évangéliques, son identité narrative nous est confiée pour que nous la fassions nôtre dans l'aujourd'hui de notre vie.

En fait, dans leur quête en vue de construire une doctrine de la personne du Christ, les théologiens de la *Process Theology* ont élaboré la doctrine de l'immanence directe de Dieu en l'homme, une perspective que Whitehead valorise particulièrement. Gesché

327 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 27.

328 *Ibidem*.

329 Cf. A. N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées*.

330 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 27–28.

331 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 28.

332 *Ibidem*.

333 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 9–20.

trouve cette découverte métaphysique épistémologiquement avantageuse dans la mesure où elle se démarque de la solution platonicienne des images secondaires et des imitations. Elle ouvre à la conception d'une doctrine de l'immanence directe de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu réciproquement.

Pour établir le lien le plus étroit avec la *Process Theology*, disons que c'est ce rapport de l'immanence de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu que Gesché veut relayer sur le plan théologique. Sa christologie est fondée sur l'idée que «la figure théologique du Christ est de taille à affronter à égalité d'autres théories sur l'homme et à se présenter comme un apport qu'il lui revient de proposer.»<sup>334</sup>. Dans la vision de notre auteur, cela exige sûrement un travail d'explicitation afin de rendre visible et intelligible cette figure du Christ. À ce niveau d'appréciation, l'objectif est double. D'abord, que cette figure puisse s'offrir aux non croyants qui voudraient, ne fût-ce qu'un instant, l'interroger. Et ensuite pour les croyants, si leur foi se laisse revisiter, sous peine sinon de demeurer inquiète, inquiétante et inquiétée, qu'elle puisse accéder à une lisibilité plus grande et à une intelligibilité croissante.

Comme on le constate, l'auteur de *Dieu pour penser* assigne à la christologie la mission de renouveler l'image de Dieu révélée par son Fils, ce qui ne va pas sans renouveler l'image de l'homme, renouvellement que notre penseur appelle l'«invention chrétienne de l'homme», son anthropologie théologale. De ce point de vue, la figure du Dieu chrétien, redisons-le avec notre auteur, est celle d'un Dieu qui prend un peu distance de l'homme pour mieux le responsabiliser; d'un Dieu non pas d'obsession et de puissance, mais d'invitation, de liberté et de persuasion, pour reprendre le mot de Whitehead; d'un Dieu qui nous met au «nord» de nous-mêmes, et qui, de ce fait, nous rend vrais<sup>335</sup>.

De plus, l'ouverture sur l'avenir toujours possible qui est à l'œuvre dans le monde par l'action du Christ est l'apport central de la *Process Theology*. Gesché le fait sien dans son effort pour renouveler l'image de Dieu et, par conséquent, celle de l'homme. Mais pour rendre efficient ce renouvellement de l'image de Dieu ou de l'idée qu'on s'en fait, Gesché recourt aussi à des clés d'interprétation que fournissent d'autres disciplines; en effet, celui-ci affirme avoir beaucoup lu, en différents domaines, de la littérature à la science, de la théologie à la philosophie, de l'anthropologie à la psychologie<sup>336</sup>, etc. En ce sens, il rejoint Whitehead, qu'il cite d'ailleurs lorsqu'il affirme que «toute religion qui s'incurve sur elle-même devient barbare .»<sup>337</sup>.

334 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 13.

335 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 15.

336 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 14.

337 Cf. A. N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, p. 213–225, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 139.

À partir de ce petit parcours, nous nous sommes rendu compte que notre auteur s'est aussi laissé provoquer par la *Process Theology* en des proportions qu'il jugeait utiles pour l'élucidation de son propos. Il s'en est inspiré pour montrer combien Dieu respecte la liberté humaine et responsabilise l'homme dans une relation de respect mutuel. Le Christ, dont l'Esprit est toujours à l'œuvre dans le monde, permet à l'homme d'aller vers de nouveaux horizons. C'est en fonction de cela que l'homme doit se considérer comme un être devant prendre en mains la réalisation de sa destinée, car rien n'est d'avance défini ni arrêté.

Toutefois, Gesché ne se positionne pas par rapport aux éléments de la *Process Theology* qui ne correspondent pas à la théologie catholique de la création, se contentant de reconnaître en elle des maladroites<sup>338</sup>, parce que son rapport à ce courant théologique est limité. Comme le reconnaît le professeur Paul Scolas, Gesché se laisse solliciter par plusieurs penseurs afin de se laisser stimuler par leurs intuitions, tout en restant maître du déploiement de sa pensée théologique<sup>339</sup>. Ainsi, quand bien même il s'est laissé stimuler par la *Process Theology*, le Louvaniste, remarque Paul Scolas, «ne devient pas pour autant un théologien du *Process*, mais il se sent stimulé par cette théologie à penser la relation réelle entre Dieu et sa création, alors que la tradition théologique manifeste sur ce point crucial, une grande difficulté.»<sup>340</sup>

C'est ainsi également que notre auteur a pu se laisser interpeler par la théologie de la libération à laquelle il reconnaît le mérite d'avoir attiré utilement notre attention sur la dimension historique du salut. Par ce biais, l'homme est déterminé à avoir un intérêt tout particulier pour les implications sociopolitiques de sa foi. C'est justement en ce sens que Gesché voit l'apport de la théologie de la libération à la rationalité théologique. Étudions-le de plus près.

## II.4 La théologie de la libération et la théologie de Gesché

### II.4.1 Origine

Gesché a manifesté un intérêt particulier pour cette théologie en raison de son approche de la problématique du mal. Il convient de souligner que la théologie de la libération<sup>341</sup> est née quelques temps après le Concile Vatican II. Pour John Milbank, c'est le document

338 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 27.

339 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 113.

340 *Ibidem*.

341 À propos de ce courant de pensée, voir notamment M. CHEZA, L. MARTÍNEZ SAAVEDRA, P. SAUVAGE, A. R. DE SOUZA, C. SAPPÀ (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Paris-Namur, Éditions Jésuites, 2017 ; M. SCHOYANS, «Théologie et libération : quelle libération?»,



*Octogesima adveniens* du 14 mai 1971, adressé par le pape Paul VI au cardinal Roy<sup>342</sup>, qui joua le rôle de déclencheur de la théologie de la libération, dans la mesure où ce document «avait reconnu aux transformations sociales politiques un sens plus grand que la théologie catholique officielle ne leur attribuait communément, et avait insisté sur la dimension sociale du salut»<sup>343</sup>.

C'est ainsi qu'en 1968, à Medellín, la conférence des évêques latino-américains adopta les thèmes programmatiques de cette nouvelle orientation théologique. En toile de fond se trouve la problématique de l'«option préférentielle» de l'Église pour les pauvres, parce que ceux-ci sont identifiés au Christ pauvre et souffrant<sup>344</sup>. Il s'agit de l'obligation reconnue pour l'Église d'analyser les conditions sociales du monde et d'agir en choisissant le point de vue du pauvre<sup>345</sup>.

On ne saurait ignorer, dans ce bref panorama, l'influence des travaux en théologie politique de l'Allemand Jean-Baptiste Metz dans le développement historique de la théologie latino-américaine de la libération.

Son fondement s'appuie sur la *Process Theology* qui, nous l'avons vu, se déploie en trois principes théologiques que note C. Robert Melse<sup>346</sup>, à savoir qu'en un sens ce qui arrive à l'homme affecte Dieu, et que Dieu n'a pas peur du changement. C'est lui qui, par la force de son Christ, continue à inspirer l'homme dans sa lutte contre toute oppression. Enfin, croire en Dieu, c'est aussi s'occuper de l'homme concret, historiquement et géographiquement situé.

Certains critiques ont de plus signalé une certaine influence du marxisme aux niveaux historique et politique chez les théologiens de la libération, avec parfois une teneur radicale dans leurs positions. C'est ce rapprochement avec le marxisme qui valut à ce mouvement la suspicion de Rome<sup>347</sup>, assortie de la crise qu'elle connaît depuis les années 1990<sup>348</sup>.

*Revue théologique de Louvain* 6/2, 1975, p. 165–193; cf. J. MILBANK, «Théologie de la libération», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 655–656.

342 PAUL VI, *Octogesima adveniens*, Lettre apostolique de Sa Sainteté le Pape Paul VI à Monsieur le cardinal Maurice Roy, président du conseil des laïcs et de la commission pontificale «Justice et paix» à l'occasion du 80<sup>e</sup> anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, Rome, 14 mai 1971.

343 J. MILBANK, «Théologie de la libération», p. 655.

344 Cf. *ibidem*.

345 Cf. *ibidem*.

346 Cf. *supra*, II.2.2.3.

347 Cf. Cardinal J. RATZINGER, «*Libertatis nuntius*. Sur quelques aspects de la théologie de la libération», Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Rome, le 6.8.1984; IDEM, «*Libertatis conscientia*. Sur la liberté chrétienne et la libération», Rome, le 22.3.1986.

348 Cf. J. COMBLIN, *Où en est la théologie de la libération? Église catholique et les mirages du néolibéralisme*, Paris, L'Harmattan, 2003 (édition originale parue à Sao Polo en 1996); voir également «Les mutations en cours dans la théologie de la libération», avec les interviews de Richard PABLO,

Dans l'usage courant, on emploie à la fois le singulier et le pluriel (théologie/s), ce dont il faut préciser le sens car nous ferons de même. On parle de la théologie de la libération pour désigner un courant théologique dont les approches suivent toutes les mêmes principes directeurs relevant d'une herméneutique pratique : «Elles ont en commun de se présenter comme des réflexions théologiques situées dans un contexte d'oppression et un processus de libération. Elles entendent actualiser la Parole à partir et en fonction des situations particulières [...]. Ces théologiens veulent élaborer une théologie prophétique qui discerne dans les situations, dans les structures et les projets de libération les formes concrètes de salut et de non-salut.»<sup>349</sup>.

En revanche, l'articulation de ces principes, en référence à la situation d'oppression et de libération dans l'histoire, donne lieu à plusieurs intentions et orientations, ce qui amène à dégager une certaine typologie. On parle alors des théologies de la libération qu'on regroupe généralement en trois grandes catégories.

La première orientation se base sur une théologie descriptive, dont le vœu principal est de se focaliser sur les symboles, les valeurs et le sens chrétien du peuple afin de libérer le message chrétien de son carcan occidental et clérical. La deuxième tendance vise à actualiser le message chrétien à travers des langages de libération débouchant sur des thèmes éthiques de libération. Le créneau de cette approche est la prise en compte des données anthropologiques en présentant le message chrétien comme un appel à un engagement créatif et inventif qui refuse toute forme de conservatisme. Quant à la troisième catégorie, elle fait de la pratique libératrice une conséquence indéniable du message chrétien qui s'exprime par une prise en compte effective des droits des opprimés. Sur la base des analyses scientifiques, cette catégorie cherche à combattre l'oppression et l'exploitation impérialiste<sup>350</sup>.

#### II.4.2 La genèse d'une rencontre

Notons que c'est principalement dans le cadre de son métier d'enseignant que Gesché fait la rencontre de la théologie de la libération. En effet, en tant que professeur de théologie à l'Université catholique Louvain-la-Neuve (UCL) en Belgique et directeur spirituel du

théologien et bibliste chilien, «La place de la résistance spirituelle dans le combat actuel»; celle de Frei BETTO, dominicain brésilien, «L'Église changera si nous changeons la société»; et de Leonardo BOFF, théologien brésilien, «Défis actuels, chantiers nouveaux», *DIAL (Diffusion de l'Information sur l'Amérique latine)* 2102 (1–15.10.1996) en suivant le lien : [www.dialinfos.org/05\\_archives/html\\_05texte/dialD2102.html](http://www.dialinfos.org/05_archives/html_05texte/dialD2102.html).

349 M. SCHOYANS, «La théologie de la libération», *Revue théologique de Louvain* 7/3, 1976, p. 308–328, ici p. 310–311.

350 Cf. *ibidem*.

Collège de l'Amérique latine de Louvain (COPAL), le théologien belge est amené à côtoyer des étudiants latino-américains à partir de l'année 1971<sup>351</sup>.

Bien que descendant d'une certaine aristocratie<sup>352</sup>, le Bruxellois est sensible aux conditions existentielles du «bas peuple», des pauvres et des peuples opprimés. Si bien que, reconnaît Jean-François Gosselin, Gesché fut «[...] profondément marqué par la rencontre de ces étudiants, certains très provocateurs, farouches partisans de la théologie de la libération, et toujours très préoccupés par la situation sociopolitique de leur pays d'origine»<sup>353</sup>.

En nous penchant donc sur l'affinité du penseur bruxellois avec ce courant théologie, il nous faudra comprendre quels rapports théologiques il a entretenus avec cette théologie, et surtout, quelles perspectives celle-ci lui a permis d'ouvrir dans sa sotériologie.

En effet, l'accomplissement de l'homme au sens du bien-être, de la réalisation de sa destinée, est très déterminant dans la sotériologie du Louvaniste. C'est ce qu'il considère comme la dimension «positive» du salut qui ne peut pas ignorer les questions de société<sup>354</sup>. Il est donc intéressant de découvrir la façon dont le théologien belge se situe par rapport aux exigences sociétales et surtout comment ces dernières se sont glissées dans son parcours théologique. Au fond, pour mieux saisir la portée théologique de la sotériologie geschéenne, nous devons comprendre comment il articule à la fois la responsabilité de la théologie devant le sort de l'homme et le risque qu'elle ne se réduise qu'à des questions morales. Sa rencontre avec les théologies de la libération peut nous aider dans ce sens.

#### II.4.3 Des questions de société dans l'œuvre de Gesché

Il convient de reconnaître avec Paul Scolas que «les questions de justice sociale s'introduisent dans l'œuvre de notre théologien bien avant sa rencontre avec la théologie de la libération»<sup>355</sup>. Gesché n'est pas indifférent à la sensibilité croissante face aux implications sociétales de la foi, particulièrement vive entre les années 1970 et 1980<sup>356</sup>.

351 Cf. J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 87. C'est dans ce cadre qu'il a dirigé les thèses doctorales de Clovis Boff, d'Ivone Gebara et d'Antonio Manzatto.

352 C'est cela que Paul Scolas entend lorsqu'il parle de «l'histoire personnelle et de sensibilités premières» de Gesché. Cf. B. BOURGINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 143. Par ailleurs, nous ne présentons pas ici les aristocrates comme des personnes généralement insensibles aux malheurs des autres, mais nous essayons de montrer, à la suite de Paul Scolas, que Gesché n'était pas un homme des castes replié sur lui-même.

353 J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 88.

354 Cf. *infra*, chapitre IX.

355 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 105.

356 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 104.

Ceci est la conséquence logique de sa sollicitude théologique indéniable pour faire correspondre l'annonce de l'Évangile avec les préoccupations existentielles de ses contemporains. Ainsi que le souligne Paul Scolas, «c'est au sein de son souci proprement théologique d'annoncer Dieu au monde d'aujourd'hui qu'il faut situer et comprendre la place que vont prendre dans la réflexion d'Adolphe Gesché les questions de société. L'engagement pour la justice sociale est loin de le laisser indifférent, mais son histoire et sa sensibilité ne le portent pas spontanément vers ces questions. Ici encore, il se laisse interroger et solliciter comme théologien.»<sup>357</sup>. La vie de la société constitue un «lieu théologique» pour le penseur de Louvain qui le sollicite et l'interpelle et auquel il apporte une réponse théologique.

Cette réponse, nous pouvons déjà la constater dans l'article révélateur «Dieu et société»<sup>358</sup> qu'il signe à l'issue d'un colloque organisé simultanément à Louvain-la-Neuve et à Leuven en 1975, et qui annonce le lien indéfectible qu'il établit entre la théologie et l'anthropologie. En voici la problématique : «“Dis-moi quel est ton homme, je te dirai quel est ton Dieu” : Montre-moi quelle est ta conception de l'homme, je saurai comment tu comprends Dieu. Apophtegme que l'on pourrait d'ailleurs renverser : à l'image que tu te fais de Dieu, je saurai l'idée que tu te fais de l'homme. Tant il est vrai que, dans le sillage de la fameuse parole créatrice de la Genèse, théologie et anthropologie se recourent inextricablement. Et dans la culture qui est la nôtre, où l'homme est de plus en plus animé par des projets de société, on pourrait fort bien formuler les choses ainsi : “Dis-moi quel est ton Dieu, je te dirai quelle est ta société, je te dirai quelle société tu veux ou ne veux pas”. Avec cette question, nous sommes au cœur du débat “Foi et société”.»<sup>359</sup>.

Telles sont l'origine et l'articulation de la posture théologique de Gesché face aux enjeux sociétaux, qui est déterminante pour comprendre sa sotériologie ainsi que les implications qu'elle déploie. C'est le sens de sa trilogie «salut-homme-Dieu» qui constitue le fil conducteur de ses écrits, notamment la série *Dieu pour penser*.

C'est d'ailleurs cette posture qui amène le prêtre bruxellois à plaider en faveur du dialogue entre théologiens et sociologues, qui constitue, à ses yeux, une condition *sine qua non* pour que la théologie devienne plus responsable<sup>360</sup> dans son discours sur Dieu et pour l'homme : la notion de responsabilité est très importante dans la théologie geschéenne si bien que ce terme «est régulièrement utilisé par Gesché, il désigne et appelle une théologie

357 P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 105.

358 Cf. A. GESCHÉ, «Dieu et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295.

359 A. GESCHÉ, «Dieu et société», p. 274.

360 Cf. A. GESCHÉ, «Dieu et société», p. 295, cité par P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 295.

de ce dont elle est précisément en charge : Dieu comme *bonne nouvelle* pour penser la destinée de l'homme et, ici, des hommes en leur commune destinée»<sup>361</sup>.

Il est ainsi possible de comprendre la place considérable qu'occupe la notion de responsabilité dans notre recherche débouchant, *mutatis mutandis*, sur l'élaboration du paradigme de théologie de la responsabilité que nous abordons dans la quatrième partie de notre travail.

À ce propos, le théologien de Louvain prend le soin de prévenir contre un certain malentendu en mettant en garde contre toute tentative réductrice tendant à faire de la théologie «une sorte de sociologie ou même un appel à l'engagement pour la justice. Il dénoncera du reste volontiers la transformation de la religion en morale, en particulier dans le domaine de la justice»<sup>362</sup>. Car pour lui, il ne s'agit pas de changer la société, mais plutôt de procéder au recouplement entre la théologie et l'anthropologie afin de prendre en compte le souci du monde d'aujourd'hui dans lequel la destinée des hommes est un enjeu déterminant<sup>363</sup>. C'est avec ce prérequis que notre auteur rencontre la théologie de la libération et c'est de cela que dépendra la façon dont il se laissera solliciter par elle<sup>364</sup>. Qu'en ressort-il ?

#### II.4.4 La réception geschéenne de la théologie de la libération

Nous commençons par déplorer l'absence, chez Gesché, d'un exposé systématique sur la théologie de la libération qui aiderait son lecteur à situer le point de vue du théologien belge sur cette théologie en connaissance de cause<sup>365</sup>. En effet, la conférence sur cette théologie<sup>366</sup> ainsi que l'article qui en sera tiré pour le quatrième chapitre du premier tome de la série *Dieu pour penser*<sup>367</sup> et qui donne l'idée de sa réception de la théologie de la libération, présentent une démarche en quatre dimensions. Parce que son point de départ est de montrer que la notion du *mal-malheur*, présente dans l'articulation des théologies de la libération, est une avancée significative dans l'approche de la question du mal, il

361 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 107.

362 Cf. A. GESCHÉ, «Perturbation du religieux», dans J.-L. SHLEGEL, G. JARCZYK, P. COLIN (*et al.*), *Le religieux en Occident. Pensées des déplacements*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 144–151, en ligne : <https://books.openedition.org/pusl/5978>, mentionné par P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 107.

363 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 106.

364 Cf. *ibidem*.

365 Nous y reviendrons avec plus de détails au chapitre 15 concernant l'appréciation critique.

366 Cf. A. GESCHÉ, «Le problème du mal, problème de société», dans *Annales Cardijn*, Actes du colloque Théologie de la libération (novembre 1984), Louvain-la-Neuve, Institut Cardijn, 1985, p. 30–42.

367 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 119–160.

commence par rappeler l'essence de la tradition chrétienne du mal, une façon pour lui de baliser le terrain, de situer ensuite la notion du mal propre aux théologies de la libération et ainsi de mettre en exergue ce par quoi elles font avancer la compréhension de cette problématique. Par la suite notre auteur se propose de relever quelques oublis de ces théologies avant de terminer par la proposition de certaines conditions qui visent à rendre le combat contre le mal plus efficace.

Ce faisant, Gesché précise ainsi son intention et sa motivation : « Non pas simplement ni même directement pour contribuer à la construction de cette théologie ; mais parce que je vois précisément ici une chance qui vient d'elle et qui la dépasse, celle qui m'intéresse personnellement, et qui est de toujours mieux saisir ce *mysterium iniquitatis* avec lequel l'homme se bat jour après jour "depuis la fondation du monde". »<sup>368</sup> Voyons comment tout cela a été articulé.

#### II.4.4.1 La tradition chrétienne du mal

Il existe deux principales conceptions du mal<sup>369</sup> que la tradition chrétienne retient. Nous avons d'abord une approche paulinienne, que reprend saint Augustin, qui remplace toujours le mal par la faute et conduit à la doctrine du péché originel (Rm 5). La deuxième conception est lucanienne, notamment à travers la parabole du bon Samaritain (Lc 10), qui est calquée sur le modèle du livre de Job où l'on s'interroge sur le mal sans faute. Dans la première approche se trouve la doctrine du péché originel, celle du mal dont l'homme est coupable. Tandis que la seconde approche, celle de saint Luc, avec le livre de Job (Jb 2, 1–8) comme l'un de ses paradigmes, fait place au malheur innocent<sup>370</sup>. Le tableau suivant illustre les différences d'approches entre ces deux options théologiques à propos du mal.

Tradition paulinienne/augustinienne (mal par la faute)	Tradition lucanienne (mal innocent)
1. Mal responsable : Ève décide et mange le fruit (Gn 3, 6)	1. Mal immérité : blessé de Jéricho (Lc 10, 28–37)
2. On cherche davantage le coupable	2. On se préoccupe plus de la victime
3. On insiste plus sur le mal moral	3. Mal physique : les guérisons de Jésus

368 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 119.

369 Pour approfondir cette question, voir : O. O'DONOVAN, «Mal», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 695–698 ; P. NEMO, *Job et l'excès du mal* ; E. KANT, *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Cerf, 1968 ; SAINT AUGUSTIN, *La nature du bien*, BAug 1, 437–509 ; I. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée*, Paris, Beauchesne, 1963 ; P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 2009.

370 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 120–121.

4. On voit le mal accompli par le sujet	4. On est attentif au mal de fait, objectif
5. Ici, on voit le mal d'intention, de conscience, «raisonnable», «expllicable» <sup>371</sup> , mal de faute	5. Mal qui nous tombe dessus, sans explication, le mal-malheur, immérité
6. Mal voulu, commis, actif	6. Mal souffert, subi, passif
7. Réaction religieuse : univers de la pénitence, de la confession, de l'expiation (contre le mal)	7. Réaction sociale : les actions ecclésiales, hôpitaux, œuvres caritatives, éducatives
8. On privilégie l'ascèse individuelle	8. Libérer les captifs (théologie de la libération)
9. On insiste plus sur le combat intérieur, des cœurs, de la conscience	9. Déploiement extérieur, action partout où il y a la souffrance
10. Préoccupation de salut devant Dieu : on se soucie du sort du pécheur	10. Préoccupation terrestre : ils n'ont pas de pain

Il s'agit ici des nuances de différenciation entre ces deux approches de la tradition chrétienne du mal. D'après Gesché, «sur le plan des faits, les deux courants [...] s'équilibrent relativement bien (pratique de pénitence et institutions de miséricorde). En revanche, si l'on s'en tient à la théologie du mal (et de son salut), il faut dire que c'est la tradition paulinienne/augustinienne qui prévaut massivement dans notre sensibilité. Alors que la théologie du péché et de la culpabilité a pris l'ampleur que l'on sait, celle du mal-malheur est fort peu présente. [...] Alors que le livre de la Genèse et l'épître aux Romains ont suscité une réflexion remarquable, le livre de Job et de son malheur est, en comparaison, presque absent de la littérature proprement théologique»<sup>372</sup>. C'est effectivement cette «lacune» que le Louvaniste veut combler en prenant appui sur la sensibilité venue de la théologie de la libération.

Car, malgré quelques références au mal tragique (dans la tragédie grecque de Sisyphe notamment), et en Occident, au XVII<sup>e</sup> siècle, avec Racine et Pascal, la conception du mal par la faute domine toujours<sup>373</sup>.

D'un côté, cette accentuation comporte l'avantage d'insister sur la responsabilité de l'individu, au sens où l'homme jouit d'une certaine liberté pour commettre le mal et qu'il peut user de cette même liberté pour l'éviter. Mais en même temps, de l'autre côté,

371 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 120. Cela veut dire que cette tradition voit et établit un lien entre celui qui va faire le mal et ce qui lui arrive effectivement comme conséquence fâcheuse.

372 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 121. Quant à la remarque sur l'absence de réflexion sur le mal-malheur, Gesché la reprend de Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*.

373 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 121.

le risque est qu'à force d'insister sur cette culpabilité, on ne retombe dans l'univers de la faute qui renferme l'homme dans une culpabilité fatale sans issue.

D'où le sens de cette interrogation de Gesché : « La recherche de la raison des choses, du pourquoi, de l'origine du mal, plus que l'intérêt à ses tragiques conséquences de fait, n'est-ce pas tout le fameux problème augustinien du "*unde malum*" ? D'où vient le mal qui traverse toutes les confessions ? »<sup>374</sup>.

Par conséquent, on est petit à petit arrivé à l'occultation de cet autre type de mal qui pourtant existe lui aussi, le mal dont je ne suis pas coupable, le mal sous son aspect de mal-malheur. C'est à ce niveau que Gesché trouve un apport considérable dans les théologies de la libération. Selon lui, elles nous sensibilisent à la prise en compte du mal dont nous ne sommes pas responsables, le mal-malheur. Par ces théologies se trouve établie la théologie du mal-malheur à l'intérieur des Écritures saintes mêmes. On peut en relever quelques exemples.

#### II.4.4.1.1 Les guérisons miraculeuses de Jésus

Saint Luc expose beaucoup de miracles de Jésus en soulignant combien les faits ont marqué les mémoires. C'est entre autres la guérison du démoniaque (Lc 4, 31–37), la guérison de la belle-mère de Simon (Lc 4, 38–39), la guérison d'une personne ayant la lèpre (Lc 5, 12–16), la guérison d'un paralytique (Lc 5, 17–27), la guérison d'un homme à la main desséchée (Lc 6, 6–11), pour ne citer que ces exemples.

En outre, les miracles s'accompagnent souvent d'une indifférence sur la question de la culpabilité, voire de la mise à l'écart de cette interrogation : « Qui a péché, lui ou ses parents ? » demandent les disciples de Jésus à propos de l'aveugle-né. Ce dialogue entre Jésus et ses disciples est très bien rapporté dans l'évangile de saint Jean (Jn 9, 2). Cela est sans intérêt, répond Jésus, la question n'est pas là : ni lui ni ses parents n'ont péché ; son seul souci est de le guérir.

Par ailleurs, bien que la tradition paulinienne soit représentée dans notre tableau du côté du mal de la faute, nous retrouvons néanmoins des éléments du mal-malheur chez Paul et Jean<sup>375</sup>. En effet, quand ils parlent des puissances, des principautés et des archontes, des pleurs et des ténèbres, Paul et Jean désignent justement « un mal en excès, par rapport à une simple intériorité de conscience. [...] On retrouve là, de part et d'autre, ce sens d'un mal qui nous dépasse et qu'il serait bien trop facile de n'imputer qu'à la culpabilité »<sup>376</sup>. Ce mal effrayant dépasse largement le cadre d'une simple culpabilité individuelle.

374 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 122.

375 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 127.

376 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 128.



#### II.4.4.1.2 La doctrine du péché originel

En rapport avec l'histoire du salut, le péché originel<sup>377</sup> a été considéré comme le mal par la faute. C'est cette interprétation qui en a été faite et qui peut aussi expliquer la conception du mal de cette doctrine dans le sens du mal comme culpabilité<sup>378</sup>. Et pourtant, dans une perspective purement «dogmatique le péché originel représente une autre facette, et peut-être d'ailleurs plus importante que celle à laquelle on avait fini par la réduire et la confiner»<sup>379</sup> et qui le considère comme un mal dont on porte les conséquences sans en être coupable.

À en croire notre auteur donc, c'est cela qui aurait amené l'Occident chrétien à devenir un continent inquiet de la faute, avec une préférence pour le mal-coupable plutôt que pour le mal-malheur<sup>380</sup>. Et pour expliquer ce déséquilibre, l'auteur de *Dieu pour penser* estime, du moins sur le plan théologique, que ce serait la conséquence de l'histoire personnelle d'Augustin d'Hippone<sup>381</sup>.

En effet, si ce dernier est parti de cette hypothèse, c'est pour des raisons d'itinéraire personnel et dans une visée pastorale<sup>382</sup>, parce qu'Augustin a été amené à lutter contre le manichéisme<sup>383</sup>. «Or, le manichéisme est plutôt une sensibilité au mal objectif, au mal qui est là. Pour cette sombre doctrine, le mal est comme une substance, comme une chose en soi. Représentation effrayante, car elle impose derechef le règne de la fatalité et écarte celui de la liberté. Augustin va préférer un homme responsable, voire même coupable, à un homme qui serait fatalisé, immobilisé devant le destin.»<sup>384</sup>.

On ne saurait donc reprocher à Augustin d'avoir présenté l'homme comme celui qui a prise sur le mal<sup>385</sup>, qui peut le maîtriser. Au contraire, estime le théologien belge, «c'est toute la grandeur d'Augustin : l'homme a barre sur le mal, contre toutes les résignations

377 Pour plus de détails sur la question, voir entre autres : M. M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, Alsatia, 1953 ; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, Fayard, 1967 ; P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*, Paris, DDB, 1973 ; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale : la faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986 ; L. SENTIS, «Péché originel», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de la théologie*, p. 881–883 ; G.-H. BAUDRY, *Le péché originel*, Paris, Beauchesne, 2000 ; J. ALISON, *Le péché originel à la lumière de la résurrection*, Paris, Cerf, 2009.

378 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 128.

379 *Ibidem*.

380 Cf. *ibidem*.

381 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 123.

382 Car Augustin tenait à montrer que le chrétien peut poser une décision libre devant la tentation de pécher.

383 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 123.

384 *Ibidem*.

385 Cf. *ibidem*.

stoïciennes, le pas qui a été ici franchi est énorme et irréversible»<sup>386</sup> quant à la perception de l'homme et de son destin.

Cependant, pour le prêtre de Malines-Bruxelles, «le prix à payer a été très lourd, trop lourd : celui d'une occultation de cet autre mal qui existe aussi et incontestablement, ce mal dont je ne suis pas responsable, le mal sous son aspect de mal-malheur»<sup>387</sup>.

Notre auteur reconnaît néanmoins que si l'Occident a connu un certain discours sur le mal-malheur, ce dernier a été interprété en fonction d'une théorie du châtement selon laquelle on lisait et interprétait les maladies, les guerres, les famines, les tremblements de terre, etc.<sup>388</sup>.

Or, interpréter ces maux collectifs comme le fait d'un châtement revient à rétrécir le mal-malheur et à tomber dans la doctrine du mal par la faute, et de ce fait, à en arriver à une culpabilisation outrancière.

Pour éviter cela, il est impérieux de rétablir la considération du mal-malheur. Pour ce faire, l'auteur de *Dieu pour penser* repère une lumière décisive fournie par la théologie de la libération. D'où son intérêt pour ce courant de pensée dans la prise en charge du mal-malheur. Voyons comment ce mal apparaît dans le ministère de Jésus.

#### II.4.4.1.3 L'expérience de Jésus

Jésus n'est-il pas lui-même la figure par excellence de celui qui connaît le mal non coupable ? C'est le fondement même de la dialectique paulinienne : il n'a pas péché, cependant il a assumé la totalité de notre condition. Et donc, le péché, le mal ne se réduisent pas à la seule culpabilité (cf. Ga 3, 13 ; 2 Co 5, 21). C'est qu'en Jésus, souligne Gesché, les chrétiens font mémoire d'une réparation, d'une souffrance innocente : *memoria passionis*, la mémoire d'un mal souffert et subi. Car, «avec Jésus, le récit chrétien énonce fermement qu'il s'agit du meurtre d'un innocent»<sup>389</sup>.

De ce qui précède, il se dégage en réalité la spécificité même du christianisme. En effet, alors que les anciennes civilisations commençaient par un meurtre, la tradition chrétienne montre que le meurtre du Christ est celui non d'un criminel, mais d'un innocent. De ce fait, notre tradition affirme son refus de réduire le mal à la seule dimension morale, à la seule dimension du péché-culpabilité qui amène à rétrécir son étendue et le champ du combat contre lui. Le mal est vaste, il touche à la destinée de l'homme<sup>390</sup>.

386 *Ibidem*.

387 *Ibidem*.

388 *Ibidem*.

389 Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 129.

390 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 129.

Comme on le voit, le mal est à ce point ample qu'on se méprendrait à le réduire à la seule question de morale, de conscience ou de péché: c'est le mal devant Dieu. Il existe un mal débordant le seul cadre de la faute; un mal en excès par rapport au seul péché; un mal en défi par rapport à la seule culpabilité.

Ainsi que nous l'avons souligné au début de notre travail, le fil conducteur de la pensée de Gesché reste évidemment la question du salut. Même lorsqu'il s'intéresse à la problématique du mal, c'est surtout en raison de son incidence sur le salut de l'homme et pour lequel il découvre une nouvelle clé d'interprétation de la part de la théologie de la libération.

De ce point de vue, il se dégage une autre idée. Comme l'affirme notre auteur: « Cette idée, et c'est ici que nous allons toucher plus explicitement au salut, est que le mal, et donc le mal-malheur, peut être combattu. Que le salut concerne aussi ce mal-là. »<sup>391</sup>.

Telle est, selon le Louvaniste, ce qu'il appelle la première dette envers les théologies de la libération, en ce sens que ce sont ces théologies qui, pour avoir insisté sur cet autre mal qui a toujours existé, à savoir le mal-malheur, nous ont sensibilisés à l'existence de cet autre mal. Car, poursuit-il, ce sont ces théologies qui nous ont réappris qu'il y a comme une autre vérité qu'il faut aussi prendre en compte: une réalité qui touche également à la question du salut<sup>392</sup>.

#### II.4.4.2 Le mal-malheur et la théologie de Gesché

L'approche du mal<sup>393</sup> propre aux théologies de la libération sera très déterminante dans la sotériologie de notre auteur. Aussi affirme-t-il: « Sur ce problème "insolvable" du mal, la théologie de la libération a beaucoup à nous apprendre par l'approche originale qu'elle en a faite, et qui dépasse les enjeux qu'elle s'est donnés elle-même. Il m'apparaît que, depuis elle, on ne peut plus tout à fait comprendre ce mystère comme avant »<sup>394</sup>.

En faisant preuve de cohérence, le théologien belge ne déroge pas à sa propre règle en restant sur le plan purement théologique marqué essentiellement par la question du salut. Comme le note Paul Scolas, à propos de la dette envers les théologies de la libération, « c'est du point de vue purement théologique que Gesché identifie cette dette et, en la reliant au salut et à la rédemption, il reconnaît que les théologies dont il est question assument sur ce point leur responsabilité purement théologique ou, du moins, sont aussi près de l'assumer »<sup>395</sup>.

391 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 130.

392 Cf. *ibidem*.

393 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 127–135.

394 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 119.

395 P. SCOLAS, « L'œuvre », dans *La margelle du puits*. Adolphe Gesché, une introduction, p. 108.

En effet, faut-il préciser, ces théologies nous ont fait voir que ce mal-là ne tient pas seulement à une option intérieure, morale et personnaliste, où agirait la simple conversion des cœurs en termes de pénitence. Mais elles nous rappellent, et c'est justement leur apport déterminant, que le combat contre ce mal relève aussi d'une pratique extérieure, concrète, c'est-à-dire historique. Les œuvres de charité pour soulager la misère extérieure et matérielle ont toujours existé dans l'Église. Cependant Gesché estime qu'il faut aller plus loin. Il convient non pas de s'attaquer aux conséquences d'une situation qui fait souffrir, mais d'en découvrir l'origine et les raisons afin de pouvoir mener contre elle un combat efficace. Nous y reviendrons.

Toutefois, il faut souligner que la conscience morale de l'existence du mal-malheur n'a pas commencé avec la théologie de la libération. Emmanuel Kant parle déjà du mal radical sur le plan métaphysique<sup>396</sup>, celui que la tradition chrétienne désigne par le péché originel sur le plan théologique. Quant à elles, les théologies de la libération situent « ce mal radical sur le plan structurel et culturel de l'histoire humaine de tous les jours », sans pour autant que les deux autres lieux soient ignorés.

Selon l'auteur de *Dieu pour penser*, aussi bien la perception métaphysique que théologique du mal ne se prêteraient « spontanément » qu'au discours moral. Il est pourtant indispensable que la théologie prenne toute la mesure de la problématique du mal qui dépasse les simples limites du discours moral. C'est sur ce point précis que se révèle la pertinence de l'approche des théologies de la libération avec la prise en compte du mal-malheur. Gesché le précise en ces termes : « Dans la qualification de l'approche théorique et pratique du mal, cette prise en compte délibérée du mal-malheur, et comme d'un mal à approcher avec des moyens théoriques et pratiques d'un ordre spécifique, constitue un pas décisif dans la théologie du péché et de la rédemption. »<sup>397</sup>.

Si donc le fait de rappeler à la conscience morale et théologique de l'humanité la prise en compte du mal-malheur constitue la « première dette » à l'égard de la théologie de la libération, affirmer en même temps que ce mal peut être combattu, et donc qu'il est concerné par le salut, représente aux yeux de Gesché, « la deuxième et positive reconnaissance dont nous pouvons prendre acte à propos des théologies de la libération »<sup>398</sup>. Toutefois, il importe de cerner le sens de ce combat par rapport aux deux types de mal que nous avons décrits plus haut.

Certes, la perspective chrétienne, avec l'annonce de la rédemption, affirme que le mal peut être mis à bas et défait. C'est cela le sens du salut chrétien. Pour Gesché, battre

396 Cf. E. KANT, *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968 (version originale de 1793).

397 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 133-134.

398 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 134-135.

le mal est à comprendre dans ce sens : « “Le mal peut être battu” signifie d’abord que cela est permis, qu’on en a rigoureusement le droit, que ce n’est pas orgueil contre le destin ou offense à un décret divin [. . .]. La chose est possible. [Car] pour la tradition chrétienne, le combat est jugé non seulement permis, mais possible. Le mal est “battable”, il peut être battu. On peut donc le combattre. »<sup>399</sup>. Cette perception émane de la conception chrétienne du mal qui ne place cette ignominie ni dans le vœu créateur ni dans l’ordre des choses. La tradition chrétienne ne considère pas le mal comme une fatalité avec laquelle il faudrait composer<sup>400</sup>.

Ceci dit, une précision s’impose : de la conception paulinienne/augustinienne et de celle lucanienne, laquelle est concernée par le combat ? De toute évidence et a priori, le mal au sens paulinien peut être combattu dans la mesure où il est ce mal de faute, qui a un coupable, un responsable, jouissant d’une liberté intérieure et donc de la capacité à décider d’y renoncer. C’est que le péché peut être combattu par la conversion, en se détournant de sa mauvaise conduite (cf. Is 55, 7 ; Ez 18, 21 ; 33, 5 ; 2 Ch 7, 14–16), en mettant fin à sa mauvaise volonté, etc.

En revanche, peut-on en dire autant du mal-malheur ? Le mal objectif et innocent ne semble-t-il pas résister à tout discours de combat et de liberté antifataliste ? En d’autres termes, « les tremblements de terre, les famines endémiques, les injustices inscrites dans la culture [. . .], qu’y pouvons-nous faire – ou si peu ? Cela peut-il vraiment être battu ? »<sup>401</sup>. N’est-ce pas l’apparence « imbattable » de ce mal aux allures fatales qui a donné lieu à une certaine résignation, voire au langage de châtement<sup>402</sup> ?

C’est à ce propos que les théologies de la libération ont fait avancer la posture théologique sur le mal. Gesché souligne cette reconnaissance par ces mots : « Ici encore, c’est la pratique de la théorie des théologies de la libération qui ont réellement (ré)introduit ce type de mal dans la réflexion chrétienne. En ignorant délibérément les langages de résignation, elles ont prononcé que ce mal-là aussi peut et doit être battu, combattu et abattu. Et qu’il relève donc, tout autant que l’autre, de la praxis et de la théorie du salut. »<sup>403</sup>.

De ce point de vue, le combat contre le mal ne se réduit pas au seul mal intérieur. Avec la perspective des théologies de la libération une affirmation est faite : le combat contre le mal-malheur concerne une libération extérieure concrète qui s’attaque aux causes structurelles et historiques dont l’homme est victime. Cela dépasse le simple cadre

399 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 131.

400 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 132.

401 *Ibidem*.

402 Cf. *ibidem*.

403 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 133.

des remèdes caritatifs qui laissent souvent le mal intact, pour s'attaquer au mal et le guérir en s'attaquant à son origine et à ses raisons<sup>404</sup>.

Ainsi donc, la lecture qui oriente et nourrit le combat contre le mal-malheur prend en compte la dimension historique «matérialiste» dans l'approche de ce mal. Il n'est plus question de se contenter d'une lecture de style «impressionniste», de type exclusivement moral, spirituel et personnel. Ce combat s'attaque aux causes structurelles des malheurs des hommes. Le théologien de Louvain en résume la quintessence de cette manière : «Il s'agit de chercher quelles sont les conditions concrètes et historiques, culturelles et conjoncturelles de la pauvreté, de la famine, du malheur d'injustice, voire même des catastrophes naturelles (pourquoi en telle partie du monde les digues, qui existent ailleurs, ne sont-elles pas élevées contre les raz-de-marée?). C'est dire que l'analyse ne relève pas simplement d'une conscience individuelle, mais d'une lecture qu'on appelle donc "matérialiste", parce qu'elle s'attache à déceler les nids économiques, sociaux, politiques, idéologiques, etc., du mal.»<sup>405</sup>.

Cela ne veut pas dire que ces théologies aient tout et bien dit, au point de ne susciter aucune remarque. Loin s'en faut. Car pour notre auteur, «il se pourrait que ces théologies ne donnent pas elles-mêmes droit à toute la richesse de leur invention.»<sup>406</sup>.

Ainsi donc, dans son imperturbable intérêt pour «la prise en charge théologique» du mal-malheur, Gesché se propose d'aller jusqu'au bout de la logique des théologies de la libération afin de rendre plus intelligible le combat contre le mal innocent. Il demeure convaincu que «c'est là, sans aucun doute, qu'on nous attend aujourd'hui, en ce monde où le scandale, et donc l'interpellation aux chrétiens surgit surtout du mal innocent.»<sup>407</sup>.

Et pourtant, au-delà de cette intuition louable, Gesché pense que les théologies de la libération devraient éviter deux écueils, à savoir le «caritativisme» et le «juridisme»<sup>408</sup>. La raison est ainsi relevée par Paul Scolas à propos du Louvaniste : «Il pointe le fait que ces théologies continuent à trop aborder ce mal dans les catégories de la responsabilité et de la culpabilité. Cette prise en compte du mal malheur requiert aussi, selon lui, des démarches qui ouvrent sur le mal comme excès, mis en relation avec l'excès que représente Dieu.»<sup>409</sup>. Cette présence de Dieu requiert le salut. Voilà comment notre auteur établit une corrélation entre l'existence du mal et l'exigence du salut.

404 Cf. *ibidem*.

405 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 134.

406 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 135.

407 *Ibidem*.

408 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 135–142.

409 P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 108.

Quant aux deux écueils précités, Gesché montre que les actions caritatives, qui du reste ne changent rien au mal structurel, conduisent au «caritativisme»<sup>410</sup>, tandis qu'une recherche effrénée de justice conduit au «justicialisme» qui est à la fois antiévangélique<sup>411</sup> et contreproductif dans la lutte contre le mal-malheur.

Concrètement, les théologies de la libération s'attaquent au mal-malheur à travers les structures qui en sont responsables. Toujours est-il que, ce faisant, les nobles principes fondateurs de leur combat se fragilisent et tombent dans les travers de la philosophie du mal paulinien qui semble négliger la victime en privilégiant la recherche des coupables, des responsables. Ainsi que l'explique le théologien de Louvain: «C'est que l'attention aux structures a tendance à se déplacer un peu trop de la situation objective vers la dénonciation des coupables.»<sup>412</sup>.

Tout en reconnaissant la légitimité du combat contre l'injustice et la dénonciation des structures d'oppression, notre auteur estime que le combat contre le mal-malheur gagnerait en efficacité en s'inscrivant dans la logique du jugement en termes de responsabilité et non de culpabilité<sup>413</sup>. Il ne doit pas être un combat vindicatif, crispé et auto-flagellant. Car en définitive, «l'annonce de l'Évangile doit toujours rester une bonne nouvelle, y compris pour moi. Je n'ai pas le droit ni le devoir d'être malheureux»<sup>414</sup>. D'où la nécessité de relever quelques insuffisances ainsi que certaines conditions qui enrichissent cette théologie.

#### II.4.4.3 Quelques considérations critiques

Nous avons relevé que la rencontre de Gesché avec la théologie de la libération s'est effectuée essentiellement au contact de ses étudiants venus d'Amérique latine. Selon Paul Scolas, c'est la spécificité de ses relations avec ces étudiants qui a déterminé sa réception de la théologie de la libération. Le professeur émérite de Louvain-la-Neuve le souligne en ces termes: «Il importe cependant de remarquer que cette sollicitation est en l'occurrence le fait de liens personnels forts avec les étudiants latino-américains dont il est très proche. Je le note, car cela met bien en évidence que, si l'écoute de la quête des hommes (du monde aujourd'hui) est chez lui un acte d'intelligence théologique, elle fait partie d'une démarche profondément humaine et pastorale.»<sup>415</sup>.

410 Allusion à des actes de charité ponctuels de secours mais qui laissent le mal intact et la victime dans la même situation de précarité et de malheur.

411 Cf. entre autres Mt 5, 44 qui recommande d'aimer ses ennemis et de prier pour ses persécuteurs.

412 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 140.

413 Cf. *ibidem*.

414 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 138. Pour Gesché, le combat des théologiens de la libération est mené de façon trop crispée.

415 P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 108.

Voilà ce qui explique l'attitude de notre théologien à l'égard de la théologie de la libération, basée à la fois sur une sympathie considérable et un sur esprit critique raisonnable. L'auteur de *Dieu pour penser* se prononce pour la première fois sur cette théologie lors du colloque organisé à Louvain-la-Neuve en 1984, alors que la Congrégation pour la doctrine de la foi s'est montrée très critique à l'endroit de la théologie de la libération. Son exposé sera publié sous le titre : «Le problème du mal, problème de société»<sup>416</sup>. En résumant cet article, Paul Scolas écrit : «À l'intérieur d'une vraie sympathie, il prend une distance critique dans laquelle se manifestent une fois encore des articulations majeures de son œuvre théologique.»<sup>417</sup>.

Tout en se laissant interpeller par les conditions sociales dramatiques des peuples de l'Amérique latine, Gesché ne verse ni dans une forme de misérabilisme ni dans un apitoiement morbide, souhaitant prendre de la hauteur et garantir l'esprit critique. C'est cette posture à la fois compatissante et critique que Jean-François Gosselin résume en ces termes : «S'il demeurait extrêmement sensible à la cause de ces peuples opprimés et aux objectifs qu'une telle théologie poursuivait, il en pressentait toutefois les aspects réducteurs. Bref, le théologien n'était pas convaincu que l'être humain se construit à s'investir totalement dans un tel engagement. Gesché tenait à faire valoir la foi comme expérience humaine au-delà des seules limites de l'engagement éthique au nom de l'Évangile, si valable soit-il.»<sup>418</sup>.

L'auteur de *Dieu pour penser* est conscient de la pertinence du combat pour la justice afin de combler le déficit du bonheur de l'être humain. Cependant, pour lui, il n'est pas bon de mener ce combat dans la hargne, la rage et le ressentiment<sup>419</sup>, «le couteau toujours entre les dents»<sup>420</sup>. Cette réticence découlerait de la conception geschéenne de la lutte pour la justice. Notre auteur estime que «la justice doit d'abord s'apprendre auprès de Dieu et du Christ, autrement elle risque de sacraliser nos idées et tomber dans l'idéologie et le fanatisme»<sup>421</sup>.

C'est que le théologien belge s'est toujours senti investi d'une mission de «lanceur d'alerte», de celui qui prend distance avec les bouleversements et les changements sociétaux pour les interroger profondément. Ainsi en est-il par exemple de sa réaction face aux événements révolutionnaires de mai 68 en France, à propos desquels «il s'interroge sur le sens profond de ce bouleversement et met en garde à la fois contre tout "fixisme crispé"»

416 Cf. *supra*, II.4.4, «La réception geschéenne de la théologie de la libération».

417 P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits*. Adolphe Gesché, une introduction, p. 107.

418 J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits*. Adolphe Gesché, une introduction, p. 88.

419 Cf. *ibidem*.

420 A. GESCHÉ, «Du défi aujourd'hui à la foi de demain», *La foi et le temps* 14, 1984, p. 483-509, ici p. 506-507, cité par J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», p. 88.

421 J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», p. 88.



et contre un «progressisme sauvage»<sup>422</sup>. C'est dans un tel élan que le Louvaniste se fait le devoir de suggérer quelques conditions de possibilité et de combat dont la visée est de rendre plus efficace la lutte contre le mal

#### II.4.4.4 Des nouvelles conditions de la lutte contre le mal

Gesché estime nécessaire l'ouverture sur quelques conditions de possibilité supplémentaires de la lutte contre le mal. Ce sont notamment les conditions psychique, esthétique, liturgique, eschatologique, théologique et pathétique. Qu'est-ce que cela signifie-t-il ?

##### II.4.4.4.1 Une «psychique»

Le danger dans la lutte contre le mal-malheur serait l'excès de culpabilisme. C'est pour cela que Gesché estime qu'il est judicieux d'entourer la réflexion et d'accompagner la pratique par une attention au psychique<sup>423</sup>. La légitimité, la nécessité du combat contre le mal-malheur ne font l'objet d'aucun doute. Cependant, il serait utile pour l'efficacité de cette lutte, qu'un effort supplémentaire et une attention particulière nous accompagnent afin d'éviter de tomber dans la passion et le retour de l'affectivité qui fragiliseraient ce combat. D'où l'appel à la prise en compte de l'aspect psychique<sup>424</sup>. Car le bonheur même de celui qui lutte est à prendre en compte<sup>425</sup>.

Par ailleurs, on devra s'assurer de contrôler tout excès de pessimisme en parlant aussi du bien qu'il y a dans le monde, en ce sens qu'«aucune focalisation sur le mal n'est jamais bonne, ni d'ailleurs vraie et saine [...]. Il faut oser parler du bien et du beau qui, malgré tout, demeurent dans le monde et en sont aussi partie prenante»<sup>426</sup>.

Il s'agit d'affirmer la préséance du bien sur le mal, ou tout au moins de proclamer qu'au final, le bien finit toujours par l'emporter. C'est cette préséance du bien sur le mal dont parle Emmanuel Kant dans le «mal radical»<sup>427</sup>.

Le théologien de Louvain tente de souligner cette préséance non seulement sur le plan métaphysique ou moral, mais aussi sur le plan psychique, dans la mesure où, pré-

422 Cf. A. GESCHÉ, «Vrai et faux changement en théologie», *Collectanea Michliniensia* 53, 1968, p. 309–333, mentionné par J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 88.

423 Gesché estime que dans le combat contre le mal-malheur, on doit garder ses distances pour éviter que l'affect ne vienne fragiliser l'impératif de sensibilité nécessaire à ce combat par un excès d'émotion et de sentiment de révolte. Ainsi on ne verse pas dans le culpabilisme, mais on soutient les victimes.

424 Cf. L. BASSET, *Ce lien qui ne meurt jamais*, Paris, Albin Michel, 2007 ; G. RABEAU, «Psychologie et théologie», *Revue des sciences religieuses* 4, 1924, p. 535–554.

425 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 142–143.

426 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 144.

427 Cf. E. KANT, *La religion dans les simples limites de la raison*, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 144.

cise-t-il, «seule une conviction effective et permanente que le bien l'emporte toujours sur le mal rend possible de partir au combat et d'y tenir»<sup>428</sup>. Cet optimisme psychique est pour ainsi dire un réservoir, un ferment d'énergie qui détermine et pousse au combat.

Rester optimiste, c'est même un acte conforme à notre foi chrétienne car tout est ouvert au salut. Et comme l'affirme le Bruxellois, «aucune situation, aussi dramatique qu'elle soit, ne peut, dirons-nous en théologien, nous faire oublier la réalité du salut et plus largement, la splendeur de la création, la beauté qui s'y donne à contempler et la bonté qui rayonne de tant de visages humains»<sup>429</sup>.

Tout l'enjeu ici est d'apprendre à rester debout malgré tout, le regard levé. Car, «qui ne se souvient pas du bien n'espère pas»<sup>430</sup>, disait Goethe. C'est ce brin d'optimisme qui permet, psychiquement déjà, de ne pas noyer notre bonheur en luttant contre le mal. Et ce mal, nous ne devons pas courir vers lui ni le provoquer absolument. Nous avons le devoir d'être des prophètes avant tout. Quant au martyr, il ne peut advenir que si les circonstances l'imposent<sup>431</sup>.

L'exemple fondateur en cette matière demeure la passion du Christ. En effet, le Christ n'est pas allé au-devant de sa croix comme par plaisir, comme s'il avait eu un compte à régler avec sa propre conscience. Ce fut un choix difficile et douloureux pour une cause éminemment supérieure. N'a-t-il pas échappé à plusieurs reprises à ceux qui venaient l'arrêter (cf. Lc 4, 28–30 ; Jn 7, 1–2 ; 10, 39) ? L'évangéliste Jean ajoute même que si ce fut ainsi, c'est «parce que son heure n'était pas encore venue» (Jn 7, 30). L'infatigable saint Paul n'a-t-il pas fait appel à sa citoyenneté romaine pour échapper à un tribunal expéditif (Ac 21, 22–29) ?<sup>432</sup> C'est dire combien il est important de faire la différence entre le combat contre le mal et toute forme d'autoflagellation.

Ainsi, grâce à une attention psychique, le combat contre le mal-malheur sera envisagé de manière pertinente et sera mené sans se méprendre car là aussi, c'est le salut qui est l'enjeu.

#### II.4.4.4.2 Une «esthétique»

Pour le penseur belge en effet, la théologie de la libération est surtout intellectuelle, rationnelle et pratique : elle oublie la dimension esthétique qui présente sous un autre angle toute vérité. Si cet aspect esthétique n'était pas important, Jésus n'aurait pas pu apprécier

428 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 144.

429 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 144–145.

430 Propos de Goethe recueilli par H. von HOFFMANNSTHAL, *Le livre des amis*, Paris, Maren Sell, 1990, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 145.

431 Cf. *ibidem*.

432 Cf. *ibidem*.

les actes des femmes qui le parfument, actes qui ornent et embellissent son ministère (cf. Mt 26, 7–12; Jn 12, 3–7). Les femmes qui vont au tombeau (cf. Mc 16, 1–2) mettent en exergue cette dimension de beauté par les aromates qu’elles apportent, devenant d’ailleurs, par ce geste apparemment inutile et presque banal, les premières à recevoir l’annonce de la résurrection<sup>433</sup>.

Si Jésus proclame que ses disciples doivent être traités comme lui (cf. Mt 10, 24), pourquoi cette ressemblance ne devrait-elle se concrétiser que pour les persécutions, alors que l’existence humaine de Jésus n’a pas été que douleur? Il a aussi connu des moments de joie, d’agrément de la vie. Nous en avons également besoin<sup>434</sup>. Il faut donc qu’à la dimension trop exclusivement éthique des théologies de la libération s’ajoute une dimension esthétique.

Certes, on ne saurait l’ignorer, l’aspect esthétique existe déjà bel et bien dans le combat mené par les théologies de la libération. Comme on le sait, les communautés de base qui en sont la matérialisation sont des lieux et offrent des moments joyeux et fraternels incontestables<sup>435</sup>. Pour le Louvaniste, «il y a là une veine très importante et irremplaçable, en tous ces chants et célébrations qui scandent la vie des exclus de la terre et de leurs défenseurs. Mais cette veine devrait être développée davantage au niveau de la conscience théologique. Il y a dans Proudhon<sup>436</sup>, qui n’est pas suspect, des pages étonnantes sur l’*Énéide*, qui montrent, précisément, comment la pensée d’un peuple, qui se construit ou se reconstruit, a besoin de chants et d’une esthétique qui portent et suscitent ses rêves et ses luttes»<sup>437</sup>.

#### II.4.4.4.3 Une « liturgique »

Sans nier la prise en compte de la liturgie dans le créneau des théologies de la libération, Gesché estime qu’il serait préférable qu’on aille plus loin, que l’aspect liturgique s’y développe et prenne même un accent particulier. Car par la liturgie, on fait la *memoria passionis* : mémoire de la passion du Christ, de celui qui a connu une souffrance imméritée<sup>438</sup>.

433 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 145–146.

434 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 146.

435 Cf. CENTRE ÉPISCOPAL FRANCE-AMÉRIQUE LATINE (C.E.F.A.L.), *Ce que nos yeux ont vu*, Paris, Éditions Ouvrières, 1985; M. GRAZIANO, «L’Église catholique et la “théologie de la prospérité” en Amérique latine», *Outre-Terre* 18/I, 2007, p. 55–85.

436 Dans un contexte qui ne peut être soupçonné, Proudhon célèbre l’importance du chant dans la construction de la mémoire collective d’un peuple, dans l’épopée de Virgile intitulée *L’Énéide*. Gesché invite les théologies de la libération à creuser davantage ce sillon esthétique pour diversifier et rendre efficace leur combat.

437 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 147.

438 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 148.

De plus, l'action liturgique, qui a un caractère festif, est une annonce de la victoire sur le mal, non pas comme une réalité à venir, mais comme une réalité déjà présente. Car si la liturgie est mémorial et actualisation, elle est aussi anticipation. Il s'agit d'une anticipation, d'une annonce du salut, ce qui ne veut pourtant pas dire que tout deuil et toutes larmes aient disparu : le combat contre le mal continue et la liturgie eucharistique devient pour ainsi dire le lieu où se prolongent et se manifestent les forces pour la poursuite de ce combat.

En termes encore plus précis, le prêtre bruxellois estime que «l'œuvre de salut est historique, non pas simplement parce que tel événement (la mort ou la résurrection) s'est passé, mais aussi parce que ces événements se poursuivent dans l'histoire, précisément parce que l'homme est un être historique»<sup>439</sup>.

En définitive, la liturgie est fête, fête d'une anticipation, mémoire d'une victoire. D'où cette dialectique eucharistique *memoria passionis* (à cause du mal), mais aussi *memoria Dei* (à cause de ce Dieu qui annonce le salut, ce qui doit conduire à empêcher l'oubli). Au fond, «le mal n'est pas mort (nous le voyons bien), mais sa tyrannie (qui serait un mal pire, le mal absolu) a cessé»<sup>440</sup>. Et l'aspect liturgique nous le rappelle.

#### II.4.4.4 Une « eschatologique »

Pour éviter que le message chrétien ne soit désincarné, la théologie chrétienne accorde une large place, dans sa conception et dans son articulation, à inscrire le projet chrétien dans l'histoire. Toutefois, il existe un *au-delà de l'histoire* qui constitue la référence ultime de tout engagement, lui permettant d'éviter de tourner en rond et de s'effondrer<sup>441</sup>.

L'histoire est-elle le seul horizon capable de développer les puissances de l'homme ? L'être humain se définit-il exclusivement par son inscription dans l'histoire ? La dimension historique de l'homme, si noble et si fondamentale soit-elle, constitue-t-elle la seule sphère de l'existence humaine ?

Avant même que la réponse vienne de la pensée chrétienne, il existe une pensée profane, en l'occurrence «philosophique»<sup>442</sup> plus récente qui commence à s'interroger avec perplexité sur la suffisance de l'horizon historique pour remplir le vœu et développer les puissances de l'homme»<sup>443</sup>.

439 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I., *Le mal*, p. 149.

440 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I., *Le mal*, p. 152.

441 Cf. *ibidem*.

442 Cf. H. HARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Seuil, 1989 (notamment la préface, les chapitres I et II), cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I., *Le mal*, p. 152.

443 *Ibidem*.

Dans cet ordre d'idée, Cioran estime, pour sa part, qu'une utopie simplement historique donne lieu à ce qu'il appelle une éternité négative. Aussi plaide-t-il en faveur d'une eschatologie renouvelée en une «éternité vraie, positive, qui s'étend au-delà du temps, [et non pas] celle négative, fautive, qui se situe en deçà, loin du salut, hors de la compétence d'un rédempteur, et qui nous libère de tout en nous privant de tout [...]»<sup>444</sup>.

Si la fin de l'histoire est transhistorique, cela donne son sens à la conception d'une vie après l'histoire, qui est aussi la source du combat contre le mal. En fonction de cela, l'auteur de *Dieu pour penser* parle du salut eschatologique en établissant le lien suivant : «Il n'y aurait donc pas lieu, dans notre combat contre le mal, de disqualifier ce qui est dit du salut au sens fort et originel du terme. Le salut proprement eschatologique, celui qui se situe dans le Royaume de Dieu, "où nous serons enfin libérés du péché et de la mort", le salut comme rédemption, appartiendrait de plein droit à la logique d'une libération.»<sup>445</sup>.

Car pour Adolphe Gesché, «il n'est plus question de faire de l'au-delà un alibi, et de Dieu celui qui me dispense de ma tâche historique. Mais ce qu'une saine (et vraie) eschatologie nous apprend, c'est que l'homme s'essouffle dans la seule réalisation historique de sa destinée; que le refus de finalités qui nous dépassent, conduit à ce que Todorov stigmatise en parlant d'"autotélisme", dans l'anthropologie actuelle; que l'immanence n'est pas le dernier mot de l'homme (Levinas)»<sup>446</sup>.

Évidemment, une bonne compréhension de l'eschatologie influe sur notre compréhension du salut. L'eschatologie n'est pas que «chiffre d'une urgence de nos tâches terrestres. Il y a plus, et qui rend toute justice et "ailes du désir", à notre combat terrestre : l'homme est l'être d'une double destinée, destinée terrestre et destinée céleste [...]. Ce pourrait être, renversement des choses, une évasion et un oubli, que d'oblitérer la dimension ultime de l'homme»<sup>447</sup>. En définitive, la dimension eschatologique est fondatrice du renouvellement du combat contre le mal en vue du salut ultime.

#### II.4.4.4.5 Une «théo-logique»

Gesché commence par une précaution scripturaire qui évite tout malentendu lorsqu'il invite les théologies de la libération à plus de théologie. Sa préoccupation à ce sujet reste focalisée sur un questionnement qui vise à savoir si le discours de ces théologies sur Dieu (théo-logie) n'est pas tributaire d'une insuffisance critique de Dieu<sup>448</sup>.

444 E. CIORAN, *Histoire et utopie*, Coll. «Folio Essais», Paris, Gallimard, 1987, p. 130–131, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 153.

445 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 154.

446 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 156.

447 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 154.

448 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 156.

Au fond, se demande notre auteur, «en parlant de Dieu comme d'un Dieu de justice, ne s'expriment-elles pas en un langage "naïf", qui n'a pas subi ou connu la critique?»<sup>449</sup>. Un tel point de départ serait un appauvrissement conceptuel et théologique, étant donné que la justice en théologie est elle-même un concept ambigu. Car selon l'auteur de *Dieu pour penser*, «[...] la justice peut être la vertu, non seulement la plus difficile à définir (est-elle dans l'égalité ou dans l'équité ou dans un très empirique équilibre?), mais la plus difficile à pratiquer avec [...] justice. Elle est la vertu la plus corruptible peut-être, celle qui s'abîme et nous abîme le plus»<sup>450</sup>. Il faut fonder ce combat sur d'autres facteurs en plus de la notion de Dieu, juste, tout-puissant et bon.

Cette critique porte en elle l'invitation geschéenne faite aux théologies de la libération afin qu'elles intègrent l'instance critique dans leur approche des concepts clés de leur réflexion. Cela évite des vues trop facilement unanimes qui appauvrissent le débat soulevé par ces théologies<sup>451</sup>.

#### II.4.4.4.6 Une «pathétique»

Enfin, la condition pathétique est proposée au prolongement des théologies de la libération dans leur lutte contre le mal. La condition pathétique est d'autant plus nécessaire que l'homme n'est pas que «tête et mains»; il est aussi fait d'affectivité. En ce sens, l'action n'est pas son seul lieu de rencontre avec lui-même, le monde et les autres; il est aussi un être qui souffre, qui a des «passibilités», un être sensible. Il vaut ainsi la peine de mieux exploiter la dimension affective, sensible en l'homme<sup>452</sup>. En cela, le langage symbolique est porteur de sens et agit mieux que tout autre discours. Le symbole porte plus et mieux à l'action que les autres genres discursifs.

Telles sont les six conditions de débat et de combat que Gesché apporte comme contribution au progrès des théologies de la libération en vue d'aller jusqu'au bout de leur logique, de faire ressortir toute leur richesse pour rendre efficace le combat contre le mal-malheur.

449 *Ibidem*.

450 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 140.

451 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 158.

452 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 158–159.

## II.5 Le cosmos dans la théologie de Gesché

### II.5.1 Genèse et orientation de la théologie cosmologique geschéenne

Les premières réflexions du Louvaniste sur la problématique de l'univers apparaissent dès l'année 1983 dans l'article «La création : cosmologie et anthropologie»<sup>453</sup> que l'auteur récupérera plus tard comme premier chapitre du quatrième volume de la série *Dieu pour penser* consacré au cosmos<sup>454</sup>. Dans un autre article, le théologien aborde la même question selon une perspective fondamentalement sotériologique<sup>455</sup>.

Dès l'entame, l'intuition du théologien belge est sans équivoque : «La création sera ou devra être à l'avant-plan des recherches théologiques des dix prochaines années.»<sup>456</sup>. Cette vision est nourrie par le constat selon lequel, comme sujet de recherche, le monde s'est évaporé des préoccupations théologiques. Car l'ontothéologie<sup>457</sup> a été déstructurée avec pour conséquence la déroute de la cosmométaphysique qui a conduit à la dénonciation des ambiguïtés de la théologie naturelle<sup>458</sup>. C'est ainsi que la cosmologie a été supplantée par les urgences éthiques centrées sur l'homme, un tournant anthropocentrique<sup>459</sup> que Gesché explicite en ces termes : «Dieu – c'est vrai – s'intéresse davantage à l'homme qu'aux couchers du soleil. Qui donc alors oserait encore, sans mauvaise conscience, se permettre les loisirs leibniziens d'une distraction méditative des mystères théologiques (s'il y en a) de l'univers ? La théologie ayant ici largué les amarres est devenue délibérément acosmique et s'est centrée sur l'homme [...]»<sup>460</sup>.

De ce point de vue, même le relatif regain d'attention théologique portée sur Dieu autour des années 1960 est toujours marqué par une flèche de préoccupation anthropologique<sup>461</sup>. C'est que pour notre auteur : «Ayant fui les parages cosmométaphysiques, le discours s'est axé sur le tracé – effectivement central et fondateur – de l'homme “à l'image

453 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», *Revue théologique de Louvain* 14, 1983, p. 147–166.

454 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 23–47.

455 Cf. IDEM, «Un secret de salut caché dans le cosmos?», dans A. GESCHÉ, J. DEMARET, P. GILBERT (et al.), *Création et salut*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 13–44. Cet article sera repris en guise de cinquième chapitre du quatrième volume de la série *Dieu pour penser*, *Le cosmos*, p. 163–199.

456 A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 147.

457 Terme créé par E. KANT, *Critique de la raison pure*, qui désigne la définition théologique de l'être, le fondement divin de l'être.

458 Cf. A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 147.

459 J.-B. METZ a fourni une assise théorique à ce tournant : voir son ouvrage *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin* (L'anthropocentricité chrétienne. À propos de la pensée de Thomas d'Aquin), Munich, Kösel, 1962.

460 A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 147.

461 Cf. *ibidem*.

et ressemblance de Dieu<sup>7</sup>. Il se construit dès lors en amont, comme une découverte de Dieu à partir de l'homme, du prochain (et non plus du cosmos) ; en aval comme une bonne nouvelle de salut pour l'homme (et non comme clé de l'univers). »<sup>462</sup>.

Gesché justifie cette prééminence anthropologique par le tournant éthique et anthropocentré de la théologie spéculative des années soixante qui a été favorisé par la théologie des réalités terrestres, l'ecclésiologie de salut, les christologies d'économie du salut qui ont conduit à aborder les questions intéressant l'homme au détriment des sujets spéculatifs comme l'univers et Dieu par exemple<sup>463</sup>. Mais aussi le contexte de la rationalité du moment était favorable à la prédominance du discours sur l'homme, notamment avec les philosophies du sujet dont la phénoménologie et l'existentialisme ; les philosophies des valeurs avec le personnalisme, les philosophies du langage avec la nouvelle herméneutique, de la métaphysique éthique avec Levinas, sans oublier les sciences humaines telle que la psychologie, la sociologie, la linguistique, l'anthropologie sociale et culturelle qui ont fait de l'homme, individuel ou sociétal, le centre des préoccupations scientifiques<sup>464</sup>. En même temps, la redécouverte des solidarités envers les plus démunis et les critiques des athées contre un christianisme jugé indifférent face aux urgences de l'homme ont suscité une certaine réparation de cet « oubli » de l'homme. C'est de là que sont nées les théologies de la sécularisation, de la libération, de la parole et bien d'autres qui ont fortement contribué à cette théologie fondamentalement tournée vers l'homme, à cet anthropocentrisme<sup>465</sup>.

Et pourtant, ce n'est pas un théologien de l'anthropologie théologique comme Gesché qui s'offusquerait de la prédominance anthropologique en théologie. Il estime d'ailleurs que « la construction de ce discours [tourné vers l'homme] est incontestablement valable »<sup>466</sup>. Toutefois, pour le Louvaniste, « on devra cependant se demander si elle ne cède pas à une certaine dérive anthropocentrique »<sup>467</sup>.

Évidemment, une telle circonspection n'est pas de l'ordre de la remise en question, loin de là. Car pour l'auteur de *Dieu pour penser*, « il ne s'agit nullement de renoncer à cette découverte et de contredire ce discours. Pour l'homme, à l'évidence, mais pour Dieu aussi, qui est avant tout pour nous le Dieu de la "philanthropia", il fut bon, et il le demeure, qu'on se soucie sans désespérer de l'homme et que la théologie prenne ici sa place dans l'ensemble des discours sur l'homme »<sup>468</sup>.

462 IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 147–148.

463 Cf. IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 148.

464 Cf. *ibidem*.

465 Cf. *ibidem*.

466 *Ibidem*.

467 *Ibidem*.

468 *Ibidem*, p. 148–149.



C'est la clarté de cette position qui permet à notre auteur de fixer le sens de son propos d'une théologie cosmologique et d'en préciser l'enjeu tout en exprimant la pertinence de son approche. Il s'agit d'une articulation harmonieuse et enrichissante pour l'anthropologie théologale, entre le regain d'intérêt pour le cosmos et l'enjeu anthropologique. Ainsi que Gesché le souligne : « Mais la question qui se pose est celle de savoir si, pour sauver l'enjeu même qui a été découvert dans ce renouveau anthropologique, il ne convient pas de renouer avec le cosmos et la nature. Telle est la signification des pages que je propose ici et où je voudrais montrer comment et pourquoi une théologie de la création (et singulièrement du cosmos) s'impose aujourd'hui comme une tâche des plus urgentes et des plus bénéfiques. »<sup>469</sup>.

De la sorte, le théologien de Louvain se positionne par rapport à Pierre Gisel, un pionnier dans ce domaine. Si le théologien suisse a souligné l'importance d'un retour à la théologie de la création<sup>470</sup>, le penseur belge, quant à lui, en précise l'enjeu<sup>471</sup>, soulignant au passage que « nous ne devons pas faire l'économie du cosmos pour penser l'homme »<sup>472</sup>.

### II.5.2 L'enjeu d'une théologie du monde

Pour le Louvaniste, le retour à une théologie de la création revêt un enjeu considérable qui touche au sort de Dieu, de l'homme et du cosmos en question. Car, faire de Dieu exclusivement le Dieu de l'homme en ignorant qu'il est aussi le Dieu de l'univers, c'est le réduire à la mesure de l'homme et des besoins de ce dernier. Un tel Dieu crispé sur l'homme, lui renvoyant le reflet de sa propre image, « amoindrit » la réflexion en provoquant une lassitude qui alimente un certain athéisme<sup>473</sup>. En même temps, un retour au monde offre à l'homme un vis-à-vis qui le sauve d'un possible repli sur soi autoasphyxiant<sup>474</sup>. Car Dieu dépasse l'homme, le cosmos le surpasse. Par conséquent, estime notre auteur, « [...] ce qui dépasse et passe l'homme lui est tout aussi indispensable que lui-même pour sa constitution »<sup>475</sup>. D'où l'urgence de rendre à l'homme le cosmos en lui offrant ainsi un ailleurs constitutif riche de révélations et de perspectives d'intelligibilité. En définitive, une restitution théologique du cosmos est un impératif pour redécouvrir la valeur indispensable de la nature dans l'existence humaine. Ainsi que l'exprime Gesché : « L'homme, pour être homme a

469 IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 149.

470 Cf. P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980.

471 Cf. A. GESCHÉ, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 149.

472 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV. *Le cosmos*, p. 81.

473 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV. *Le cosmos*, p. 150.

474 Cf. *ibidem*.

475 *Ibidem*.

un besoin vital du cosmos : il doit habiter, manger, aimer, vivre, admirer. Le peut-il en se confinant en lui-même ? »<sup>476</sup>. Quel peut être le déploiement d'une telle théologie ?

### II.5.3 Le déploiement geschéen de la théologie du cosmos

#### II.5.3.1 Le sens du propos

Pour notre théologien, la nécessité d'un nouvel élan pour la théologie de la nature est provoquée par une sorte de retour en force du cosmos<sup>477</sup> dans la conscience collective et dans la sensibilité et la pensée contemporaines, en des accents fort proches de notre situation du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>478</sup>. C'est cela dont témoigne le tableau peint déjà en 1971 par le jésuite Édouard Boné : « Il est banal de remarquer la préoccupation soudainement manifestée aux quatre coins de notre planète, de l'avenir de notre environnement. Le progrès technologique des récentes décennies et le nouveau type de civilisation qu'il est en train de développer autour de nous, l'explosion démographique inquiétante aussi, menacent la survie de l'homme et le milieu humain ou simplement habitable qui la conditionne. Les analyses valables n'ont pourtant pas manqué depuis vingt ans, ni les cris d'alarme lancés à ce propos : ils ont eu peu d'audience et sont restés généralement sans écho. Or voici que depuis très peu d'années la conscience collective s'éveille : gouvernements et hommes de science, économistes, démographes, biologistes et sociologues multiplient les études et les interventions, dénonçant la crise écologique d'ores et déjà déclenchée ; tandis que le grand public, alerté par la presse, la TV ou le cinéma, commence à prêter l'oreille à ceux qui, hier encore, ne recueillaient de sa part que sourires ou haussements d'épaules et se faisaient traiter de prophètes de malheur ou de naïfs et apocalyptiques fabricants de science-fiction. »<sup>479</sup>.

C'est dans cet ordre d'idée qu'il faut lire le cri de cœur de la psychanalyste Monette Vacquin qui estime qu'il est temps pour notre génération de se contraindre à une responsabilité salutaire en faveur de l'avenir de l'humanité. Aussi écrit-elle : « Aujourd'hui ce temps de tous les possibles est aussi un temps du désarroi. La mondialisation des problèmes, la complexité des sociétés modernes, le devoir d'ingérence, l'état écologique de la Terre, les mutations profondes liées à l'irruption d'un pouvoir technoscientifique que rien ne semble pouvoir maîtriser exigent de nous des responsabilités qui nous engagent, les uns envers les autres, et nous envers l'avenir, menacés par le pillage de la planète, les risques

476 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV. Le cosmos, p. 152.

477 Cf. IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie » ; IDEM, « Un secret de salut caché dans le cosmos » ; IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*.

478 Cf. A. GESCHÉ, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 155.

479 E. BONÉ, « Pour une théologie de l'environnement », *Revue théologique de Louvain* 2, 1971, p. 145.

de destruction, et les dangers moins visibles mais tout aussi réels que sont les pertes de repères et la dissolution du lien social. »<sup>480</sup>.

La théologie ne saurait rester indifférente à l'endroit d'un domaine aussi important que celui-ci qui concerne le rapport de l'homme à son environnement et dans lequel s'exprime un besoin existentiel de la postmodernité<sup>481</sup>. Il s'agit d'une exigence de responsabilité justifiée par la thèse que confirment, jour après jour, les bouleversements de l'univers et selon laquelle «l'homme risque de se détruire, et à tous égards, s'il ne respecte pas la nature»<sup>482</sup>. Toute la question qui se pose à une théologie chrétienne de la création est de réinterpréter le rapport de l'homme envers son monde dans une perspective responsabilisante<sup>483</sup>.

L'ensemble des ressources nécessaires doivent donc être mises à contribution pour une meilleure compréhension théologique de l'urgence d'une maîtrise responsable du monde environnant. Cela va de la richesse du langage symbolique, des récitatifs cosmogoniques fondateurs, des mythes étologiques, jusqu'à l'héritage de la foi chrétienne dont le sens fondamental est exprimé par des concepts clés tels que le salut, la grâce, le don, qui font de la création une donnée essentielle de la foi et qui, à ce titre, peuvent aider à penser le cosmos de manière pertinente<sup>484</sup>. L'auteur de *Dieu pour penser* s'interroge ainsi : « Ces vieux mots de la foi ne rejoignent-ils pas d'ailleurs les concepts d'aujourd'hui, comme ceux de gratuité, altérité, "excès", jeu, etc., dont on parle de plus en plus pour penser le monde? »<sup>485</sup>.

Aussi une nouvelle alliance entre l'homme et le monde est-elle plus que jamais requise. Sa nécessité devient, oserions-nous dire, un impératif conceptuel pour la théologie en vertu d'une exigence éthique envers l'univers désormais incontournable. De fait,

480 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, p. 15.

481 Cf. A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 155. Pour approfondir la question, on peut lire entre autres, parmi les ouvrages de l'époque à signaler : E. BONÉ, «Pour une théologie de l'environnement», *Revue théologique de Louvain* 2, 1971, p. 145–165 ; E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Payot, 1973 ; IDEM, *La méthode*, t. I, *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977 ; IDEM, *Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fernand Nathan, 1981 ; J. LADRIÈRE, «Penser la création», *Communio* 1, 1976, p. 53–63 ; IDEM, «Anthropologie et cosmologie», dans *Études d'anthropologie philosophiques*, t. I, Louvain/Paris, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters/Vrin, 1980, p. 154–166 ; S. MOSCOVICI, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977 ; E. BLOCH, *Experimentum mundi. Question, catégories de l'élaboration, praxis*, Paris, Payot, 1981 ; J. ÉTIENNE, «L'avènement de la moralité et le rapport à la nature», *Revue théologique de Louvain* 12, 1981, p. 316–323 ; J.-P. DUPUY, *Ordres et désordres : enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.

482 A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 156.

483 Cf. *ibidem*.

484 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 157.

485 *Ibidem*.

avec les nouvelles perspectives ouvertes par la *Process Philosophy* ainsi que la *Process Theology*<sup>486</sup>, par exemple, la problématique de la réalité en devenir apparaît récurrente. Cela implique, s'agissant de Dieu, une relation réelle envers l'univers, non pas seulement de raison<sup>487</sup>. Là réside l'enjeu fondamental du rapport de l'homme à la nature, lequel suscite, selon Gesché, «des questions délicates, mais qu'on ne pourrait renvoyer d'un trait de plume»<sup>488</sup>. D'où la nécessité d'un discours théologique de la création. Quel peut en être le contenu ?

### II.5.3.2 Les orientations majeures d'une théologie du cosmos

#### II.5.3.2.1 L'affectation théologique du Dieu de la création

D'entrée de jeu, il convient de noter que parler du cosmos en termes de création, c'est affirmer le rapport entre Dieu, le monde et l'homme. De ce point de vue, le discours théologique de la création nous en apprend davantage sur Dieu et sur le cosmos<sup>489</sup>.

Certes, une certaine théologie médiévale<sup>490</sup> de la création atteste l'indépendance ontologique de Dieu qui ne dépend pas de la nature créée pour être Dieu, car il se suffit à lui-même. Cela souligne aussi la gratuité de la création, l'œuvre d'un Dieu qui n'agit pas en fonction d'un intérêt quelconque, mais dont la nature est don, gratuité et désintéressement<sup>491</sup>. Sauf que dans la perspective de la *Process* philosophique et théologique susmentionnée, cette perception théologique pose des difficultés que le théologien belge exprime en ces termes : «Si Dieu n'est pas concerné par la création, comment peut-on parler d'une création vraiment réelle : le tient-on vraiment pour réel, un monde dont on dit qu'il n'affecte pas son créateur ? Et si Dieu n'est pas affecté par le créé, s'il est immuable, dans tous les sens du terme, qu'en est-il du Dieu révélé dans les Patriarches, chez les Prophètes et en Jésus-Christ ?»<sup>492</sup>.

Dans le but de s'extirper de cette difficulté, le prêtre bruxellois estime que la transcendence de Dieu n'est pas incompatible avec l'affirmation selon laquelle il est concerné par la création, par le cosmos qu'il a créé. C'est une confession qui n'enlève rien à l'en-soi de Dieu<sup>493</sup>. D'ailleurs, à partir même du concept de la gratuité et du don peut émerger un fondement indéniable de l'«intérêt» de Dieu envers sa création, dans la mesure où en

486 Cf. *supra*, II.3.

487 Cf. A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 157.

488 *Ibidem*.

489 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 158.

490 Cf. THOMAS D'AQUIN, *La Somme théologique*, t. 4, Paris, Cerf, 1984 ; J.-P. TORRELL, *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin*, Coll. «Classiques du Christianisme», Paris, Cerf, 1998.

491 Cf. A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 158–159.

492 IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 159.

493 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 160.

créant, donc en donnant et en se donnant, Dieu instaure un cycle de «don-retour du don» et de ce fait, «il accepte d'être atteint par ce qu'il crée»<sup>494</sup>. D'autant plus que, ainsi que le suggère Gesché: «Le secret ultime d'un don est qu'il constitue l'autre en capacité, à son tour, de se poser en sujet capable de donner. N'est-il pas, ne serait-il pas aussi grand de la part de Dieu, de recevoir que de donner? De recevoir en donnant?»<sup>495</sup>.

Voilà ce qui permet de conserver à la fois la transcendance et l'indépendance de Dieu tout en attestant, et c'est tout au bénéfice de la relation Dieu-homme-création, sa «sensibilité», sa «mutabilité», donc le fait qu'il est atteint, concerné par sa création<sup>496</sup>. Telle est l'intuition majeure de la théologie de la création sur Dieu qui dote sa création de la capacité de le «toucher» et surtout qui se «dispose» à être touché. Cela constitue également une perspective considérable rendant possible une compréhension renouvelée de l'immutabilité ou de la mutabilité de Dieu<sup>497</sup> par le truchement d'un concept opératoire. Ainsi donc: «À mi-chemin entre une immutabilité absolue, terrifiante au fond, et une mutabilité qui fait perdre à Dieu toute consistance, il y a à retrouver un terme plus éthique que physique, celui de fidélité, et qui est encore un des secrets du don et de la gratuité»<sup>498</sup>. Que nous révèle une telle conception à propos de la création elle-même?

### II.5.3.2.2 Le dévoilement anthropologique du cosmos

Le concept de la création nous révèle un Dieu concerné par la nature qu'il a créée. Mais ce monde est aussi le lieu de l'homme, que Dieu lui a confié<sup>499</sup>. N'est-ce pas là le sens de ces passages de l'Écriture<sup>500</sup>: Le ciel appartient à Dieu, mais aux hommes il a donné la terre [cf. Ps 115 (113 B), 16] qui est un domaine créé pour être habité (cf. Is 45, 18), dans lequel Dieu a établi l'homme afin qu'il puisse le cultiver et le garder (cf. Gn 2, 15)? Il en découle en quelque sorte le dévoilement anthropologique du cosmos, que le théologien de Louvain présente, au regard de ce fondement scripturaire, comme étant «véritablement le lieu de l'homme [...], là où il est chez lui dans sa gloire»<sup>501</sup>.

C'est à partir d'un tel point de vue que le théologien belge plaide pour «une cosmologie doxologique», un thème typiquement geschéen<sup>502</sup>, à l'instar de l'anthropologie de la gloire basée sur la notion de l'homme créé à l'image de Dieu. Une telle «cosmo-

494 IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 161.

495 *Ibidem*.

496 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 162.

497 Cf. *ibidem*.

498 *Ibidem*.

499 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 163.

500 Cf. *ibidem*.

501 *Ibidem*.

502 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 112.

logie doxologique» peut contribuer à concevoir le cosmos comme le lieu de la gloire de l'homme<sup>503</sup>, faisant ainsi de la théologie de la création un prolégomène essentiel à la théologie du salut. Gesché en exprime le fondement de cette manière : «En disant quelque chose sur le cosmos, la théologie de la création permet à l'homme de se situer, d'avoir place, sa place, d'être chez lui, d'avoir un chez-lui [...]. La théologie de la création apparaît ici littéralement comme une théologie de l'économie, préalable et indispensable au fond à celle de la sotériologie.»<sup>504</sup>.

On peut le constater, une telle orientation théologique comporte des implications incommensurables pour l'intelligibilité de l'existence humaine et surtout du caractère indispensable du monde sans lequel l'homme est en perdition. On peut y dénicher un argument théologique fondamental plaidant en faveur de la conservation de la nature posée comme la maison de l'homme. Car, ainsi que notre auteur le note : «Sans ce lieu où se poser et se dire, l'homme perd précisément tout lieu et, singulièrement, ce ressaut et cette résistance d'altérité, sans laquelle il ne peut plus s'identifier, perdu dans la confusion babélique ou caïnienne d'une fausse fraternité.»<sup>505</sup>.

Une telle perspective consacre l'altérité constitutive de l'univers comme une médiation incontournable pour l'homme. De même qu'un grillon qui, pour sauter doit d'abord planter ses petites pattes dans le sol, et alors seulement peut prendre la force et l'élan nécessaires pour se propulser plus loin, vers les horizons qui l'enchantent, ainsi en est-il de l'homme pour qui le monde revêt un caractère impérieux, de sorte que c'est seulement si et quand il s'y pose qu'alors il peut aller vers les autres<sup>506</sup>.

Par ailleurs, cette théologie du cosmos implique une dimension éthique dont la compréhension est celle-ci : déposséder l'homme de son lieu ontologique, c'est lui faire courir le risque des aliénations non seulement sur le plan culturel, social, économique, moral et politique<sup>507</sup>, mais aussi et surtout il se trouverait dépossédé du monde, de sa demeure, de sa maison. C'est pour éviter cela qu'un sursaut éthique en faveur de la nature devient une exigence théologique<sup>508</sup>.

C'est dire que ce droit de l'homme au cosmos lui est connaturel. Sa dimension éthique se répercute sur l'anthropologie<sup>509</sup>. Il s'en dégage une «dogmatique du cosmos»

503 A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 163.

504 *Ibidem*.

505 A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 164.

506 Cf. *ibidem*.

507 Gesché montre que l'éthique ne peut pas négliger ces aspects constitutifs de l'existence humaine, mais que l'intérêt pour la sauvegarde du cosmos va au-delà de ces facteurs et concerne le lieu même où se déploie cette existence. D'où la nécessité d'une éthique de la nature qui la «sauve-garde».

508 Cf. A. GESCHÉ, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 164.

509 Cf. IDEM, «La création : cosmologie et anthropologie», p. 165.

qui transcende les limites de son aspect éthique et que Gesché esquisse de la sorte : « Donner du pain à qui n'en a pas, un toit à qui en est dépourvu, etc., qu'est-ce, chaque fois, sinon donner un morceau du cosmos (un morceau de pain, un lopin de terre à qui est "sans feu ni lieu", une maison pour habiter la terre) ? Le cosmos n'est pas donc le lieu d'une distraction éthique : que du contraire, il est précisément le lieu de son souci (*Sorge*<sup>510</sup>). L'homme a droit à la sainte matière. »<sup>511</sup>.

Tel est le déploiement geschéen de la théologie du monde qui sonne comme une interpellation, telle que résumée par cet appel de notre auteur : « Il est urgent de penser théologiquement le cosmos, de bâtir une (nouvelle) théologie du cosmos. »<sup>512</sup>. Il se trouve qu'à l'époque (1983), le moment se présentait comme favorable avec le renouveau des sciences de la nature accordant de plus en plus de place au temps et à l'histoire<sup>513</sup>. D'où l'impérieuse nécessité de reprendre une théologie du cosmos « pour l'honneur de Dieu, du cosmos et de l'homme. On se plaint d'un monde sans Dieu. N'est-ce pas parce qu'on a trop pensé Dieu sans monde ? »<sup>514</sup>. C'est à ce vœu que Gesché répondra quelques années plus tard en mettant en évidence le mystère du salut enfoui dans le cosmos<sup>515</sup>.

#### II.5.4 De la sotériologie du cosmos chez Gesché

Si en 1983 Gesché s'est préoccupé de souligner l'enjeu du retour de la réflexion théologique sur le cosmos<sup>516</sup>, en 1989, et dans le prolongement de la première intuition, il s'interroge sur le lien possible entre l'univers et le salut<sup>517</sup>. Son hypothèse de travail est élaborée sous forme de question : « Y aurait-il dans le cosmos un secret, un *semen* enfoui, "une chose cachée depuis la fondation du monde" (Mt 13, 35), un logos de salut qui, *comme tel*, ne vient pas directement de Dieu, auteur du salut, ni de l'homme, son demiurge, mais de ce monde lui-même ? Ceci sans céder à quelque dérive de gnose, mais par prescrit tout à la fois de raison, de foi et de salut. »<sup>518</sup>. Il existe donc une pertinence théologique à laisser émerger la dimension sotériologique du cosmos pour une intelligibilité accrue

510 Gesché indique qu'il emploie ici le mot souci dans un sens qui correspond au substantif allemand *Sorge* signifiant inquiétude, sollicitude.

511 A. GESCHÉ, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 165.

512 *Ibidem*.

513 Cf. IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 165–166.

514 IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie », p. 166.

515 Cf. A. GESCHÉ, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? » (1983).

516 Cf. IDEM, « La création : cosmologie et anthropologie » (1989).

517 Cf. IDEM, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? ».

518 IDEM, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », p. 13.

du salut chrétien, de son inscription dans le destin de l'homme et même du rapport entre l'homme et Dieu<sup>519</sup>.

La théologie de Gesché est essentiellement sotériologique. C'est dans ce sens que se situe sa quête de la réalité du salut à partir de la nature. Celle-ci, aux yeux de notre auteur, possède une consistance propre qu'il articule en ces termes : «[...] le monde a d'abord une sorte d'indépendance, ce que j'appellerai ici un "quant-à-soi", un *kath'auto*. [...] Le cosmos en lui-même tel qu'en lui-même la création le pose. *Kath'auto* qui sera déjà à lui seul un salut. Et secret primordial de salut, parce qu'il nous enseignerait que le sens du monde ne dépend pas tout uniment de nous (en quel cas il n'y aurait qu'effet de miroir et donc absence d'altérité, donc de salut). Le monde [...] n'est pas que ce que l'homme veut qu'il soit, et sa consistance est souvent bien plus impressionnante que ne le croit son "seigneur"»<sup>520</sup>.

Cependant, cette consistance propre du cosmos se trouve remise en question par une objection quant à sa capacité salvifique. En effet, comment envisager une potentialité de salut au cœur du monde lorsque ce dernier est soumis au néant, attendant sa libération à cause du péché de l'homme (cf. Rm 8, 19–22)? Quel salut peut-on attendre d'un cosmos qui, lui-même, attend, en gémissant, sa manifestation de gloire (cf. Rm 8, 18–25)? Au fond, s'interroge Gesché, «une telle création peut-elle encore réserver quelque secret de salut?»<sup>521</sup>.

Notre auteur sort de cette aporie en passant par une restitution sémantique au niveau des nuances. Pour lui donc, dans la perspective de la théologie catholique, la nature cosmique n'est pas corrompue mais plutôt blessée<sup>522</sup>. De ce point de vue, le théologien belge explique que «la nature n'est pas mauvaise en sa nature [...]. Le mal est dans le monde, mais il y est "entré" (il n'y est qu'entré), il n'y est pas "chez lui", et il y est entré par le détour d'un autre (Sg 2, 24). Le monde est donc certes asservi (voir Ga 4, 3), mais on peut penser qu'il garde, à tout le moins, ses virtualités et ses capacités, sa "nature" bonne»<sup>523</sup>.

Cette nature est celle du *logos* salutaire de l'espace, au sens où l'homme a besoin d'espace vital, d'espace de liberté, d'espace pour respirer, d'un lieu où imprimer sa trace existentielle<sup>524</sup>. En évoquant donc une certaine «lassitude» à ne considérer que le temps, «l'homme ne vit pas seulement de temps»<sup>525</sup>, le Louvaniste affirme la dimension salutaire du cosmos en termes d'espace. Aussi souligne-t-il : «Notre époque a évidemment bien fait de retrouver le sens du temps et de l'histoire. Mais elle a peut-être trop bien fait. Elle

519 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 164–165.

520 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 167.

521 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 169.

522 Cf. *ibidem*.

523 *Ibidem*.

524 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 175.

525 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 176.



en a perdu d'avoir... du temps pour l'espace ! pour la maison, pour l'*oïkos*. Et c'est ici que le cosmos peut sauver. Car il est justement espace. Il offre à l'homme, de par sa nature même, cette étendue, ce repos de l'étendu qui lui permet de se reprendre.»<sup>526</sup>.

C'est cette ampleur indéniable de l'espace pour porter l'existence de l'homme, la contenir et l'orienter vers les autres que Gesché appelle une herméneutique et une phénoménologie de l'espace dans laquelle réside le secret cosmologique du salut.

En outre, l'univers est aussi concerné par la promesse divine du salut et s'inscrit de ce fait dans l'horizon eschatologique de toute la création qui attend de partager la gloire de Dieu.

Par ailleurs, le cosmos est salutaire au sens de pathétique dans la perspective que «l'homme n'est pas pure pensée, volonté ou action: Il est vie, et donc aussi affectivité, être qui boit à sources vives, d'une vie qui "se sent, s'éprouve [et] s'accomplit comme un pathos"»<sup>527</sup>.

Ainsi donc, c'est de la corrélation harmonieuse entre les trois grandes régions du territoire théologique que sont Dieu, l'homme et le cosmos que relève le salut. Car, pour notre théologien, «de même que l'homme ne relève pas seulement de l'anthropologie, ni le cosmos de la seule science, ni Dieu uniquement de la théologie, de même le salut et la grâce ne relèveraient pas seulement de Dieu et de l'homme, mais aussi du cosmos»<sup>528</sup>.

En définitive, si le salut vient de Dieu, celui-ci l'a confié à la liberté et à la responsabilité de l'homme. Son accomplissement est incompatible avec le repli de l'homme sur lui-même, car l'anthropocentrisme est suicidaire pour l'homme, mais il passe par des médiations dont la plus éminente est celle du cosmos en tant que lieu de notre salut, à partir duquel le salut vient<sup>529</sup>.

Telle est l'articulation geschéenne de la sotériologie du cosmos qui atteste qu'un accès au salut réside dans le cosmos depuis la fondation du monde<sup>530</sup>. Cela rejaille sur la lutte contre le mal, dans ce sens que même si l'homme ne peut se désillusionner et penser que le mal n'existe plus, il est néanmoins invité à confesser que le salut constitue l'horizon fondamental de son être, à considérer, de ce fait, la persistance du bien dans le monde<sup>531</sup>. Il est appelé au salut de destinée. Par conséquent, conclut Gesché: «En dépit de toutes les apparences, le bien et le beau existent. C'est aussi un secret dont le cosmos porte l'enjeu. Le chrétien doit avoir l'audace d'en proclamer la vérité de salut [...]. Le monde

526 *Ibidem*.

527 M. HENRY, *Voir l'invisible*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 18, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 182.

528 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 185.

529 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 196–197.

530 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 197–198.

531 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 198–199.

est beau. Dieu l'a dit en sa première parole. Nous avons à le redire. Quoi qu'il en coûte à notre contemporaine inquiétude du mal, parce que c'est une parole de salut que nous ne pouvons laisser périr. »<sup>532</sup>.

Voilà la quintessence de la cosmologie geschéenne. Elle s'articule en deux axes. Le premier est de présenter l'univers en tant qu'enjeu théologique car il est la maison de l'homme et la maison de Dieu. Le deuxième axe est l'expression du salut qui réside dans le monde dès sa conception. C'est cela qui alimente une responsabilité de l'homme dans la préservation de l'environnement où s'effectue son salut.

## Conclusion

Tout au long de ce chapitre, il a été question de passer en revue quelques thématiques qui sont sous-jacentes à la théologie de Gesché. C'est ainsi que nous avons vu tour à tour comment notre auteur s'est laissé stimuler par certains courants de pensée comme l'existentialisme de Jean-Paul Sartre, la philosophie de Levinas avec sa notion d'altérité, la *Process Theology* et les théologies de la libération ainsi que la théologie du cosmos.

Ces différents courants de pensée ont, chacun à sa manière, nourri l'articulation théologique du théologien bruxellois. L'existentialisme de Jean-Paul Sartre qui est, selon lui, la forme la plus élaborée de la remise en question de Dieu et de sa négation, est l'athéisme qui l'a le plus marqué et provoqué. Il s'en est nourri et lui objecte une anthropologie qui peut aussi compter sur Dieu comme fondement, sans que l'homme ne s'en trouve ni anéanti ni amoindri. L'anthropologie théologique de Gesché revendique ses droits en tant que postulat et concept de l'existence humaine à partir de Dieu qui est son partenaire, garant de son être et de son devenir.

C'est cela qu'il renforce avec la notion d'altérité chez Levinas, selon laquelle l'autre n'est pas une négation de l'être de soi. Quand cet Autre est Dieu, il est une transcendance constitutive de l'homme. De ce point de vue, Dieu n'annihile pas l'homme. Au contraire, il est le fondement de son être, de sa liberté responsable en termes d'une autonomie qui devient une *théonomie*.

Quant à la *Process Theology*, elle est ce par quoi passe l'auteur de *Dieu pour penser* afin de fonder un des aspects principaux de sa sotériologie, celui qui considère que croire au salut, c'est accepter que l'existence humaine n'est pas une dictée préétablie dont l'homme ne doit que suivre servilement les lettres, mais qu'au contraire, un nouveau départ, une nouvelle reprise sont toujours possibles.

Pour sa part, la théologie de la libération fournit à notre auteur une nouvelle grille de lecture, une nouvelle clé d'interprétation de la problématique du mal. Les théologies de la libération nous sensibilisent sur cet autre aspect du mal, souvent méconnu, à savoir le mal-malheur, mal immérité, qui est présent dans le livre de Job. Il s'agit du mal qui nous tombe dessus. En insistant sur cet autre mal, les théologies de la libération nous rappellent que ce mal-là est aussi concerné par le salut. Les quelques insuffisances et oublis que Gesché relève, ainsi que les conditions supplémentaires qu'il épingle, contribuent à rendre plus efficiente la lutte des théologies de la libération en faveur de la dignité, du bonheur de l'homme, donc de son salut.

Enfin, Gesché s'est laissé interpeller par le rapport de l'homme à la nature. Sa théologie du cosmos se fonde sur l'urgence d'une prise en charge théologique du monde dont le secret de salut est d'être ce lieu privilégié où l'homme et Dieu se rencontrent et à partir duquel le salut de Dieu se.

À la suite de ce parcours que nous possédons les dispositions suffisantes pour comprendre le développement ultérieur de la pensée de Gesché; l'originalité et la pertinence de ses choix théologiques se comprennent désormais car nous connaissons leur origine. Il nous devient ainsi possible d'envisager désormais la question du style théologique de Gesché. Cela fera l'objet du dernier chapitre de cette première partie.

## Chapitre III

### LE STYLE THÉOLOGIQUE D'ADOLPHE GESCHÉ

#### Introduction

Dans le présent chapitre, nous nous employons à présenter le style théologique de Gesché<sup>533</sup>. En effet, il est pour nous important de mettre en exergue la manière spécifique avec laquelle notre auteur a abordé les questions qui le préoccupent. Une telle démarche, comme nous pourrions le noter, a l'avantage de nous situer par rapport au langage théologique du prêtre bruxellois et, de ce fait, nous donne accès à la particularité de l'articulation scientifique de son propos. Il nous sera ainsi plus aisé de saisir la scientificité de son discours, la validité de ses hypothèses et la pertinence de ses résultats.

Comme le souligne si bien Christophe Théobald, dans une de ses acceptions, «le style définit une propriété ou une qualité, à savoir la cohérence interne d'une œuvre singulière ou la maîtrise qu'elle manifeste chez son auteur, [...] une propriété du message, mais en tant qu'il est conditionné par les moyens et les codes mis à disposition par la langue»<sup>534</sup>. En lui-même, et c'est la thèse que défend Théobald, le christianisme est un «style», dans le sens que «l'exégèse biblique, en particulier la “troisième quête” du Jésus historique, a mis en valeur la singularité du style de vie du Nazaréen et des siens dans la société juive de leur époque, en attendant de marquer de son empreinte nos propres façons de vivre et de penser»<sup>535</sup>.

Il y a donc un style théologique propre au théologien de Louvain, si nous pouvons admettre avec Benoît Bourguine que trouver le style théologique d'un auteur, c'est «saisir la manière singulière de s'adonner au travail théologique, la façon de se rapporter à l'actualité de la Parole de Dieu et de la refléter au plus juste [...]»<sup>536</sup>.

533 Cf. J.-F. GOSSELIN, *La réponse d'Adolphe Gesché aux défis contemporains de la crédibilité de l'idée de Dieu*, (thèse), cf. *supra*, «Introduction générale, 2. État de la recherche et originalité de notre propos»; B. BOURGUINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 359–381; P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 97–126; J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 73–96; O. RIAUDEL, «Le langage», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 197–220.

534 C. THÉOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 260, Paris, Cerf, 2008, p. 17.

535 IDEM, *Le christianisme comme style*, p. 10.

536 B. BOURGUINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 131.

Nous tenterons donc de cerner le style théologique de notre auteur en passant par l'identification de son point de départ, le choix de ses différents thèmes, l'inventaire et la complexité de ses sources, l'ordre des priorités et la teneur des accents du Louvaniste dans le traitement de la question du salut ainsi que les particularités conceptuelles et communicationnelles de son œuvre<sup>537</sup>.

Nous estimons également que cela pourrait constituer une contribution considérable au débat théologique sur la question des méthodes, mais aussi et surtout, une réelle preuve d'originalité de la pensée de notre auteur qui se donne les moyens de ses conceptions et de son expression.

De plus, chercher la spécificité de la démarche épistémologique du théologien belge, c'est en même temps découvrir ce qu'il met en évidence dans son traitement de la question du salut, dans la mesure où, nous l'enseignent les linguistes, le comment de la formulation révèle le contenu. Gesché a bel et bien un style propre dont il ne suffit pas d'affirmer l'existence, mais qu'il convient surtout de présenter et de proposer comme contribution à la rationalité théologique.

Par conséquent, dans ce chapitre donc, nous aborderons conjointement la question de son *modus theologicus* et dévoilerons les richesses de son fichier thématique qui est, comme nous l'avons souligné<sup>538</sup>, cet immense recueil de pensées, tel qu'on en trouve de moins en moins à notre époque, reprenant le fruit de ses lectures, de ses réflexions et de ses différentes rencontres. Ce recueil est en même temps le témoin des méandres de son œuvre de chercheur et l'âme vivante de ses motivations de penseur, le tout formant le cœur de sa théologie, celle d'un homme qui a agi et pensé d'un même et unique mouvement.

### III.1 Les traits propres de la méthode de Gesché

Du point de vue méthodologique, au point de départ de la réflexion de notre auteur se trouve, sans nul doute, sa formation de philosophe, d'homme de lettres et de théologien qui a conféré une vision critique rigoureuse à sa démarche théologique, dans un souci permanent de dialogue avec la culture. Ce sont ces acquis qui lui ont permis d'imprimer une touche de clarté et de limpidité à l'ensemble de son œuvre.

537 Cf. *ibidem*.

538 Cf. *supra*, «Introduction générale, 1. Problématique».

### III.1.1 La notion d'excès

Outre cet effort constant d'interdisciplinarité qui lui fait puiser à plusieurs rationalités, la spécificité de son approche personnelle de théologien réside dans le fait d'introduire la notion d'*excès*<sup>539</sup> pour toutes les questions qu'il aborde. En exergue, il affirme que Dieu est l'*excès* par excellence. Quel en est le sens exact? En effet, «le mot [excès] définit un dépassement des limites du raisonnable»<sup>540</sup>.

À vrai dire, dans la façon dont il fait l'analyse de la proposition de salut pour l'homme, «Dieu comme *excès*» occupe une part déterminante qui marque de ce fait la spécificité du discours théologique sur l'homme, cette anthropologie théologique qui se présente comme une perception de l'homme parmi tant d'autres, mais une perception pas comme les autres. De cette manière, précise le Bruxellois: «En proposant une anthropologie théologique, la foi présente à l'homme une anthropologie de destinée, une anthropologie “en *excès*”. Et seuls les mots en excès sont capables de rendre l'homme désirant, et résolument désirant.»<sup>541</sup> Ce désir est celui de la réalisation de sa destinée, de son accomplissement, bref de son bonheur.

Avec la notion d'excès, Gesché veut penser jusqu'au bout les ressources culturelles ainsi que les questions existentielles de l'homme. Car, comme le souligne Paulo Rodrigues, «si dans un premier moment A. Gesché recourt à toutes les ressources disponibles dans la culture pour penser en “excès”, dans un deuxième moment il convoquera aussi cette idée excessive qu'est “Dieu” pour penser les questions fondamentales de l'homme»<sup>542</sup>.

### III.1.2 Les topiques phénoménologiques

En affirmant dès le départ, à propos de la question de Dieu par exemple, que toute question sur Dieu est située et datée<sup>543</sup>, l'auteur de *Dieu pour penser* annonce déjà l'axe principal de sa théologie qui consiste à situer les questions dans leurs topiques, leurs lieux de naissance,

539 Cf. P. NEMO, *Job et l'excès du mal*; A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 45–99; IDEM, «Pour une théologie de destinée», p. 151–157; J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 264–266; P. RODRIGUES, «L'homme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 288–291; P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 287.

540 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 264.

541 A. GESCHÉ (dir.), «L'homme et le destin», Avant-propos à *Destin, prédestination, destinée*, p. 9.

542 P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 65.

543 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., LVI, 43 (25.1.1989), be.uclouvain.fichiergesché.dieupreuevedelhomme\_117.

afin de mieux les étudier<sup>544</sup>. Mais dans son ensemble, son œuvre a pour topique, comme point de départ de son élaboration, l'existence humaine dans sa globalité.

Quant aux procédés épistémologiques de Gesché, ils sont de différents ordres. En effet, dans la perspective théologique, le vécu de l'homme et l'angle de vue offert par la foi se trouvent intrinsèquement imbriqués chez notre auteur. Comme nous l'avons vu, il puise la sève nourricière de sa théologie partout où l'esprit de l'homme est en action<sup>545</sup>.

C'est ainsi que, par exemple, pour aborder autrement la problématique du mal, une question qui semble non seulement rebelle aux réponses, mais qui se dérobe au questionnement lui-même<sup>546</sup>, Gesché veut dépasser les questions traditionnelles et anonymes du type : d'où vient le mal ? Pourquoi et comment est-il possible ? etc., pour le traiter à partir de son lieu natal<sup>547</sup> qui est, selon lui, celui de la foi, en confrontant ainsi cette ignominie à un nom, donc à Dieu, dans la mesure où, selon lui, « peut-être la question s'est dérobée, faute d'avoir été bien posée »<sup>548</sup>.

Pour le Louvaniste, toujours à propos du mal, « nous devons essayer en théologie, [...] ce n'est peut-être pas distraction, oubli ou évasion, [...] de le regarder en face de Dieu, *coram Deo*. Peut-être même est-ce alors seulement, parce qu'on aura été jusque-là, qu'on verra ce qu'il est pour l'homme. Si l'homme ici pousse parfois son cri jusqu'à insulter Dieu, le croyant ne doit-il pas être celui qui porte toute question "jusqu'à l'autel de Dieu" ? »<sup>549</sup>

Contrairement à un discours de théodicée, Gesché légitime ici le cri de l'homme aux prises avec le mal et la souffrance. Car pour lui : « Le vrai problème est ailleurs : d'entendre et de savoir entendre un cri, et un cri qui a pour lui un droit imprescriptible. Celui, pour l'homme, d'exprimer, fût-ce de manière choquante et outrancière, illogique, le scandale du mal, en criant le plus fort qu'il peut. Donc en allant jusqu'à prononcer le nom de Dieu au risque du blasphème pour dire son projet et son refus du mal. »<sup>550</sup>

Encouragé à requérir Dieu face au mal, l'homme reçoit trois façons paradigmatiques de se porter à Dieu devant le mal. À partir de *l'ad Deum*, Gesché donne trois exemples qui sont en fait les trois manières de porter la question du mal vers Dieu, à savoir, Jacob qui interroge Dieu : « Pourquoi Seigneur ? », Job qui exprime sa répugnance à Dieu : « Je vais

544 Cf. M. LEINER, « Dieu », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 313–335, ici p. 327–329.

545 Cf. *supra*, II.4.4, « La perception geschéenne de la théologie de la libération ».

546 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 15.

547 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 15–44. Le lieu natal du questionnement sur le mal demeure le lieu de la croyance, de la foi.

548 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 15.

549 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 16 ; voir aussi IDEM, « Pourquoi Dieu permet-il le mal ? », *La foi et le temps* 22, 1992, p. 294.

550 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 18.

donner libre court à ma plainte» (Jb 10, 1), ou Jésus qui s'adresse à Dieu pour le prier : «Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe» (Lc 22, 42). C'est une démarche de foi qui ne charge ni ne dédouane Dieu devant le mal, mais adresse cette question à Dieu. Cela constitue, pour notre théologien, «le plus sûr chemin ici de la vérité : sans maudire, mais non sans mot dire. En disant mot, en mot disant»<sup>551</sup>.

Dieu devient ainsi le partenaire de l'homme dans sa quête d'une réponse adéquate au mal. *Le cum Deo* est un topique à partir duquel l'homme n'est pas seul dans le combat contre le mal. Au point que «désormais, il se découvre que la question c'est Dieu même qui la pose, qu'elle est sa question (et qu'il y répond)»<sup>552</sup>.

Ainsi donc, il s'agit de poser la question du mal à partir de ses topiques, c'est-à-dire à partir de son lieu natal qui est celui que déploie le croyant, d'opérer le déplacement épistémologique depuis l'accusation de Dieu ou son dédouanement face au mal, jusqu'à déposer cette question devant Dieu en faisant de ce dernier celui qui est avec l'homme dans son combat contre le mal. En lui-même, ce procédé apporte un éclairage sur Dieu et sur le mal. Par conséquent, sur le plan anthropologique, on retiendra «que l'homme, loin de perdre son humanité, la conquiert en Dieu»<sup>553</sup>.

En outre, le traitement de la problématique du mal à travers ses topiques enrichit aussi la théologie comme discours sur Dieu, dans le sens suivant : «La doctrine de Dieu Sauveur doit être davantage et faire "plus tôt" partie intégrante de la doctrine de Dieu *en-soi*. Il ne faut pas seulement commencer à traiter le rapport de Dieu au mal en christologie (c'est théologiquement un peu tard) – même si c'est dans cette geste que s'est manifesté le comportement historique de Dieu vis-à-vis du mal. Il faut le faire dès le départ et situer ce mouvement en Dieu comme appartenant de toujours et ontologiquement à sa définition. Car c'est "dès sa nature" que Dieu se présente comme adversité du mal.»<sup>554</sup>.

C'est ainsi que procède le théologien belge. Ici, le préalable de *Dieu pour penser* constitue tout un programme. Il est tributaire non seulement du style théologique de notre auteur, mais aussi et surtout de l'unité de sa pensée<sup>555</sup>, Dieu étant «le présupposé de toute la série *Dieu pour penser*»<sup>556</sup>. Quand il parle de l'homme, c'est cet homme vu en Dieu, du point de vue de Dieu, qui donne ainsi lieu à son anthropologie théologale.

On constate la même procédure quand le Louvaniste aborde la question de l'intelligibilité de Dieu : c'est auprès de Dieu lui-même qu'il invite à visiter qui est Dieu, auprès de

551 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 127. Cf. *supra*, I.6, «Origine et sens des topiques de la question du mal».

552 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 32.

553 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 39.

554 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 43.

555 Cf. B. BOURGINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 115.

556 M. LEINER, «Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 316.



Dieu, comme clé épistémologique de sa propre intelligibilité. Ici, les topiques sont constitués par les questions fondamentales pour tout propos sur Dieu. C'est d'abord la question de l'existence de Dieu «*An sit?*», celle de son contenu «*Quid sit?*», celle de la manière dont il faut parler de Dieu «*Quomodo?*», celle du lieu où il faut le trouver «*Ubi?*», celle de sa nécessité «*Cur?*», et enfin celle de qui est Dieu «*Quis Deus?*». C'est ainsi qu'il pose le cadre de la question de la crédibilité de Dieu dont il tente de renouveler le questionnement.

Puis, quand il traite de la question du salut, il commence aussi par les topiques de celui-ci<sup>557</sup>. Son traité sotériologique s'ouvre par les questions fondamentales à savoir : «*De quoi sommes-nous sauvés? Par qui le sommes-nous? Pourquoi sommes-nous sauvés? Par quoi le voit-on?*»<sup>558</sup>. Il justifie un tel point de départ par le fait que le débat doit être ainsi cadré, en même temps que le décor épistémologique doit être planté.

Dans cette même lancée, notre penseur aborde la question du sens sans évasion du réel, dans les lieux mêmes de sa manifestation que sont la liberté, l'identité, le destin, l'espérance et l'imaginaire. Cette démarche phénoménologique a une pleine signification que Gesché met en évidence, à propos du sens précisément, quand il affirme que «*c'est à partir de ces lieux où se joue le sens que nous voulons bâtir notre réflexion. Manière, en quelque sorte, phénoménologique, dans la mesure où il importe de découvrir et de comprendre le sens là où il se manifeste au lieu de le chercher dans un a priori, qu'il soit rationnel ou dogmatique. Il faut laisser le sens au sens. Il faut laisser le sens apparaître*»<sup>559</sup>.

L'avantage de cette procédure phénoménologique consiste à laisser advenir la «*vérité*» à partir du sujet théologique lui-même, dans sa propre production, là où s'annonce sa propre vérité et non là où elle se décrète. En cela, le Louvaniste confère une certaine consistance à sa démarche théologique, avec cet atout affirmé : «*À cet égard, la théologie peut constituer, parmi d'autres approches, un lieu, voire un lieu vraiment existentiel, où le sens trouve une des voies de sa manifestation. Il sera toujours temps alors, et alors seulement, de disserter à son propos et d'en mettre au jour ce qui le constitue comme tel.*»<sup>560</sup>.

C'est parce que Gesché étudie la question du sens dans les lieux de sa manifestation qu'il devient possible de voir l'expérience théologique apporter quelque chose de spécifique à la manifestation du sens, ce qu'il exprime en ces termes : «*Que l'univers, le régime de la foi chrétienne est celui du don. Univers de gratuité et de grâce, où tout ce que nous vivons est d'abord vécu comme don.*»<sup>561</sup>. Il découvre qu'à travers la thématique abordée

557 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 27–69.

558 Cf. *ibidem*.

559 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 10.

560 *Ibidem*.

561 *Ibidem*.

apparaît une nouvelle compréhension de l'homme et, de la sorte, il est amené à développer la proposition avec son éclairage de théologien.

Nous pouvons dire que Gesché utilise aussi dans son œuvre une méthode proche de la théologie contextuelle qui procède en trois temps, à savoir la contextualisation, la décontextualisation et enfin la recontextualisation. Essayons de le vérifier à travers son traitement de la question du salut.

Commencer une thématique par ses topiques dénote chez Gesché le souci de rencontrer l'homme réel dans sa situation authentique, autrement dit, «rencontrer l'homme, [...] là où dans une souffrance qui est bien à lui il attend une réponse. C'est ainsi que nous aurons tenté de satisfaire à notre contrat de théologiens»<sup>562</sup>. C'est la phase de la contextualisation. Après avoir abordé la question du salut à travers les quatre topiques mentionnés ci-dessus, il peut se rendre compte qu'en réalité le salut «touche à des questions qui restent des questions fondamentales. Comme celle du bonheur, de la réussite de sa vie, du besoin d'altérité, du souci de sens»<sup>563</sup>.

Une fois cette phase terminée et le questionnement posé en son lieu natal, notre théologien passe à la décontextualisation en confrontant le salut aux sujets de la dogmatique sotériologique, à savoir la vie, la mort et l'au-delà, qui sont selon lui, «ces difficiles, obscures et presque inextricables questions qui, le veuille-t-on ou non, touchent au problème et au vocabulaire de la destinée»<sup>564</sup>. Il peut prolonger cette décontextualisation en introduisant dans la démarche la notion de l'espérance chrétienne de l'éternité<sup>565</sup>.

Au troisième moment, il fait intervenir ce que nous pouvons appeler la recontextualisation. Il s'agit de confronter la lumière issue de cette analyse au vécu quotidien. Il peut affirmer que le salut que l'Évangile propose concerne l'homme concret, avec ses besoins physiques et matériels. C'est la dimension du salut dans la société<sup>566</sup>. Le cycle de cette production du sens peut dès lors continuer, chaque lecteur peut même y apporter sa pierre.

### III.1.3 Des inversions de paradigmes

Dans son souci de présenter le christianisme sous un visage nouveau, notre auteur s'est employé constamment à une sorte d'inversion paradigmatique visant à mettre en exergue la production du sens qu'il veut proposer à son lecteur.

562 IDEM, «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 9.

563 *Ibidem*.

564 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 22.

565 Cf. *ibidem*.

566 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 23.

L'inversion la plus emblématique concerne la formule de l'ouvrage de Mgr Dondeyne, *La foi écoute le monde*<sup>567</sup>, qui deviendra, chez notre auteur, *Le monde écoute la foi*. Il s'agit, pour Gesché, de placer l'accent sur ce qu'il considère comme une exigence de la postmodernité dans laquelle apparaît de plus en plus une demande du monde qui voudrait écouter la foi. Pour Jean Ladrière, «cette inversion des fonctions grammaticales des termes “foi” et “monde” correspond à un véritable renversement de perspective dans lequel s'annonce sans doute ce qui fait à la fois la force et l'originalité de la démarche de M. Gesché»<sup>568</sup>.

Le théologien belge semble avoir capté l'attente d'un monde sollicitant la foi. Ainsi, par cette inversion, explique Ladrière, «il se voulait attentif aux “signes des temps”, afin de donner à la parole de la foi, et en particulier à son expression théologique, l'espace de résonance qui doit lui permettre de se faire dans le monde tel qu'il va. M. Gesché situe d'emblée sa réflexion dans un champ théologique : il nous parle en théologien, avec le souci de dire, pour un monde qui paraît vouloir retrouver “l'intelligibilité de la transcendance”<sup>569</sup>, ce qu'il n'hésite pas à appeler “les fabuleuses ressources du christianisme”»<sup>570</sup>.

Une telle attention aux signes des temps, sans se transformer en une soumission au dogme du temps, rejaillit sur la simplicité langagière qui caractérisait l'expression théologique du penseur de Louvain. C'est évidemment un tel langage que préconise Hans Küng pour une théologie accessible aux hommes qu'elle est censée éclairer. Aussi le théologien suisse alémanique stipule-t-il : «Il faut adopter ni le langage des archaïsmes bibliques et des dogmatismes hellénistiques et scolastiques, ni le jargon philosophico-épistémologique à la mode, mais parler le langage de l'homme d'aujourd'hui, compréhensible par tous, sans répugner aux efforts intellectuels nécessaires.»<sup>571</sup>.

En effet, pour montrer que dès à présent, l'homme se tient devant Dieu avec des droits et des devoirs, dans une perspective responsabilisante, Gesché souligne que désormais, ce n'est plus «l'homme propose et Dieu dispose», mais plutôt «Dieu propose et l'homme dispose». Ceci advient dans la mesure où Dieu présente à l'homme une possibilité d'exister, une proposition de salut et l'homme dispose en fonction de son autonomie, de sa liberté et répond à cet appel de Dieu.

567 Cf. A. DONDEYNE, *La foi écoute le monde*, Paris, éd. Universitaires, 1964.

568 J. LADRIÈRE, «Théologie et modernité», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 387.

569 A. GESCHÉ, «Le monde écoute la foi», dans R. GRYSOY (éd.), *Nature et mission de l'Université Catholique*, Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie pour l'éméritat de Mgr Massaux, Louvain-la-Neuve, 25 avril 1986, Coll. «Cahiers de la Revue théologique de Louvain», n. 17, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1987, p. 54.

570 J. LADRIÈRE, «Théologie et modernité», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 387-388.

571 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 284.

Pour le dire avec ses mots, «ce n'est pas l'homme qui ferait des projets, que Dieu serait chargé de faire aboutir (ou non). C'est bien plutôt Dieu qui a des projets (les "desseins de Dieu"), nous les propose, et c'est nous qui disposons (liberté de l'homme qui est capable de dire oui ou non), c'est nous qui faisons que les vœux de Dieu se réalisent (ou non)»<sup>572</sup>. Cela souligne de façon nette tout le poids que l'homme a, en termes de responsabilité, dans la réalisation de son destin face à Dieu.

Dans le même registre du rapport homme-Dieu, notre auteur estime que s'il est admis, au nom de la foi, de parler de l'homme qui croit en Dieu, il peut y avoir aussi lieu de parler d'un Dieu qui croit en l'homme et crée ainsi les conditions de sa liberté<sup>573</sup>. C'est même l'un des fondements de son invention théologale de l'homme, au sens de l'homme vu à partir d'une clé de déchiffrement qui se trouve être Dieu.

C'est dans ce sens qu'il faut noter aussi l'insistance de Gesché sur les droits de l'homme devant Dieu. Il affirme que nous avons le droit d'interroger le Dieu des promesses sur ce qu'il est pour nous, de savoir ce qu'il en est de notre cri qui monte vers lui. Pour le théologien belge, en effet : «S'il est vrai que nous puissions être responsables devant Dieu, serait-il impie, en présence d'un Dieu de promesses, de l'interroger sur ses promesses? Sûrement pas. Puisque nous croyons que nous ne sommes pas seuls devant le mal, la souffrance, l'injustice, mais qu'il y a un Dieu qui s'est déclaré notre répondant.»<sup>574</sup>.

D'ailleurs, dans le but d'affirmer que ce Dieu, qui est répondant pour l'homme, est une Altérité constitutive de son être, l'auteur de *Dieu pour penser* opère une autre inversion de paradigme. Le «il n'est pas bon que l'homme soit seul» (Gn 2, 18), devient un pluriel nominatif de la relation entre l'homme et Dieu. Notre auteur l'exprime en ces termes : «L'homme se suffit-il vraiment à lui-même, et ne faudrait-il pas songer à mettre au pluriel le fameux prescrit de la Genèse et prononcer un tout aussi pressant aveu : "Il n'est pas bon que les hommes soient seuls"? Il n'est pas bon que, confrontés à leur seule altérité commune, interhumaine, mais encore une fois immanente, ils ne finissent aussi par s'engloutir eux-mêmes.»<sup>575</sup>.

Car ce Dieu est celui qui sauve. Gesché opère une autre inversion pour affirmer cela : «On pourrait aussi retourner la formule de Grotius<sup>576</sup> (*etsi Deus non daretur*<sup>577</sup>), agis

572 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 10.

573 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 40.

574 IDEM, «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», p. 7.

575 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 46.

576 Hugo Grotius (1583–1645) est un juriste, avocat et théologien originaire des Provinces-Unies, aujourd'hui les Pays-Bas.

577 Cf. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, Paris, Guillaumine et compagnie, 1867.

comme si Dieu n’existait pas) et dire plutôt: *etsi Deus daretur*, agissons comme si Dieu existait – et après la lumière viendra (ou ne viendra pas).»<sup>578</sup>.

Le salut que donne Dieu est tellement incontournable que pour exprimer son caractère indispensable – le principe geschéen de «salutarité» – notre auteur va même jusqu’à inverser la maxime de saint Cyprien en ces termes: « Cette question, qui est celle du salut, est si importante et décisive, qu’on aurait envie de renverser la maxime de saint Cyprien et d’écrire: “Hors du salut, point d’Église”, point de Dieu.»<sup>579</sup>.

Par cette inversion de sens et de paradigmes, Gesché cherche à marquer l’esprit de son lecteur et de son interlocuteur et ainsi exprimer avec plus de force une vérité qu’il estime d’importance capitale dans la construction de sa théologie. Cette inversion apparaît une fois de plus lorsque le Louvaniste aborde la question du salut qui doit aussi se vérifier dans la société. Se demandant quel Dieu nous voulons, lequel est capable de sauver, l’auteur de *Dieu pour penser* écrit: «Quel Dieu voulons-nous? Les Pères de l’Église demandaient: “Dis-moi quel est ton homme (la façon dont tu conçois l’homme), je te dirai quel est ton Dieu (la façon dont tu conçois Dieu)”.»<sup>580</sup>.

### III.2 Le *modus theologicus* de Gesché

#### III.2.1 Une théologie de la vie

Parce que Gesché ne s’est pas contenté, en tant que théologien, d’énoncer de grands principes dogmatiques comme fondements de sa théologie, mais qu’il a essayé, sa vie durant, d’écouter les questions existentielles, c’est-à-dire vitales, de ses semblables là où ils se les posent, nous pouvons dire que sa théologie est une théologie de la vie.

En ce sens, la crédibilité de la théologie se vérifie par sa capacité à s’occuper des questions concrètes de l’homme, celui qui souffre et qui désespère. Sans quoi la théologie transgresserait toute vérité sur Dieu et sur l’homme<sup>581</sup>.

À partir de cela, l’objectif de notre auteur est d’éclairer autant que possible l’homme dans la quête de la réalisation de sa destinée en lui proposant Dieu comme une bonne nouvelle qui l’illumine et l’amène à se comprendre, à aller jusqu’au bout de lui-même et, comme il aime à le préciser, que l’être soit croyant ou non. L’homme, dans son contexte existentiel, dans le monde d’aujourd’hui et dans ce temps, l’homme en quête de salut constitue le *locus theologicus*, le lieu théologique par excellence du théologien belge.

578 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 181.

579 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 205.

580 Cf. *Épître à Diognète*, SC 33 bis, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 167.

581 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 154.

Notre penseur invite constamment à un dialogue avec cet excès que représente Dieu. D'où la récurrence de son thème de prédilection, à savoir «Dieu qui donne à penser», ou «*Dieu pour penser*». La construction de la cité, c'est-à-dire le vécu quotidien de l'homme, est un impératif pour la théologie<sup>582</sup>. Dans cette perspective, la théologie geschéenne inscrit l'humain concret et authentique au cœur de ses préoccupations.

Ainsi, avec Dieu comme idée de départ, Gesché s'intéresse aux questions qui touchent directement à la vie de l'homme, «un tel scandale pour le cœur et pour la raison»<sup>583</sup>, l'ignominie de la souffrance mettant «Dieu à l'épreuve de notre cri»<sup>584</sup>, qui provoque et légitime la montée de ce cri vers le Dieu du salut.

C'est la raison pour laquelle il est indispensable, selon notre auteur, de «sauver le bonheur», menacé par l'immédiateté de la jouissance contemporaine, en le faisant coïncider avec la doctrine de la *réserve eschatologique* qui ennoblit le bonheur et l'inscrit dans la durée, dans l'horizon ultime de l'éternité. Cela vaut dans la mesure où, selon le Louvaniste, «faire de la théologie, c'est bien sûr apporter un éclairage du donné chrétien sur un phénomène humain, mais un phénomène humain tel qu'il est vécu et, surtout peut-être, tel qu'il est analysé et compris par les sciences de l'homme, au risque de n'être qu'incantatoire»<sup>585</sup>. Au point qu'il trouve impérieux de parler du corps comme d'un chemin de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu, «l'invention chrétienne du corps»<sup>586</sup>.

Dans le traitement de ces différentes questions qui touchent la vie de l'homme, Gesché aime toujours recourir à différentes disciplines afin d'élargir le champ du questionnement et de garantir ainsi une compréhension plus accrue. Lui qui affirme qu'on ne peut pas faire de la théologie rien qu'avec la théologie trouve par exemple, à propos du bonheur, que «le théologien ne peut parler théologiquement du bonheur que s'il prend en compte ce qu'en dit l'expérience concrète et son interprétation par la psychologie, la philosophie, etc.»<sup>587</sup>.

Pour la question du mal par exemple, son procédé consiste à passer du mal comme objection contre Dieu à Dieu comme objection contre le mal. Ceci donne à l'homme une ouverture, une lumière supplémentaire, un surplus de sens sur sa condition face au drame que représente le mal. C'est Dieu, le vrai par excellence, qui permet à l'homme de se prendre en main, d'emprunter le chemin de sa destinée dans une existence, une vie qui voit le désir primer sur la nécessité.

582 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 160–161.

583 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8.

584 Cf. IDEM, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*.

585 IDEM, «Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité», Avant-propos à A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Sauver le bonheur*, p. 10.

586 Cf. A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005.

587 A. GESCHÉ, «Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité», p. 10.

Le trait caractéristique de la théologie geschéenne comme théologie de la vie se vérifie aussi dans son intérêt pour le cosmos<sup>588</sup>, demeure du *logos*, demeure de l'homme qu'il faut préserver. Il l'aborde à partir du concept de la création. Quelle aubaine en termes de fondements théologiques de l'écologie, à une époque où cette question devient incontournable pour la responsabilité de l'homme envers les générations futures<sup>589</sup> ! Le centre d'intérêt de la théologie de Gesché est donc la sollicitude pour le sort de l'homme, pour sa vie en Dieu.

Il le souligne en ces termes : «L'idée de Dieu, loin d'être une idée perdue et hors propos, peut aider à penser. Parce qu'elle recèle une intelligibilité propre, celle d'un excès [...] qui permet de penser jusqu'à son extrême toute question que l'homme vient à se poser, sur lui-même, sur les autres ou sur l'univers.»<sup>590</sup>.

### III.2.2 Les ressources de la théologie au service de l'existence

À cet égard, l'analyse geschéenne des données est tributaire, à n'en point douter, des quatre ressources traditionnelles de toute théologie catholique, à savoir l'Écriture sainte à laquelle il se réfère pour fournir le fondement scripturaire indispensable à sa théologie. Puis c'est également le recours qu'il fait constamment à la tradition, non seulement celle que nous avons à recevoir mais aussi celle que nous avons à transmettre dans l'Église. Sur ce point il est proche de Paul Ricœur et exprime sa théologie en rapport avec la tradition, dans ce va-et-vient incessant entre ce que Ricœur appelle l'espace d'expérience et l'horizon d'attente<sup>591</sup>. Ceci advient dans la mesure où, précise Gesché, notre rapport à la tradition ne peut être fructueux que si nous le transformons en vie réelle, en confrontant notre foi pour l'aujourd'hui de notre foi dans sa confrontation avec à la culture de notre temps. En outre, en plus de la tradition ecclésiale qu'il a reçue, il renvoie aux Pères de l'Église en lien avec cette tradition ecclésiale reçue. Enfin, en bon théologien catholique, son recours au magistère se fait avec la liberté de pensée et de critique, y compris au sein de la Commission Internationale de Théologie dont il fut membre de 1992 à 2002<sup>592</sup>.

Avec détermination et courage, il n'a ménagé aucun effort dans sa quête de pertinence du discours théologique. C'est avec la même énergie qu'il s'inscrit en faux contre une certaine théologie qualifiée d'«archéologique», consistant en un perpétuel effort de

588 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*.

589 Cf. *supra*, II.5, «Le cosmos dans la théologie de Gesché».

590 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 7.

591 Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*.

592 Cf. A. GESCHÉ, «Dieu ou l'altérité fondatrice», dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu, la bonne nouvelle*, Paris, Cerf, 1999, p. 45–77.

ressasser et d'exhumer le passé. À propos de la christologie par exemple, il trouve « qu'une christologie d'habitudes et de répétitions n'est plus faite pour animer notre foi en notre culture aujourd'hui, à juste titre impatiente d'intelligibilité »<sup>593</sup>.

Comme le résume si bien Paul Scolas, à propos de l'œuvre de Gesché : « Son *modus theologicus* apparaît tout à fait au vu de son immense fichier. Au fil des jours, il note une bribe de conversation, telle impression à la visite d'une exposition, telle phrase relevée dans un journal, un roman, un essai et même un ouvrage théologique... Il en prend note selon les thématiques qui retiennent son intérêt, parce que cela sollicite son penser théologique. Dès lors, il glane ce qui stimule sa pensée de théologien sans grand souci de respecter tous les aspects de la pensée d'un auteur. »<sup>594</sup>. Non pas qu'il ne les aurait pas pris au sérieux, mais il cherchait, à travers la lecture des autres, des interpellations ouvrant des chemins pour son projet théologique dont la visée principale était d'introduire Dieu comme excès, contribuant au déchiffrement de l'homme, l'aidant à penser et lui traçant la route de son salut<sup>595</sup>. Cela passe par la communication d'une vérité salutaire pour l'homme.

C'est ce désir de communiquer à l'homme quelque chose de pertinent sous l'angle théologique qui apparaît dans l'ensemble de l'œuvre de Gesché : c'est la maîtrise de son destin qui permet à l'homme de s'ouvrir à des horizons de signifiante et de sens pour son avenir. L'œuvre de notre auteur fait montre d'une érudition de haute facture, sans toutefois renoncer à l'essentiel d'un propos théologique, à savoir le dévoilement de la pertinence de la foi comme une des conditions fondamentales de possibilité de l'exister humain, non sans requérir une attention soutenue de son lecteur.

En même temps, l'architecture de ses textes, notamment ceux qui font la base de la série *Dieu pour penser*, se présente sous une forme non contraignante dans laquelle le lecteur jouit d'une pleine liberté, dans la mesure où il peut les aborder dans l'ordre qui lui plaît et ainsi trouver le chemin de la confrontation avec ses propres préoccupations existentielles. C'est ce style que le théologien belge assume et revendique à travers ces mots : « Le parcours est proposé sans viser à composer une somme, mais plutôt en invitant le lecteur à se faufiler où il veut, choisissant les chapitres au gré d'une préférence qui serait la sienne (même si nous en proposons un ordre). Chaque lecteur avec ses propres questions au travers d'exposés qui veulent être propositions de réflexion. »<sup>596</sup>.

593 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 14.

594 P. SCOLAS, « L'œuvre », dans *La margelle du puits*. Adolphe Gesché, une introduction, p. 120–121.

595 Cf. *ibidem*.

596 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14–15.



### III.2.3 Une théologie par fragments

En outre, une autre série de livres a été commencée par notre auteur, sous le titre *Pensées pour penser*. Il s'agit, souligne-t-il, d'«un recueil de courtes pensées, réflexions et citations, qui permettent, par leur visitation souvent impromptue, de reconstruire soi-même ce que l'on cherche à penser»<sup>597</sup>. C'est dans la ligne de son respect permanent pour le lecteur qu'une fois de plus, cette deuxième série d'ouvrages se veut un espace où ce dernier est constamment renvoyé à sa propre expérience et invité régulièrement à un débat sollicitant l'engagement de sa responsabilité.

Le Louvaniste présente donc sa pensée sous forme de fragments et s'en justifie : «Ces fragments – comme on parle de fragments de pierre, de pierre qui peut être précieuse – peuvent se lire où l'on veut et quand on veut, au gré de son humeur et au hasard de l'ouverture des pages, peuvent être accueillis ou rejetés au gré de l'intérêt qu'on y porte, sans que l'ensemble du recueil en soit concerné.»<sup>598</sup>.

Autrement dit, Gesché est fidèle à sa ligne maîtresse en vertu de laquelle il aimait présenter, dans ses écrits, un labyrinthe de connaissances à son lecteur, manière aussi pour lui d'inviter ce dernier à «découvrir lui-même son fil d'Ariane. Où des rencontres inopinées se font et où, dans le meilleur sens du terme, on joue à la pensée, ce qui est peut-être une entrée royale à son approvisionnement»<sup>599</sup>.

De cette façon, présenter une pensée sous forme de fragments sur lesquels le lecteur peut même griffonner ses propres trouvailles est, à en croire le théologien bruxellois, «un respect et une pudeur qui grandissent le jeu de la pensée. Toute citation, toute réflexion brève, sur lesquelles on ne s'appesantit pas plus qu'il ne faut, ont cet avantage merveilleux de parler “à mots couverts”, et ce sont eux parfois qui ouvrent le mieux au scintillement de l'esprit. Il y a quelque chose de très moderne, d'ailleurs, dans ce goût pour des livres que l'on peut traverser en sautant d'une pierre à l'autre, comme lorsqu'on passe un gué»<sup>600</sup>.

Fort de toutes ces dispositions, l'auteur de *Dieu pour penser* interroge le cœur même de l'humanité : Pourquoi le mal et la souffrance ? Qu'est-ce donc que l'homme ? Comment comprendre le monde qu'il habite ? Les dieux ou le Dieu qu'il se donne ? Que peut-on imaginer de sa destinée, de ce qui lui donne sens ? À travers ces questions se lit sans cesse la quête humaine de salut.

Du fait que le penseur belge tourne autour de ce questionnement, certains de ses textes reviennent parfois dans différents volumes ; cela donne l'impression de redites, mais

597 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 7.

598 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 8.

599 *Ibidem*.

600 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 8–9.

l'explication plausible en est l'interdépendance des thèmes qu'il aborde. Ces répétitions trahissent aussi une certaine insistance de type pédagogique, comme une délicate invitation envers le lecteur. Une seule conviction détermine toute l'architecture théologique de Gesché, à savoir l'homme peut y gagner en trouvant en Dieu aussi une part considérable du socle de son être<sup>601</sup>.

De manière générale, il convient de noter que Gesché n'est pas un auteur qui chercherait à élaborer une doctrine précise ou qui s'enfermerait dans telle ou telle thématique théologique. D'ailleurs, selon Marcel Neusch, il y a des théologiens qui n'appartiennent à aucune école. Adolphe Gesché est de ceux-là<sup>602</sup>. Il y a chez lui, plus qu'une théologie, un véritable style théologique, une manière propre d'aborder différentes questions théologiques dans leur rapport à la problématique centrale du salut. Il convoque, à cet effet, plusieurs rationalités qui étayent et éclairent l'argumentation de son propos.

En effet, sa conception et sa présentation théologiques font preuve d'une certaine liberté dans l'approche du donné révélé, avec au centre l'homme et son salut. De la sorte, il recourt à toutes les autres instances rationnelles, pourvu que l'homme en reçoive une certaine lumière, en vive et puisse être sauvé. Ainsi, les présentations de ses écrits se font à deux niveaux. Le premier est celui de ses écrits érudits où le décor est savamment planté pour offrir de la matière aux esprits critiques ; c'est le cas de la série *Dieu pour penser* et de certains articles de colloques et conférences. Mais surtout, le style de Gesché s'exprime dans des écrits accessibles au plus grand nombre, qui font place à une étincelle, à des instantanés, favorisant une plus grande spontanéité et établissant une sorte de complicité et de simultanéité avec le lecteur.

### III.2.4 Pertinence du discours théologique pour le salut : la salutarité

Le style théologique de Gesché obéit au principe de « vérification » du discours théologique comme le font les autres sciences. Notons que ce principe se fonde sur la prise en compte des conditions de véracité d'une science, son rapport à la rationalité, ou mieux son principe de scientificité. Celui de la théologie s'appelle la salutarité<sup>603</sup>. Voici comment notre théologien en exprime le soubassement : « On s'interroge beaucoup aujourd'hui sur la scientificité de chaque science. Et si celle de la théologie dogmatique résidait dans ce

601 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 9.

602 Cf. M. NEUSCH, « Spiritualité. Dieu se réjouit de voir l'homme debout », dans *La Croix* du 09.01.2014, <http://www.la-croix.com/Archives/2014-01-09/Spiritualité.-Dieu-se-rejouit-de-voir-l-homme-debout-2014-09-108716>.

603 Cf. A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », dans B. LAURET, F. REFOULÉ (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I : *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 263–285, ici p. 280–281 ; B. BOURGINE, « Le style », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 143–149.

que j'appellerais le "principe de salutarité"? N'est "juste et bon, équitable et salutaire" en théologie que ce qui conduit au salut, et c'est en ce principe, cette "principauté", que la théologie trouverait le premier mot de sa justification et le dernier, de sa vérification.»<sup>604</sup>.

En somme, pour notre auteur, loin d'être une simple démonstration d'érudition autocentrée, la théologie doit être utile, c'est-à-dire salutaire. Ainsi que l'exprime le professeur Benoît Bourguine : «Gesché a mené une existence d'intellectuel, adonné quotidiennement à la lecture et à la réflexion. Passionné par sa discipline, curieux des idées et des courants qui agitent le monde de la pensée, il n'a pourtant pas cultivé l'érudition pour elle-même. La scientificité de la théologie repose, selon lui, sur ce qu'il appelle la "salutarité", c'est-à-dire la finalité du salut.»<sup>605</sup>. Autrement dit, notre théologien la définit comme la «science dont l'épistémè serait la salutarité, la capacité de mettre en invite à la démarche de salut.»<sup>606</sup>.

Par ce néologisme de «salutarité», le théologien belge exprime une conviction profonde sur la mission principale assignée à la théologie, celle qui lui confère la crédibilité. Il s'agit d'un impératif qui veut que la théologie se soucie inconditionnellement du salut de l'homme. Benoît Bourguine exprime cette posture geschéenne en ces termes : «Adolphe Gesché, sous les dehors d'aristocrate, a donné les preuves d'une préoccupation viscérale : promouvoir l'intelligence de la foi dans son diocèse, auprès de ses étudiants, de ses auditeurs et de ses lecteurs. L'effort relève du monde des idées, mais l'enjeu ressortit en réalité à un registre que Gesché désigne par le néologisme : le principe de salutarité.»<sup>607</sup> Car il veut que sa théologie éclaire l'être chrétien de ses contemporains en rencontrant leur quête de sens et de salut<sup>608</sup>.

De ce point de vue, selon notre auteur, la théologie sera utile à l'homme en l'ouvrant à l'intelligibilité des voies du salut ou elle ne sera pas. Cela se vérifie par les choix et l'orientation de ses principes directeurs. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il faut comprendre la déception de notre théologien à propos d'un colloque : «Je trouve triste de voir ce congrès s'occupant de Dieu, etc., mais d'y voir des gens tournés sur eux-mêmes, parlant de la foi et de Dieu pour la foi, la religion, etc., mais pas pour les autres, comme salut. La théologie, martèle-t-il, n'a de sens que si elle n'est pas préservation d'elle-même, mais tournée vers un apport (ce qui ne veut pas dire qu'elle ne doit pas s'approfondir, mais pour apporter quelque chose). Sans le principe de salutarité, la théologie de la foi et

604 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 281.

605 B. BOURGUINE, «Le style», p. 144.

606 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 280.

607 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 143.

608 Cf. A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 144.

de la religion tourne sur elle-même, appropriée par les tenants, institutionnels ou même idéologiques (théologiques).»<sup>609</sup>.

Au fond, le principe geschéen de salutarité est un impératif de convenance dont le vœu fondamental est de voir la théologie devenir une entreprise de bonne nouvelle, de libération spirituelle et intellectuelle. De cette façon, elle s'engage à contribuer à la libération, à la théologie de la libération. Mais il s'empresse de préciser qu'il n'y a pas que la libération sociale, pratique, publique, etc. La théologie est une pastorale, une entreprise de salut, pas seulement au second degré, mais déjà au premier. La vérité nous rendra libres (libres et librés pour le salut)<sup>610</sup>.

Comme on le voit, la pertinence du discours théologique est au cœur des préoccupations de notre auteur. À ce sujet, dans la présentation qu'il fait dans la réédition du célèbre ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, pour son cinquantenaire, Léonard Santedi souligne cette pertinence en des termes très explicites. En effet, le théologien congolais affirme : «La valeur d'une théologie ne se mesure pas seulement à la portée des réponses données aux questions historiquement posées mais aussi et d'abord à la pertinence et à la profondeur des questions agitées.»<sup>611</sup>. De même, l'une des caractéristiques du style théologique de Gesché se trouve dans la manière dont il traite les multiples questions de la foi chrétienne dans leur rapport avec le devenir de l'homme.

C'est effectivement cette quête de pertinence qui entoure tout le questionnement de notre auteur au point où celui-ci estime que «nous sommes à une époque où il faudrait, dans certaines disciplines, en théologie par exemple, laisser provisoirement le contenu, pour s'intéresser à la vérification de son fonctionnement, de la validité de ses instruments»<sup>612</sup>. Un tel moratoire serait précisément à envisager afin d'examiner si les structures d'expression théologique parviennent à communiquer de manière pertinente.

C'est ainsi que pour le Louvaniste, des questions de stricte observance de forme passent après la détermination à communiquer quelque chose de salutaire à l'homme. Cette option détermine la conception geschéenne de l'herméneutique, car pour lui, toute notre existence se conçoit comme une herméneutique concrète et pratique. De ce fait, explique-t-il, l'herméneutique pratique est justement celle de «ce qu'il y a, de ce qui arrive, de ce qu'on est; faire quelque chose, transformer, travailler pour qu'advienne l'être qu'on peut être. Il ne s'agit pas tellement – précise-t-il – (comme dans l'interprétation théorique), d'interpréter en fonction de ce qui est avant (le sens), mais ici, d'interpréter dans le sens

609 A. GESCHÉ, N.P.I, XVII, 107 (27.12.1981), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_305.

610 Cf. IDEM, N.P.I., XVIII, 48 (23.2.1982), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_310.

611 L. SANTEDI KINKUPU, G. BISSAINTHE, M. HEBGA (dir.), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, Paris, Karthala-Présence Africaine, 2009, p II.

612 A. GESCHÉ, N.P.I., VII, 93 (24.12.1971), be.uclouvain.fichiergesche.epistemologie\_1.

de fournir un sens à venir ou actuel»<sup>613</sup>. De la sorte, conclut Gesché, «un langage est authentiquement théologique quand, dans ce langage, le mot Dieu n'est pas impertinent.»<sup>614</sup>.

C'est tout cela qui a pu imprimer une marque particulièrement personnelle à l'œuvre de Gesché, suscitant de ce fait un intérêt de plus en plus croissant, au point que, jusqu'à ce jour, son œuvre, notamment sa série d'ouvrages *Dieu pour penser*, est déjà traduite en d'autres langues<sup>615</sup>, notamment l'espagnol, l'italien, le portugais et le polonais, sans oublier le retentissement dans certaines universités anglo-saxonnes, notamment aux États-Unis d'Amérique.

### III.2.5 Pas de sujets tabous : les colloques

D'autre part, son intention de présenter le christianisme avec un nouveau visage place l'esprit critique comme fil conducteur de sa pensée. Il exprime cela en notant : «La théologie doit rester critique même devant Dieu.»<sup>616</sup>. C'est cette conviction qui caractérise le déploiement de ses orientations théologiques : une théologie qui ne connaît pas de sujets tabous, ni dans la forme ni dans le fond. Comment ne pas affirmer cela quand on sait que, dans l'introduction qu'il fait au colloque *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Gesché revendique de «ne pas recourir à la langue de bois théologique. D'appréhender de front le défi. Sans ruse, sans effets, sans tours de passe-passe. Sans cette "théologie du mal de mer", où, sans cesse renvoyés d'une affirmation à son contraire (de toute-puissance à toute-faiblesse, par exemple), on joue non seulement à cache-cache avec la vérité, mais avec l'homme.»<sup>617</sup>.

Déjà le fait de proposer Dieu comme angle de perception et d'intelligibilité aidant à penser est suffisamment osé. Lui-même reconnaît que *Dieu pour penser* est comme une formule choc pour le croyant et offensante pour le non croyant<sup>618</sup>. Puis, la diversité des sujets qu'il aborde et l'audace avec laquelle il les traite sont symptomatiques d'une pensée qui s'articule sans enfermements idéologiques.

613 IDEM, N.P.I., XXXIX, 80–81 (15.4.1987), be.uclouvain.fichiergesche.salut\_331.

614 IDEM, N.P.I., XXX, 45 (25.5.1985), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_474.

615 Par exemple *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal* : Trad. Espagnole : *Dios para pensar*, t. I, *El mal*, Salammanque, Sigueme, 2010 ; trad. Italienne : *Dio per pensare*, t. I, *Il male*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 1996 ; trad. Portugaise : *Deus para pensar*, t. I, *O mal*, São Polo, Paulinas, 2003. Pour les autres, se reporter à la bibliographie : J.-F. GOSSELIN, P. RODRIGUES, «Bibliographie d'Adolphe Gesché», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 441–498.

616 A. GESCHÉ, N.P.I., LXXI, 109 (17.5.1995), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_945.

617 IDEM, «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», dans A Gesché, P. Scolas (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 8.

618 Cf. A. GESCHÉ, Avant-propos à *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7.

Il nous suffira, pour étayer ce propos, de convoquer à notre argumentaire la teneur de quelques colloques qu'il a organisés. En effet, avec l'aide de l'abbé Paul Scolas, alors son assistant à la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, Gesché a mis sur pied plusieurs colloques scientifiques. Rien qu'à considérer les titres de ces symposiums, on se rend vite compte qu'il n'a ménagé aucun effort pour conférer une autonomie de pensée à la dynamique de son projet théologique, pour laquelle la pertinence de la foi était le maître-mot.

En 1991, le premier colloque qu'il organise intitulé *Destin, destinée*, se propose d'appréhender de front la question de la destinée humaine. L'initiateur y invite à tout interroger, non seulement les réponses données, mais aussi les questions qui se posent. En 1993, avec son équipe, il propose de réfléchir sur l'avenir et le devenir de la foi : ce fut *La foi au temps du risque*. En 1995, il suggère de se confronter à la question de savoir si la sagesse est une chance pour l'espérance. Deux ans plus tard, il s'attaque à la terrible question de ce que Dieu fait de notre cri. *Dieu à l'épreuve de notre cri* est plus qu'un titre : un véritable cri révolutionnaire et provocateur dont le simple objectif est de rétablir l'homme en ses droits devant le Dieu de la promesse. En écho à la *Process Theology*<sup>619</sup>, Gesché affirme que « le cri que notre souffrance adresse à Dieu met inévitablement en cause, qu'on le veuille ou non, la toute-puissance de Dieu »<sup>620</sup>.

Ce qui explique pourquoi, dans son intervention à ce colloque, l'auteur de *Dieu pour penser* s'emploie à repenser la notion de la toute-puissance de Dieu, dans la mesure où, selon lui, une notion aussi classique et intrinsèquement liée à Dieu et à son rapport avec l'homme que la toute-puissance ne saurait être dénuée de sens. À partir de là, en cherchant à vérifier si la toute-puissance de Dieu est toujours bien comprise, on arrive à constater qu'il existe aussi une approche plus fine de cette notion, laquelle peut devenir l'un des angles de perception de la façon dont Dieu répond au cri de notre souffrance en venant la porter avec nous<sup>621</sup>.

En 1999, il entraîne les participants sur les chemins risqués de la réflexion avec une terrible question de la tradition, mais qui n'a rien perdu de son actualité, à savoir : *Etsi Deus non daretur?* (Et si Dieu n'existait pas?). En 2001, il se penche sur une notion qui, à force de nous être familière, semble être devenue anodine, à savoir celle du bonheur, ce à quoi tout homme aspire mais souvent sans en avoir une compréhension valable pour tous. Au-delà de la simple « psychologie », ce colloque devient, précise-t-il, le lieu où « nous

619 Cf. *supra*, II.3.2.3, «La *Process Theology* et la théologie de la libération» et II.3.2.4, «La *Process Theology* et la théologie de Gesché».

620 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 119.

621 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 120.

nous demanderons si la foi chrétienne n'a pas une position originale à faire entendre sur cette question.»<sup>622</sup>.

En octobre 2003, ironie du sort ou de la providence, *Le corps, chemin de Dieu* est le titre du dernier colloque auquel il prend part, quelques jours avant son décès qui intervint le 30 novembre de la même année: il en avait lui-même choisi le thème. Il y participe, épuisé par l'âge et surtout par la maladie. Parlant de l'invention chrétienne du corps, il affirme que, contrairement à l'anthropologie platonicienne, le corps, par l'incarnation, est considéré comme pleinement digne de Dieu, en vertu d'une heureuse intelligibilité du corps<sup>623</sup>, en tant que chemin par lequel nous allons vers Dieu et par lequel Dieu vient vers nous, précise Paul Scolas<sup>624</sup>.

Comment donc ne pas comprendre, à cet instant, que cet homme vivait dans son corps la réalité du corps dont on parlait dans la salle? En fait, la phrase lancée durant son intervention à ce colloque, «L'homme est un être visité», et le développement qu'il en fit, n'ont pas manqué de susciter une vive émotion dans l'aula, en témoigne l'hommage funèbre que lui a rendu le professeur Jean-Marie Sevrin, l'un des participants: «Voilà un mois à peine, quand personne ne pensait que la maladie lui laisserait assez de forces pour s'exprimer encore devant un auditoire avec sa coutumière vivacité, il subjuguait ses auditeurs par des propos neufs sur "le corps, chemin de Dieu" (non point, classiquement: chemin par lequel on va à Dieu, mais d'abord chemin par lequel Dieu est venu et vient à l'homme). C'était un propos qui se tenait tout près du corps, de lui-même comme corps au moment même où, sans qu'il y fit allusion, le corps en lui se défaisait et déjà avait commencé son passage. Il communiait là à l'expérience humaine commune, mais comme illuminée par ses mots pétris de culture; et en même temps il ouvrait à une intelligence du mot "Dieu" qui élargissait ce que vit l'homme. Il vivait, pensait et croyait d'un seul mouvement. J'avoue en avoir été ému jusqu'au seuil des larmes, comme par un discours testamentaire où s'illustrait et se transmettait sa vocation de théologien. Faire de la théologie, pour lui, c'était d'abord être un humain, passionné de l'homme entre la souffrance du mal et la lumière entrevue, de l'homme élément du cosmos et émergente liberté, de l'homme en quête de sens. Mais c'était dans le même mouvement tenter d'éclairer cela à partir des mots qui disent Dieu et le salut.»<sup>625</sup>. Effectivement, Gesché a vécu sa théologie comme une réelle vocation.

622 A. GESCHÉ, «Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité», Avant-propos à A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Sauver le bonheur*, p. 7.

623 A. GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 33.

624 Cf. P. SCOLAS, «Le corps, chemin de Dieu ou l'invention chrétienne du corps», Avant-propos à A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, p. 7-11.

625 J.-M. SEVRIN, «Adolphe Gesché: La passion d'être théologien», dans *La Libre Belgique* du 3 décembre 2003.

Dans ces grands moments scientifiques que constituent ces colloques, la méthodologie privilégie l'option des regards croisés. Philosophes, psychologues et parfois psychanalystes, sociologues, anthropologues, scientifiques et théologiens, etc., sont amenés à cogiter sur tel ou tel sujet, et la synergie de leurs contributions aboutit à proposer un éclairage sur l'homme en quête de l'accomplissement de sa destinée.

Gesché a donc conçu la théologie comme un apostolat, comme un véritable ministère<sup>626</sup>. Dans la mesure où toute sa recherche théologique était traversée par ce questionnement : « Que vaut ce travail devant Dieu ? Que vaut-il comme service des hommes ? Peut-il justifier ma vie ? »<sup>627</sup>. Ce questionnement est révélateur de la préoccupation centrale de la théologie du Louvaniste, à savoir la problématique du salut. C'est la raison pour laquelle, selon le témoignage de Paul Scolas, « il tenait à manifester combien, lorsque la théologie parle de Dieu, elle contribue à ouvrir aux hommes des voies de salut »<sup>628</sup>. Au point que notre auteur, toujours selon son assistant, « regrettait que les évêques belges sollicitent si peu les théologiens. [...] Il souffrait, et parfois physiquement, de constater que l'essentiel, Dieu et salut des humains, était si peu présent aux orientations pastorales. »<sup>629</sup>.

Ainsi donc, nous pouvons dire que le lieu d'émergence de la théologie de Gesché, c'est l'expérience humaine dans toute sa profondeur et dans toute son étendue. Son lieu théologique, c'est la vie de l'homme en laquelle le théologien belge puise l'essentiel du questionnement existentiel dans toutes ses facettes et nourrit l'âme de sa théologie. À ce titre, notre auteur aborde les questions fondamentales qui se dégagent du vécu de ses contemporains en toute intensité en les sortant de « l'enclos religieux ou chrétien »<sup>630</sup>, en les déployant dans toute leur ampleur.

Son approche phénoménologique et interdisciplinaire fait de sa théologie un discours pertinent, un ministère au service de la vie et du salut de l'homme, qui s'articule par des fragments et se rend ainsi accessible à tout lecteur. La théologie geschéenne, qui s'exprime avec audace, ne connaît pas de sujets tabous, elle recourt parfois à l'inversion des paradigmes ou des vérités reçues afin de marquer la communication avec le lecteur ou l'interlocuteur. Elle se revendique comme une théologie de plein droit<sup>631</sup>.

626 Cf. P. SCOLAS, « La théologie comme ministère », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 23–28.

627 P. SCOLAS, « La théologie comme ministère », p. 26.

628 *Ibidem*.

629 P. SCOLAS, « La théologie comme ministère », p. 25.

630 P. SCOLAS, « L'œuvre », dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (dir.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 120.

631 Cf. B. BOURGINE, « Le style », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 132.



Même si elle s'est construite un certain temps en cherchant la connaissance de Dieu auprès des philosophes<sup>632</sup>, autour des années 1991, Gesché comprend la nécessité de reconduire la théologie en son lieu natal qui est celui de la croyance en demandant de «décoloniser la théologie»<sup>633</sup>, au sens de ne pas la laisser se faire dicter son identité de l'extérieur comme dans le cas d'une colonisation. Bourguine le résume encore mieux : «Le lieu natal est dans le lexique de Gesché l'autre nom de la révélation, d'où procède toute théologie. Le thème du lieu natal établit la théologie dans ses droits ; il lui désigne une rationalité déterminée, à savoir "une rationalité qui plonge ses racines jusqu'au centre irradiant où s'origine l'expérience religieuse".»<sup>634</sup>.

De plus, tout le déploiement théologique de Gesché est redevable à ce que lui-même appelle le «*gardoire*», ce réservoir de pensées, les siennes et celles des autres, qui constitue son fichier. Il est temps d'en dire un mot afin de faire le tour de l'ensemble de son style théologique, qui est en fait sa méthode de travail. Explicitons-le.

### III.3 Le fichier d'Adolphe Gesché

Dans le cadre de notre recherche, dès l'année 2007, nous avons, avec la permission de la famille Gesché, passé plus de trois mois dans un petit bureau à l'Université de Louvain-la-Neuve, en Belgique, pour examiner en détail le fichier de Gesché. Nous étions pionnier, en ce temps-là, et parmi les premiers à se pencher sérieusement sur ce réservoir des pensées de notre auteur. Nous avons réalisé un comptage manuel des fiches en les classant suivant les thèmes ou sujets. C'est d'ailleurs ce travail de précurseur qui a donné aux responsables de la faculté de théologie de cette université l'idée appréciable d'entreprendre la numérisation du fichier de Gesché afin de permettre à un panel élargi de chercheurs de le consulter<sup>635</sup>.

On y trouve des pensées, des notes de lectures, des résumés, des commentaires, etc. Parfois Gesché y précise les circonstances dans lesquelles la note a été prise. Le fichier<sup>636</sup> est composé de 51321 fiches classées par thèmes (1650 thèmes). Il se trouve aux archives de l'Université Louvain-la-Neuve et est consultable avec l'autorisation de la famille Gesché. Mais il est dorénavant disponible sous format numérique avec

632 Cf. B. BOURGINE, «Le style», p. 136.

633 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., LX, 98 (8.1.1991), be.uclouvain.fichiergesche.connaissancededieu\_282.

634 B. BOURGINE, «Le style», p. 135 ; cf. N.P.I., LX, 78–79 (26.12.1990), be.uclouvain.fichiergesche.lieunatal\_166, mentionnée par B. BOURGINE, *ibidem*.

635 Cf. <https://bib.uclouvain.be/gesche/fr>.

636 Cf. P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 55–72.

la possibilité de l'interroger par un moteur de recherche avec un mot-clé, par thème et par date.

Nous pouvons dire qu'il s'agit d'une mine d'or, d'un réservoir de connaissances, fruit d'un travail de longue haleine : le « gardoire » de Gesché qui renferme une multitude de fiches correspondant à des notes et des écrits personnels tirés d'autres auteurs qu'il n'a pas publiés en tant que tels. C'est dans cette source qu'il trouvait la matière de toutes ses œuvres, cours, articles et conférences, etc.

Paulo Rodrigues fait le même constat que nous à propos de ce fichier de Gesché et exprime la motivation du théologien belge en ces termes : « Poussé par le désir de garder les traces de ses lectures [...] et les réflexions qu'elles lui inspiraient, porté aussi par le souci de conserver les interrogations, les intuitions fugaces, les moments de "révélation", les pensées inspirées par ses observations personnelles et par les événements de la vie quotidienne, il adopte l'habitude de tout noter, parfois de façon peu lisible, sur les feuilles des bloc-notes qu'il avait toujours sur lui. »<sup>637</sup>.

### III.3.1 Sa nature : ce qu'est le fichier de Gesché

Le fichier d'Adolphe Gesché est un ensemble composite de tout un tas de notes. Il le dit lui-même dans la nouvelle série de livres *Pensées pour penser*, où il le décrit en ces termes : il s'agit d'un « magasin de pensées (...) où j'ai voulu rassembler ce que j'ai pensé personnellement et ce que j'ai lu des autres. »<sup>638</sup>.

La méthodologie de travail à ce propos est la suivante : comme indiqué ci-dessus, notre auteur note tout et tout le temps. Il entame la retranscription des feuillets et notes de lecture autour de l'année 1949 et privilégie l'ordre chronologique dans le classement des notes. Il y recourt pour l'élaboration de ses œuvres.

Tout était une occasion qui l'interpellait par rapport au salut de l'homme. Le résultat de cette confrontation en lui et autour de lui, il le mettait par écrit. À ce sujet, il précise : « Très jeune je me suis mis à cet exercice et n'ai jamais cessé. »<sup>639</sup>.

De ce point de vue, outre son sens poussé d'observation de la société, une part importante de ses notes provenait tout naturellement de ses lectures. Car, affirme-t-il : « J'ai eu la chance d'avoir beaucoup lu et d'avoir annoté mes lectures. Chaque fois que je recevais le choc d'une pensée à la fois bien frappée et pleine d'un contenu qui disait quelque chose qui n'avait pas encore été énoncé, je voulais la conserver. »<sup>640</sup>. Voilà le point de départ

637 P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 57.

638 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 10.

639 *Ibidem*.

640 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 14.

du style théologique d'Adolphe Gesché. Il veut constamment se laisser enrichir par les autres. Cela, dans tous les domaines du savoir où l'utilité de la rationalité scientifique se fait sentir. Ainsi, il indique : « J'ai relevé un certain nombre de propos qui viennent de tous bords, croyants ou incroyants, et qui montrent qu'on peut parfois parler de la même chose alors qu'on se croyait éloignés. »<sup>641</sup>.

Le Louvaniste va même jusqu'à considérer son époque comme une ressource puisqu'il affirme puiser surtout dans les ouvrages des contemporains<sup>642</sup>. Cela le réjouit, dans la mesure où il met en évidence des propos nouveaux, confrontant de ce fait son lecteur à ses propres convictions tout en l'invitant à entrer en dialogue avec les auteurs contemporains cités.

Il y a en fait, dans l'usage de ces notes d'origines épistémologiques diverses, un profond respect pour le lecteur. Il le souligne d'ailleurs : « Tour à tour séduit ou agacé, mais chaque fois provoqué, le lecteur se recompose son territoire propre. Comme disait Montaigne, après Sénèque et Plutarque “les abeilles pilotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après leur miel qui est tout leur”. »<sup>643</sup>.

Ainsi donc, pour notre auteur, son fichier fait office de gardien de mémoire, qu'il appelle « gardoire » contre l'oubli de ses réflexions et de celles engrangées chez les autres. Car, en intitulant ses cahiers *Ne pereant* (pour qu'elles ne périssent pas), Gesché exprime ainsi « l'intention de rassembler ses réflexions et pensées, en les soustrayant à une perte dans la nuit de la mémoire »<sup>644</sup>. Il est convaincu, en définitive, que « les échelles et les échafaudages, sur les marches desquels s'est formée et appuyée l'œuvre maîtresse, préservent la pensée de ne se croire jamais fixée et la maintiennent pensée vive. »<sup>645</sup>.

### III.3.2 Contenu du fichier

#### III. 3.2.1 À l'origine

À l'origine, Gesché avait à tout moment sur lui de petits carnets, à l'exemple de Kant et de Jean-Jacques Rousseau<sup>646</sup>. Il inscrivait les notes à l'état brut, parfois les faisait suivre ou précéder d'un commentaire qui en donnait les circonstances, le contexte et éventuellement l'idée que cela provoquait chez lui. De temps à autre, il projetait déjà dans quel sens il exploiterait telle ou telle idée. La datation se faisait par la précision du jour, du mois et de

641 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 14–15.

642 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 15.

643 *Ibidem*.

644 P. RODRIGUES, « Le fichier », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 58.

645 A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 10–11.

646 Cf. IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 11.

l'année où la note avait été prise : il s'agit donc d'un immense travail précis de chercheur doublé de celui d'historien de type archiviste.

Il renforce ce travail quand il se met au pas de la modernité et crée le 28 août 1980 son agenda électronique, qu'il nomme *Practica*. Celui-ci est un véritable aide-mémoire qui lui permet non seulement l'organisation matérielle de ses différents programmes, mais aussi les mises par écrit de ses perspectives de chercheur, sous la forme d'un «journal de curé ou d'explorateur». Qu'en est-il de ce fichier aujourd'hui ?

### III.3.2.2 Le fichier aujourd'hui

Actuellement, le fichier se présente sous deux formes accessibles : le fichier papier et le fichier numérisé. Le premier est composé de petites fiches de plus ou moins dix centimètres de largeur et cinq de longueur. Elles sont méticuleusement numérotées, ainsi que nous l'avons déjà signalé. Le chiffre romain indique le numéro de la note ; les chiffres arabes qui suivent renvoient au numéro de la page ou des pages manuscrites des cahiers où se trouvait la note à l'origine ; vient ensuite, entre parenthèses, la date qui indique à quel moment la note a été prise. Ce fichier se trouve dans les locaux du service des archives de l'Université de Louvain-la-Neuve. Le second fichier est numérisé.

L'ensemble reflète une méthode méticuleuse qui prouve amplement non seulement la perspicacité et le sérieux dans le travail scientifique, mais aussi et surtout la rigueur et la fidélité dont fait montre notre penseur. Son fichier force au respect et stimule au travail scientifique bien fait, à la rigueur méthodologique et à la discipline académique au cœur des questions fondamentales de nos contemporains.

Ainsi, dans le fichier, les fiches sont classées selon l'ordre alphabétique des différents sujets pour lesquels il a eu à prendre l'une ou l'autre note. Et les tiroirs suivent cet ordre non pas celui chronologique des notes mais celui alphabétique des sujets. Certains des thèmes ont plus de notes que d'autres, sans que cela n'entame en rien le travail ultérieur de ses écrits. De plus, quelques cahiers manuscrits ont été conservés en leur état original, et nous ne sommes pas parvenu à déterminer si c'est pour des raisons de démonstration historique ou parce qu'il a manqué de temps pour dactylographier ces notes.

Par ailleurs, notre enquête sur le fichier de Gesché nous a livré certains de ses secrets que nous nous faisons le noble devoir de partager, en vue de recherches ultérieures et approfondies sur ce trésor de pensées foisonnantes<sup>647</sup>. Nous estimons donc que des travaux

647 Notre méthode dans cette enquête a consisté en une exploration du fichier à travers les différents thèmes que nous avons inventoriés, surtout ceux qui sont en rapport avec la question du salut. Nous avons comparé, observé les différentes notes afin de voir comment s'opérait le mouvement interne de la méthode de travail propre à Gesché.

postérieurs pourront, dans le respect des conditions d'accès à ces archives, se pencher sur le fichier d'Adolphe Gesché riche de plusieurs thèmes susceptibles d'apporter un plus au débat théologique actuel.

### III.3.2.3 Classification des fiches

Nous avons tenu à faire une sorte d'inventaire de différents sujets qui se trouvent dans le fichier de Gesché afin de nous rendre compte de sa richesse et de la diversité des thématiques qu'il a abordées. Une telle démarche, à ce stade de notre dissertation, vise à partager avec la communauté scientifique les différents lieux de connaissance que l'auteur de *Dieu pour penser* a visités dans son itinéraire de théologien.

Il s'agit d'une contribution significative qui peut faire progresser la recherche dans la mise en exergue du style théologique du prêtre bruxellois. Parce que nous avons réalisé ce comptage manuellement, nous estimons que cela vaut la peine de le faire figurer dans la phase finale de notre travail. Nous n'avons pas manqué néanmoins, en ce stade final, de vérifier nos résultats en recourant au fichier tel qu'il est numérisé à ce jour.

Comme pour toute l'œuvre de Gesché, il revient au lecteur qu'il appartient d'apprécier la diversité des sujets auxquels notre auteur s'est confronté ou qu'il a notés dans ses fiches que nous présentons ici. La valeur de notre compte-rendu est relative d'abord parce que, nous l'avons souligné, notre théologien a repris parfois une même note sur deux ou trois fiches, ce qui rend le comptage aléatoire. Ensuite, lorsqu'on cherche un sujet sur le fichier numérisé, le nombre de fiches prend en compte les fiches sur lesquelles le sujet ou le mot est traité et celles sur lesquelles il apparaît simplement dans une phrase ou dans un commentaire.

Notre présentation s'efforcera de respecter au maximum la classification suivant l'ordre alphabétique tel qu'il se trouve sur le fichier lui-même. Ainsi, nous pouvons nous rendre compte du contenu du fichier à travers les différents mots qui le composent, sans véritablement prétendre à l'exhaustivité.

Nous avons décidé de garder le résultat de notre comptage manuel des fiches de Gesché parce qu'il s'agit du témoignage de notre labeur, pendant plusieurs semaines, à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, faisant de nous «l'ancêtre» de la numérisation actuelle. Car, le contact physique avec les fiches, avec leur parfum et surtout la palpation de ce qu'avait touché Gesché apporte une dimension affective supplémentaire qui nous a introduit davantage dans l'œuvre du théologien belge. En réalité, en nous retrouvant seul face à ces milliers de bouts de papiers dactylographiés, annotés, raturés jusqu'au verso, pour quelques-uns, nous nous sommes rendu compte de la dynamique interne d'une pensée en gestation, étant donné que le Louvaniste ne faisait pas que prendre des notes et des citations, mais qu'il se livrait également à un véritable travail préliminaire

à sa pensée. D'où les innombrables points d'interrogations, des doutes, des réserves, des refus, bref des prises de positions déterminant, dès le départ, les pistes qu'allaient suivre ses recherches ultérieures. C'est ainsi qu'il nous est devenu possible de comprendre l'évolution de sa pensée.

En outre, la numérisation du fichier prend en compte essentiellement les fiches que Gesché avait pris le soin de faire dactylographier dès juillet 1985<sup>648</sup>. Le reste des notes manuscrites, correspondances et autres écrits de sa main ne sont pas numérisés. De ce fait, même si l'importance du fichier numérisé est indéniable en termes de conservation, d'accès facile et à distance pour l'ensemble de la communauté des chercheurs, il n'est pas inutile de signaler la présence des données matérielles. En respectant les conditions de protection des données, une recherche sur l'ensemble des archives de Gesché est toujours enrichissante pour celui ou celle qui s'intéresse à l'œuvre du théologien louvaniste. Nous pouvons même penser à une étude comparée des deux versions du fichier.

Notre tableau ci-dessous est divisé en deux colonnes. La première colonne désigne le mot ou le sujet et la deuxième indique le nombre de fiches sur lesquelles on trouve ce mot, ce qui correspond à peu près au nombre de fois que le mot apparaît dans le fichier. Nous pouvons ainsi nous rendre compte des concepts les plus utilisés par notre auteur et nous faire une idée de ses priorités de chercheur et de théologien<sup>649</sup>.

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Affirmation	647	Abondance	45
Anthropologie	2290	Action	479
Anthropologie et résurrection		Agir	359
Anthropologie et révélation		Athéisme	1351
Anthropologie transcendante		Athéisme et christianisme	
Anthropologie théologique		Athéisme (erreur) Anthropologique	
Anthropologie et <i>cosmos</i>		Athéisme et mal	
Anthropologie et christologie		Athéisme moral	
Anthropologie et destinée		Athéisme et société	
Anthropologie littéraire		Athéisme contemporain	
Anthropologie moralisée		Athéisme/kénose	
Anthropologie et humanisme			

648 Cf. P. RODRIGUES, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 59.

649 Nous avons opté pour présenter une présentation alphabétique bien que l'ordre des mots ne soit pas suivi rigoureusement. De plus, pour certains mots, nous avons dû recourir à un comptage automatique dans le fichier numérisé afin d'avoir une vue d'ensemble.

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
<i>An sit et quid sit</i> de Dieu	513	Attributs de Dieu	263
Ancien et Nouveau Testaments	306	Au-delà	1833
Antiracisme	13	<i>Audemus</i>	87
Antisémitisme	4	<i>Aufhebung</i> (Hegel)	16
Apocatastase	11	<i>Aufklärung</i>	106
Apologétique	804	Augustin (saint)	395
Apostolat	18	Auteur	656
Apparitions	42	Auto-implication	5
Appel	450	Autonomie et hétéronomie	264
Arabes	29	Autorité	145
Arbitrage	8	Autrui	411
Arbitraire	213	Avenir	328
Arbre	460	Aveu	80
Arcane	31	Attributs de Dieu	263
Architecture religieuse	40	Au-delà	1833
<i>Archè ἀρχή</i>	175	<i>Audemus</i>	87
Argent	286	<i>Aufhebung</i> (Hegel)	16
Argument ontologique	259	<i>Aufklärung</i>	106
Argument <i>ad hominem</i>	6	Augustin (saint)	395
Arius	49		656
Aristote	404		
Art/culture	931	Autorévélation	13
Afrique	65	Abandon	118
Ascension	57	Beauté	230
Ascèse	21	Bénédition	56
Assurance	259	Bénir	12
Astronomie	33	Bonté	144
Amour/de soi/Dieu-amour	2575	Bougie	10
Analogie	200	Bouteil	8
Anthropocentrisme	33	Bourgeois	67
Anthropomorphisme	53	Bien	6823
Anticipation	252	Bienheureux	42
Antiquité et contemporain	95	Bien-être	116

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Anthologie	4	Bonheur	579
Absolution	24	Bonté	144
Absence de Dieu	340	Bougie	10
Calamité	6	Einstein	177
Certitude	272	<i>Ek-sister</i>	705
Communication	308	<i>Ek-sister</i> – Dieu	
Communicationisme	100	Égalitarisme	10
Condamnation	76	Église	1413
Connaissance	1811	Église/médias	
Connaissance de Dieu	1038	Église/monde	
Conscience	714	Église/synagogue	
Corps	706	Église/société	
Courage	114	Énergie	50
Course	21	Éternité	1296
Curiosité	11	Éternité/immortalité	
Crainte	117	Éternité seconde	
Crainte de Dieu	72	Éternité/temps	
Créer	467	Éternité de Dieu	
Création	3749	Énigmes	131
Créateur	1024	Ennemis	74
Créature	141	Entame	27
Crime/Châtiment	68/241	Épiclèse	6
Credo	185	Épigraphie	1
Croire	1356	Épiphanie	44
Croisade	8	Épistémologie	131
Croisés	6	Épreuve	229
Croissance	13	Énigmes	131
Croix	781	Ennemis	74
Curiosité	11	Entame	27
Communication	308	Épiclèse	6
Combat	311		
Commander	9	Ἔως θάνατος	18



Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Commun	220	Essentialisme	12
Communauté/Cité	96 7/1401	Esthétique	73
Communion	178	Éthicisme	107
Dieu/Homme Dieu/idée	24679	Éthiopie	9
Dieu/idole		Éthique	812
Dieu immuable		Éthique/cosmos	
Dieu impassible		Éthique chrétienne	
Dieu incandescent		Éthique/esthétique	
Dieu inconscient		<i>Et si Deus non daretur?</i>	62
Dieu intelligible		Évangile	573
Dieu de Jacob		Ève	442
Dieu de Jésus-Christ		Événement	482
Dieu/jeu		Évidences	55
Dieu/Job		Évolution	77
Dieu indéterminé		Excès	254
Dieu infini		Exégèse	263
Dieu et injustice		Exégètes	66
Dieu inutile		Existence	2512
Engagement		141	Existence de Dieu
Éducation	425	Euthanasie	9
Égoïsme	68	Étudiant	299
Étymologie	41	Inventer Dieu	142
Europe	144	Invention	559
Érudition	40	Inversion	126
Esclavage	36	Invisible	221
Eschatologie	200	Irénée	53
Espace	512	Irrationnelle	214
Esprit/matière	1454	Isaac	81
Esprit/saint	737	Islam	85
Essence/existence	805	Itinéraire	47
<i>Ethnica</i>	1	<i>Iter</i>	1

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Étonnement	85	Jansénisme	19
Érudition	40	Jardin	198
Esclavage	36	Je/communauté	41
Être	15002	Je/ensemble	78
Être/avoir		Jean (saint)	288
Être/devenir		Jérôme (saint)	14
Être/exister		Jérusalem/Jéricho	68
Être/étant		Jésuites	70
Eucharistie	425	Jésus	2589
Fils de Dieu	569	Jésus/Démon	
Filiation	45	Jésus/Fils de Dieu	
<i>Filioque</i>	22	Jésus/historique	
Foi	8019	Jésus/homme	
Grâce	1560	Jésus/péché	
Grammaire	106	Jeu	505
Grandeur	220	Jeudi Saint	8
Grandeur de Dieu	129	Jeunes	320
Guerre	331	Jeûne	291
Histoire	1374	Jeux de langage	11
Historicité	34	Judaïser	6
Hommage	33	Judas	34
Homélie	81	Jugement	431
Homme	1183	Jugement dernier	44
Honneur	122	Juger	185
Honte	39	<i>Jünger</i>	173
Hommage	33	Juridisme	9
Humain	677	Justice	1144
Humanité	415	Justice/amour	
Humanisme	171	Justice/charité	
Homme	1183	Justice de Dieu	
Horizon	654	Justice/liberté	
Hostilité	7	Justicialisme	101

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Horizon	654	Καipός	90
Intellectuel	2512	Kamikaze	2
<i>Intelligere</i>	1866	Kant	56
Intellectuel/amour	161	Kénose	519
Inutile	226	Kérygme	115
Intelligibilité	197	Κίνδυνος	17
Interdits	516	Kierkegaard	46
Interprétation	1 206	Kristeva	186
Labyrinthe	24	Maïmonide	64
Lacan	178	Mages	41
Ladrière	2	Magie	131
Laïcs	170	Magistère	101
Lampe/Sanctuaire	48	Mal Mal innocent, Mal/liberté	3259
Langage	1027	Mal/société	
Langage/théologie		Mal/humanité	
Langage de Dieu		Mal/malheur	
Langage inclusif		Mal/châtiment	
Langage réel		Mal existe ≠ est	
Langage religieux		Maladie	91
Lapsus	80	Mathématique	108
Latin/latine	324	Matière/spiritualité	755
Latin/français	29	Malraux	91
Latin/germain	1	Manichéisme	63
Lave-pieds	3	Manque	500
Lazare	22	Mariage	221
Légende	111	Marie	412
Legoff	1	Marion (J.-L.)	141
Leibniz	118	Marthe	10
Lessing	69	Marque	131
Levinas	434	Marx	188
Lévi-Strauss	18	Marxisme	88
Libéralisme	48	Masochisme	24

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Libéralité	8	Matérialisme	155
Libération	704	<i>Medicalia</i>	14
Liberté	1817	Médiation	18
Liberté de Dieu		Méfiance	20
Liberté/destin		Mélancolie	25
Liberté/justice		Mémoire	613
Liberté/libération		Mensonges	62
Libido	84	Mensonge/vérité	206
Licence	131	Mères	28
Lier/délier	113	Mérite	273
Lieu natal	567	Merleau-Ponty	146
Limites	219	Message	167
<i>Linguistica</i>	32	Messe	281
Littéralisme	7	Mesquinerie	11
Liturgie	482	<i>Metanoia</i>	11
Livres	253	Métaphore	49
Lire	383	Métaphysique/Histoire	1237
Logique	709	Métaphysique/anthropologie	
Logos	720	Métaphysique/charité	
Loi	710	Métaphysique/Dieu	
Lumière	400	Métaphysique/christologie	
Luther	337	Métaphysique/éthique	
Macabres	3	Méthode	126
Mai 1968	68	<i>Mirabilia</i>	5
Maîtres	106	Miracle	297

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Miroir	239	<i>Pro Deo</i>	3
Misanthropie	1	Professeur	31
Missions	44	Progrès	133
Mitterrand	18	Projection	39
Modalisme	18	Prologue johannique	8
Modalité	7	Promotion	25
Modernité	325	Prophète	72
Monachisme	29	Prosélytisme	15
Monde	5162		
Monstre	2	Protestant, catholique, orthodoxe (théologie)	6530
Naissance	455		
Neutre	225	Psychologie/Religieuse	294
Nourrir	3547	Publicité	32
Nuire	15	Puissance/acte	14
Nuance	24	Protologie (question des origines)	23
Nuage	40	Proudhon	39
Oisiveté	6	Prouver	534
Œuvre	113	Providence	79
Orner	3	Psychanalyse	299
Ornement	3	<i>Pulchra</i>	4
Ouvrage	111	Pulsion	24
Père	1991	Pur/impur	7
Pratique religieuse	38	Purgatoire	43
Pratique/théologie	646	Quatrième dimension	12
Praxis	120	Question de Dieu comme objet de la connaissance	18
<i>Preambula</i>	10		

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Preuve Preuve de Dieu Preuve de Dieu et doute Preuve de Dieu, herméneutique Preuve et objection Preuve de Dieu et oubli Preuve de Dieu et Platon Preuve de Dieu et éthique Preuve et écho de la foi en moi Preuves/signes	2752	Question et théologie	291
		Quiétisme	2
		Race	42
		Rallumer	1
		Rassurance	11
		Renaissance	68
		Re naïtre	27
		Renier	23
		Reine	30
		Revivre	32
		Préconcept	2
Prédestination	61	Sabbat/ <i>Sabaoth</i>	8/4
Prêtre	749	Salut/Salutarité	3048
Prêtre/laïc	22	Santé	101
Prière	36	Samedi Saint	22
Prigogine/Stengers	3	Sacrement	314
Principes anthropologiques	4	Sacré	83
Principe de réalité	5	Sacrifice	35
Problème de Dieu	975	Sacrilège	28
Procès (sur Dieu)	19	Sainteté	75
<i>Process Theology</i>	48	Sagesse	300
Prochain	73	Sanction	21
Procréation	3	Sang	184
Sartre	690	Socle anthropologique	5
Satan	119	Socrate	72
Savoir, science-connaissance	563	Solidarité	54
Scepticisme	90	Solipsisme	15
Schisme	21	<i>Sophia</i>	17

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Science/Scientisme Science/conscience Science/sédution Science/foi/tecnologie Sciences humaines Science et métaphysique	951	Sorciers	19
		Sotériologie	27
		Souffrance/souffrance du Chris	401
		Soupçon	137
		Souvenir	145
		Spécificité chrétienne	40
Sculpture	81	Spéculation	22
Scrupule	56	Stendhal	19
Secret	222	Stoïcisme	13
Secte	21	Structuralisme	125
Sécularisation	730	Structure et capacités	71
Sécularisme	42	<i>Stultitia</i>	14
Sédution	103	Style	60
Séjourner	49	Substance	411
Sublimation	102	Suicide	101
Sélénites	8	Sujet Sujet en science Sujet/objet	868
Sémantique	268		
Séminaire	216		
Sens, sens et vérité	5592	σὸν κατάβασις	1
<i>Sensus fidelium</i>	1	Superficiel	39
Séquence	82	Superstition	179
Serpent	195	Surabondance	132
Serviteurs inutiles	8	Surcroît	86
Sexualité	170	Surmoi	26
<i>Shoah</i>	11	Surprise	46
Shakespeare	32	Surréalisme	2
Schelling	18	Symbole/Réalité	914
<i>Sicut</i> (comme)	51	Symbolique	739
Sida	143	Système	259
Situer	93	Talents	3
Sélénites	8	<i>Talmud</i>	137
Signal	38	Tartuffe	9
Signification	195	Tatouage	5

Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches	
Singulier/universel	138	Tautologie	135	
Silence	165	Technique	164	
Signe	40	Temps	2714	
Scientisme	53	Télévision	54	
Spinoza	160	Témoignage	151	
Spiritualité	108	Théologie/anthropologie/Dieu	6530	
Spiritualisme/matérialisme	21	Théologie dogmatique/foi		
Sport/Heysel	61	Théologie empirique		
<i>Socialia</i>	58	Théologie/espace		
Société	690	Théologie/géographie		
Sociologie	80	Théologie herméneutique		
Scolastique	143	Théologie/histoire		
Théologie jésuite	17	Vérité		2737
Théologie de la libération	423	Vérité/amour		
Trinité	2064	Vérité/erreur		
Trois	20	Vérité éternelle		
Trouvaille	33	Vérité/ $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$		
Trouver	730	Vérité/sens		
Tyrannie	41	Vérité/standard		
Tyrannicide	5	Vérité/vérifiante		
<i>Ubi Deus</i>	10	Vide	389	
Un/Pluriel	90	Vie	3264	
Unité	305	Vieillesse	2	
Unité hypostatique	65	Vierge	127	
Univers	454	Violence	219	
Universel	225	Vingt-et-unième siècle	35	
Université	96	Visage	164	
Utile/inutile	161	Visible/invisible	10	
Utopie	97	Visitation	118	
Vacances	27	Vocation	303	
<i>Valens</i>	1	Vœux	81	
Van Gogh	64	Voir/entendre	1	
Varia	6	Volonté de Dieu	254	



Sujet	Nombre de fiches	Sujet	Nombre de fiches
Vatican I et II	90	Voltaire	79
Verbe de Dieu	300	Voyelle/consonne	1
<i>Verbum incarnandum</i>	7	Weber	50
		Yahvé	5
Vertical	21	Yeats	9
Vertus morales	23	Yourcenar	153
Vertus théologiques	68	Zarathoustra	13
<i>Vestigia Trinitatis</i>	2	Zeus	58
Victime	133	Zéro	73

À travers les occurrences des mots regroupés dans ce tableau, nous avons essayé de montrer la diversité des sujets abordés par Gesché à travers les occurrences des mots. Il ne s'agit pas forcément de statistiques parce que dans la matrice de sa pensée en construction que représente le fichier, « il y a des doubles et des triples, car A. Gesché a décidé de placer plusieurs exemplaires (photocopiés) de la même fiche sous des thèmes différents »<sup>650</sup>. Ce tableau a l'avantage de nous renseigner sur la prédominance des sujets qui lui tiennent à cœur et sur l'interdisciplinarité dans laquelle s'est construite sa pensée la rendant, de ce fait, suffisamment pertinente non seulement pour le débat interne à la théologie, mais aussi et surtout pour l'enrichissement de la recherche en général, avec la question de l'homme en toile de fond.

Les fréquences des mots nous permettent de faire ressortir les thèmes essentiels de la théologie geschéenne que sont Dieu, Dieu/homme, théologie, création, salut, foi, Trinité, preuve de Dieu, vérité, au-delà, anthropologie. Paulo Rodrigues retient les mêmes thèmes<sup>651</sup>. Avoir fait ce constat sur le « matériau brut » en tant que matrice de la pensée geschéenne, cela nous permet de comprendre tout le déploiement qui s'en est suivi. C'est une raison de plus qui nous a convaincu d'aborder l'œuvre du Louvaniste à partir de la question centrale du salut conçu à partir d'un Dieu sollicitude pour le sort de l'homme.

650 P. RODRIGUES, « Le fichier », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 60.

651 Cf. P. RODRIGUES, « Le fichier », p. 61. Paulo Rodrigues arrive également à retenir les mêmes thèmes principaux dans l'œuvre de Gesché à l'issue de l'examen du fichier numérique.

## Conclusion

Tout au long de ce chapitre, notre préoccupation a été d'aborder la question du style théologique de Gesché. Nous ne pouvons mieux le faire qu'en présentant préalablement la manière propre avec laquelle il a procédé dans l'expression de sa pensée. Les démarches épistémologiques de notre auteur nous ont permis de mettre en exergue la spécificité de son approche théologique.

En effet, libre d'esprit, mettant au centre de sa recherche la question du salut de l'homme, le théologien belge a recouru à plusieurs types d'expression du savoir, notamment l'approche phénoménologique, une procédure commençant toujours par circonscrire les topiques des thématiques abordées.

Proche de ses contemporains, notre théologien cite humblement les textes des uns pour nourrir sa pensée et les confronter aux convictions des autres, afin qu'ils soient toujours eux-mêmes dans la perception de leur devenir et la réalisation de leur destinée. Mais dans ce rapport aux écrits des autres, notre auteur a pris des libertés, au sens où : « Qu'il s'agisse des Écritures ou d'un texte philosophique, son projet n'est pas de rendre compte scrupuleusement de ces textes même si, pour sa part, il les lit avec sérieux. Il y repère des suggestions, des interpellations qui ouvrent des chemins à son projet finalement unique d'introduire Dieu comme excès pour penser l'homme et son salut. »<sup>652</sup>.

En outre, la rigueur de son fichier prouve suffisamment que Gesché a vécu et pensé sa théologie comme un véritable apostolat pris au sérieux tout au long de sa vie. En présentant ce fichier jusqu'aux multiples thèmes qui le composent, nous voulons montrer l'incommensurable valeur scientifique de ce vivier de pensées en même temps que nous nourrissons l'espoir de voir s'en poursuivre l'exploration. Il serait par exemple intéressant de mener une étude exclusivement basée sur le fichier et d'observer les mouvements internes qui s'y déploient, comment il part de ses lectures, notes et annotations pour arriver à ses écrits : que deviennent certaines intuitions majeures au fil des années ? Etc.

Nous pouvons donc affirmer que le traitement libre propre à Gesché est une contribution considérable à la conception d'une théologie qui se veut pertinente pour l'homme, c'est-à-dire qui tient à la « salutarité », impératif de salut retenu comme principe de vérification théologique. Cette proposition est offerte au croyant, mais elle ne peut manquer de communiquer quelque chose de parlant également au non-croyant, afin que ce dernier se comprenne comme être humain.

Cependant, la porte d'entrée de toute la théologie de Gesché, le fondement même de sa sotériologie, demeure l'idée de Dieu, d'un Dieu partenaire et plein de sollicitude pour

652 P. SCOLAS, « L'œuvre », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 97-126, ici p. 121.

l'homme. Cependant, il présente ce Dieu comme une Altérité constructive pour l'homme, une possible clé pour son déchiffrement, que le Louvaniste invite à ne pas exclure du débat humain, à prendre en compte si l'on veut que l'être humain se pense jusqu'au bout de ses potentialités existentielles. L'anthropologie théologique qui s'en dégage accepte que toute question sur Dieu implique une question sur l'homme et vice-versa. Par conséquent, le salut est présenté d'abord et avant tout comme accomplissement de l'homme dans la prise en main de sa destinée.

De ce fait, comprendre le renouvellement de l'image de Dieu chez Gesché, c'est en même temps saisir un préalable déterminant pour la compréhension du développement de sa sotériologie et de son *modus theologicus*. C'est dans ce sens que nous nous proposons, dans la partie suivante, d'aborder la question de l'image de Dieu, ce Dieu qui est pour notre auteur la clé de l'anthropologie théologique. Après quoi, il nous sera possible de présenter de manière plus assurée sa sotériologie.



DEUXIÈME PARTIE  
DIEU COMME CLÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE  
D'UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGALE



## Introduction

Cette deuxième partie de notre recherche est centrée sur la présentation de Dieu comme préalable épistémologique dans la pensée de Gesché, une clé épistémologique pour une anthropologie théologique. Elle permet ainsi une compréhension de l'homme du point de vue de Dieu.

L'auteur de *Dieu pour penser* constate, comme tous ses contemporains d'ailleurs, que le mot Dieu est tombé en désuétude, surtout dans la culture occidentale. Ce constat constitue son point de départ, dont la préoccupation principale est de rendre Dieu désirable, croyable et crédible. Il est persuadé que «c'est vers un Dieu croyable que l'homme veut d'aventure encore accepter de se tourner»<sup>653</sup>. Il s'agit de «réenchanter» à nouveau Dieu. Parce que la théologie est «une science de surplus» (E. Jünger<sup>654</sup>), une recherche *sui generis* de la vérité sous l'égide d'un excès qui est Dieu, elle propose cet excès comme clé de lecture, d'interprétation et de déchiffrement pour l'homme<sup>655</sup>. C'est cela qui donne tout son sens au préalable geschéen *Dieu pour penser*<sup>656</sup>. Avec ce préambule, Gesché entend «formuler une hypothèse que Dieu ou l'idée de Dieu – et que l'on soit croyant ou incroyant – peut aider l'homme à penser»<sup>657</sup>.

Il est donc indispensable que nous approfondissions l'approche de Gesché sur Dieu afin de mieux saisir sa sotériologie. Telle est la tâche principale de la deuxième partie de notre dissertation. Si nous arrivons à percevoir le sens de cet excès, nous accéderons à l'anthropologie théologique de notre auteur ainsi qu'aux chemins de salut qu'elle déploie en termes de prise en mains de la destinée de l'homme.

Cette partie se présentera de la manière suivante : le premier chapitre (chapitre 4) cherchera à établir la découverte geschéenne de la fonction épistémologique de Dieu dans toute son ampleur. Il s'agira de répondre à trois questions : d'abord, est-il possible de penser utilement avec Dieu ou son idée ? Ensuite, dans quelle mesure l'idée de Dieu est-elle compatible avec le déploiement de la raison humaine ? Enfin, qu'apporte Dieu de spécifique et de constructif au discours sur l'homme ?

653 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 15.

654 Cf. E. JÜNGER, *Sens et signification*, trad. Fr. Poncet, Paris, éd. C. BOURGEOIS, 1995, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 12.

655 Cf. *ibidem*.

656 Dieu étant une idée extrême, elle peut permettre à l'homme de mieux se comprendre, de trouver la meilleure saisie de sa quête destinale. Tel est le pari que propose Gesché.

657 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7.

Le deuxième chapitre (chapitre 5) s'intéressera à l'enjeu épistémologique de l'idée de Dieu à travers les concepts opératoires qui rendent accessible le propos sur Dieu pour l'homme de notre temps. Parce que l'objectif de Gesché est d'«essayer de dire le vrai Dieu, un Dieu de l'homme et non pas du cosmos ou de l'être»<sup>658</sup>, il convient de faire l'analyse des concepts qui rendent compte du mot Dieu en affirmant en même temps la nécessité pour l'homme de mettre Dieu dans ses questions afin de mieux se comprendre<sup>659</sup>. À condition, précise Gesché, que le théologien «le fasse précisément sans arrogance, mais à titre d'un service commun de l'homme, qu'il peut (et doit) se risquer d'entreprendre. La théologie, en quelque sorte, prenant sa place dans le concours des discours humains, met Dieu dans telle question ou met telle question en Dieu, elle introduit l'*argumentum Dei* (à la fois comme thèse et comme hypothèse) dans l'ensemble des arguments humains»<sup>660</sup>.

Mais il faudra souligner, d'entrée de jeu, que pour l'auteur de *Dieu pour penser*, il ne s'agit pas tout de suite du Dieu chrétien, mais plutôt de Dieu comme l'essence d'une possibilité d'être à laquelle croyants et incroyants peuvent se confronter dans leur existence<sup>661</sup>. En situant ainsi son appel à introduire Dieu dans la question de l'homme aux limites de l'incroyance et de la croyance, notre auteur présente Dieu ou son idée comme une possibilité d'exister. Il ouvre ainsi un espace de dialogue avec la culture, convaincu d'ailleurs que «le mot Dieu appartient à la culture humaine et à l'intelligence que l'homme a pu prendre de soi-même et du reste des choses.»<sup>662</sup>.

Cependant, le Dieu de la foi chrétienne a pris une forme historique en la personne de Jésus. C'est pourquoi notre troisième chapitre (chapitre 6) traitera de Jésus comme (la) manifestation historique de Dieu. Il s'agit alors de la spécificité singulière du Dieu chrétien. Tout ceci implique une certaine anthropologie dite théologale en tant que vision de l'homme du point de vue de Dieu. Elle sera présentée dans notre quatrième chapitre (chapitre 7).

658 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 41.

659 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

660 *Ibidem*.

661 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7.

662 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8.



## Chapitre IV

### FONCTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'IDÉE DE DIEU

#### Introduction

L'idée de Dieu, dans la perspective geschéenne, a une fonction épistémologique au sens d'une capacité à aider l'homme à se penser. L'idée de Dieu, comme réalité extrême, est capable de susciter des sentiments excessifs. N'est-il pas avéré que les guerres les plus meurtrières de l'histoire de l'humanité sont celles qui ont pour origine les questions religieuses ? C'est pourquoi, dans son projet de *Dieu pour penser*, Gesché prend au sérieux la question de Dieu tel qu'il se présente sans éclat dans le monde occidental.

Mais notre penseur voudrait préalablement s'assurer de la pertinence de son propos. Aussi s'interroge-t-il lors d'un congrès : « N'est-ce pas un formidable luxe de se rassembler ici pour poser la question de Dieu alors que tant d'urgences et de priorités nous requièrent dans ce monde ? Dans ce monde où il y a la faim, l'injustice, le chômage, la torture, l'immigration, la drogue, l'inflation, l'analphabétisme, la violence, les "asiles psychiatriques", la pauvreté. N'est-ce pas une coupable distraction métaphysique de s'arrêter ainsi au problème de Dieu ? »<sup>663</sup>.

Certes, il est légitime et indispensable d'avoir une prise réelle sur le monde qui nous entoure en termes de responsabilités existentielles, car nous serons jugés en fonction de ce que nous aurons concrètement fait (voir Mt 25, 31ss). Cependant, pour le théologien belge, aborder la question de Dieu n'est pas une perte de temps qui nous évaderait du moment présent « si nous nous rendons compte que, en fait, dans ce mot "Dieu" se trouve ultimement symbolisée, rassemblée, déterminée toute une manière de comprendre l'homme et la société, le type d'homme et de société qu'on veut ou ne veut pas. Et que donc, à ce titre, s'interroger sur Dieu, être au clair avec l'idée de Dieu, c'est en fait porter son attention sur ce qui, fondamentalement détermine une certaine image de l'homme et de la société »<sup>664</sup>. Voilà comment le théologien belge met en exergue cette fonction épistémologique de l'idée de Dieu.

Il s'agit d'une invitation en direction de notre monde sécularisé qui se ferme à l'idée de Dieu comme une épistémologie possible dans l'interprétation de l'homme et de la so-

663 A. GESCHÉ, « Retrouver Dieu », *La foi et le temps* 6, 1976, p. 137–185, ici p. 138–139.

664 IDEM, « Retrouver Dieu », p. 139–140.

ciété, afin de tirer Dieu du gouffre de la perte de sens, de le «dépoussiérer» et de permettre ainsi le déchiffrement de l'être humain. Gesché convoque, pour ce faire, la rationalité philosophique de l'idée de Dieu avant de l'aborder dans la perspective théologique.

Dans ce chapitre, nous commencerons par poser les bases philosophiques de la question de Dieu : sa contestation et son affirmation, ainsi que les présupposés théologiques de son idée. Cela devrait nous permettre d'accéder à l'interprétation théologique de Gesché qui voit dans les théories de la «mort de Dieu» des lieux de la redécouverte du Dieu vivant. Il nous sera alors possible de désigner un tel Dieu comme celui qui permet d'éclairer la rationalité humaine : Dieu pour penser.

#### IV.1 Présupposés philosophiques de la question de Dieu

Même si, plus tard<sup>665</sup>, notre penseur regrettera d'avoir mendié la connaissance de Dieu auprès des philosophes, il n'en demeure pas moins qu'il s'est beaucoup laissé guider par la philosophie dans son approche de la problématique de Dieu. Car, du point de vue philosophique, quelle que soit la contestation que peut susciter la notion de Dieu, ce mot désigne une réalité intrinsèquement liée à l'histoire de l'humanité au point que si l'on essaie de le supprimer dans l'approche sur l'homme, on passe à côté d'un facteur essentiel de la constitution existentielle de ce dernier.

Qu'on l'appelle Adonāi ou Elohim, Allah, Seigneur, Jéhovah, Grand Être ou grand Esprit, l'histoire de Dieu a toujours accompagné celle de l'homme, au point que, dans sa quête du sens qui prend en compte la totalité du réel, la philosophie a toujours manifesté son intérêt pour la réflexion sur l'identité du Transcendant ainsi que sur son lien avec l'être humain.

Certes, dans son célèbre mémorial écrit la nuit du 23 novembre 1654, Blaise Pascal parle du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et non des philosophes ou des savants pour montrer que la vraie connaissance de Dieu se fait dans son lieu natal, à savoir celui de la foi notamment chrétienne<sup>666</sup>. Cependant Gesché fait préalablement recours au discours philosophique sur Dieu afin de voir ce qu'il a de constructif dans la compréhension de l'homme, en considérant Dieu comme une voie de connaissance. De ce point de vue, les présupposés philosophiques sur Dieu constituent, pour ainsi dire, une manière particulière avec laquelle l'homme s'est employé à l'exprimer. À ce titre, ils peuvent aider dans un

665 Cf. B. BOURGINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 136.

666 Cf. B. PASCAL, «Mémorial», texte retrouvé cousu dans l'habit de Blaise Pascal après sa mort, <http://anecdonet.free.fr/iletaitunefoi/Dieu/M%E9morialdeBlaisePascal.html>, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 158.

projet épistémologique comme celui du théologien belge qui désire proposer Dieu comme un possible catalyseur qui aide à penser.

Par ailleurs, à partir d'une herméneutique du soupçon, on peut se demander s'il n'y a pas atrophie de la conscience humaine à se réfugier derrière une conscience supérieure (Dieu) pour donner sens à ses fantasmes. La religion et le ou les dieux qu'elle propose répond-elle adéquatement aux interrogations fondamentales de l'homme? Ou n'est-elle qu'une simple évasion des responsabilités existentielles, ce qui confinerait la religion dans le rôle de pourvoyeuse de rêves et dispensatrice des cauchemars? N'est-elle pas une forme archaïque des projections anthropomorphiques toujours en décalage avec les habitudes des pensées dignes de l'homme moderne? Cela vaut la peine d'être approfondi.

#### IV.1.1 Athéisme et négation de Dieu

Disons d'emblée que deux conceptions philosophiques de Dieu se distinguent : l'une qui considère Dieu comme un Absolu au contact duquel l'homme meurt. C'est la perspective défendue entre autres par Merleau-Ponty chez qui Dieu est une projection humaine liée au sentiment de mystère<sup>667</sup>. Par conséquent, l'homme est habité par un sentiment de fragilité, il se sent égaré, menacé de part en part. Il n'a d'autre choix que de chercher à s'accrocher à des forces inconnues dont il se convainc de dépendre.

L'autre perception philosophique de Dieu le situe comme une erreur existentielle pour l'homme enclin à se dérober de ses responsabilités humaines. C'est la fameuse conception du «Dieu bouche-trou»<sup>668</sup>, du «*Deus ex machina*». Il s'agit d'un Dieu moral, projection de l'homme faible qui se console et se réfugie derrière une transcendance obscure sur qui il se décharge et en présence de qui il démissionne de ses responsabilités terrestres.

Tel est le fondement d'un certain athéisme formulé en termes de combat contre un Dieu moral et exprimé par des philosophes comme Nietzsche qui déclare sa mort en indiquant que la foi est une conscience malheureuse que la religion se faisait de Dieu<sup>669</sup>. C'est le cas de Hegel qui fait d'un tel Dieu sa cible<sup>670</sup>, sans oublier Émile Durkheim qui considère que la religion n'est qu'un lien social qui permet d'unir les hommes<sup>671</sup>.

667 M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Najel, 1948, p. 21.

668 Cf. D. LAMBERT, *Sciences et théologie : Les figures d'un dialogue*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1999.

669 Cf. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1898.

670 Cf. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, trad. J. Hyppolite, Paris, 1947.

671 Cf. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1912.

Quant à Feuerbach, il voit dans la religion un certain stade du développement générique de l'humanité et pas seulement l'expression d'une société particulière en tant donc que développement anthropologique<sup>672</sup>. En effet, pour cet auteur, Dieu est une personification du genre humain, de sorte que la religion n'est qu'une relation de l'homme à lui-même. C'est ce qui fait que, dans cette perspective, le christianisme n'est qu'une illusion, une simple projection des aspirations humaines à la perfection. De ce point de vue, Feuerbach n'envisage le tournant de l'histoire possible que le jour où l'homme prendra conscience que son Dieu, c'est lui-même<sup>673</sup>. Ne reconnaît-on pas ici l'âme même de l'existentialisme sartrien, celui-là même en réponse auquel se dresse l'anthropologie théologique de Gesché ?<sup>674</sup>.

De son côté, Freud établit que la figure de Dieu n'est qu'une projection et une transposition collective de la figure du père présente et formatrice dans le psychisme de tout enfant, sous forme d'une illusion qui consiste à se consoler de son angoisse en imaginant une vie après la mort<sup>675</sup>. Mais il n'y a pas que l'athéisme en guise de perception philosophique de Dieu. Une philosophie positive de Dieu existe aussi.

#### IV.1.2 Philosophie de l'affirmation de Dieu

Il existe une philosophie qui constitue une affirmation de Dieu. Dans cette perspective, Thomas de Koninck confronte Aristote et Hegel quant à leur perception de Dieu<sup>676</sup>. Pour cet auteur, le point commun entre les deux penseurs précités est de considérer que Dieu est l'Être le plus éminent d'après Aristote, l'Absolu ou l'idée éternelle selon Hegel. Un tel « théisme » a le mérite de révéler l'importance ontologique de la question de Dieu.

De la même manière, Leibniz<sup>677</sup> développe une théodicée au sens de la défense de Dieu mis en cause par l'objection du mal<sup>678</sup>. Cette défense de Dieu porte en elle une dimension de salut pour l'homme. Pour Gesché, il est logique que, « dans une époque de foi et de chrétienté<sup>679</sup>, il faut et il suffit à l'homme, désireux de son salut ou du sens de la

672 Cf. L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

673 Cf. *ibidem*.

674 Cf. *supra*, II.1, « L'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché ».

675 Cf. S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, trad. de l'allemand par A. Balseinte, J.-G. Delarbre, D. Hartmann, Paris, P.U.F., 2004<sup>6</sup>.

676 Cf. T. DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, P.U.F., 2008; T. DE KONINCK, G. PLANTY-BONJOUR, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F., 1991.

677 Cf. G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, David Mortier, 1710.

678 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 161.

679 Il s'agit de cette période où une certaine philosophie se base sur la foi chrétienne pour rendre raisonnable la croyance en Dieu.

vie et du monde, que Dieu, créateur et sauveur, soit justifié de toute accusation ou simple suspicion, pour que l'homme se retrouve assuré de son statut et de son salut»<sup>680</sup>. La raison humaine affirme ainsi ses droits à dire Dieu<sup>681</sup>. Car, selon notre auteur, «pour la première modernité, instaurée par Descartes, il est entendu que Dieu existe et joue donc un rôle dans l'édifice de la rationalité»<sup>682</sup>.

La raison philosophique s'est pour sa part employée à défendre les droits de Dieu. Sa perspective consiste à attester l'existence de Dieu ainsi que ses droits<sup>683</sup>. C'est dans ce sens que «Kant<sup>684</sup> [...] s'emploie à prouver Dieu par la raison pratique et Hegel ne cessera jamais de rappeler l'exigence de prouver l'existence de Dieu contre la paresse fidéiste. La rationalité reste donc sauve, et mieux, à leurs yeux, que dans le temps de l'obscurité.»<sup>685</sup>.

Quant au philosophe Michel Romain, il reconnaît qu'une raison justifie notre existence en dehors de nous. Nous dépendons d'une raison d'être qui se situe dans un ailleurs. Cette raison c'est Dieu. Ainsi invite-t-il à ne pas faire fi de Dieu, à creuser son idée même si parfois Dieu paraît redoutable comme le destin, indéchiffrable et incernable<sup>686</sup>. C'est dans cette perspective que se situe le postulat geschéen de *Dieu pour penser*, dont la théologie s'oppose aux théologies de la mort de Dieu<sup>687</sup>.

Cependant, une tendance philosophique a déclaré la mort de Dieu qu'il nous faut rappeler ici afin de mieux saisir la manière dont la théologie geschéenne assume et interprète ce phénomène de la négation de Dieu. Notons que Nietzsche est celui qui a fourni les fondamentaux rationnels à cette approche<sup>688</sup>. Dans ses ouvrages remarquables, notamment *L'insensé* et *Le gai savoir*, il a abordé ce qui a été à l'origine d'un effet boule de neige, à savoir le thème de la mort de Dieu. Plusieurs penseurs se sont relayés à propos de cette phrase «Dieu est mort», chacun y allant de son commentaire, dans toutes les directions et à la mesure de ses convictions profondes.

680 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 161.

681 Cf. *ibidem*.

682 *Ibidem*.

683 Il s'agit pour cette tendance philosophique d'affirmer, d'une part, l'existence de Dieu, et d'autre part, le rôle qu'il joue dans l'édification de la rationalité humaine.

684 Cf. E. KANT, *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. A. Tremesaygues, Paris, Librairie Felix Alcan, 1913.

685 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 161.

686 Cf. M. ROMAIN, *Du Dieu des philosophes au Dieu des chrétiens. Au-delà du catéchisme*, Paris, Quinquet, 1993, p. 13–22.

687 Gesché emploie de temps en temps le pluriel parlant des théologies de la mort de Dieu, non pas d'abord parce qu'il y a plusieurs théologiens qui exploitent le thème de la mort de Dieu, mais par le fait qu'il y a plusieurs conceptions théologiques de la mort de Dieu.

688 Cf. F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901 ; IDEM, *Ainsi parlait Zarathoustra* (cf. *supra*, IV.1.1, «Athéisme et négation de Dieu»).

Mais ce propos fut relativisé par M. Heidegger, lui qui invitait à ne pas voir en ce « Dieu est mort » une profession d'athéisme pure et simple dans la conception de l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Il s'agirait plutôt, selon Heidegger, d'une sorte de description prophétique de la civilisation moderne à forte dominance de la science et de la technique, dans laquelle règne une sorte de nihilisme spirituel<sup>689</sup>.

Cette défense philosophique de Dieu permet à Gesché de souligner la responsabilité du croyant par rapport au salut dès lors que Dieu n'est pas responsable du mal. Aussi écrit-il : « Quant au chrétien, tout court, pour qui la défense de la raison n'a guère beaucoup d'importance dans ce débat, mais bien l'assurance de son salut éternel, il est évident qu'il se trouve sauvé et rassuré dans sa foi, dès lors que les théologiens, qui relaient pour lui les justifications des philosophes, lui montrent un Dieu lavé de tout soupçon. »<sup>690</sup>.

Le théologien de Louvain va plus loin dans cette affirmation de la responsabilité humaine. En effet, il fait une lecture au second degré notamment des affirmations philosophiques telle que la mort de Dieu. Il y discerne un message positif. C'est ainsi que, pour lui, la mort de Dieu « déclarée » par « la deuxième modernité, celle du soupçon »<sup>691</sup>, est, à quelques nuances près, « l'annonce d'une bonne nouvelle pour l'homme, appelé désormais par Feuerbach à se débarrasser de cette aliénation et par Sartre à se reconstruire dans son essence et son autonomie. [...] Seul cet humanisme conséquent, faisant de l'homme son propre soleil et appelé à ramener chez lui les attributs dont il s'était désapproprié en la projection illusoire de Dieu, seul un humanisme conséquent assurera le salut de l'homme. »<sup>692</sup>.

C'est ce relais de la théologie qu'il convient à présent d'exposer, en tant que réception dans la sphère théologique de la défense philosophique de Dieu. Il s'agit de nous rendre compte des présupposés théologiques de cette idée de Dieu.

## IV.2 Présupposés théologiques de l'idée de Dieu

Un substrat constructif subsiste dans une certaine conception philosophique de Dieu. Bien que de façon embryonnaire, Aristote parle de Dieu en termes de cause première, de moteur immobile ou du bien suprême. Avec des concepts de son époque, dont on imagine les limites, cet auteur traduit une idée qui reconnaît à Dieu une capacité à faire exister, à appeler à l'être<sup>693</sup>.

689 Cf. M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 8.

690 M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, p. 162.

691 *Ibidem*.

692 IDEM, *L'Être et le Temps*, p. 162–163.

693 Cf. T. DE KONINCK, G. PLANTY-BONJOUR (dir.), « La question de Dieu selon Aristote et Hegel », *Laval théologique et philosophique* 47, 1991, p. 276–281 ; L.-B. GEIGER, *Penser avec Thomas*

Ainsi que le résume le philosophe Clodius Piat, «rien ne s'élève spontanément de la puissance à l'acte; car rien ne peut être à la fois puissance et acte en même instant et sous le même rapport: à tout mobile, il faut un moteur externe ou interne»<sup>694</sup>.

Même si la notion aristotélicienne de la cause peut avoir ses mérites, au sens de présenter Dieu comme celui de qui la nature tire son origine, il n'en demeure pas moins que sa formulation pose problème quant au rapport entre Dieu et sa création, avec l'homme en particulier<sup>695</sup>, qui ne serait qu'un simple produit sans impact dans la suite de la création.

C'est ainsi que Gesché se propose de revisiter la notion aristotélicienne de causalité. Il en reformule la théologie de cette manière: «Dieu comme cause, fait que les choses se font comme elles se font. [...] La création n'est pas la fabrication des choses toutes faites, [...] cette thèse respecte la causalité interne de la création [...], puisque, dans cette création, il y a des lois immanentes et des processus d'autorégulation, voire d'invention.»<sup>696</sup>.

Nous mentionnons la causalité dans le cadre de l'embryon philosophique de l'idée de Dieu comme origine de l'être. Cependant, Gesché resitue cette notion dans une compréhension qui rend justice à Dieu comme créateur et à l'homme comme étant doté d'une responsabilité d'innovation et d'invention. Dieu est ainsi celui qui, en créant, garantit une autonomie interne<sup>697</sup>. Dieu comme origine du monde reste donc le point de départ.

Gesché s'est donc intéressé au thème de la mort de Dieu pour «montrer en quel sens cette théologie pose pour nous question et nous accule à une certaine redécouverte du vrai Dieu.»<sup>698</sup>. De ce fait, notre auteur renouvelle le propos théologique sur Dieu. Dans la mesure où, pour le Louvaniste, à propos de ces théologiens: «Aller jusqu'au bout de leurs contestations doit nous mener à une meilleure formulation de notre foi en Dieu. Ce faisant, (s'interroge-t-il), ne sommes-nous pas d'ailleurs au cœur même du propos théologique qui se veut *cogitatio fidei*, réflexion d'approfondissement de la foi, *fides quaerens intellectum*, foi à la recherche d'une meilleure intelligence d'elle-même?»<sup>699</sup>.

Cette provocation à penser vaut parce que ces théologies sont en quelque sorte un phénomène de culture selon lequel Dieu ou une certaine image de Dieu aurait disparu de la conscience des hommes. En tant que phénomène culturel, Dieu serait mort dans la

*d'Aquin*, Paris, Cerf, 2000; J.-L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Revue thomiste* 95, 1995, p. 31–61.

694 C. PIAT, «Dieu et la nature d'après Aristote», *Revue philosophique de Louvain* 30, 1901, p. 167–181, ici p. 167.

695 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 31.

696 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 71–72.

697 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 72.

698 IDEM, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», *La foi et le temps* 2, 1969, p. 498.

699 IDEM, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 500.

conscience éveillée des hommes. Par conséquent, si culturellement Dieu est mort, nous sommes à une époque où une nouvelle image de Dieu doit surgir.

Mais, comme l'explique Gesché, la quête d'intelligence de la foi exige que l'on puisse «en finir avec une certaine manière “naturelle”, métaphysique de voir Dieu pour construire une théologie, un discours sur Dieu qui soit conforme aux exigences même de la foi authentiquement chrétienne.»<sup>700</sup>. Le thème de la mort de Dieu permet à notre auteur de présenter la découverte du Dieu vivant.

### IV.3 De la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant

Dans sa confrontation avec les théologies de la mort de Dieu, l'auteur de *Dieu pour penser* est convaincu de la nécessité d'adopter une certaine discrétion dans la manière de parler de Dieu. En voici la raison : «Un Dieu dont on parle trop, dont on croit trop connaître, est un Dieu qui lasse, et qui finit par nous “abandonner”.»<sup>701</sup>. Certes, il n'est pas question que le missionnaire devienne «démissionnaire», mais qu'il remplace plutôt la «logomachie» et le bavardage par une annonce de Dieu à la fois discrète et efficace. Il évitera ainsi d'user le mot Dieu et de lasser son interlocuteur.

En outre, le fondement des théologies de la mort de Dieu ne fait que traduire, sur le plan théologique, le malaise général propre à la société moderne de pleine consommation, du matérialisme et de la technologie scientiste à outrance qui se caractérise finalement par un vide spirituel. Pour combler ce vide, il faut une révolution spirituelle qui rappelle que «l'homme ne vit pas seulement de pain» (Lc 4, 4), que l'homme n'est pas que matière, qu'il est aussi et surtout esprit et âme ; que la fin de l'homme ne se réalise pas en ce monde, qu'il est appelé à un ailleurs ; qu'il a Dieu pour ultime horizon de son existence.

Toutefois, il serait réducteur de considérer que «l'inflation» de Dieu et la sécheresse spirituelle qu'elle a provoquée constituent les seules explications des théologies de la mort de Dieu. Elles ont aussi pour cause le refus de l'homme moderne d'un Dieu bouche-trou, un «Dieu “hypothèse de travail”, de ce Dieu dont on a besoin quand on fait l'expérience de ses défaillances techniques, scientifiques, psychologiques ou affectives. D'un tel Dieu, on ne veut pas, car il n'est plus Dieu, mais la projection illimitée de nos limites.»<sup>702</sup>. D'un tel Dieu, l'homme moderne ne veut pas. Il souhaite s'en débarrasser<sup>703</sup>.

À partir de cette perception, notre auteur estime, pour sa part, qu'une réponse adéquate aux théologies de la mort de Dieu devrait se situer au niveau du langage en théologie.

700 IDEM, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 502.

701 IDEM, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 509.

702 IDEM, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 512.

703 Cf. *supra*, IV.1.1, «Athéisme et négation de Dieu».



Car pour lui, «il est évident que si l'on ne sait plus comment il faut parler, quel langage il faut utiliser, quelle parole il faut entendre et faire entendre à propos de Dieu, on passe vite d'un apophatisme de méthode à un agnosticisme pratique et théorique, dont la mort de Dieu pourrait bien désigner que celui-ci en est la première victime.»<sup>704</sup>. Tout repose ainsi sur notre manière de parler de Dieu, sur la question cruciale du langage théologique.

En définitive, les théologies de la mort de Dieu sont aussi le reflet du narcissisme caractéristique de l'homme moderne qui, en dépit de tous les discours sur la valeur existentielle de l'altérité, ne se sent en sécurité qu'en se renfermant dans une autonomie fermée, dans une forme d'étanchéité qui le protège contre une certaine aliénation de l'ouverture à l'autre. C'est cela qu'exprime notre auteur en ces termes : «Les théologies de la mort de Dieu ne relèveraient-elles pas, pour une part, de cette difficulté de l'homme à accepter qu'il n'est pas seul, et que s'il est, à juste titre, transcendance, il ne l'est au fond que parce qu'il est transcendé par le Transcendant ?»<sup>705</sup>.

Ainsi donc, toute cette contestation des théologies de la mort de Dieu devient pour Adolphe Gesché une invitation à redécouvrir le Dieu vivant et vrai. Pour y parvenir le Louvaniste décèle en elles quatre niveaux de débat susceptibles d'enrichir notre discours sur Dieu, à savoir le procès contre un Dieu bouche-trou, la liquidation du théisme, de la métaphysique et de la théodicée, la mise en évidence de la personne de Jésus et l'attente intelligente de Dieu. Explicitons cela.

Premièrement, dans le but de préserver sa transcendance, il est judicieux de ne pas réduire Dieu au rôle de celui qui satisfait nos besoins immédiats. En même temps, nous ne devons pas ignorer que le besoin fait partie de l'existence de l'homme et que la relation à Dieu ne peut en être écartée. C'est le sens de l'Écriture Sainte elle-même qui est remplie d'allusions présentant Dieu comme secours de l'homme : son bouclier, son rocher, sa forteresse et son rempart<sup>706</sup>.

Deuxièmement, le prêtre bruxellois dénonce l'envie manifeste des théologies de la foi de liquider toute métaphysique, toute théodicée dans le discours sur Dieu. Car pour lui, quelles que soient les critiques que l'on peut, à bon droit, adresser à la métaphysique, son rapport à la théologie est indispensable pour éviter que l'articulation de la foi ne se transforme dans le cercle vicieux du fidéisme. Montrer que l'affirmation de Dieu s'offre à la raison humaine, c'est un acte de respect de la dignité de l'homme. Il est donc bon que l'homme continue de croire pour comprendre et comprendre pour croire<sup>707</sup>. La métaphysique et la théodicée sont pour la foi, non pas des sources premières mais des sources né-

704 A. GESCHÉ, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 515.

705 *Ibidem*.

706 Voir par exemple le Ps 28 (27), 7.

707 Cf. A. GESCHÉ, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 518.

cessaires à son intelligibilité et à sa consistance pour l'homme<sup>708</sup>. Au fond, comme premier «interrogeant» de l'être, l'homme est, de ce fait, le lieu privilégié de l'épiphanie du divin.

En troisième lieu, le théologien belge exprime sa reconnaissance à l'endroit des théologies de la mort de Dieu qui, en mettant la personne de Jésus au centre de leur reconstruction du nouveau discours possible sur Dieu<sup>709</sup>, ont attiré notre attention sur la personne de Jésus. Sa figure est le fondement même de notre foi. Elle lui donne sens et consistance.

Cependant, notre auteur se désolidarise avec les théologiens de ce courant lorsqu'ils parlent d'une *jésologie*, approche qui appréhende la personne de Jésus sans aucune référence à Dieu. En fait, la christologie n'est pas une *jésologie* au sens où Dieu est absent de cette conception de Jésus. Car pour lui, «on ne peut s'arrêter à la seule figure de Jésus; il importe, conformément à l'expérience-révélation même qui fut celle des apôtres, de voir en la personne et dans l'œuvre du Christ un au-delà de lui-même, et qui est d'être le Révéléateur du Père, celui qui a osé et nous a appris à oser appeler Dieu par son nom propre (*audemus dicere: Pater noster*). Jésus n'a pas voulu arrêter le message à sa propre personne, il est essentiellement l'épiphanie filiale, personnelle et "hypostatique" du Père.»<sup>710</sup>.

En d'autres termes, le Dieu dont témoigne Jésus-Christ est un Dieu vivant, un Dieu de la victoire sur la mort, ainsi qu'il l'a montré en ressuscitant Jésus. Ce dernier est le Fils de Dieu qui fait de l'homme le cohéritier de cette filiation au Père qui est Dieu, avec qui nous faisons une expérience constructive de la paternité.

Au quatrième niveau enfin, l'auteur de *Dieu pour penser* souligne que l'attente de Dieu que préconisent les théologies de la mort de Dieu peut recevoir une perspective biblique<sup>711</sup>. En ce sens, le Dieu vivant est celui qui est, qui était et qui vient. En effet, écrit le Louvaniste: «Sa révélation ne cesse de s'accomplir en attendant la glorieuse manifestation qui nous le fera connaître face à face. Le Dieu vivant, mais c'est le Dieu qui est Amour; le Dieu qui est, mais c'est le Dieu qui est Agapè, et cette double affirmation métaphysique et biblique n'en fait qu'une.»<sup>712</sup>.

Il convient de noter qu'à ce niveau de compréhension, Gesché suggère de développer une métaphysique de la charité, celle qui permet de découvrir le Dieu vivant et vrai, étant donné que, pour notre auteur, le fond de ces théologies traduit l'attente de notre monde d'un Dieu qui soit vrai, qui rende l'homme vrai et le sauve.

708 Cf. H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 35.

709 Cf. F. LEBOEUF, «Théologies de la mort de Dieu», *Revue théologique de Louvain* 41, 1967, p. 129-149.

710 A. GESCHÉ, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 520.

711 T. J. J. ALTIZIER, W. HAMILTON, *Radical Theology and Death of God*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1966; F. LEBOEUF, «Théologies de la mort de Dieu», *Revue des sciences religieuses* 41, 1967, p. 129-149.

712 A. GESCHÉ, «Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant», p. 522.

En définitive, pour notre penseur, les théologies de la mort de Dieu n'ébranlent pas les fondamentaux de notre foi. Elles la questionnent et permettent d'affirmer sa pertinence de manière lucide. C'est ainsi que Gesché termine son propos par ces mots d'André Siniavski, ce courageux écrivain soviétique qui, au sujet de Dieu, atteste qu'«il faut croire, non par la force de la tradition, non par peur de la mort, non “pour le cas où”, non par obéissance ou crainte, ni pour une certaine idée de l'humanité, non pour sauver son âme, ni pour faire preuve d'originalité. Il faut croire pour la simple raison que Dieu existe»<sup>713</sup>. Ainsi la mort de Dieu déclarée par ces théologiens devient l'annonce même du Dieu vivant, celui qui en Jésus nous libère et nous sauve.

C'est bien ce Dieu de Jésus qui est le fondement même de notre foi, ce qui, dans la perspective de Gesché, aide à la construction de la pensée humaine. Plutôt que d'être cette altérité aliénante, Dieu est le vivant qui donne vie. Bref, pour notre auteur, c'est ce Dieu qui vole au secours de l'homme dans sa définition et sa compréhension existentielles. Ainsi s'exprime la portée du préalable geschéen *Dieu pour penser*. Qu'en est-il au juste ?

#### IV.4 L'idée de Dieu dans la rationalité humaine :

##### *Dieu pour penser*

##### IV.4.1 Le sens du propos

L'idée de base est celle maintes fois exprimée par notre auteur, à propos de *Dieu pour penser*<sup>714</sup>, est celle-ci : Dieu permet à l'homme de penser, de se penser jusqu'au bout de ses possibilités d'existence afin qu'il se comprenne mieux.

En effet, le théologien de Louvain part de l'hypothèse selon laquelle on ne peut rien exclure lorsqu'il s'agit de penser et surtout de penser l'homme, le monde et leur destinée. C'est d'un tel point de vue qu'il invite à ne pas exclure Dieu et son idée du débat d'intelligibilité de l'existence humaine, car ce mot, le plus extrême qui soit, détient une capacité intrinsèque qui peut aider l'être humain à mieux se comprendre. Ainsi que l'explicité Jean-François Gosselin : «Ne faut-il pas utiliser toutes les ressources intellectuelles pour “aller jusqu'au bout des moyens dont on dispose” ?»<sup>715</sup>. Et notre théologien ne se contente

713 A. SINIAVSKI, *Pensées impromptues*, Paris, C. Bourgeois, 1968, p. 76.

714 Cf. P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 55–72, ici p. 65–66 ; J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 73–96, ici p. 85–86 ; M. LEINER, «Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 313–335.

715 J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», p. 176.

pas d'énoncer *Dieu pour penser* comme un postulat, mais il en détermine le contenu et la consistance<sup>716</sup>.

Sa manière de le faire, c'est de confronter l'idée de Dieu à plusieurs sphères de la vie humaine qui concernent le mal, l'homme, Dieu, le cosmos, la destinée, le Christ et le sens afin de vérifier la validité de cette hypothèse et d'éclairer l'homme dans le concret de son existence. Il nous faut en approfondir les orientations majeures.

#### IV.4.2 Le sens du préalable *Dieu pour penser*

Gesché pose Dieu comme un livre ouvert dans lequel l'homme peut procéder à son propre déchiffrement, qu'il soit croyant ou pas. Dans la mesure où, selon lui, tout ce qui peut être «utilisé» pour bien penser, doit être mis à profit, y compris Dieu. Car, pour le théologien belge, «aucun sociologue ou psychologue, fût-il le plus radicalement athée, ne peut nier que l'idée de Dieu joue un rôle social et psychologique à l'instar d'une réalité.»<sup>717</sup>.

À ce propos, une note inédite de 1988, dans le fichier de Gesché, nous apprend quelles furent ses réflexions des premières heures: «*Dieu pour penser*, titre possible d'un de mes livres. La théologie (*In Deo*) oblige à penser quelque chose jusqu'au bout. À condition que "à son tour" Dieu "n'ait pas peur" d'être pensé par la question posée. C'est mon idée de Dieu, comme "résistance" dans un circuit électrique, pour faire résonner une question, mais cela comportant, éventuellement, que la résistance-résonance-Dieu craque.»<sup>718</sup>. Dieu a voulu, se risquant dans le jeu de la pensée, être une pensée qui se pense jusqu'au bout et éclaire l'homme. Telle est la genèse du préalable geschéen *Dieu pour penser*.

Une fois cette hypothèse formulée, notre auteur perçoit le malaise que celle-ci peut engendrer et qu'il exprime par ce questionnement: «Dieu est-il vraiment objet de connaissance? N'y a-t-il pas un faux problème à vouloir le connaître, parce que ce ne serait pas du tout la manière d'approcher cette réalité? N'y a-t-il pas des réalités qui ne se disent et ne se découvrent que dans un agir, par exemple, ou même dans une interrogation permanente et qui ne peut être qu'interrogation, sauf à la limite eschatologique?»<sup>719</sup>.

De ce point de vue, Dieu serait de l'ordre de ce dont on ne peut parler. Il ne saurait être un objet de connaissance, au point que notre théologien se sentirait concerné par

716 Cf. *supra*, III.2.3, «Une théologie par fragments». Voir le paragraphe suivant, «Le sens du préalable Dieu pour penser».

717 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 43. Voir IDEM, «Foi et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295; IDEM, «Un discours sur Dieu pour notre société», dans *Faith and Society*, Louvain-Gembloux, 1978, p. 41–61.

718 IDEM, N.P.I., XLIII, 5 (24.1.1988), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_319.

719 IDEM, N.P.I., VII, 38 (1.1.1971), be.uclouvain.fichiergesche.connaissancededieu\_39.

l'aphorisme sept de Wittgenstein: «Ce dont on ne peut parler, il faut le taire.» Pour cet auteur, «Dieu ne se révèle pas dans le monde. [...] La méthode de la philosophie consisterait proprement en ceci: ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature. [...] Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.»<sup>720</sup>. Comment Dieu permettrait-il de penser s'il est du domaine de ce dont on ne peut parler? Dans ce cas, prétendre faire de Dieu l'objet d'une connaissance devient une impasse. Comment en sortir?

Seul un sursaut conceptuel permet de s'extraire de cette impasse. Pour y parvenir et fonder en raison le préalable *Dieu pour penser*, Gesché fait comprendre que la théologie peut parler de Dieu car par la foi, elle provoque, trouve et propose un Dieu qu'on ne verrait pas autrement. À ce titre, elle peut parler de Dieu<sup>721</sup>. Et ce Dieu devient même celui qui aide à penser. Ainsi que le comprend P. Rodrigues, «la légitimité de cette méthodologie dérive du fait que le mot "Dieu" appartient à la culture [...], ce qui signifie que l'idée de Dieu a un sens pour l'homme et que, à tout le moins, il serait raisonnable de ne pas exclure *a priori* cette idée de la pensée. En introduisant cette idée dans une question, il est possible d'espérer la conduire jusqu'au bout d'elle-même.»<sup>722</sup>.

Autrement dit, la théologie pose l'homme en Dieu, et par la foi, elle en a une expérience et peut donc en parler, dans la mesure où, en posant les questions de l'homme en Dieu, la théologie propose une pensée, invente une connaissance de l'homme, trouve justement cette spécificité inscrite au cœur de l'homme, elle se présente ainsi comme une contribution considérable à l'effort anthropologique<sup>723</sup>.

Ainsi sont affirmés les droits de l'accès à Dieu par la voie interrogative. Et le Louvaniste de se demander si «traditionnellement, on parle d'un accès à Dieu par les trois voies: *via negationis*, *via affirmationis*, *via excellentiae*, ne faudrait-il pas parler aussi d'une *via interrogationis*?»<sup>724</sup>.

Il s'agit d'une compréhension de Dieu qui, par sa manière de prendre en charge la question de l'homme, permet de penser celui-ci. Comme notre auteur le souligne, «le problème de Dieu donc, non pas (de) le remettre en question [...], mais [de] le remettre dans la question.»<sup>725</sup>. N'est-ce pas avec raison que la philosophie fait de l'instance du questionnement, le moment clé dans toute démarche vers la connaissance? D'ailleurs, à propos de la série geschéenne *Dieu pour penser*, Martin Leiner note que «ce n'est pas

720 L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad., préambule et notes de G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 112.

721 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., XXXVIII, 10–11 (15.11.1986), be.uclouvain.fichiergesche.foiinventive\_167.

722 P. RODRIGUES, «Le fichier», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 65.

723 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., XXXVII, 28 (27.8.1990), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\_122.

724 IDEM, N.P.I., VII, 42 (10.1.1971), be.uclouvain.fichiergesche.connaissancededieu\_40.

725 IDEM, N.P.I., XLII, 34 (20.12.1987), [https://bib.uclouvain.be/gesche/ft/record/existencededieu\\_92](https://bib.uclouvain.be/gesche/ft/record/existencededieu_92).

pour rien que la série porte le titre *Dieu pour penser*. C'est Dieu qui élargit, approfondit et différencie nos pensées sur le mal, sur l'homme, sur le cosmos, sur la destinée, etc. »<sup>726</sup>.

En outre, cette dynamique ne peut être déniée à la théologie. Elle est l'option en vertu de laquelle la théologie construit son discours sur Dieu et sur l'homme. De telle sorte que lorsque l'homme remet Dieu dans son questionnement, il se confronte, du moins pour le Dieu chrétien, à un excès à la limite du saisissable, de la kénose et du scandale de la croix. En ce sens, l'être humain peut accroître la compréhension de sa propre destinée grâce à Dieu.

De cette façon, l'auteur de *Dieu pour penser* insiste sur le droit de la théologie à se poser en instance de questionnement. Pour lui, en effet, «il y en a qui sont là pour prier Dieu, d'autres pour l'imiter, d'autres pour le confesser, d'autres pour crier (comme Job) ; le théologien, le prêtre, est là pour l'interroger (plus même que pour s'interroger sur lui). »<sup>727</sup>. En se questionnant sur Dieu, l'homme se questionne sur lui-même et saisit mieux le sens de sa lutte pour sa destinée et son salut.

Lorsque notre auteur projette à partir du préalable *Dieu pour penser* la matrice d'une série d'ouvrages, il lui assigne cette mission : «Ce livre couvrirait des sujets comme : mettre toute chose à l'épreuve de l'*in Deo* pour bien penser cette chose jusqu'au bout (et en prenant d'ailleurs tous les risques, car Dieu aussi peut y être éprouvé). »<sup>728</sup>. On remarque du reste à travers ces différentes notes que le projet *Dieu pour penser* a fait du chemin. L'évolution de sa réflexion a donné lieu à la collection de livres intitulée précisément *Dieu pour penser*, déployée en sept volumes ! C'est dire que «Gesché lit la réalité du monde en Dieu, telle est sa démarche»<sup>729</sup>.

Gesché nous livre la profondeur du préalable *Dieu pour penser* en ces termes : «L'idée est celle-ci. Que pour bien penser, rien n'est de trop. Que pour bien penser, il faut aller jusqu'au bout des moyens dont on dispose. Or, l'idée de Dieu, même comme pur symbole ou abstraction, représente dans l'histoire de la pensée l'idée la plus extrême, celle au-delà ou en deçà de laquelle il n'y a pas, faux ou vrai, de concept plus ultime. »<sup>730</sup>. C'est cela, tout le sens de l'excès dont parle notre auteur.

Après avoir constaté et levé le malaise sur *Dieu pour penser* en fonction de la nature même de Dieu, le Louvaniste reconnaît le caractère problématique de cette formule qui pourra choquer le croyant autant qu'offenser l'incroyant. En effet, le croyant serait choqué de voir Dieu détourné de sa mission primordiale de conduire l'homme sur les

726 M. LEINER, «Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 319.

727 A. GESCHÉ, N.P.I. LXII, 79 (24.8.1991), be.uclouvain.fichiergesche.theologie\_784.

728 IDEM, N.P.I., XLIII, 19 (26.1.1988), be.uclouvain.fichiergesche.livres\_15.

729 M. LEINER, «Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 319.

730 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7-8.

voies du salut, pour en faire un assistant dans des recherches intellectuelles ; alors qu'il est constamment invité à ne pas se servir de Dieu comme d'un fondement immédiat des choses au risque de mettre à mal la liberté et l'autonomie humaine<sup>731</sup>.

Tandis que l'incroyant verrait en cette formule une offense à ses convictions les plus profondes du moment qu'une telle subtile affirmation impliquerait qu'il n'est pas possible de penser sans Dieu. Ce serait ignorer tout le combat des incroyants contre l'obscurantisme qui verserait dans l'irrationnel. L'incroyant veut se retrouver comme seul maître de son destin sans aucune autorité métaphysique, ni magique, ni même éthique. Comment d'ailleurs supporterait-il, ne serait-ce que l'espace d'un instant, que celui (Dieu) dont la mort a été déclarée et célébrée revienne encore causer tant de misère dans la conscience humaine ?<sup>732</sup>.

Cela étant, et sans minimiser ces possibles méprises, l'auteur de *Dieu pour penser* trouve qu'elles n'auront pas raison d'être si l'on s'en tient à son idée d'un Dieu qui aide à penser, considéré comme porteur d'un supplément de sens pour le déchiffrement de l'homme confronté à un excès. Car, pour lui, «Dieu est ce qui est une question fichée en nous et nous interrogeant. Si cette question nous tourmente, nous écartons Dieu. Si nous la voyons et la comprenons comme, en nous, incitante, alors nous l'accueillons, car elle nous fait vivre.»<sup>733</sup>. Écarter Dieu débouche sur l'athéisme. Tandis qu'accueillir Dieu ouvre à la foi. Et par celle-ci, les questions de l'existence sont menées jusqu'au bout, ce qui permet ainsi de penser l'homme.

Or, pour le théologien belge, «la meilleure manière d'aller jusqu'au bout d'une question, même si ce n'est pas pour en décider uniquement ni définitivement à partir de là, c'est de la pousser jusqu'en ses confins, non pas encore pour la vouloir expliquer, mais bien pour la vouloir questionner jusqu'au bout d'elle-même. Et notre pari est que cette façon de faire (aller jusqu'aux confins) appartient non seulement à la logique épistémologique de tout savoir, mais que l'introduction précise de cette idée maximale qu'est l'idée de Dieu peut contribuer de manière singulière à cette règle épistémologique. La théologie, "science des surplus", est une recherche propre de la vérité, qui consiste à assister à sa naissance sous l'égide d'un "excès".»<sup>734</sup>.

De ce point de vue justement, *Dieu pour penser* ne peut ni choquer ni offenser. Parce que chez Gesché, il ne s'agit pas d'une aliénation que subirait l'esprit humain. Dans l'univers conceptuel de notre auteur, il n'est nullement question de faire violence à la conscience de l'homme, mais d'une hypothèse de travail admissible par les uns et les

731 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7.

732 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7–8.

733 IDEM, N.P.I., LXV, 16 (17.9.1992), be.uclouvain.fichiergesche.atheisme\_314.

734 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8.

autres autour de cette idée force selon laquelle pour penser, rien n'est de trop. Ainsi, «la théologie met Dieu dans telle question ou telle question en Dieu (*in Deo*): elle introduit l'argument de Dieu, *l'argumentum Dei*, l'argument venant de Dieu dans l'ensemble des discours humains»<sup>735</sup>.

L'idée de Dieu se constitue, pour ainsi dire, en une contribution toute spécifique et singulière dans une démarche épistémologique qui vise à atteindre la vérité et en lui donnant un sens pour la vie, avec l'excès comme angle de perception propre au domaine théologique. Elle revendique ses droits en tant que mode particulier de connaissance fondé sur Dieu.

Dans cet ordre d'idée, une quête de vérité qui prend source dans la philosophie grecque enseigne que l'homme a toujours recherché l'intelligibilité de la vie auprès des dieux. N'est-ce pas une démarche propre à l'homme de toujours chercher à se comprendre en frappant à la porte des dieux? N'est-ce pas au fronton d'un temple qu'était inscrit le célèbre dicton de Delphes «*Gnôthi se auton*»: connais-toi toi-même? Ce qui amène le Louvaniste à ce constat: «Après tout, d'ailleurs, le mot Dieu appartient à la culture et à l'intelligence que l'homme a pu prendre de soi-même et du reste des choses. "*Quoniam Deus in intellectu*".»<sup>736</sup>.

D'où le questionnement de notre auteur: «Peut-on penser que notre culture ait été en défaut ou en déshonneur avec Platon, Aristote, Pascal, Leibniz, Hegel, Heidegger, Levinas ou Ricœur, qui ont parlé de Dieu en montrant en tous cas "qu'il donne à penser"? Si pour Kant, Dieu est un postulat rationnel de la raison pratique et une hypothèse sensée de la raison théorique; si pour Schelling, la religion ne contribue pas seulement à l'intelligence de son objet (*intellectus fidei*), mais aussi à celle de ce monde (*intellectus mundi*), ce n'est pas arrogance de la part du théologien, de demander qu'on n'exclue pas l'idée de Dieu de la démarche de l'esprit.»<sup>737</sup>. Cependant, inclure Dieu dans le questionnement humain ne peut être bénéfique que si, comme Platon, on se convainc que la chose la plus importante est de bien penser à propos des dieux<sup>738</sup>.

Cette façon de procéder marque l'unité de l'œuvre de Gesché dans laquelle il mène une réflexion «à partir des questions posées à tel moment et en tel lieu, se confronte aux grandes questions de l'homme et les pense en introduisant comme clé de *penser* ce que Dieu représente. Il y a là à la fois dans l'objet, le point de vue et la manière, une œuvre vraiment rassemblée et qui constitue un apport propre.»<sup>739</sup>.

735 IDEM, N.P.I., LIX, 119 (16.9.1990), be.uclouvain.fichiergesche.dieupourpenser\_10.

736 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8.

737 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8–9.

738 Cf. PLATON, *Lois X*, 888a-b.

739 P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 116.



Dans son projet *Dieu pour penser*, notre théologien s'appuie aussi sur les travaux de Schelling<sup>740</sup>. Devrions-nous alors considérer qu'il y a, chez les philosophes, délire ou contresens, interroge Gesché<sup>741</sup> Ni l'un ni l'autre. Cette philosophie est une affirmation d'un type de connaissance dont le point de vue se fonde sur Dieu. Tel est le fondement rationnel du postulat geschéen *Dieu pour penser*.

Il s'agit d'un *argumentum Dei*, à la fois une hypothèse et une thèse, mais qui ne fait pas de la théologie une connaissance dogmatiste. Comme le souligne Gesché, «elle (la théologie) présente ici son Dieu, telle une proposition qu'on peut consulter pour y voir peut-être un signe qui peut éclairer tout homme venu en ce monde. Après tout, le mot "Dieu" existe, et il serait étonnant qu'il ne veuille rien signifier. Le théologien peut ici faire sien le dire d'Héraclite : "le seigneur qui est à Delphes ne dit ni ne cache, il fait signe".»<sup>742</sup>.

Dans une telle perspective, et c'est le plus déterminant dans la démarche de notre auteur, il n'est pas question que le théologien se constitue en un témoin gênant des consciences. Le Dieu qu'il mettra ainsi dans le questionnement humain ne sera ni ce Dieu du regard tant décrié par Sartre, ni ce Dieu caricaturé et omniscient, qui sait et peut tout. Il est celui de la folie kénotique de l'incarnation, du scandale de la croix. C'est, en définitive, le Dieu que professe la foi chrétienne qui, en sa manifestation parfaite en Jésus, devient signe de contradiction déconcertante et questionnante pour l'homme. Il est un Dieu qui, comme chez Job, va même jusqu'au risque de la contestation, du rejet sans que son message n'en soit entamé<sup>743</sup>.

Ainsi, rien ne serait de trop quand il s'agit d'aider l'homme à penser, à se penser et surtout pas Dieu. Gesché recourt, sur ce point précis, à Jacques Derrida, qui affirme que le sens et la divinité «ont le même lieu et le même temps de naissance.»<sup>744</sup>.

Notre théologien de Louvain constate que cette idée est aussi clairement exprimée dans un livre collectif sur *M. Heidegger et la question de Dieu*, sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, qui signent l'avant-propos en des termes ne manquant pas d'intérêt pour son propos. En effet, selon ces auteurs, «Dieu et l'être – l'être et Dieu : cette constellation, aussi ancienne que la pensée occidentale, semble avoir été négligée par la réflexion contemporaine. Mais cesser de se poser la question du rapport entre la pensée de l'être et la pensée de Dieu, n'est-ce pas oublier l'origine même de notre civilisation occidentale? Il est d'une importance capitale que nous reconnaissons et

740 Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la religion*, Paris, L'Herme, 1987.

741 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

742 *Ibidem*.

743 Cf. *ibidem*.

744 Cf. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 10.

que nous pensions à nouveau notre double appartenance à la vérité de l'être dévoilée par Parménide, Platon et la philosophie grecque et à la vérité du Dieu transcendant annoncée par Moïse, les prophètes et le Christ. »<sup>745</sup>.

C'est ainsi que pour notre penseur, « la théologie va donc proposer ici de penser avec Dieu, dans la seule idée qu'une pensée en excès ("*in mentis excessu*": Ps 67, 28) peut être bénéfique. Il n'est pas mauvais d'employer quelques mots-sésame qui ouvrent des possibilités. »<sup>746</sup>. C'est cela qu'il va soutenir par son recours à Heidegger qui reconnaissait une existence ontologique à Dieu, *comme une idée appartenant à l'idée de l'être et à son appréhension et à son intelligence*<sup>747</sup>; de la sorte, elle permet de bien penser, conclut le Louvaniste.

C'est ce point de vue que l'on retrouve aussi chez E. Cassirer<sup>748</sup>, dans sa conception du mythe. Cet auteur présente Dieu comme une possibilité de l'existence humaine, au sens d'un existentiel qui n'est pas dépourvu de signification pour l'homme. Cela conforte, une fois de plus Gesché dans la proposition de Dieu comme clé d'intelligibilité. Aussi s'interroge notre théologien : « sans penser, et donc sans penser jusqu'à des limites, l'homme peut-il subsister ? Après tout, penser est une activité humaine, et rien ne peut être négligé. Pas même Dieu et son "excès". »<sup>749</sup>.

En prenant en compte les différents arguments évoqués cités ci-dessus, le théologien belge affirme la pertinence du postulat *Dieu pour penser* dans la rationalité humaine au bénéfice de l'homme. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler le programme qui est au cœur de son projet théologique et qu'il exprime en ces termes : « Mon ambition sera donc de montrer ce que mon expérience de théologien (chrétien), de théologien soucieux de ne pas seulement parler des choses de la confrérie, mais de s'ouvrir aux questions essentielles de tous les hommes, a cru pouvoir découvrir d'éclairant pour ceux-ci dans la pratique de sa discipline. Parler de Dieu, faire de la théologie, est une manière de penser la vie. [...] Mon ambition reste donc que croyants et incroyants se trouvent invités à visiter la question de Dieu pour penser. »<sup>750</sup>. Une telle théologie peut être qualifiée de théologie de la vie, car elle est au service de l'homme et de sa destinée.

745 R. KEARNEY, J. S. O'LEARY (dir.), Avant-propos à *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p. 9, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 10.

746 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

747 Cf. M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

748 Cf. E. CASSIRER, *Langage et mythe*, Paris, Minuit, 1973, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

749 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9–10.

750 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 10.

Dans la rationalité théologique, Dieu est cet Autre qui constitue, éclaire et sauve. Par ailleurs, introduire Dieu dans le questionnement humain revêt un enjeu épistémologique de taille, non seulement comme socle de l'intelligibilité de l'homme, mais aussi et surtout, comme le fondement d'une anthropologie théologique.

Mais pour que Dieu puisse constituer le socle essentiel d'une telle anthropologie, Gesché lève les équivoques sur certaines contestations de Dieu. C'est dans ce sens que nous pouvons évoquer les allusions de notre penseur aux thèmes de la contestation de Dieu. Nous nous sommes focalisé sur sa confrontation avec les théologies de la mort de Dieu. L'avantage épistémologique de ce courant de pensée est double, selon notre théologien. La prétendue « mort de Dieu » se révèle au fond comme une quête d'un certain visage de Dieu. De plus, elle est une invitation en direction de la foi afin que celle-ci revisite ses fondamentaux et qu'elle retrouve ainsi le Dieu vivant, lequel aide l'homme à penser.

## Conclusion

« Dieu peut aider à penser » : telle est la thèse de Gesché. Dans ce chapitre nous avons voulu présenter comme préambule la fonction épistémologique de cette idée de Dieu. Le mettre dans le questionnement de l'homme, c'est amener ce dernier jusqu'au bout de lui-même. En abordant cette question, Gesché essaie aussi de sauver Dieu de l'oubli, et ainsi seulement, celui-ci peut devenir le socle herméneutique d'intelligibilité pour l'existence humaine.

Nous avons commencé par remonter aux présupposés philosophiques de la question de Dieu pour nous rendre à l'évidence que Dieu est ce mot mêlé inextricablement à l'histoire de l'humanité, devant lequel on ne fait jamais preuve d'indifférence. Les contestations que l'idée de Dieu a suscitées dans certains milieux philosophiques ne peuvent que renforcer les liens indéfectibles entre Dieu et l'homme, raison de plus pour que l'homme fonde en lui toutes ses questions.

C'est l'affirmation de ce Dieu qui est lumière pour l'homme, de la part d'une philosophie positive à l'égard de Dieu, qui constitue la matrice des présupposés théologiques de Dieu. Mais les connivences de quelques philosophes ne devraient pas nous faire ignorer une certaine philosophie qui a déclaré, dans un langage propre, la mort de Dieu. Il nous faut donc nous confronter à cette question de la mort de Dieu, à la fois pour affirmer que le Dieu qui, chez Gesché, aide à penser, est loin d'être un fantôme, une image chimérique d'une foi nostalgique en perte de repères et de vitesse. Il s'agit au contraire d'un Dieu vivant. C'est ainsi que nous avons tenté de lever de sérieux malentendus autour de la « mort de Dieu ».

Après un tel parcours, il nous est possible de poser le préalable geschéen *Dieu pour penser*, selon lequel lorsque l'homme pose ses questions en Dieu, il se confronte à un excès, va avec ses questions jusqu'au bout pour en tirer le maximum d'accroissement de son être sur le chemin de sa réalisation. Mais dans cette question sur l'idée de Dieu et son impact sur l'être de l'homme, nous avons commencé par la fonction épistémologique de l'idée de Dieu parce qu'une bonne conception de Dieu libère l'homme. De ce fait, présenter à l'homme un Dieu qui soit vrai et qui le vérifie se révèle un enjeu épistémologique de taille pour tout discours sur Dieu et sur l'homme. Il faut savoir quel Dieu est offert à l'homme. Notre propos ne saurait éluder cette sans perdre un large pan de sa pertinence. Quel serait le contenu de ce mot Dieu ? C'est à travers les concepts vecteurs de Dieu et de son idée que nous mène le théologien belge, afin de nous permettre d'accéder au contenu du mot Dieu.

## Chapitre V

### LE CONTENU DU MOT DIEU SELON A. GESCHÉ

#### Introduction

Que disons-nous lorsque nous prononçons le mot Dieu? Telle va être la préoccupation de ce chapitre, dans lequel nous étudierons comment A. Gesché nous convie à revisiter la signification de ce mot Dieu. Fidèle à son approche phénoménologique, notre théologien cherche le contenu du mot Dieu à travers les concepts fondamentaux de la connaissance de Dieu. C'est ainsi qu'il pense Dieu. Car pour lui, si Dieu permet de penser, il ne peut se refuser d'être pensé. Une fois que Dieu est rendu intelligible, il peut à son tour présider au déchiffrement de l'homme en vue de son salut.

Nous commencerons par circonscrire le cadre dans lequel le théologien de Louvain aborde la question de Dieu. Nous montrerons que le procédé phénoménologique que Gesché adopte lui permet de mettre en exergue le questionnement fondamental autour de Dieu, entre la question de son existence et celle de ce qu'il est en réalité. Un tel itinéraire aura l'avantage de faire ressortir la spécificité du Dieu chrétien. Nous le présenterons, ainsi que le reconnaît le théologien belge, comme une objection contre la souffrance qui possède des caractéristiques propres qui renouvelle sa perception. C'est un tel Dieu qui est susceptible de prévenir l'idolâtrie, dans la mesure où, étant vrai, il rassure l'homme en quête de sa destinée.

#### V.1 Préambules

Si Gesché s'intéresse tant au contenu du mot Dieu, c'est parce que la nature même de Dieu devient une question cruciale pour notre temps. Il en veut pour preuve ces mots de Dondeyne: «On a l'impression d'assister à un déplacement du centre de gravité de la problématique de Dieu. Tout se passe comme si la question *quid sit* (le problème de la nature et des attributs de Dieu) prenait le pas sur la question *an sit* (question des preuves de Dieu). L'important pour l'homme est de préciser en quel sens il faut penser l'Absolu»<sup>751</sup>. Pour notre auteur, «tel est en effet le nouvel enjeu.»<sup>752</sup>.

751 A. DONDEYNE, «L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu», *Ephemerides theologicae louvaniensis* 37, 1961, p. 462–463, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 26.

752 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 26.

De ce point de vue, l'enjeu épistémologique de la question de Dieu, est de la cerner telle qu'elle se pose à l'homme moderne ou telle qu'il se la pose ou ne se la pose pas. Comme Platon le conseillait déjà dans l'Antiquité, et comme nous le citons plus haut, «la chose la plus importante est celle de penser juste (*orthos*) à propos des dieux.»<sup>753</sup>. Cela signifie que lorsque l'homme pense juste à propos de Dieu, il se pense mieux et se comprend davantage.

La question se porte désormais, non pas sur l'existence de Dieu, mais bien au contraire sur ce qu'il est, ce qu'il renferme. C'est ce que le théologien belge affirme en ces termes: «Le mot Dieu existe. Telle est sans doute la seule certitude qui fasse ici unanimité. On se divise ensuite, éperdument, pour savoir si ce mot a un répondant ou non, et ce qu'il signifie. Mais le mot existe, telle une vieille médaille au profil aujourd'hui presque effacé, presque illisible. Dont on sait cependant, comme toute inscription, qu'une fois au moins, [...] il a été inventé et prononcé comme un mot plein de sens. Et dont on devine même ou pressent qu'il permit à l'homme, comme toute effigie gravée en ce qui veut être indestructible, de s'exprimer dans ce qu'il avait de plus mystérieux et précieux à échanger.»<sup>754</sup>. D'où la nécessité de dépoussiérer cette vieille effigie afin qu'elle nous dévoile sa nature en illuminant la nôtre.

Dans cette noble tâche, Gesché est habité par «un désir antérieur et insistant aussi vieux que nous-mêmes, de ne pas voir se dissoudre ou s'estomper un mot ou une réalité dont nous avons toujours cru qu'ils étaient réels et vivants. Et dont je crois personnellement, qu'ils constituent la meilleure bonne nouvelle de l'homme. J'en cherche seulement le chemin.»<sup>755</sup>.

Une telle détermination se nourrit d'une foi ferme et d'une conviction inébranlable. C'est ce qui rend notre chercheur solidaire de ces mots d'Auguste Valensin<sup>756</sup>: «Si par impossible à mon lit de mort, il m'était manifesté avec évidence parfaite que je me suis trompé, qu'il n'y a pas de Dieu, je ne regretterais pas de l'avoir cru. Je penserais que le tort n'est pas en moi d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu de n'être pas.»<sup>757</sup>. «Mais j'aime encore mieux dire que je crois en Dieu parce qu'il existe et surtout parce que, étant ce qu'il est, il mérite d'exister.»<sup>758</sup>, conclut Gesché.

753 PLATON, *Lois X*, 888a-b.

754 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 9.

755 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 10–11.

756 Auguste Valensin (1879–1953) est un jésuite français, professeur de philosophie, essayiste et écrivain spirituel.

757 A. VALENSIN, *Autour de ma foi. Dialogue avec moi-même*, Paris, Aubier, 1948, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 10.

758 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 10.

Il aborde donc la question de Dieu avec un principe primordial qui consiste à apprendre de Dieu ce qu'il est. En voici la justification : « Toute réalité est d'abord épiphanie d'elle-même, se manifestant dans son buisson ardent. Elle se montre plus qu'elle n'est démontrée et il n'y a là aucun cercle vicieux. »<sup>759</sup>. Il ne saurait donc en être autrement de Dieu. Nous sommes au cœur de l'approche phénoménologique. Celle-ci privilégie le lieu natal de Dieu, de sa manifestation, de son épiphanie, de son émergence. Le chercher ailleurs, c'est se pervertir.

Dans ce sens, un Dieu que nous comprendrions à partir de nous-mêmes n'alimenterait-il pas la méfiance et ne renforcerait-il pas le soupçon de ceux qui ont accusé l'homme religieux d'avoir créé Dieu à son image, comme le fait Voltaire ? Ou de ceux qui ont trouvé que l'homme a paré Dieu de ses mirages, comme l'insinue Feuerbach<sup>760</sup> ? En conclusion, pour éviter ces pièges, c'est par son épiphanie que peut s'effectuer une connaissance authentique de Dieu.

C'est pour cela qu'il vaut la peine de partir du « lieu religieux » où Dieu émerge, parce qu'il présente l'avantage d'être le repère de ceux qui ont fait l'expérience de Dieu ; de ceux qui ont « inventé » le mot Dieu, qui s'y sont confrontés à des moments déterminants de leur existence. Alors, se demande le Louvaniste, « n'est-ce pas aux lieux de découverte et d'invention qu'il faut d'abord faire droit, là où se trouve le *genus loci* ? »<sup>761</sup>. Car « Dieu est une donnée de l'expérience religieuse, non de la philosophie », affirme Heidegger<sup>762</sup>.

Toutefois, le danger qui peut persister, selon une pareille option, est celui de voir l'homme, parti d'un tel lieu religieux en quête de Dieu, n'en arriver qu'à se retrouver lui-même. Mais pour l'auteur de *Dieu pour penser*, cette crainte peut être évitée. Si les lieux religieux préconisés ici ne sont pas ceux où l'on trouverait le Dieu pensé philosophiquement, hors de son vrai lieu natal, accepté naïvement et dans l'aveuglement sans réserve, on retrouve alors le véritable Dieu de l'homme, celui de son expérience : celui-ci est découvert au terme de rudes confrontations et après de déconcertantes épreuves.

Voilà qui amène notre auteur à préciser que les lieux religieux où il faut trouver Dieu sont des « lieux où l'homme s'est battu avec [son] Dieu, où il a résisté à son idée, n'en a pas voulu à de certains moments, et précisément parce qu'il n'y voyait pas ce qu'il voulait dans ses fantasmes. [...] S'il est question de lieux où certes il s'agit d'hommes religieux, mais qui ont nom Abraham, Job, Augustin, Thérèse d'Avila et tant d'autres – dont nous-mêmes – qui ont été visités par le doute, voire par le refus, en tout cas par le

759 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 12.

760 Cf. *ibidem*. Voir *supra*, IV.3, « De la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant ».

761 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 13.

762 M. HEIDEGGER, dans R. SCHEMER, *Besuch bei Heidegger, Wort und Wahrheit*, 1947, p. 780, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 13.

scandale “Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné [...]”. Mais à qui finissait cependant par s’imposer celui-là même qui d’abord avait défié, et profondément, leur attente et leurs naïfs désirs [...]»<sup>763</sup>.

Il est évident que c’est cette expérience de résistance et de lutte qui a fait changer son nom à Jacob (Gn 32, 23–32). Elle devient un lieu privilégié pour apprendre qui est Dieu. Sans négliger le rôle de la raison humaine dans l’ordre de connaissance, on donne ici tous ses droits au lieu religieux comme celui de l’épiphanie de Dieu.

À ce stade de sa démarche, Gesché reconnaît deux vérités fondamentales à propos de la quête de Dieu, à savoir qu’une expérience parle mieux qu’un grand discours ; et qu’ainsi, toute question sur Dieu porte les marques de ceux qui ont eu à se la poser. Cela dans la mesure où, explique le Louvaniste, « toute question sur Dieu [...] n’est jamais isolée, détachée d’un espace culturel. Formulée chaque fois par des hommes d’une culture déterminée, elle est chargée de toute la manière dont une génération comprend l’homme et l’univers et définit ses valeurs. La question de Dieu ne se comprendrait pas si on ne la situait pas, malgré sa spécificité, dans ses rapports avec les autres questions de l’homme qui constituent ses points d’attache. »<sup>764</sup>.

En définitive, pour notre théologien, « parler d’une recherche de Dieu en son lieu natal signifie qu’on propose comme chemin celui de l’herméneutique d’une religion concrète. Il s’agit là, avec la phénoménologie, d’une des conquêtes les plus fécondes de la nouvelle rationalité : recherche de l’intelligibilité de “la chose” dans le lieu même où elle se donne et comment elle s’y donne (*wo und wie sie sich gibt*). Ici, recherche de Dieu là où il en est question et, à partir de là, mise au jour de ce dont il s’agit. »<sup>765</sup>.

Dans cette perspective, le penseur bruxellois va plus loin et parle d’une « *théographie* » (étude de Dieu en son lieu natal) qui précéderait toute théologie pour lui donner matière à réflexion, l’objectif ne consistant « non point tant à prouver Dieu à partir de rien, qu’à voir si on peut l’approuver à partir de ce qui se donne à voir et à penser. »<sup>766</sup>.

Ainsi s’exprime l’option fondamentale de la théologie de Gesché sur le contenu du mot Dieu. Son objectif primordial est de « vouloir penser le plus droitement possible le visage de Dieu dont nous avons gardé le souvenir du nom et du mot. [...] Nous aurons aussi et ainsi cherché à sauver Dieu de l’oubli. »<sup>767</sup>. Le théologien va donc procéder en abordant les deux questions fondamentales de la connaissance de Dieu, à savoir, le déplacement paradigmatique entre la question de l’*an sit Deus* et celle du *quid sit Deus*.

763 *Ibidem*.

764 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 19.

765 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14.

766 *Ibidem*.

767 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 17.



## V.2 La question de l'*an sit Deus* (Dieu existe-t-il ?)

### V.2.1 Une question essentielle

Le projet *Dieu pour penser* porte en lui cette exigence : penser Dieu pour qu'il aide à penser. D'où la nécessité d'une entame par la question de son existence, *l'an sit Deus*. Car à partir de cette interrogation s'est développée, au cours de l'histoire, toute une théorie sur Dieu, sur la possibilité de son existence ou de sa non-existence.

De tout temps, l'homme s'est toujours confronté à cette question, car il s'est constamment senti appelé à se demander si Dieu existe réellement. La contestation de l'existence de celui-ci est évidemment l'apanage de l'athéisme. Mais au cœur de l'adhésion de la foi, les moments de doute ont toujours fait ressurgir la teneur de cette question, à savoir la certitude que cherche l'homme à ce propos. C'est sur cette question aussi que s'est construite une littérature apologétique, ou « contre-apologétique », suscitant des débats houleux entre les preuves et les « anti-preuves » de l'existence de Dieu.

Cependant, soulignons-le d'emblée, la préoccupation de notre auteur n'est pas de se perdre dans des conjectures essayant d'établir la preuve de l'existence de Dieu. La pertinence de la démarche geschéenne consiste à « questionner une question », en analyser les modalités de réception de manière à ce que cela soit utile pour que Dieu aide à penser.

### V.2.2 L'historique de la question de l'existence de Dieu

Gesché commence par situer cette question qui, à proprement parler, remonte au XIII<sup>e</sup> siècle. Car auparavant, la connivence entre Dieu et l'homme était telle qu'il n'était pas imaginable, ne serait-ce l'espace d'un instant, de remettre en cause l'existence de Dieu. De fait, déjà la mythologie grecque est elle-même fondamentalement théologique : elle raconte d'innombrables histoires entre les dieux et les hommes.

De leur côté, l'Égypte et la Rome antiques se fondent également sur le rapport existant entre les dieux et les hommes. Ce sont les repères de récits des dieux qui président aux destinées des hommes par diverses représentations. Le peuple d'Israël exprime sa longue histoire existentielle en termes de tensions permanentes entre un Dieu et son peuple au milieu de scènes tantôt de fidélité, tantôt de récalcitrance où le Dieu unique s'affronte constamment à la concurrence des divinités des peuples voisins. Puis vient le christianisme largement répandu dès le IV<sup>e</sup> siècle.

Ainsi donc, quelle que soit la nature de ces divinités anciennes, le rapport au divin s'est toujours vécu sans véritable question jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle. Pour la tradition religieuse qui est la nôtre, elle se développe à travers les turbulences d'une longue, tragique, mais fidèle histoire entre Dieu et les hommes, l'attestation de l'Ancien Testament, puis

du Nouveau Testament sont là pour nous en convaincre. C'est qu'au fond, l'Antiquité ne s'interroge sur l'existence de Dieu que de manière furtive, alors qu'au Moyen Âge<sup>768</sup>, la question était pur objet d'étude académique<sup>769</sup>.

En effet, si plusieurs philosophes, au siècle des Lumières, ont préconisé de passer par-dessus le Moyen Âge, période considérée comme dépourvue de philosophie, c'est justement par rapport à une présence quasi absolue de la question de Dieu dans la philosophie de cette époque qui n'était au fond qu'une forme de théologie, dans la mesure où « personne ne croit en la non-existence de Dieu. »<sup>770</sup> Bernard Sesbouïé reconnaît qu'à cette période, « la foi chrétienne était vécue dans une harmonie fondamentale avec la conscience de la société globale. Cet accord de base n'était mis en cause par personne et le même être humain pouvait appartenir aux deux sphères de l'Église et de la société sans tension interne. »<sup>771</sup>.

Cependant, au regard des exigences épistémologiques de l'époque scolastique, toute proposition doit pouvoir être démontrée, élucidée et manifestée<sup>772</sup>. Il en fut de même pour Dieu. D'où les *quinque viae*, les cinq voies<sup>773</sup> de Thomas d'Aquin<sup>774</sup> destinées à établir et « démontrer » l'existence de Dieu.

Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, il n'est pas possible d'envisager un quelconque athéisme. Il n'était pas envisageable d'être athée à cette époque<sup>775</sup>. Et même si nous devons mentionner les divisions confessionnelles qui eurent lieu en Europe à cette époque<sup>776</sup>, il faut vite faire remarquer qu'elles ont porté non pas sur l'existence de Dieu, mais bien au contraire

768 Cf. entre autres : A. MICHEL, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1997, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 21.

769 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 21.

770 *Ibidem*.

771 B. SESBOÛÉ, *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 243.

772 Cf. E. PANOSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1970, p. 89–113, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 21.

773 Il s'agit, pour Thomas d'Aquin, de démontrer comment on peut accéder à la connaissance de Dieu par la raison naturelle. Plus que de « preuves » de l'existence de Dieu, il s'agit de « voies » qui mènent à cette connaissance. Les cinq voies peuvent être regroupées en trois catégories, à savoir : le mode de causalité, qui atteste que tout ce qui se meut est mû par plus grand que soi. Donc par Dieu en tant que la cause du monde (les trois premières voies). Le mode de négation, selon lequel n'existe pas en Dieu ce qui est limité en nous, si bien qu'il n'est pas matériel, mortel, localisé (la quatrième voie). Et le mode d'éminence, en fonction duquel ce qui est qualitatif en nous subsiste en Dieu de manière éminente. Par conséquent, Dieu est amour, intelligence et puissance à la perfection (la cinquième voie).

774 Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 3, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 21.

775 L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947 ; B. SESBOÛÉ, *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi* ; J.-Y. LACOSTE, *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009.

776 Voir entre autres B. SESBOÛÉ, *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi*, p. 243–263.

sur l'interprétation du christianisme, que du reste on ne remettait pas en cause, pas plus que l'existence de Dieu a fortiori.

Il convient donc de noter que la contestation à propos de l'existence de Dieu commence véritablement au XVIII<sup>e</sup> siècle, bien que sans grand changement sur le rapport à Dieu. Il s'agit de la remise en question du christianisme, dans sa prétention d'être l'unique religion positive et révélée. Et l'athéisme proprement dit fait surface au XIX<sup>e</sup> siècle lorsque naît une réelle contestation de l'existence de Dieu. Cela apparaît chez des penseurs comme Feuerbach, Marx, Engels, Nietzsche, A. Comte et les autres, qui prônent des formes d'athéisme qui remettent sérieusement en question l'existence de Dieu<sup>777</sup>. Il était désormais enseigné que l'homme devait se retrouver comme seul maître de son destin. C'est ainsi que l'on arriva à l'omniprésence de la question de l'*an sit* (Dieu existe-t-il ?) et que l'apologétique et la théodicée classique se constituèrent en rempart conceptuel pour Dieu<sup>778</sup>.

### V.2.3 Hiérarchie épistémologique entre l'*an sit* et le *quid sit*

Au sein de la théologie chrétienne, la légitimité de l'*an sit* était considérée comme allant de soi, comme une question inévitable pour pouvoir parler de Dieu. Ainsi, Thomas d'Aquin commence sa *Somme théologique*, traitant de l'essence de Dieu, par la question de savoir si Dieu existe : «*Primo considerandum est an Deus sit.*»<sup>779</sup>.

Pour sa part, Gesché préfère se focaliser sur la question du contenu du mot Dieu, qui peut lui permettre une bonne articulation du postulat *Dieu pour penser*. Il s'agit pour lui d'affirmer que, pour l'homme de notre temps, la question du contenu du mot Dieu, le *Quid est Deus ?* passe avant celle de l'*An sit Deus ?*

Car, selon notre théologien, «comment savoir qu'existe quelque chose si on ne sait rien, aussi peu que ce soit, sur la nature (*quid sit*) de ce dont il s'agit de vérifier ou d'établir l'existence ? On doit bien avoir toujours nécessairement une idée préalable de ce que l'on cherche.»<sup>780</sup>.

Certes, dans le traitement que fait Thomas d'Aquin de l'essence de Dieu, il adopte dans la *Somme théologique* un style didactique, conformément à l'intention d'exposer propre à la scolastique. Dans ce sens, il est logique de commencer par prouver que Dieu existe (*an sit*), avant de s'employer à déterminer son essence (*quid sit*). Il est donc normal,

777 Cf. *supra*, IV.1.1, «Athéisme et négation de Dieu» et IV.3, «De la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant».

778 E. PINTO-MATHIEU, D. BOISSON (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

779 THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 2.

780 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 22.

reconnaît le Louvaniste, que dans un tel cadre didactique, l'*an sit* soit prioritaire sur le *quid sit*, alors que le procédé de type heuristique que privilégie notre penseur préférera commencer par le *quid sit* pour déterminer au préalable ce dont il va s'agir<sup>781</sup>.

#### V.2.4 De l'*an sit* au *quid sit*

Selon Gesché, c'est à partir de la Seconde Guerre mondiale que s'opère le tournant sur la question de Dieu. La nature de Dieu est alors remise en question. Qu'est-ce Dieu, n'a-t-on cessé de se demander. Ce fut le retournement primordial en direction du *Quid sit Deus* ; de ce fait, remarquons-le, l'*an sit* perd son importance et la circularité qui le lie au *quid sit*<sup>782</sup>.

La question sur Dieu porte de plus en plus sur ce qu'il est et non sur son existence. À ce propos, l'existentialisme de J.-P. Sartre se présente comme un athéisme, non pas résolu de manière acharnée à prouver que Dieu n'existe pas mais, ainsi qu'il le stipule lui-même, arrivant à la conclusion que peu importe que Dieu existe ou non, finalement, cela ne change rien. Ce qui compte, pour Sartre, c'est « que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. »<sup>783</sup>.

Le théologien belge voit en ceci l'héritage de Feuerbach<sup>784</sup> pour qui la question décisive n'est pas l'existence de Dieu mais plutôt celle de son essence, ainsi que Gesché le résume: « L'idée de Dieu est une idée funeste et aliénante et, en ce sens, fausse. Le problème de la vérité est tranché non par un jugement d'existence, mais par un jugement de valeur. Que Dieu existe ou n'existe pas, et quelque convaincant que l'on soit dans l'un ou l'autre sens, peu importe: l'idée de Dieu, elle, existe toujours et demeure parmi les hommes, les désappropriant d'eux-mêmes et les empêchant d'être à eux-mêmes "leur propre soleil". Ce qui importe donc, c'est de combattre et de pourchasser l'idée de Dieu, sans se préoccuper de savoir s'il existe ou non, car de toute façon – c'est-à-dire même si d'aventure il existe –, il faut en débarrasser l'homme pour que celui-ci puisse enfin prendre en mains son être et son agir. »<sup>785</sup>.

Ainsi, s'interroge l'auteur de *Dieu pour penser*, à propos des athées: « Quel est, en effet, ce Dieu dont ils parlent, et dont on leur dit qu'on n'en veut plus? Comment demeurer

781 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 23.

782 Voir A. DONDEYNE, « L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu », p. 462–463.

783 J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 95. Cf. *supra*, II.1, « L'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché ».

784 Cf. TRÂN-VA-TOÀN, « La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach », *Revue philosophique de Louvain* 18, 1975, p. 304–361.

785 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 25.

dans l'affirmation de Dieu en présence de pareil procès, sans être amené à poser soi-même les questions posées par autrui ? »<sup>786</sup>.

En ce sens, soulignons-le, c'est ce qu'est Dieu en lui-même qui est au cœur de la mise en cause de celui-ci par rapport à la réalité. De l'aveu même de F. Mauriac<sup>787</sup>, le problème de l'homme aujourd'hui n'est pas comme au temps de Pascal celui de la misère de l'homme sans Dieu, mais bien celui de la misère de l'homme avec Dieu. Comment imaginer un Dieu bon devant les atrocités abominables du temps qui causent tant de souffrances pour l'homme ? C'est cela, le scandale. C'est cela aussi, l'explication de la révolte d'Albert Camus<sup>788</sup> ou de Dostoïevski<sup>789</sup>, quand la souffrance humaine remet en question la figure même d'un Dieu bon.

Ce non-sens est parfaitement résumé par l'historien Pierre Watté pour qui, « devant la scandaleuse souffrance de l'innocent, qu'il s'appelle Job, qu'il meure au Calvaire ou à Auschwitz, le simple théisme devient définitivement dérisoire. »<sup>790</sup>. Ce sont des moments où la simple affirmation de Dieu perd son sens. Et le Dieu qui permet de penser ne saurait être soustrait à une démarche qui vise à déterminer qui il est en réalité.

On quitte ainsi le champ de l'existence de Dieu pour se porter vers celui de ses attributs et de sa validité. Celle à propos de laquelle Hegel écrivait : « Pris pour soi, le mot Dieu est un son privé de sens, rien qu'un nom ; c'est seulement le prédicat qui nous dit ce que Dieu est, qui en donne le remplissement et la signification : c'est seulement dans cette fin que le commencement vide devient un savoir effectivement réel. »<sup>791</sup>.

C'est ainsi que pour le théologien de Louvain, « ce qui est en cause, c'est peut-être le faux Dieu d'un certain théisme que les croyants auraient tout avantage à congédier. À congédier pour retrouver le vrai visage de (leur) Dieu, et qui sans doute ne mériterait pas le procès intenté. [...] En ce sens, [...] il faut sans conteste savoir gré aux incroyants de nous contraindre ainsi à revenir au vrai Dieu. »<sup>792</sup>.

Le *Quid sit Deus* se justifie comme question primordiale, dans la démarche geschéenne, parce qu'« il nous faut savoir de quel Dieu il s'agit. C'est "après" qu'on se pose

786 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 26.

787 Cf. F. MAURIAU, « Bloc-Notes », 2 avril 1959, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 27.

788 Cf. A. CAMUS, *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942.

789 Cf. F.-M. DOSTOÏEVSKI, *Les trois frères Karamazov*, Roman paru entre 1879 et 1880 dans *le Messager russe*.

790 P. WATTÉ, « Job à Auschwitz. Deux constats de la pensée juive », *Revue théologique de Louvain* 4, 1973, p. 173–190, ici p. 189. Voir aussi A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*.

791 G. W. F. HEGEL, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Coll. « Philosophie de l'esprit », Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 21, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 27.

792 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 28.

la question de son existence. Ou mieux, peut-être : c'est quand on aura bien saisi ce qu'est Dieu, qu'on pourra poser dans ses vrais termes la question inéluctable de son existence. On ne veut et on ne peut plus croire en n'importe quel Dieu.»<sup>793</sup>. Ce Dieu dont parle notre auteur est celui que présente la foi. C'est à partir de cette identité particulière qu'il se prête au dialogue avec les autres représentations de l'existence humaine.

### V.2.5 Le Dieu de la foi chrétienne et le langage qui le présente

Il importe donc de savoir comment poser les questions sur Dieu ; comment conduire le questionnement sur Dieu. Car, pour notre auteur, « une question ne se pose pas n'importe comment. Sa pertinence, non moins que la valeur de la réponse qui pourra lui être donnée, dépendent pour une large part, de la manière dont elle aura été posée. On n'interroge pas n'importe comment la réalité ; ou plutôt : la réponse dépend pour une large part de la manière dont on interroge. »<sup>794</sup>.

Le Dieu chrétien, celui qui permet de penser dans la perspective geschéenne, est celui qu'exprime la foi. Il ne s'agit pas d'un simple constat métaphysique, ni d'une appréhension philosophique. Pour Gesché, « une chose, en effet, est d'affirmer Dieu (démarche philosophique), autre chose est de le confesser (démarche de la foi). Le Dieu de l'affirmation philosophique demeure le Dieu d'une affirmation "froide" à côté de tant d'autres. Le Dieu de la confession est celui d'une proclamation dans laquelle je suis engagé et où je reconnais une relation auto-implicative entre Dieu et moi... la distance est grande entre l'homme (philosophe) qui conclut à l'existence de Dieu et l'homme (croyant) qui se découvre interpellé par Dieu et engagé devant lui dans toute sa vie. »<sup>795</sup>. D'où l'importance du langage en théologie.

Ceci vaut pour le penseur bruxellois dans ce sens que « le langage touche essentiellement à ce qui fait le fond de l'expérience humaine. Et ce qui doit donc être rappelé ici, c'est que ce que l'on trouve finalement de premier en toute expérience vraiment humaine, c'est le langage. L'homme est fondamentalement un être qui parle, qui nomme, qui investit la réalité en la disant, pour qui la réalité n'advient qu'en étant dite »<sup>796</sup>.

En outre, il s'agit du langage comme miroir de la réalité, comme selon Wittgenstein pour qui « il y a un langage qui nous donne prise sur le monde, qui s'engraine pour ainsi dire sur notre pratique, qui se laisse projeter dans des configurations concrètes, qui se prête à la vérification, à une mise à l'épreuve systématique et exigeante, et qui surtout

793 *Ibidem.*

794 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 29.

795 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 31.

796 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 33.

peut devenir ce véhicule d'un savoir qui s'accroît, non selon les accidents de l'inspiration, mais selon les indications toujours efficaces d'une méthode. »<sup>797</sup>.

C'est sur ce modèle que se conçoit le rapport entre l'homme et Dieu, passant inévitablement par le langage. Le mot Dieu existe. Dans les cinq voies de saint Thomas évoquées plus haut, ce dernier parle de *ce qu'on appelle Dieu*, de Dieu qui vient aussi à l'être par le fait du langage. D'après Jean Ladrière<sup>798</sup> notamment, le langage théologique est une réalité qui revendique et exprime tous ses droits : ceux d'un type de langage spécifique qui se fonde sur la foi, un langage qui articule un sens.

Pour l'expression de son contenu, la théologie élabore un langage qui lui est propre et dont le fondement interprétatif est la foi. Jean Ladrière soumet l'accession à ce langage à une double exigence. Pour ce philosophe belge donc, « la théologie ne pourra construire son langage propre qu'en prenant appui d'une part sur ce qui fait sa présupposition fondamentale, à savoir sur la compréhension qu'elle peut avoir, dans la foi, de l'événement de la révélation, et d'autre part sur tout ce que le langage humain peut lui fournir. »<sup>799</sup>.

De ce fait, ainsi que le stipule Jean Ladrière, « on pourrait représenter la théologie, fort classiquement du reste, comme un effort en vue de mieux comprendre ce qui est donné dans la révélation. Comme ce donné n'est accessible dans sa spécificité de donné révélé qu'au regard de la foi, on pourrait préciser qu'il s'agit d'un effort de la foi en vue de mieux se comprendre elle-même. »<sup>800</sup>. C'est la foi qui constitue la présupposition indispensable du langage théologique et qui rend accessibles les vérités contenues dans la révélation en Jésus-Christ<sup>801</sup>.

Jean Ladrière a consacré une bonne partie de ses recherches à vouloir déterminer si le langage théologique articule réellement un sens ou « s'il n'est qu'un commentaire discret, nécessairement frappé de vanité, de ce qui advient seulement dans le recueillement inviolable de la méditation, ou bien a-t-il vraiment pouvoir d'ouvrir à l'esprit l'espace en lequel sa destinée peut à la fois se comprendre et s'accomplir. »<sup>802</sup>. Le langage théologique dépend de ses propres modes de fonctionnement. Il est de type performatif et auto-implicatif avec ses propres modalités référentielles. Ainsi, pour Ladrière, la spécificité du langage théologique est cette « puissance révélatrice de la parole qui, en se disant, se rend dicible, selon les modes mêmes du fonctionnement d'un langage enfoncé dans la

797 L. WITTGENSTEIN, *Le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1921, p. 157.

798 Cf. J. LADRIÈRE, *Articulation du sens*, t. III, *Sens et vérité en théologie*, Paris, Cerf, 2004, p. 144.

799 IDEM, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue théologique de Louvain* 1-3, 1970, p. 241-267, ici p. 248.

800 *Ibidem*.

801 Cf. IDEM, « La théologie et le langage de l'interprétation », p. 256-257.

802 IDEM, *Articulation du sens*, t. II, *Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 139.

contingence des origines, capable pourtant de devenir comme le respectable du dire le plus originaire et de sa nécessité auto-génératrice.»<sup>803</sup>.

Ainsi, dans ce cadre, «l'analyse du langage théologique présuppose l'analyse du sens commun que le théologique veut renfermer dans une proposition déterminée. [...] L'analyse du langage théologique est toujours l'analyse d'un langage déterminé.»<sup>804</sup>. C'est reconnaître que le langage théologique relève à la fois du sens commun et d'une détermination spécifique sur l'articulation de Dieu. Il est question ici du caractère performatif du langage amplement présenté par J. L. Austin<sup>805</sup>, dans son célèbre ouvrage *Quand dire c'est faire*, qu'on traduirait judicieusement par «comment faire des choses avec des mots»? La performativité, c'est le fait que les signes de langage, les énoncés et les phrases réalisent eux-mêmes ce qu'ils énoncent. Si bien que, en utilisant ces signes, ces phrases ou ces énoncés, on fait advenir la réalité énoncée.

Par conséquent, et dans le cadre spécifique de la foi, les énoncés et les expressions de la foi réalisent ce qu'ils énoncent et participent à l'éclosion des vérités qu'ils énoncent. C'est l'expression de la foi. De ce point de vue, par exemple, nommer Dieu revient à le faire exister. Car Dieu appelle à l'être par la parole, notamment dans la création et il vient aussi à l'être par la parole, par le langage parce que l'homme le nomme. C'est son existence linguistique qu'il importe de dégager avec précautions et sérieux, étant donné que si l'athée peut récuser l'existence de Dieu, il ne peut pas récuser l'existence du mot Dieu.

D'où la nécessité d'articuler le lien entre Dieu et le langage qui le transmet. C'est ce qui amène notre auteur à cette interrogation préalable: «Quelle est cette expérience de langage? Que recouvre-t-elle? Quelle réalité se donne-t-elle à voir, à lire et à déchiffrer?»<sup>806</sup>. La question du langage est donc capitale. Somme toute, l'expérience du langage théologique, c'est l'existence linguistique du mot Dieu qui décrit une réalité existentielle avec laquelle l'homme établit un contact. La réalité que donne cette expérience de langage, à propos de Dieu, est celle-ci: «Un jour quelque part des hommes ont forgé ce mot (et d'autres hommes continuent à y recourir). Au moins une fois (et en fait d'innombrables fois), ce mot a eu un sens pour l'homme. Or rien de ce qui a eu (et a) un sens pour l'homme ne peut être éludé.»<sup>807</sup>.

Dans cet ordre d'idées, pour Gesché, le rapport au mot Dieu ne peut rester sans impact sur notre être au monde. Il précise son propos en ces termes: «Si le langage est

803 IDEM, *Articulation du sens*, t. II, *Les langages de la foi*, p. 144.

804 E. CASTELLI, «Introduction» à IDEM (dir.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 17. Voir aussi J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. III, *Sens et vérité en théologie*.

805 Cf. J.-L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1991.

806 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 34.

807 *Ibidem*.



le lieu (*topos*) où se livre à nous la réalité, la *quaestio princeps* devient celle de savoir ce que les hommes ont ici expérimenté et voulu dire, et dont ils ont laissé la trace dans le langage. Ou mieux, peut-être : si la réalité, d'une certaine manière [...] n'advient (à nous) que parce que et lorsque nommée, quelle est cette expérience qu'est le langage théologal (le langage parlant de Dieu, prononçant le mot "Dieu")? Que nous livre cette expérience linguistique? Le langage met au monde.»<sup>808</sup>.

C'est la prise en compte du «lieu linguistique» pour parler de Dieu. En ce sens, explique Gesché, «on ne pose plus la question de Dieu à partir d'un ciel idéal, intemporel, anhistorique ; on se la pose sur le terrain concret de l'expérience linguistique ou elle naît.»<sup>809</sup>. C'est par cette question du langage que notre théologien cherche à résoudre la question : «Comment Dieu se révèle-t-il dans le langage, dans une parole?»<sup>810</sup>. Par le langage donc, on accède à un Dieu qui se manifeste à travers l'expérience historique de l'homme. Si bien que le langage sur Dieu, la théologie du langage pour le nommer, touche à l'être même de Dieu. Parce que le langage est le «recueil» et le berceau de l'être. Il est la voie à travers laquelle la réalité vient à l'homme, en l'occurrence Dieu.

#### V.2.6 Dieu comme objection à la souffrance

Gesché présente le Dieu chrétien comme une objection contre le mal. Celui-ci est aussi une objection contre la souffrance. La nature de Dieu telle que décrite par le Louvaniste donne une nouvelle pédagogie de la souffrance qui la comprend, l'assume et atteste qu'elle n'a pas le dernier mot dans le sort de l'homme.

En fait, une des contestations à l'égard de Dieu porte sur l'effectivité de sa présence dans la vie des hommes. Cette question autour de sa présence dans le monde rejoint l'idée selon laquelle Dieu, s'il existait, devrait se faire sentir dans les moments de la vie de l'homme qui requièrent le plus son attention. C'est l'arrière fond de la question que pose le psalmiste : «Où est donc ton Dieu?» [Ps 42 (14–42), 4 et 11 ; Ps 79 (78), 10 ; Ps 115 (113 B), 2]. Nous sommes là au cœur même de la préoccupation théologique du livre de Job par exemple. Et quand le Fils de Dieu sur la croix s'écrie : «*Eloi, Eloi, lama sabactani*?» («Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné?»), ne s'agit-il pas de la résurgence, au plus profond de ce cri, de la question de la présence réelle de Dieu, de sa toute-puissance notamment à côté de ceux qui souffrent?

L'homme de tout temps, reconnaît le penseur belge, est constamment habité par le souci du bien-être et du confort, de la santé, bref d'une aisance concrète et réelle. Parmi

808 *Ibidem*.

809 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 35.

810 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 34.

ses quêtes existentielles, lorsqu'il croit en Dieu, l'être humain veut pouvoir trouver son Seigneur, sentir sa manifestation, se convaincre de sa présence dans le quotidien de sa vie. Il veut voir que Dieu existe (*an sit*), et «palper» ce qu'il est (*quid sit*). C'est le sens des cris de tous les abandonnés de la terre, du moins de ceux qui se sentent tels.

À y regarder de près, plusieurs calamités que connaît l'homme contemporain posent avec acuité la question de la présence d'un Dieu bon. Quelques exemples nous suffisent. En effet, le monde a vécu les pires atrocités de son histoire durant le siècle passé. La Seconde Guerre mondiale, véritable abomination de la désolation, a précipité dans la mort cinquante millions de personnes, sans compter les effets dits collatéraux dont notre planète continue de souffrir. L'Allemagne envahit la France et quelques pays de l'Europe ; elle fait de l'Italie son complice dans cette folie meurtrière ; l'Amérique et son ennemi redoutable l'Union soviétique s'unissent à l'Angleterre et à d'autres dans le front des alliés ; on aurait dit que désormais les nations s'étaient dressées les unes contre les autres, ainsi que le clame le psalmiste dans le Psaume 2, 1-3.

Comme si cela ne suffisait pas, notre monde actuel ne va pas mieux que celui d'hier. Il suffit de regarder la télévision, d'écouter la radio, de lire le journal, on se croirait à la fin du monde. Le cancer, le sida et la COVID-19 terrifient. Les banques et les entreprises font faillite, elles ferment et condamnent des milliers des personnes au chômage, si non au suicide ; l'homme ayant voulu une grandeur sans mesure est pris dans son propre piège. La terre d'Haïti avale ses fils, le choléra s'en mêle. En Afrique, on pille, on viole et on tue, les conflits surabondent sur la planète et l'ONU se livre au décompte macabre des morts. On reprend les mêmes et on recommence. Le climat se modifie et se dérègle, les espèces se rarifient. C'est à se demander si réellement Dieu existe.

N'est-ce pas cette apparence de désertion divine qui a fait que devant les horreurs du nazisme, Hans Jonas ait entrepris un questionnement sur Dieu au regard de tant de souffrances ? Pour cet auteur, en effet, il était important de se demander quel était ce Dieu qui avait laissé faire tant de folies et qui avait dépouillé tant d'hommes de leur l'humanité. Un tel Dieu, est-il possible qu'il existe ? Le concept de Dieu après Auschwitz est ce lieu où Hans Jonas a précisément abordé la question du silence présumé de Dieu. Mais plus que les questions, c'est la réponse qui était déterminante. Pour Hans Jonas, même après ces tragédies, Israël était invité à découvrir le Dieu de l'histoire, de croire en ce Dieu-là. De l'autre côté, expliquait-il, Dieu, en créant le monde, s'est dépouillé en sa faveur de ses privilèges de créateur au profit de la créature. En ce sens, a-t-il conclu, si devant de telles atrocités Dieu s'est tu, c'était qu'il ne pouvait rien, il incombait aux croyants de l'aider<sup>811</sup>.

811 Cf. H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Coll. «Rivages Poche/Petite bibliothèque», n. 123, Paris, éd. Rivages, 1994.

En 1994, le Rwanda, ce petit pays dans la région africaine des grands lacs fut mis à feu et à sang par ses fils, événements d'une horreur terrible, qui n'a pas manqué d'arracher à Hugh McCullum cette interrogation : « Dieu était-il au Rwanda ? », ce qui deviendra le titre de son ouvrage sur cette page tristement célèbre de l'histoire du pays. Ce journaliste a posé à sa manière la question du silence de Dieu, ou plutôt celle de la folie des hommes. Ils se sont massacrés même au cœur d'une église sur la colline de Tarama. De quoi se demander effectivement si Dieu y était vraiment. L'auteur décrit une de ces scènes macabres : « Les crânes décharnés, blancs avec encore des touffes noires de cheveux crépus, vous fixent d'un regard vide dans le viseur de la caméra. »<sup>812</sup>. Un tel regard vide fixe le vivant et lui demande : « Pourquoi n'es-tu pas venu à mon secours ? » En même temps, il fixe un ciel vide, demandant au créateur pourquoi il a laissé faire tant de malheurs. C'est ainsi que se pose le problème de ceux à qui le malheur arrive. Il remet en cause l'existence de Dieu, ou plutôt d'un certain Dieu, car l'homme doit jouir de sa liberté pour le bien, assumer ses actes d'autant que c'est toujours vers lui que Dieu porte son regard. Prendre Dieu pour clé d'intelligibilité de l'homme, c'est ainsi se confronter à ces questions qui touchent la vie de l'homme. Car le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu qui s'est toujours engagé en faveur de l'homme<sup>813</sup>.

À partir de ce qui précède, soulignons avec notre auteur que le Dieu chrétien peut dire un mot sur la souffrance humaine pour l'avoir lui-même connue et affrontée. Il est une objection contre la souffrance parce que la sienne ne l'a pas retenu sur la croix. L'ayant vaincue, il en est sorti victorieux par sa résurrection. La passion du Fils de Dieu devient un paradigme, une école pour que quiconque se trouve confronté à des cas limites ne se sente pas seul, mais se sache dans la main de celui sur qui la souffrance n'a pas eu le dernier mot.

Gesché traite la question du mal avec le sérieux requis. Non seulement il en fait le point de départ de sa série *Dieu pour penser*<sup>814</sup>, mais il lui consacre aussi le premier volume de la série *Pensées pour penser*<sup>815</sup>. Le mal est considéré par le penseur de Louvain comme un obstacle au salut, une ignominie qui touche à la destinée humaine<sup>816</sup>.

Ce qui amène le dominicain français Jean-Michel Maldamé à ce commentaire : « Gesché se révèle être un homme de cœur. Sa démarche ne se contente pas d'une réflexion théorique où, partant d'une définition métaphysique du mal, les éléments de l'attitude face au mal découleraient logiquement. Le point de départ de sa démarche est l'écoute. Il y

812 H. McCULLUM, *Dieu était-il au Rwanda ? La faillite des Églises*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 21.

813 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *Dieu*, p. 172.

814 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*.

815 IDEM, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*.

816 Cf. *infra*, X.1.1, « Le mal et la question du salut chez A. Gesché ».

perçoit le cri qui déchire toute raison et toute morale et il prend comme point de départ cette déchirure.»<sup>817</sup>.

Mais pour mieux affronter la souffrance, l'homme doit agir. Car, interroge le Louvaniste, «est-ce fondamentalement par un raisonnement ou même par un acte de foi de l'intelligence qu'on atteint Dieu, que celui-ci se trouve sur notre chemin? Ou n'est-ce pas plutôt dans un agir, en sorte que je le rencontre concrètement là où il est, là en tout cas où il se manifeste et a choisi de se manifester, à savoir dans le prochain rencontré comme prochain? Là n'est-il pas le lieu privilégié où Dieu m'attend, son véritable et concret *ubi* pour l'homme que je suis?»<sup>818</sup> Le prochain est ainsi désigné comme le lieu par excellence de la rencontre de Dieu.

Cela n'annule en rien l'importance de la démarche qui veut atteindre Dieu par la raison spéculative. Cependant, dans l'ordre des priorités des chemins vers la connaissance de Dieu, on ne saurait en faire la voie primordiale qui nous conduit à Dieu de façon adéquate : c'est l'expérience qui nous y mène. Car pour Adolphe Gesché, «plutôt qu'être pensé, dit et contemplé, Dieu ne doit-il pas d'abord être en quelque sorte "pratiqué et agi", parce que c'est là qu'on le rencontre<sup>819</sup>? "Ce que vous aurez fait au moindre d'entre les miens, c'est à moi que vous l'aurez fait". Or "qui m'a vu a vu le Père..."»<sup>820</sup>.

En fonction de ce qui vient d'être souligné, il convient de comprendre que Dieu ne se livre à nous qu'au moyen d'une médiation, en l'occurrence celle qu'incarne l'autre, le prochain. C'est Dieu rencontré dans le sacrement du frère. L'autre est ainsi le lieu même de l'épiphanie de Dieu. C'est cela, la logique de l'incarnation. Celle-ci propose que Dieu s'est fait homme pour que l'homme se découvre comme image vivante de Dieu dans laquelle il faut le voir et le reconnaître.

L'homme fait ainsi une découverte dans sa confrontation avec Dieu. Le prochain, dans sa situation particulière, est le visage de Dieu. Car, écrit saint Jean, «celui qui dit aimer (connaître) Dieu et n'aime pas (ne connaît pas) son frère est un menteur, il se trompe lui-même, il se dupe.» (1 Jn 4, 20). Le prochain est ainsi le lieu où Dieu se donne à aimer.

À ce niveau, deux précisions s'imposent pour notre propos. D'abord, le prochain dont il est question représente tout l'homme et tout homme, l'homme dans son intégralité, dans toutes les dimensions qui composent son être et même dans son être-au-monde qu'il lui est donné d'habiter. Ensuite, reconnaître Dieu à travers le prochain ne veut pas dire que l'on veuille identifier Dieu à l'homme. Seulement, l'autre est présenté comme chemin

817 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 259–285, ici p. 285.

818 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 37.

819 Cf. IDEM, «Retrouver Dieu», *La foi et le temps* 6, 1976, p. 135–185.

820 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 37.

vers Dieu, indice, sacrement, signe à travers lequel je rencontre Dieu. En cela, on évite de chercher Dieu là où il n'est pas et donc de passer à côté de ce qu'est Dieu.

D'où la nécessité, pour notre auteur, d'affirmer la dimension pratique de la foi. D'après lui, «Dieu [...] "se pratique". Il y a une "théopraxie" qui précède peut-être la théologie. Ou bien toutes les paroles de l'Évangile sur cette pratique de Dieu seraient-elles sans vérité spéculative? Ne sommes-nous pas d'ailleurs ainsi sur le chemin d'un Dieu qui se révèle, et donc autrement sûr que celui qui serait fait de nos mains?»<sup>821</sup>. Le Dieu rencontré dans l'autre est celui de la pratique. Et pratiquer Dieu, c'est le servir dans et à travers l'autre qui devient prochain, car il est l'épiphanie de Dieu. C'est en cela que réside la crédibilité même de ce Dieu. Il a un visage, celui du prochain. Il n'est pas un Dieu précédé par nos propres définitions. «Car un dieu défini est fini»<sup>822</sup>. Parce que le Dieu chrétien n'est pas désincarné, il faut connaître ses caractéristiques.

#### V.2.7 Qualités et caractéristiques du Dieu de la foi chrétienne

Gesché aborde ici la question de savoir qui est Dieu. Qui est digne d'être appelé Dieu? En vertu de quoi le désigne-t-on? Il s'agit, non pas de l'identité de Dieu (*Quid est Deus?*), mais de celui qui mérite le déterminant de Dieu. Notre théologien exprime cette question en ces termes: «Qui est Dieu, question lancinante, que le chrétien, tout autant, ne cesse de poser, car il entend bien que sa foi ne soit pas frappée du "sommeil dogmatique" de la répétition facile. Il a droit et devoir de penser pour croire (*intellege ut credas*). Il croit et il sait que le Dieu révélé en Jésus est le vrai Seigneur Dieu. Mais il ne peut se reposer sur ce qui risquerait d'être une foi par procuration. Il doit continuer de parcourir et de présenter, pour lui-même et pour les autres, les chemins qui le conduisent à sa foi»<sup>823</sup>.

En ce sens, l'événement Jésus de Nazareth est le fondement même de la foi, en même temps que le chemin privilégié vers Dieu. À condition, évidemment, que le discours en charge de l'explicitation de ce donné de la foi se tienne sans fondamentalisme et sans refus de la raison. Ici raison et foi font bon et utile ménage.

Ainsi, pour le Louvaniste, «prendre le chemin du topique "qui est Dieu" reviendrait à s'interroger sur Dieu, non pas à partir de l'idée que nous avons ou que nous nous faisons de la "divinité de Dieu", de ce que doit être Dieu pour déterminer qui mérite de l'être; mais, tout au contraire, de partir de Dieu, je veux dire d'un Dieu découvert dans son lieu natal ou dans un de ses lieux natals, pour découvrir, à partir de là, sa divinité. Non pas du

821 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 39.

822 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 40.

823 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 48.

divin à Dieu (ce serait le définir nous-mêmes), mais de Dieu au divin (c'est le laisser se définir, c'est apprendre de Dieu ce qu'il est).»<sup>824</sup>.

C'est dans cette optique que nous pouvons également évoquer Claude Geffré qui parle de l'urgence qu'il y a à ménager dans l'homme un espace pour Dieu, espace d'interrogation, lieu où la parole de Dieu peut retentir à nouveau comme une bonne nouvelle gratuite au-delà de l'utile et de l'inutile. Sans toutefois que l'homme démissionne de ses responsabilités terrestres par lesquelles il travaille légitimement à la guérison de tout homme<sup>825</sup>. Ici, le dominicain insiste sur ce que Gesché appelle le « lieu natal » de Dieu dans sa gratuité qui s'intéresse à l'aujourd'hui de l'homme. Ainsi circonscrite, la question de Dieu peut nous révéler tout son sens. Et ce sens, l'auteur de *Dieu pour penser* le cherche en scrutant les principaux concepts qui véhiculent l'idée de Dieu.

Ainsi donc, l'approche geschéenne de Dieu s'inscrit dans une dynamique qui part de la question de l'existence de Dieu vers celle de ce qu'il est réellement. C'est de cette façon qu'apparaît l'importance prépondérante du langage dans l'articulation du Dieu chrétien qui se révèle comme celui qui rencontre l'homme dans le concret de son histoire. À ce titre, il peut constituer une objection contre le mal et la souffrance. Quels sont les concepts clés d'un tel Dieu qui peuvent nous aider dans l'approfondissement de sa connaissance ?

### V.3 Les concepts clés de la perception de Dieu

Notre auteur est persuadé qu'en s'intéressant à ces concepts, il peut renouveler sa compréhension théologique et par conséquent, la perception de Dieu qu'il veut rendre à nouveau désirable. Ces concepts sont : la toute-puissance de Dieu, la notion du *Deus exlex* (Dieu hors la loi) ainsi que la notion de puissance « conditionnée » en Dieu.

Dieu, nous l'avons établi, vient aussi à l'être par l'acte du langage. La dimension performative de celui-ci fait que les attributs que l'homme donne à Dieu ont une incidence sur la conception qu'il s'en fait. D'où la nécessité que ressent notre auteur de revenir sur ces mots exprimant l'être de Dieu.

#### V.3.1 La toute-puissance de Dieu dans la théologie de Gesché

##### V.3.1.1 Le sens du propos

Pour Adolphe Gesché, de tous les concepts à propos de Dieu, la toute-puissance est celui qui est le plus lié à l'être de Dieu, au point qu'il y a eu dans l'histoire de nombreuses

824 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 50.

825 Cf. C. GEFFRÉ, *Un espace pour Dieu*, Paris, Cerf, 1996, p. 7–10.

interprétations de cette notion, les unes apparaissant contradictoires vis-à-vis des autres, l'image de Dieu étant ainsi tributaire du niveau de puissance qu'on lui reconnaît. C'est d'ailleurs ce qui se retrouve dans la plupart des mythologies.

Cela revient à affirmer que la notion de puissance, ou précisément de toute-puissance, est aussi vieille que l'idée de Dieu. À tel point qu'elle occupe une place de choix dans la démarche épistémologique de notre auteur. En effet, qui peut vouloir d'un Dieu «toute-faiblesse»? Ainsi, pour le théologien belge, «ce mot “toute-puissance” existe, il fait bel et bien partie du langage sur Dieu, et même du langage chrétien. Raison supplémentaire d'en aborder la question.»<sup>826</sup>. En revenant sur pareille question, le Louvaniste cherche à situer le Dieu chrétien par rapport à ceux qui l'attendent ou le cherchent à travers la souffrance humaine, ceux chez qui le vécu est sanglante remise en question d'une telle toute-puissance.

Cependant, il faut reconnaître qu'il n'est pas aisé de trancher de cette matière. Notre rapport à la transcendance n'est pas aussi objectif que l'on peut l'imaginer. Alors, faut-il un Dieu très puissant qui vole au secours de l'homme à tout moment, ou un Dieu à la mesure de l'homme dont «la faiblesse» permette à ce dernier d'exister et d'être lui-même?

Voilà ce qui a déterminé notre auteur, dans son entreprise de présenter un *Dieu pour penser*, à revisiter cette notion de toute-puissance, l'intérêt épistémologique de sa démarche étant celui-ci : si Dieu est le tout-puissant, dans quel sens et dans quelles limites de conditionnalité devons-nous envisager cette toute-puissance? En même temps, cette démarche permet d'extirper d'une pareille notion les contresens d'une certaine conception de Dieu et de sa puissance pour que notre foi en Dieu se fonde sur des bases solides, dotées d'une intelligibilité rationnelle et réelle. En outre, par cette clarification conceptuelle de la toute-puissance de Dieu, Gesché souligne que «la toute-puissance, notion d'ailleurs discutable et incertaine»<sup>827</sup>, mérite notre attention afin que Dieu nous apparaisse tel qu'il est, et non tel que nous voudrions qu'il fût.

L'attention particulière de notre théologien pour la notion de la toute-puissance de Dieu trouve une motivation supplémentaire qu'il explicite en ces termes : «Nous avons donc pensé qu'il fallait [...] “revisiter la toute-puissance”. Se pourrait-il qu'une notion aussi invétérée, aussi culturellement liée à celle de Dieu et de son rapport avec l'homme, puisse être totalement dépourvue de sens? C'est impossible, toute tradition, et surtout quand elle se perd, comme celle-ci, dans la nuit des temps de la prière des hommes, mérite et exige d'être examinée. C'est ce que nous ferons donc, en cherchant à voir, par le fait même, si on l'a toujours bien comprise en ce qu'elle voulait dire et signifier. Et c'est ainsi que nous

826 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 120.

827 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 119.

verrons qu'il y a une approche fine et dialectique de la toute-puissance, qui n'a rien à voir avec ce qu'on en croit trop couramment. D'une certaine manière, la toute-puissance n'est pas (nécessairement) ce qu'on en pense.»<sup>828</sup>. Voilà planté le décor de cet examen de la toute-puissance de Dieu.

De ce point de vue, pour le Belge, revisiter la toute-puissance, c'est se demander ce que signifie *Deus exlex* (Dieu hors la loi)? Que faut-il comprendre de la puissance conditionnée en Dieu? Pour ce faire, notre penseur part de l'expérience de Jean Baptiste au désert (Mc 1, 1–8), des écrits de Platon avec la dialectique entre puissance et faiblesse<sup>829</sup>, en passant par la lecture augustinienne de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine au puits de Jacob (Jn 4, 1–42).

### V.3.1.2 La conception du *Deus exlex*

Il s'agit ici d'une notion nominaliste, *Deus exlex*, Dieu hors-la-loi comme on peut la traduire, que Gesché veut resituer en son véritable sens. Il invite à comprendre par cette notion que «Dieu est souverain, il n'est soumis à aucune loi (*exlex* : *exlege*, dirions-nous, "hors-loi") extérieure et "antérieure", puisque c'est lui qui pose toute loi. Qu'il aurait pu en poser d'autres et qu'il peut, lui, en principe du moins, y "contrevenir". [...] Il s'agit au fond d'une théologie où la liberté est l'être de Dieu.»<sup>830</sup>.

En fait, il faut le noter, nous retrouvons ici le penseur médiéval Guillaume d'Occam qui, par cette interprétation, voulut s'opposer à la conception platonicienne soumettant Dieu aux vérités éternelles. Or, si nous nous portons à comprendre que c'est la liberté qui est soulignée comme l'être même de Dieu, nous éviterons le risque inhérent à cette conception, celui qui tend à faire de Dieu un être arbitraire.

Il ne faut donc pas voir chez Guillaume d'Occam, en cette notion, insiste Gesché, une certaine volonté arbitraire de Dieu en fonction de laquelle il pouvait faire «n'importe quoi». La liberté en Dieu, une des catégories de sa puissance, ne saurait être comprise comme l'aptitude de Dieu à se livrer à des amusements de type infantile. Certes, la malheureuse expression occamienne selon laquelle «Dieu s'il avait voulu aurait pu tout aussi s'incarner dans un âne que dans un homme»<sup>831</sup>, est à regretter, sans pour autant qu'il faille bannir définitivement les conceptions d'Occam.

Car pour notre auteur, *Deus exlex* dit quelque chose sur la nature de Dieu. Il «signifie que nous n'avons pas à dicter d'interdits à Dieu au nom de nos préoccupations et que, pour

828 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 120.

829 Cf. PLATON, *Banquet*, 203 a-c.

830 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 72.

831 Cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 73. Cf. *supra*, V.3.1, «La toute-puissance de Dieu dans la théologie de Gesché» et V.3.1.2, «La conception du *Deus exlex*».



le reste, nous pourrions faire confiance à la dignité de Dieu pour ne pas penser qu'il fera n'importe quoi.»<sup>832</sup>.

C'est justement cela que le réformateur Luther a aussi retenu de la pensée de Guillaume d'Occam<sup>833</sup>. Selon Luther, il ne faut pas tordre la pensée occamienne et voir en Dieu un magicien qui s'amuserait à étonner l'univers par des prodiges.

Comme nous pouvons le constater, ici s'affirme, sans ambiguïté, la possibilité d'une proximité entre la toute-puissance de Dieu et sa liberté. Pour l'exprimer simplement, notons que chez Luther, Dieu ne peut pas être soumis à des contraintes ; en ce sens seulement, il est *exlex*. Mais en même temps nous ne pouvons affirmer pour autant qu'il « profiterait » de cette latitude (le *non rapinam* de Ph 2, 6) pour se livrer à des prodiges : l'expression souligne, en fait, qu'il préfère se rapprocher de nous au nom de sa miséricorde. Dieu choisit, dans sa toute-puissance, l'humanité plutôt que l'éclat. C'est que sa toute-puissance est en quelque sorte sujette à des conditions.

### V.3.1.3 La notion de puissance conditionnée

L'affirmation fondamentale du nominalisme est le rejet de toute nécessité antérieure ou extérieure à Dieu. Toutefois, reconnaît ce courant de pensée, une fois que les choses sont ce qu'elles sont, que tout est posé, Dieu ne peut y déroger<sup>834</sup>. Car une fois posée la nature, une certaine logique s'en suit, une logique que Dieu respecte.

C'est dans cette perspective que Luther, entre autres, va envisager tout notre rapport à Dieu, y compris à propos de l'incarnation : une fois que Dieu a décidé de s'incarner, toutes les nécessités qui s'en suivent sont à prendre en compte<sup>835</sup>. De même que, si nous partons de ce fait, c'est le Christ qui devient la voie obligée dans notre quête de Dieu. Le parcours et le rôle du Fils dans l'économie du salut nous donnent une juste mesure, parfois déconcertante, de la puissance de Dieu.

Parce que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ embrasse la condition humaine jusqu'au plus profond de sa détresse, il en découle toute une conception de Dieu que Luther résume en ces termes : « Alors que Dieu lui-même s'est humilié, afin de devenir connaissable, ce serait faire preuve de l'aveuglement le plus impie si l'homme cherchait une autre voie selon son propre esprit et ses propres desseins. »<sup>836</sup>. Et pour Gesché, « ce serait retomber dans ce *deus nudus* ou *deus vagus* dont parle souvent Luther<sup>837</sup> et qui est

832 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 73.

833 Cf. M. LUTHER, *Dispute sur Jean 1, 14*, Weimarer Ausgabe, n. 47, 39-II, p. 3.

834 Cf. P. VIGNAUX, « Nominalisme », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, II, col. 864 B, Paris, Letouzey et Ané, 1931, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 73.

835 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 76.

836 M. LUTHER, *Dispute sur Jean 1, 14*, Weimarer Ausgabe 39-II, p. 25.

837 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 77.

le fait d'une connaissance *legalis* et *generalis*. Ce Dieu nu et vague que redoute Luther, ce Dieu indéterminé n'est-ce pas justement – au contraire du Dieu de l'incarnation et d'une histoire, d'un fait, d'une contingence – le Dieu d'une connaissance générale, abstraite, spéculative de celle qui cherche Dieu ailleurs que là où il a décidé de se montrer?»<sup>838</sup>.

Cela revient à considérer l'incarnation comme la voie par excellence par laquelle Dieu est venu à nous et selon laquelle il voulait que nous puissions le connaître, à savoir celle d'un Dieu souffrant, humilié dans l'ignominie de la croix. C'est sa vraie nature, celle qui contraste avec la toute-puissance d'un Dieu qui peut tout et rien.

Par l'incarnation, Dieu se soumet à la contingence qui le «rend vrai», contrairement à une logique de nécessité qui fait courir le risque de supprimer le caractère unique du mystère, fondant la foi en l'incarnation. C'est le mystère de l'immanence dans la transcendance<sup>839</sup>. Ainsi, l'incarnation est ce par quoi Dieu a décidé d'entrer dans le tissu de l'histoire et elle devient, de ce fait, le lieu privilégié de la visitation de Dieu où il nous est donné de lire le sens réel de sa nature. C'est dans cette vision que se conçoit désormais la toute-puissance de Dieu en laquelle il n'y a point de fantaisie ni de nécessité.

Toutefois, précise Adolphe Gesché, «il ne s'agit pas pour nous théologiens, d'y aller dissoudre notre Dieu en le soumettant aux aléas du pur événementiel. Mais il nous faut quand même, par la logique d'incarnation, penser jusqu'au bout la figure historique en laquelle Dieu s'est manifesté.»<sup>840</sup>. Certaines représentations historiques et symboliques peuvent aussi nous instruire sur cette notion de toute-puissance de Dieu. Il convient de les parcourir à présent.

### V.3.2 Quelques lieux ressources pour la conception de la toute-puissance de Dieu

Il s'agit de quelques lieux par lesquels le Louvaniste passe pour renouveler la présentation de la toute-puissance de Dieu. Le *Banquet* de Platon, l'épisode de Jésus au puits de Jacob et l'expérience de Jean Baptiste au désert sont les trois principaux lieux ressources que revisite le penseur belge en rapport avec la toute-puissance de Dieu.

838 *Ibidem*.

839 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 78; IDEM, «Dieu est-il *capax hominis*?», *Revue théologique de Louvain* 24, 1993, p. 3–37.

840 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 79.

V.3.2.1 Le *Banquet* de Platon

Le *Banquet* de Platon figure parmi les grands classiques de la philosophie antique<sup>841</sup>. Adolphe Gesché se risque à plonger dans les racines de la philosophie platonicienne pour y dénicher la dialectique entre puissance et faiblesse, force et indigence, richesse et pauvreté, et qui fait accéder à une tout autre conception de la toute-puissance.

Le choix de Platon a un avantage épistémologique que notre auteur justifie par ces mots : «En un mythe saisissant et non moins saisissant par sa reprise rationnelle, la pensée païenne – singulier appui pour notre réflexion chrétienne et théologique – nous fait voir dans la toute-puissance un secret que nous ignorions. Celui d'une fragilité qui lui est consubstantielle et qui lui permet, justement, de rencontrer notre souffrance.»<sup>842</sup>.

Dans cette œuvre de Platon<sup>843</sup>, il est question d'une construction étiologique de l'origine du dieu grec de l'amour *Eros*, né de l'union entre le dieu *Poros* (puissance, ressource, expédient) et de la déesse *Pénia* (pauvreté, indigence). Celle-ci était venue mendier au banquet des dieux, chez Zeus. Elle a vu *Poros* endormi, ivre de vin; elle décida de s'étendre à côté de lui, de se donner à lui afin de concevoir. C'est de cette union entre *Poros* (puissance) et *Pénia* (pauvreté) que naquit *Eros*, le dieu de l'amour.

Partant de cela, explique Diotime<sup>844</sup>, «*Eros*, en tant qu'il est le fils de *Pénia*, gardera toujours, tout-puissant qu'il est, un on ne sait quoi d'indigence et de manque, même si, dans le même temps, il tient de *Poros* son père, force, beauté et fertilité. Il y a donc chez lui alliage, tel qu'il doit toujours compter à la fois sur une faiblesse native et congénitale (*penès*) et sur une force qu'il peut mettre en éveil grâce à ses ressources (*porimos*). On le voit, la force, la puissance n'est pas sans faiblesse, mais celle-ci peut recourir sans cesse aux possibilités de la force et de la puissance (*admirabile commercium*?).»<sup>845</sup>.

Ici, on ne peut échapper à l'envie de hiérarchiser l'ordre de préférence et de présence qui subsiste en *Eros*. L'expression *admirabile commercium* semble la mieux indiquée pour dire qu'effectivement les deux dimensions de force-faiblesse s'interconditionnent et se livrent à un enrichissement réciproque. Car, reconnaît L. Robin le traducteur de Platon, même *Poros* le tout-puissant gagne dans cet échange, «puisqu'ainsi il reçoit une limitation

841 Cf. PLATON, *Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1999.

842 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 120.

843 Cf. PLATON, *Banquet*, 203 a-c, cité par A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 125.

844 Diotime de Mantinée est à la fois prêtresse et prophétesse dans le *Banquet* de Platon.

845 Diotime, dans le *Banquet*, 203a-c, cité par Gesché, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 125.

qui refrène l'excès de ses ambitions, qui le force à rester à la place que lui fixe la hiérarchie universelle des êtres, qui l'arrache à l'ivresse engourdissante de la boisson des dieux.»<sup>846</sup>.

Autrement dit, l'effectuation de sa force, *Poros* la trouve dans l'acceptation d'une faiblesse fragile et finie (*Pénia*), sans quoi sa puissance resterait sans ressources, impuissante et même incantatoire.

Par conséquent, pour Adolphe Gesché, «une force – appelons-la maintenant toute-puissance – qui serait sans limites, sans finitude, dans cette situation éthérée et olympienne [...] non seulement deviendrait comme folle (ivresse) et livrée à l'excès imaginaire de ses ambitions (c'est une forme de l'impuissance), mais elle perdrait sa force môme, faute de s'être appuyée sur ce que nous appelons aujourd'hui le "principe de réalité", la nécessité de s'inscrire dans une limite, de reconnaître les conditionnements et les conditions de l'exercice d'une puissance.»<sup>847</sup>. La notion de limite trouve ainsi un poids capital dans la constitution des êtres. La philosophie et la psychologie en ont suffisamment exploité les bienfaits ces dernières décennies<sup>848</sup>.

De ce point de vue, par cette limite, dans le cas qui nous occupe, *pénia*, *a-poria* (aporie), est un gage pour que la force (*poros*, puissance) puisse devenir *porimos*, expédiente et efficiente, et échapper ainsi à l'impuissance et à l'inefficacité. C'est la force qui se ressource dans la faiblesse. N'y a-t-il pas la possibilité de voir déjà ici en germe la théologie de saint Paul, qui fait de la kénose l'expression manifeste de la puissance d'un Dieu, scandale pour les païens, folie pour les juifs (1 Co 1, 23), et qui place son orgueil et sa force d'apôtre dans sa faiblesse (2 Co 2, 7–10)?

Pour sa part, reprenant cette dialectique platonicienne entre la force et la faiblesse, au sujet de l'homme, Aristote, met en exergue la fragilité du corps et la sensibilité de l'intelligence dont l'indispensable unité fait que l'homme soit «un animal pensant». Ici sensibilité, finesse et fragilité corporelle sont présentées comme des conditions nécessaires pour que l'homme conserve au mieux sa vie, sa force et donc sa puissance<sup>849</sup>. Le cardinal Kasper a une position similaire lorsqu'il note ceci : «Puissance et impuissance de l'homme dans l'histoire ne sont pas deux domaines juxtaposés. C'est justement par le fait que l'homme dépasse toute chose par son intelligence et par sa volonté, c'est justement par sa grandeur qu'il reconnaît aussi sa finitude et sa misère.»<sup>850</sup>. Faiblesse et force se complètent.

846 L. ROBIN, *Platon. Œuvres complètes*, t. IV, 2<sup>e</sup> partie, *Le Banquet*, «Notice», Paris, Société d'édition, 1962, p. LXXIX-LXXX.

847 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 126.

848 Cf. O. FERON, *Finitude et sensibilité dans la philosophie de Ernst Cassirer*, Paris, Kimé, 1997; G. LICEANU, *De la limite*, trad. Alexandra Laignel-Lavastine, Paris, Armillaire-La Découverte, 1998.

849 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 121–124.

850 Cardinal W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 77.

Une telle affirmation ne laisse pas Gesché indifférent tant elle touche à son interprétation dans le contexte précis de la foi chrétienne. Car la force se réalise par sa rencontre avec la faiblesse. Comment alors, s'interroge le Louvaniste, « ne pas songer (ici) à Jésus qui s'expose sur la croix, comme s'il lui fallait, en s'exposant au danger et à une faiblesse plus grande, devenir ainsi seulement tout à fait lui-même et être capable d'accorder son concours à l'intelligence, à la force ? L'être le plus sensible est celui qui se trouve aussi être le plus fort, parce qu'il se fait ressource pour autrui en s'exposant pour lui. »<sup>851</sup>. C'est que, conclut Jean-Louis Chrétien, « la faiblesse a sa force car elle se fait ressource. »<sup>852</sup>.

Cette pensée antique nourrit chez Gesché une nouvelle conception de la toute-puissance de Dieu, où la faiblesse est envisagée comme ressource pour la force. En fonction de cela, notre auteur considère que la toute-puissance de Dieu signifie dès lors que « Dieu est fort et puissant, comme l'a proclamé toute la vieille écriture, mais il cherche la faiblesse (*pénia*) pour l'être tout à fait. »<sup>853</sup>. Ce qui correspond à 1 Co 1, 18 ; 2 Co 12, 9 et à la puissance paulinienne qui se déploie dans la faiblesse, disions-nous déjà ; ou à Ap 5, 2–6 qui fait place à ce paradoxe entre celui qui est digne d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux, et qui pourtant est cet agneau immolé.

Rejoignant en même temps la fameuse question du « *cur Deus homo?* », Gesché comprend que Dieu s'est fait homme pour que, prenant part à notre faiblesse, il puisse nous sauver dans le lieu même où nous sommes authentiquement rencontrables<sup>854</sup>. Notre auteur renvoie aussi ici à l'*Homélie d'Origène sur le Cantique des cantiques* (Ct 1, 12)<sup>855</sup>, qui prend la métaphore de la goutte d'eau pour montrer justement que Dieu ne vient pas vers nous avec une force excessive qui nous écraserait, mais comme une goutte d'eau, d'une extrême fragilité épousant celle de l'homme, pour se transformer en puissance salvatrice. Comment ne pas penser ici au livre de la Sagesse qui affirme que Dieu maîtrise sa force (Sg 12, 16.18)?

Il y a donc, dans cette pensée antique de Platon, un ferment de vérité qui, sans remplacer la toute-puissance de Dieu par une confuse toute-faiblesse, consent à revêtir de limites indispensables la puissance de Dieu afin qu'elle reste réellement efficace. Ce qui ne manque pas de rejoindre l'intention chrétienne au cœur même de l'incarnation, véritable don gratuit. Car, reconnaît en définitive J.-L. Chrétien, « ce n'est pas impuissance

851 A. GESCHÉ, « Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance », p. 127.

852 J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 121.

853 A. GESCHÉ, « Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance », p. 127.

854 Cf. IDEM, « Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance », p. 128.

855 ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, II. 3, cité par A. GESCHÉ, « Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance », p. 127.

mais puissance de la sensibilité de ne pas se prendre elle-même, mais seulement l'autre pour objet.»<sup>856</sup>.

La réception geschéenne du lien entre force et faiblesse en régime chrétien amène le théologien belge à cette conclusion : «Dieu n'use pas de sa puissance pour lui et donc en l'exaltant comme un droit, mais en use pour nous, et donc en la conditionnant à ce que nous sommes.»<sup>857</sup>. C'est pourtant là toute la logique de Ph 2 où le dépouillement de Jésus devient l'acte à travers et en vertu duquel le Père l'exalte et le place au-dessus de tout (Ph 2, 6–9).

Telle se conçoit désormais la toute-puissance de Dieu. Elle contient des limites, s'exprime dans une faiblesse qui devient l'expression même de sa puissance irrésistible et salvatrice que les liens de la mort ne peuvent retenir. Selon l'option purement chrétienne, saint Augustin y ajoute une dimension supplémentaire, utile pour notre appréhension de la toute-puissance.

### V.3.2.2 Au puits de Jacob, avec saint Augustin (Jn 4, 1–42)

Gesché reconnaît que l'approche augustinienne du récit de Jésus au puits de Jacob peut aussi aider à mieux comprendre la toute-puissance de Dieu. Certes, l'évêque d'Hippone ne cite pas explicitement le mythe du *Banquet* de Platon, mais la logique de ce dernier, faisant le lien intrinsèque entre force et faiblesse, est quasi présente dans sa perception de la fatigue de Jésus arrivé au puits de Jacob où il rencontre la Samaritaine.

En effet, Jn 4, 4–26 raconte l'épisode de Jésus *fatigatus ex itinere*, fatigué par le chemin<sup>858</sup>. Or le thème de la fatigue de Jésus a été beaucoup commenté par saint Augustin. Ici, l'épuisement de Jésus devient l'expression même de sa puissance, en référence à la dialectique platonicienne entre force et faiblesse coexistant dans la nature même de Dieu<sup>859</sup>.

C'est en ce sens que pour Augustin d'Hippone, «ce n'est pas sans raison qu'est fatiguée la force de Dieu.»<sup>860</sup>; il ajoute même que «la fatigue du Seigneur, ce fut une faiblesse de sa force.»<sup>861</sup>. Autrement dit : «La force de Dieu, pour pouvoir nous rencontrer (s'asseoir à la margelle de notre puits et non point rester en un lieu éthéré), entre dans la

856 J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 144.

857 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 129.

858 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.

859 Cf. *supra*, V.3.2.1, «Le *Banquet* de Platon».

860 SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de Jean*, XV, *Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. M. Raulx, Paris, L. Guérins et Cie, 1867, cité par A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 129.

861 SAINT AUGUSTIN, *Ennarationes in Psalmos*, 126, 5, *Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. M. Raulx, Paris, L. Guérins et Cie, 1867, cité par A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 129.

faiblesse de la fatigue et peut ainsi nous donner sa force (la force de l'eau vive). Dieu reste donc bien celui qui est fort.»<sup>862</sup>.

Une telle perception est en lien étroit avec le salut chrétien, dans la mesure où elle met en exergue l'un des aspects originaux qui marque la spécificité du salut chrétien, à savoir qu'il emprunte les chemins de ce qui a entraîné la perte. Gesché revient beaucoup sur ce thème de *thanatos thanatou*, ou de la *felix culpa*, pour montrer justement que c'est en épousant notre faiblesse humaine que le Christ nous sauve. Car pour l'auteur de *Dieu pour penser*, «on peut tirer les leçons d'un malheur, mais non provoquer un malheur pour tirer les leçons d'une expérience. C'est en ce sens qu'on peut parler de *felix culpa*, que je traduirais : *heureux malheur* (et non pas heureux péché, heureux mal).»<sup>863</sup>.

Donc pour saint Augustin, la «descente» de Jésus au puits de Jacob reprend toute la symbolique au cœur de l'incarnation. Le puits lui-même représente la profondeur, l'obscurité. Augustin dit de Jésus qu'«il est venu à un puits parce qu'il est descendu jusque dans l'abîme de notre séjour d'ici-bas.»<sup>864</sup>. Pour sa part, Jean Scot Érigène explique que «l'acte par lequel le Christ s'assied [à la margelle du puits] désigne son assumption de notre nature. La fatigue de Jésus est son incarnation : c'est notre nature fatiguée par les labeurs et les souffrances de ce monde [le Dieu de notre cri] qu'il a assumée.»<sup>865</sup>. Jésus assume donc notre condition réelle. Force et faiblesse se rencontrent dans l'acte même qui nous sauve. La fatigue de Dieu qui n'est pas lassitude, explique Gesché, est la ressource de sa force<sup>866</sup>.

Par ailleurs, il convient de constater que, contrairement à la pensée grecque où l'«infatigabilité» des dieux est leur attribut en soi<sup>867</sup>, *ad intra*, dans l'univers chrétien, le rapport aux hommes comporte un acte et une dimension de salut. Dans ce sens, l'infatigabilité de Dieu est envisagée dans sa relation à nous (*ad extra*)<sup>868</sup>. «Si Dieu est infatigable, c'est pour nous sauver.»<sup>869</sup>, affirme le Louvaniste à propos du Dieu chrétien. Dieu nous partage sa puissance. Ainsi, le salut chrétien part du concret de notre vie. Dieu vient chez les siens (cf. Jn 1, 11a) : lui, l'infatigable, se fatigue pour nous en son Fils.

Notre théologien belge insiste sur le caractère concret du salut du Dieu chrétien pour marquer la différence de celui-ci avec la prétendue puissance des dieux païens, tout en renouvelant la conception de la toute-puissance de Dieu comme il s'y est engagé. Aussi

862 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 129.

863 IDEM, N.P.I., XXX, 108–109 (19.6.1985), be.uclouvain.fichiergesche.salut\_240.

864 SAINT AUGUSTIN, *Ennarationes in Psalmos*, 126, 5, cité par A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 130.

865 J. SCOT ERIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, IV, 2, Paris, Cerf, 1972.

866 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 131–132.

867 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 131.

868 Cf. *ibidem*.

869 *Ibidem*.

peut-il souligner que par la descente de Dieu dans notre faiblesse, conception qu'il partage du reste, «... le salut n'est pas donné du haut d'un Olympe inutile et vain, mais au cœur même de notre vie. Si le dieu grec est infatigable parce qu'il reste chez lui, le Dieu de la Bible l'est parce qu'il doit pourvoir aux besoins de l'homme.»<sup>870</sup>.

C'est ainsi que l'auteur de *Dieu pour penser* parvient à rendre à la toute-puissance de Dieu son acception la plus appropriée à partir du thème de la fatigue de Jésus au puits de Jacob. Il l'exprime en ces termes : «Telle est l'expression proprement biblique de la toute-puissance, toute-puissance tournée vers le service, le salut de l'homme. C'est une infatigabilité (une toute-puissance) qui n'existe et n'a de sens que pour entrer dans le monde, non pour rester impassible et inentamée chez elle sans bonté.»<sup>871</sup>.

En d'autres termes, c'est la sagesse de Dieu qui s'est faite folie, pour que, par cette folie, s'éprouve la puissance de Dieu en faveur de l'homme (cf. 1 Co 1, 18–25). Si nous partons de cela et suivons Gesché, la toute-puissance de Dieu devrait être adéquatement désignée comme son *infatigabilité*<sup>872</sup>, et la fatigue de Dieu comme son «pouvoir-être», selon également Jean-Louis Chrétien<sup>873</sup>. De cette manière, nous retrouvons la dialectique platonicienne entre force et faiblesse. Dans le registre chrétien, le Fils de Dieu entre dans notre faiblesse, par elle, il assume notre nature en sa plus grande fragilité et il nous sauve. Voilà pourquoi notre théologien fait appel à une autre figure pour comprendre la toute-puissance de Dieu : il s'agit de celle de Jean-Baptiste au désert.

### V.3.2.3 Au désert avec Jean Baptiste (Mc 1, 1–8)

Qu'advient-il de Dieu devant le cri de la souffrance humaine ? Telle est la question fondamentale de l'approche geschéenne de la toute-puissance divine. Voici l'aporie qui en est la base et qui correspond à l'objection courante à l'adresse de Dieu : «Ou bien Dieu est Bonté, mais alors, puisque le mal demeure, c'est qu'il n'est pas tout-puissant ; ou bien Dieu est tout-puissant, mais alors on doit tenir qu'il n'est pas un Dieu de bonté, puis qu'il ne met pas en œuvre sa toute-puissance pour nous sauver du mal.»<sup>874</sup>.

Cette mise en cause de la toute-puissance de Dieu dans la souffrance reçoit une réponse chrétienne qui est pratiquement la prise en compte renouvelée du rapport déjà exprimé entre la force et la faiblesse en Dieu. Revenant donc sur la question de ce qu'il en est de notre cri devant Dieu, le théologien belge répond ainsi : «Dieu répond à notre cri en

870 IDEM, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 131–132.

871 IDEM, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 132.

872 Cf. *ibidem*.

873 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *De la fatigue*, cité par A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 130.

874 A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 119.



venant porter avec nous notre souffrance.»<sup>875</sup>. De ce point de vue, l'incarnation devient la réponse de Dieu au cri de la souffrance humaine.

Vue sous cet angle, la souffrance ne remet pas en cause la toute-puissance de Dieu, mais elle lui confère une tout autre dimension, celle d'un Dieu qui porte avec nous le poids de la détresse humaine et nous accompagne sous forme d'une intervention immédiate et comblante. Dieu cesse ainsi d'être comparé à un thaumaturge, un sorcier ou une idole. Il est celui qui respecte la dignité humaine sans la dépouiller de son action, de sa responsabilité. Un Dieu de pitié et de sollicitude pour l'homme : «Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde.» (Jn 12, 47).

En d'autres, pour Gesché, «si Dieu est avec nous dans le mal(heur), s'il est celui qui le partage, celui qui se trouve à nos côtés et se fait notre compagnon de chemin, voici que nous ne sommes plus seuls en cette insondable épreuve. Le mal qui est véritablement mal, le mal-mal, est d'être seul.»<sup>876</sup>. Qu'on se réfère ici à Gn 3, 14–16 (le dit «protévangile») qui fait mention de la future et miséricordieuse présence de Dieu aux côtés de l'homme.

Nous trouvons ici le sens même que Jean Baptiste donne à la mission et à la personne de Jésus: «Cet agneau de Dieu qui vient pour porter le malheur du monde» (Jn 1, 29), référence à Isaïe qui affirme du Serviteur Souffrant préfigurant le Christ, que «ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées» (Is 53, 4). Matthieu par exemple, affirme: «C'est lui qui a pris nos infirmités (*astheneias*) et s'est chargé de nos maladies (*nosous*).» (Mt 8, 17)

Partant de termes comme «enlever» (*airô*) chez Jean, de «porter» (*pherein*) qui, avec *airô*, peut aussi se traduire par «soulever», «porter sur ses épaules»; partant du terme *hamartia* (signifiant péché, mais aussi «erreur», «méprise»); et du terme qui lui est proche «*hamatèma*» (qui, à côté de «faute», peut aussi vouloir dire «infirmité», maladie), Gesché en vient à mettre en exergue le côté le plus large de la mission de Jésus-Christ selon le quatrième Évangile et selon le Baptiste, c'est-à-dire celui de porter avec nous le poids de notre malheur<sup>877</sup>. Notre auteur précise également qu'il s'agit non pas d'un contexte de condamnation ou de jugement, mais de paix et d'amour, ainsi qu'en témoigne ce passage de l'évangéliste Matthieu: «Et voici qu'une voix venant des cieus disait: "Celui-ci est mon fils bien-aimé, celui qu'il m'a plu de choisir".» (Mt 3, 17).

Dans cette optique, Jean Baptiste désigne par ces paroles le destin même de Jésus, celui qui vient porter avec nous notre fardeau. C'est la toute première christologie, reconnaît Gesché<sup>878</sup>, le fondement même de l'identité messianique de Jésus. C'est même

875 *Ibidem*.

876 IDEM, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 121.

877 IDEM, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 122.

878 *Ibidem*.

la réponse de l'évangéliste Jean au «*cur Deus homo?*», chez qui «Dieu s'est fait homme pour venir partager le sort de l'homme et l'accompagner dans son destin.»<sup>879</sup>. Il s'agit là non pas d'une connaissance, notera en plus Gesché, mais d'une expérience de ce que Dieu se sent foncièrement concerné par le sort de l'homme.

Il faut comprendre que Jésus n'a pas cherché la souffrance pour elle-même, mais l'a assumée parce qu'elle était là. Ce qui amène le prêtre bruxellois à expliciter que «dès lors, il n'a plus seulement entendu notre cri, mais il est entré dans la réalité de sa violence, il l'a porté lui-même. Ce cri est devenu le sien (...) Et c'est ainsi qu'il s'est montré vrai Dieu, partageant notre cri et le faisant sien. Car un Dieu qui ne partage pas est exactement une idole. Les dieux païens se taisent et n'entendent pas, ne partagent pas (...) Ici nous avons enfin un Dieu qui, écoutant la clameur de son peuple, y prend part et s'en interroge avec nous.»<sup>880</sup>.

Voilà comment une nouvelle perception de la toute-puissance devient possible, selon laquelle Dieu exerce un «porter-avec», condition sine qua non pour que cette présence puisse agir parmi nous. Le Louvaniste fait ensuite un lien avec saint Paul qui se sent fort en Jésus-Christ (voir Ph 4, 13 ; 2 Tm 4, 17). Allant encore plus loin, notre auteur estime que la toute-puissance de Dieu peut se comprendre le plus profondément et noblement comme cet acte de Dieu qui vient nous communiquer sa puissance afin que nous portions ensemble notre souffrance sans jamais nous sentir seuls. C'est Dieu qui assume notre chair dans l'incarnation, d'après Tertullien<sup>881</sup>.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que Gesché restitue à la toute-puissance son sens le plus réel et le plus adéquat, celui d'une puissance au secours de l'homme. Par conséquent, il s'avère qu'*omnipotens* (qui peut tout) est une traduction malencontreuse de *Pantokrátor*, dont la traduction pertinente devrait être : *omnitenens*, celui qui tient tout en sa main de sauvegarde<sup>882</sup>, dans la mesure où la toute-puissance de Dieu, selon l'intuition chrétienne, n'est pas une toute-puissance magique, mais un véritable partage.

Ainsi, notre théologien est persuadé que la charge sémantique de la toute-puissance permet de mieux connaître Dieu si elle est rendue à son sens exact. Pour accéder à cette signification, il faut resituer la toute-puissance dans son lieu natal, son *Sitz im Leben*, qui est celui de la prière.

879 IDEM, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 123.

880 IDEM, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 123–124.

881 Cf. TERTULLIEN, *De Resurrectione carnis*, IX, trad. M. Moreau, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, cité par A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», p. 123–124.

882 Cf. A. DE HALLEUX, «Dieu le père tout-puissant», *Revue Théologique de Louvain* 8, 1977, p. 401–422.

La prise en compte de ce lieu natal permet à ce superlatif langagier (toute-puissance) de garder tout son sens. Car, pour notre auteur, « dans la prière, ce superlatif s'adresse à Dieu comme à celui qui n'est soumis à aucune autre puissance, à la différence de Zeus, soumis au Destin, et à la différence de nous-mêmes, soumis à nos faiblesses [...]. Cette manière d'en appeler au Dieu tout-puissant n'a plus rien à voir ici avec l'affirmation anxieuse d'une toute-puissance magique, indigne de Dieu et de l'homme. »<sup>883</sup>.

Dans cette perspective, la toute-puissance est un vocatif de prière qui, hors de ce contexte de prière, devient un substantif et pervertit l'homme. Or, il n'y a que la spécificité du langage religieux qui soit à même d'exprimer avec finesse certaines dimensions intimes de notre existence, en l'occurrence ici, notre relation à l'altérité de Dieu. Toute surdétermination de la toute-puissance de Dieu au gré de nos angoisses et de nos fantasmes conduit à l'aveuglement à propos de notre rapport à Dieu.

Par ailleurs, en déformant les attributs de Dieu, l'homme se trompe de Dieu, se trompe sur Dieu et il se pervertit. C'est l'idolâtrie qui consiste à élever au rang de Dieu ce qui ne le mérite pas et à absolutiser ce qui ne peut l'être. Le traité geschéen sur la question de l'idolâtrie a ceci de particulier que le Louvaniste insiste sur le sort de l'homme qui y est engagé. D'où sa présentation de l'idolâtrie comme une erreur anthropologique.

### V.3.3 La question de l'idolâtrie dans la théologie de Gesché

#### V.3.3.1 L'actualité de la question de l'idolâtrie

Pour le prêtre bruxellois, l'idolâtrie est une question très actuelle, parce que l'homme est toujours attiré par ce qui sort de son cadre habituel. L'interdit, renseigne la psychanalyse, est la source de toute envie de transgression. L'homme moderne avec ses envies incontrôlées, ses tendances de découvertes et de changements perpétuels, est une proie toute disposée à des faux pas sur la question de Dieu, comme sur bien d'autres questions.

Au fond, à travers sa tendance immodérée à la pleine consommation et à l'éternel renouvellement, la société moderne ne sait plus compter avec des valeurs de stabilité, de fidélité, de durée, de permanence et d'alliance par exemple. C'est ainsi que même par rapport à Dieu, la philosophie du tout découvrable, tout ostensible, tout essayable, qui caractérise notre temps, nourrit une certaine instabilité en matière religieuse. L'homme s'en va constamment à la découverte d'autres dieux beaucoup plus personnalisés, il recourt à de nouvelles formes de spiritualités plus alléchantes et fait ainsi son expérience du veau d'or (cf. Ex 32, 1-14). De cette façon, la société moderne, surtout en milieux occidentalisés, se

883 A. GESCHÉ, « Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance », p. 135.

rend prisonnière d'une forme d'idolâtrie. Comme nous le disions déjà, à titre d'exemple<sup>884</sup>, le verbe adorer est employé pour toutes sortes d'attirances, perdant ainsi son sens sacré. Tant de faux dieux se sont emparés de l'existence humaine.

S'il arrive tout de même que l'être humain aille vers Dieu, il reste prisonnier soit de ses conceptions philosophiques, qui nourrissent en lui une image de Dieu produite par ses propres fantasmes, soit de ses préoccupations éthiques qui l'amènent à instrumentaliser Dieu pour le mettre au service de ses besoins. En tout cela, il passe à côté de l'essentiel dans son rapport à l'ultime horizon de son existence. C'est ce qu'il convient d'appeler l'erreur anthropologique.

### V.3.3.2 L'idolâtrie comme erreur anthropologique

Pour Gesché, dans la relation homme-Dieu, c'est le sort de l'homme qui est en jeu. Autrement dit, lorsque l'homme se trompe sur Dieu, son existence s'en trouve affectée. C'est lui qui en paie les conséquences dans la mesure où une mauvaise conception de Dieu le détourne de sa vraie voie. Et pourtant, dans sa quête d'identité, l'homme a besoin d'une altérité constructive, ainsi que le note notre théologien, parce que «pour se comprendre et pour s'identifier, on a besoin d'un vis-à-vis, de la distance du deux.»<sup>885</sup>. Cet autre, c'est aussi Dieu. C'est Dieu comme preuve de l'homme.

Il en est ainsi pour le théologien belge en raison du fait que, «Dieu ne peut être notre preuve et ne mérite notre foi que parce qu'il nous rend vrais.»<sup>886</sup>. Ainsi, il est vital pour l'homme de se rendre vrai par une relation à un Dieu vrai. Ce risque de noyer son être au contact d'un faux dieu fait de l'idolâtrie non pas avant tout une erreur théologique, mais bien plutôt une erreur anthropologique qui est une sorte de perversion.

Cette perversion dépend de la nature même du Dieu en question. Car si, chez Gesché, Dieu représente une clé épistémologique pour l'homme, c'est parce qu'il lui offre une voie d'intelligibilité. C'est à cela que se mesure sa capacité d'être un Dieu du salut. De ce point de vue, il existe un vrai et un faux Dieu. Notre auteur s'en explique en ce sens : «Un faux dieu serait faux, [...] non point tant parce qu'il n'existe pas ou parce qu'il ne peut qu'être faux en regard d'un unique et vrai Dieu, mais il serait faux parce qu'il fausse l'homme. Parce qu'il le pervertit, lui fait prendre un chemin où il se perd.»<sup>887</sup>.

Il s'agit de ce qui pourrait s'appeler un détournement existentiel éloignant l'homme de sa vocation première qui est le bonheur et le salut. L'homme prend, par cette erreur anthropologique qu'est l'idolâtrie, les chemins qui faussent son être et par là même, défi-

884 Cf. *supra*, «Introduction générale, 5. Subdivision du travail».

885 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 97.

886 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 153.

887 *Ibidem*.

gurent sa nature. Et pourtant, il a une destinée, celle inscrite dans le projet de son créateur. C'est pour cela que la théologie du salut a pour mission de prévenir l'homme contre ce risque de perte au regard d'«une sotériologie préventive».

Gesché présente, à titre d'exemple, trois axes représentatifs de la dimension anthropologique de l'idolâtrie. Il parle du faux dieu éthique, philosophique et théologique.

Au point de départ, notre auteur souligne que l'idolâtrie relève de la notion d'interdit, de transgression. Au sens strictement culturel, l'auteur de *Dieu pour penser* fait remarquer que dans toutes les civilisations, trois grands interdits jouent un rôle canalisateur et protecteur de l'homme contre lui-même et lui évitent de se fausser ou de se pervertir.

La tradition judéo-chrétienne garde aussi ces trois interdits, à savoir l'interdit de l'inceste (on ne prendra pas femme dans son clan, voir Lv 18); l'interdit du meurtre («tu ne tueras pas», Ex 20, 3); et l'interdit de l'idolâtrie («tu n'auras pas d'autres dieux que moi», Ex 20, 9). Le dernier interdit est celui qui nous intéresse ici, même s'il ne peut être bien compris que dans sa corrélation avec les deux autres.

Nous retrouvons dans ce contexte trois axes fondateurs de l'existence humaine qui concernent le salut de l'homme par rapport à lui-même, à l'autre et à Dieu. Leur transgression est source de malheur avant que cela n'affecte Dieu. Ces trois types d'interdits sont porteurs d'une intention de salut. Car comme identité, l'homme a une destinée, il est fait pour le salut. Et le repli sur soi compromet ce salut. Ainsi, l'interdit d'inceste qui évite à l'homme de se confondre avec les bêtes; la sauvegarde de sa relation à l'autre dont la vie est sacrée, par l'interdiction du meurtre, et celle de sa relation à Dieu comme ultime horizon constitutif et salvateur.

En outre, l'interdit souligne que le salut de l'homme refuse toute immédiateté. Comme le mentionne Gesché: «L'homme, pour chercher sa véritable et profonde identité, pour savoir ce qu'il est, pour "se prouver", ne s'est pas contenté de lire sa grandeur en ce qui, en lui, surplombe l'animal, le roseau ou la pierre. Il a voulu – ou désiré – une plus haute et décisive confirmation. Il ne lui a pas suffi de s'arracher par en bas. Il a rêvé d'une transcendance qui l'arrachât par le haut, pensant avec raison que rien n'était trop grand pour lui dire ce qu'il est. Il y a en l'homme une quête initiatique de soi, et qui se fait devant les dieux. En termes chrétiens: un *itinerarium ad Deum*. En un mot, il a cherché sa preuve en Dieu. Suis-je pensé (*cogitor*), suis-je cru, suis-je attendu?»<sup>888</sup>.

C'est justement la question d'un ailleurs qui est ici posée pour se prémunir de toute immédiateté. Pour prendre femme, l'homme sortira du cadre de son entourage, de sa famille pour un ailleurs. D'ailleurs, le fondement biblique du mariage a ces mots précis: «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère» (Gn 2, 24). Selon cette même

888 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 98–99.

logique, ce n'est pas dans l'immédiateté qu'il faut résoudre le conflit avec son prochain (meurtre); il faut une médiation, un pardon (cf. Abraham en Gn 13, 7–13). Et l'être humain ne saurait choisir Dieu parmi ses illusions proches et fantasmagoriques, reflets de lui-même (idole); il faut un autre, un tout autre (cf. Gn 12, 1).

Notre auteur condamne ainsi «l'immédiateté» qui est l'expression même de l'idolâtrie. Il en précise le sens de cette manière: «L'immédiateté trompe et perd parce qu'elle enferme dans la clôture du soi et maintient dans le déjà connu, alors qu'il faut se construire et inventer dans une relation ouverte à l'altérité, à l'extériorité et à l'inconnu. Il n'y a en ce sens de salut que hors de soi.»<sup>889</sup>.

Voilà un cas typique où l'homme confond besoin et désir, alors que le besoin (de satisfaction immédiate: soif = boire, faim = manger) se distingue du désir de réalisation toujours différée (amour, fraternité, transcendance). Tandis que sur le long terme, le désir forme et construit l'homme pour en faire un être de société, ce qui implique un long processus d'initiation, le besoin, lui, nécessite d'être immédiatement comblé. En ce sens, insiste Gesché, «le pire, en ce domaine, et le plus dangereux, [est] que l'on traite le désir comme on traite un besoin, et qu'ainsi, par une satisfaction rapide, immédiate et sans espace d'altérité, on le pervertisse et abîme l'homme dans le long apprentissage de lui-même et dans la difficile initiation à son devenir homme.»<sup>890</sup>.

L'homme doit donc retrouver le vrai Dieu, celui qui le rend vrai et le sauve. Il ne s'agit pas d'une simple recherche spéculative sur le vrai Dieu. En ce sens, souligne une fois de plus notre penseur, «le vrai Dieu sera un Dieu véridique, qui ne me fuira pas, qui m'aide à me rendre vrai et à me construire en vérité.»<sup>891</sup>. C'est ainsi que le Louvaniste stigmatise les faux dieux qui pervertissent l'homme; il les classe en trois catégories, éthique, philosophique et théologique.

### V.3.4 Les faux dieux de l'idolâtrie

#### V.3.4.1 Le faux dieu éthique

Par le faux dieu éthique<sup>892</sup>, Gesché dénonce l'instrumentalisation de Dieu: il s'agit de la tendance qu'a l'homme de se donner un Dieu qui le sert, à l'instar de ces dieux de la mythologie grecque à qui il était assigné une mission précise (dieux de l'amour, de la fécondité, de la santé; dieux de la richesse, de la guerre, etc.). C'est une logique où les dieux sont préposés à la satisfaction immédiate des besoins humains.

889 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 154.

890 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 155.

891 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 155–156.

892 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 156–157.

Cette logique a toujours traversé l'esprit humain. Nous y souscrivons chaque fois que nous absolutisons ce qui ne doit pas l'être, ou ne le mérite pas, chaque fois que nous confondons l'ordre des valeurs, de sorte que ce qui est à notre service devient notre maître, notre seigneur, notre «*baal*» dit l'Ancien Testament. En cela, nous tombons dans le piège de l'absolutisation des moyens vitaux.

Il ne s'agit pas de mépriser les besoins humains qui sont inscrits au cœur même de notre être. Psychologiquement parlant, il subsiste en chaque homme la libido *amandi*, la libido *dominandi* et la libido *possedendi*, nobles et bonnes dispositions intrinsèques à notre humanité. Cependant, élever ces besoins légitimes au rang d'absolus est une dérive perverse. Tout devient faux quand nous faisons de ces dispositions naturelles des fins en soi, ouvrant de ce fait les portes de notre aliénation. Concrètement, un amour qui franchit les limites devient dangereusement possessif; un besoin exagéré de domination conduit à un pouvoir pervers que rien n'arrête, prêt à tout, même au sacrifice des êtres chers; une possession outrancière devient aliénante, et à terme, mortifère<sup>893</sup>.

On parle ainsi du dieu argent (dieu Mamon), du démon du pouvoir et d'un amour d'adoration. Or il y a un vrai Dieu, le seul qui doit être le régulateur de notre être. De lui, le penseur belge affirme ceci: «Parler du vrai Dieu qui seul doit être reconnu comme l'absolu, c'est poser une instance critique à l'égard de toutes les fausses absolutisations qui nous égarent et pervertissent.»<sup>894</sup>.

Ainsi donc, à propos des faux dieux éthiques, notre théologien fait remarquer qu'«il y a faux dieux lorsque nous avons attendu de ces désirs devenus besoins qu'ils disposent de nous et nous dispensent de nous construire nous-mêmes. Or le vrai Dieu se présente comme celui qui ne nous dispense pas de nous prendre en main nous-mêmes.»<sup>895</sup>. N'avons-nous pas ici, de la part du vrai Dieu, un appel à nous construire, à engager notre responsabilité? Le Dieu digne de notre foi, au lieu de nous pervertir, nous construit, nous met au large de nous-mêmes.

#### V.3.4.2 Les faux dieux philosophiques

Le faux dieu philosophique chez Gesché correspond à une invention purement philosophique de Dieu, en dehors de toute expérience de la foi. Le danger d'un tel dieu, c'est de défigurer l'image du vrai Dieu qui guette ceux qui, comme le souligne Pascal, «arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur... et par là tombent

893 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 157.

894 *Ibidem*.

895 *Ibidem*.

ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. »<sup>896</sup>.

Au fond, l'athéisme porte sur l'existence de Dieu ou sur son idée. En cela, l'athéisme pervertit l'homme du moment qu'il lui fait croire qu'il végète seul dans un destin perdu et sans issue. L'athéisme égare l'homme du moment qu'il se veut la négation d'une attente coexistentielle, coessentielle pour l'homme qu'est Dieu. Voilà pourquoi, aux philosophies qui conduisent à cet extrême, nous l'avons vu avec l'existentialisme, Gesché oppose une réponse cohérente, celle qui défend cette connivence d'intersignifiante entre l'homme et Dieu.

Quant au théisme auquel conduisent les philosophies de la représentation de Dieu, il ne saurait être toléré sans défigurer l'image de Dieu. C'est que le théisme porte sur la nature de Dieu et son tort est de recourir à un dieu qui est fait de fantasmes humains, un dieu à l'image de l'homme. Il n'est donc pas étonnant que certains philosophes aient souhaité la mort d'un tel Dieu. Le terme idole vient en effet d'*eidôlon*, miroir. Ce Dieu miroir qui nous renvoie notre propre image sans altérité, tombe aussi dans ce dangereux piège de l'immédiateté, en vertu duquel l'homme, cherchant Dieu par de mauvaises voies, ne finit que par se retrouver lui-même.

Vu sous cet angle, pour notre théologien, «le théisme a faussé Dieu et nous a aussi trompés sur nous-mêmes. Se tromper de dieu ou se tromper sur Dieu n'est donc pas simple erreur théologique, mais anthropologique. [...] Le théisme, construction de l'esprit, se rapproche de ces "dieux d'argile faits de nos mains", il est une forme intellectuelle d'idolâtrie, où mon esprit se complaît dans ses propres constructions. »<sup>897</sup>.

C'est la raison pour laquelle la foi doit reconquérir son authenticité. Elle doit être fondée sur le Dieu vivant et vrai et non pas sur le produit que nous nous forgeons, celui qui n'est que le reflet de nous-mêmes. Or, le Dieu qui peut nous sauver est cette altérité dont nous faisons l'expérience et non une autoposition tautologique qui nous fourvoie et nous perd, fût-elle l'œuvre d'un travail philosophique.

#### V.3.4.3 Le faux dieu théologique

Le troisième faux dieu que dénonce Gesché est bien le faux dieu théologique. Et selon le Louvaniste, c'est le pire des trois. Il s'agit ici d'une erreur de falsification: il s'agit du dieu qui proviendrait d'une certaine théologie écornant l'image du vrai Dieu. C'est cela, la gravité de ce faux dieu.

896 B. PASCAL, *Pensées*, Brunsvicg 556, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 157.

897 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 158.



Pour notre auteur, «cette dénaturation ou ce détournement du vrai Dieu se sont produits et se produisent chaque fois que nous avons mobilisé Dieu au service de nos intérêts ; que nous l'avons réduit à nos mesures ; que nous avons émoussé sa parole par des exégèses rassurantes ; que nous lui avons substitué une image venant d'ailleurs ; que nous avons fait précéder Dieu par nos définitions et nos attentes, au lieu de le laisser être ce qu'il est ("Je suis qui je suis"). Une vérité falsifiée est pire qu'une erreur.»<sup>898</sup>.

Gesché n'a jamais cessé d'inviter à laisser Dieu être ce qu'il est<sup>899</sup>. N'est-ce pas cela qui apparaît dans la réponse au buisson ardent ? [*Eheyè asher ehyè* = je suis celui qui suis ou je suis qui je suis] (cf. Ex 3, 14).

Le théologien belge dénonce ainsi l'ensemble des doctrines qui ne conduisent pas au salut, lequel est la mission primordiale de toute théologie. Et la théologie a la responsabilité de présenter à l'homme un Dieu non défiguré. Défigurer Dieu, c'est tenir sur lui un discours théologique qui sert nos intérêts quels qu'ils soient : idéologiques, confessionnels, raciaux, etc. En cela, il y a aussi idolâtrie. À ce moment-là, Dieu cesse d'être cet « Absolu, cette instance critique, cette différence, cet écart qui nous permet de nous construire, non pas en idole et reflet de nous-mêmes mais dans l'altérité. »<sup>900</sup>.

Ainsi donc, le faux dieu, qu'il soit éthique, philosophique ou théologique, touche au destin de l'homme. Il doit être dénoncé. Car le salut de l'homme en dépend. C'est ce que l'auteur de *Dieu pour penser* exprime en ces termes : «La lutte contre l'idolâtrie n'a rien, fondamentalement, d'une simple préoccupation spéculative, mais elle touche à une question "pratique", une question de salut. Il n'est pas écrit : "Il n'y a qu'un seul Dieu", formule philosophique, mais : "Tu n'auras qu'un seul Dieu", formule de l'interdit salvateur.»<sup>901</sup>.

C'est en cela que l'idolâtrie est un enjeu pour la théologie du salut. L'homme y joue son destin et, comme le Christ au désert, il ne doit pas renoncer à lui-même au profit d'une trompeuse immédiateté ou de la satisfaction de ses besoins. Ce serait aliénation et damnation.

## Conclusion

Dans ce chapitre nous avons voulu répondre à une question : y a-t-il un enjeu épistémologique de l'idée de Dieu ? Notre réponse affirmative nous a amené à découvrir que pour que l'homme réalise son salut, il est capital que sa foi soit fondée sur un Dieu vrai. Autrement dit, présenter une vraie image de Dieu à l'homme, c'est l'inciter à prendre le chemin de son salut.

898 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 158–159.

899 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 83–124.

900 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 159.

901 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 160.

C'est ainsi que nous avons suivi Gesché sur le parcours des multiples directions traditionnelles que tout esprit humain emprunte lorsqu'il lui arrive de se questionner sur Dieu. Les topiques de la question de Dieu nous ont permis, dans un regard nouveau, de voir jusqu'où le désir de connaître Dieu pouvait aller, mettant en exergue la nécessité de chercher Dieu non pas dans l'universalité des idées, mais plutôt dans «la contingence pleine de sens d'un lieu natal». Comment parler de Dieu? Dieu existe-t-il et qu'est-ce qu'il est? Où trouver Dieu? Dieu pourquoi? Et qui est Dieu? Autant de questions qui sont des lieux où la quête de Dieu advient. Par contre, chercher Dieu dans son lieu natal, qui est celui de l'expérience religieuse, c'est aussi le débarrasser de certaines conceptions qui en falsifient l'image.

Voilà ce qui a motivé le retour sur une notion culturellement liée à l'histoire de Dieu qui est la toute-puissance. Pour ce faire, nous avons revisité la notion médiévale du *Deus exlex* pour essayer de lui rendre son sens authentique; nous avons aussi réexploré la notion de puissance conditionnée. Un retour aux racines de la mythologie et de la philosophie grecque (platonicienne) nous a fait déboucher sur le rapport antique entre force et faiblesse, une dialectique qui n'a pas manqué d'enrichir la conception geschéenne de la toute-puissance de Dieu selon laquelle ce dernier passe par la condition humaine, avec ses limites, pour réaliser son plan salvifique pour l'homme.

C'est cela que nous avons tenté d'asseoir théologiquement, en vérifiant la pertinence d'une telle logique, en la comparant à celle de la fatigue de Dieu telle qu'elle ressort de l'étude de saint Augustin sur le récit de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine au puits de Jacob, ainsi qu'avec la nomination de Jésus par Jean le Baptiste comme agneau de Dieu qui vient porter avec l'homme le poids de la misère pour le sauver du péché et de la mort. Le Dieu du christianisme est un Dieu de sollicitude pour l'homme.

Par ailleurs, notre auteur prévient contre les idolâtries auxquelles l'homme de notre temps fait face. Car, selon lui, «les plus beaux discours sur Dieu seraient mis en échec si l'homme ne restait pas en alerte devant l'idolâtrie toujours possible à notre époque.»<sup>902</sup>.

Tout ce cheminement a fait apparaître une nécessité: s'il est vrai que présenter le vrai Dieu à l'homme pour son salut est un enjeu épistémologique de taille, il est tout autant important qu'après ce détour préalable à propos de la quête de Dieu, nous apprenions ce que Dieu est. Et pour notre auteur, c'est de Dieu lui-même qu'il faut apprendre ce qu'il est. Cela nous évite de voir des conceptions malencontreuses de Dieu s'infiltrer à nouveau dans notre existence par rapport à Dieu. Apprenons donc de Dieu ce qu'il est.

902 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 17.

## Chapitre VI

### DIEU COMME CLÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE DE SA PROPRE INTELLIGIBILITÉ

#### Introduction

Faire de Dieu la clé épistémologique de sa propre intelligibilité revient, pour Gesché, à apprendre de Dieu ce qu'il est. Car, comme le reconnaît Hilaire de Poitiers, «Dieu ne peut être connu que par Dieu.»<sup>903</sup>.

Il ne s'agit pas, selon notre auteur, de remettre en cause la possibilité de l'option socratique qui, en vertu de la logique mise en œuvre par le procédé de la maïeutique, veut que l'homme cherche en lui le souvenir de Dieu. Mais il préfère que, comme Moïse, nous allions demander à Dieu quel est son nom, que la démarche qui nous mène à Dieu soit celle qui se fonde sur Dieu et non sur un ailleurs abstrait.

Dans ce sens, quand Jésus affirme n'être pas venu abolir la loi mais la parfaire et l'accomplir (cf. Mt 5, 17), il devient lui-même ce pont nécessaire à l'unité de l'économie du salut biblique. De ce fait, quand il dit à Philippe : « Qui m'a vu a vu le Père » (cf. Jn 14, 9), il se présente comme celui à travers qui il est désormais possible de connaître Dieu. Ainsi, la tradition religieuse chrétienne devient le lieu par excellence pour apprendre ce qu'est Dieu. Il s'agit, comme le précise Gesché, d'une démarche basée sur une herméneutique de la religion concrète où l'intelligibilité de la « chose » est découverte auprès de la chose même.

Cependant, il convient de fixer, de prime abord, le sens de cette quête de Dieu auprès de lui-même, tel qu'il se donne dans l'acte de la parole, dans un rapport personnel de sujet à sujet qui s'exprime à travers une rencontre éthique : la relation à Dieu, en termes de gratuité, comme une union de prévenance. Tout cela culmine dans la concrétisation de la manifestation plénière en Jésus-Christ, comme figure réelle et historique de Dieu, avec toutes les conséquences théologiques qu'il convient d'en tirer.

Nous commencerons par poser les bases épistémologiques de l'intelligibilité de Dieu à partir de lui-même. Cela passe par les traits identitaires propres au Dieu chrétien dont la parole adressée à l'homme, dans un rapport de sujet à sujet et dont l'initiative lui revient, ouvre les chemins d'une rencontre éthique dans laquelle Dieu se sent concerné par le sort

903 HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, V, 20, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 16.

de l'homme. Nous présenterons ensuite la figure de Jésus comme la manifestation divine parfaite avec des implications à la fois christologiques, théologiques et anthropologiques. Il en ressortira, en définitive, que l'identité narrative de Jésus est confiée à la responsabilité de l'homme pour lui donner sens et vie. Car Gesché la considère comme le concept qui permet l'unité de la christologie.

## VI.1 Apprendre de Dieu ce qu'il est

Afin d'apprendre de Dieu ce qu'il est, Gesché privilégie l'analyse des traits caractéristiques et spécifiques de la manifestation de Dieu. De cette façon, il cherche à « saisir ce qu'est Dieu, non en structurant des qualifications abstraites, mais à partir des relations où Dieu nous rencontre concrètement ; l'intention n'est pas d'exhaustivité, mais d'indiquer un chemin dans la découverte de la "divinité de Dieu", de ce en quoi Dieu est Dieu. »<sup>904</sup>. Il fait le choix de la découverte de Dieu à partir d'un point précis, celui de sa relation avec l'homme.

Cette approche a un avantage épistémologique certain, que notre théologien exprime comme suit : « C'est dans la capacité et la qualité de relation entre deux termes qu'on éprouve toujours mieux la vérité de l'un et de l'autre. »<sup>905</sup>. Partant, le penseur belge pose la question de Dieu sous un jour nouveau, avec pleine sincérité, clarté et liberté.

### VI.1.1 Les traits identitaires du Dieu chrétien

#### VI.1.1.1 La parole comme lieu de la manifestation de Dieu

Dans la théologie geschéenne, le rapport entre l'homme et Dieu s'exprime fondamentalement par la parole, à la différence des dieux de l'Antiquité grecque et romaine, ou des civilisations mésopotamienne et égyptienne.

Les dieux païens, il faut le souligner, prennent souvent des chemins confus, des voies obscures, pour communiquer leurs sentiments aux hommes. Les dieux païens se sont toujours donnés aux hommes dans des présages ou des oracles qui doivent être déchiffrés par des devins.

Au fond, le dieu païen délivre une information entourée de mystère par un oracle ; celle-ci est fixée par un destin inéluctable, une fatalité implacable. Elle est à la fois impersonnelle, irrémédiable et inflexible. Bref, dans la manifestation des dieux païens aux hommes, il n'y a pas de place pour un échange, pas de conversation ; rien que la réception

904 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 84.

905 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 9.

d'un message dont on doit décrypter l'énigme. En ce sens, souligne notre auteur, «avec le dieu païen, qui ne parle pas, on ne parle pas.»<sup>906</sup>.

Et pourtant, on le sait, la parole est un trait fondamental de l'homme. Elle est une des propriétés fondamentales du *Dasein* selon Heidegger, inscrite dans la sphère ontologique de l'être-là. On peut penser ici à Aristote, qui définit l'homme comme un *zôon logon echon*, un être vivant doué de la parole. La parole est toujours le lieu même des échanges interpersonnels, lieu de clarté et de transparence des rapports. Les Grecs ont beaucoup exploité cette notion de logos, et ont transmis leurs connaissances au monde. Et le développement très bénéfique de l'actuelle philosophie du langage est là pour nous dire toute l'importance que le monde scientifique, en sa phase contemporaine, attache à la parole.

C'est bien cette voie que le Dieu judéo-chrétien a choisie pour communiquer avec les hommes, marquant ainsi sa différence avec les dieux païens qui ne parlent pas. C'est ainsi que depuis ses origines, la tradition judéo-chrétienne s'est inscrite dans le rapport de la parole : *ἐν ἀρχῇ λόγος*, «au commencement était la parole, et la parole était auprès de Dieu, et la parole était Dieu» (Jn 1, 1); car c'est par la parole que Dieu crée (cf. Gn 1, 3). Il en sera ainsi jusqu'à la manifestation par excellence de cette parole de Dieu faite chair en la personne de Jésus-Christ. Le rapport de Dieu au monde avec les récits de la création, le rapport de Dieu à l'homme avec les récits d'appel et de vocation, et le rapport de Dieu à lui-même, la question du Verbe en Dieu, établissent amplement que le fondement de l'auto-communication de Dieu à l'homme, c'est l'acte de la parole tel que le présente la culture biblique.

En s'inscrivant dans cette dynamique de la parole, le judéo-christianisme dévoile un Dieu unique qui se donne à l'homme sous les signes de l'échange, du dialogue, de la clarté, de l'expression, de la liberté. Ici, contrairement à la conception païenne des dieux, rien n'est irréversible, fût-ce la parole de Dieu. C'est cela qui est illustré par le courage d'Abraham dans le récit où il tente d'infléchir les arrêts de Dieu sur Sodome et Gomorrhe (cf. Gn 18, 16–33). Cette audace paradigmatique d'Abraham dans son marchandage traverse tout l'Ancien Testament. Elle se trouve chez Moïse, chez les prophètes et même chez les simples orants des psaumes : «Je n'ai pas parlé en cachette, dans un coin ténébreux de la terre; je n'ai pas dit à la descendance de Jacob : cherchez-moi dans le vide, déclare le Seigneur.» (Is 45, 19). Les commandements de Dieu sont communiqués, révélés (cf. Ez 20, 1–3) par un acte de parole justement.

En se révélant par la parole, le Dieu scripturaire fait preuve d'un profond respect envers l'homme. Comme l'explique le théologien belge, «le recours à la parole suppose

que l'homme n'a pas simplement à recevoir et à accepter sans plus, mais qu'il peut intervenir dans un "procès de parole", où le résultat n'est pas arrêté. La parole, au fond, privilégie le rationnel (au sens large) et l'éthique, et respecte par conséquent l'homme en tant qu'homme (*zôon logikon* et *logon echon*). Ce rapport par la parole est sans doute celui qui manifeste le mieux l'infini respect de Dieu pour l'homme.»<sup>907</sup>.

De ce point de vue, le Dieu chrétien n'est pas silencieux, il n'exhibe pas sa force, sa violence ni sa ruse, comme les dieux païens. Avec lui, l'homme gagne en intelligibilité et en clarté dans la mesure où le Dieu chrétien, Dieu de la parole, n'a rien à cacher. Cela, Abraham l'a expérimenté en participant aux décisions de Dieu (cf. Gn 18, 17). C'est le sens de cette parole du psalmiste : «Le commandement du Seigneur est limpide, il clarifie le regard.» [Ps 19 (18), 9].

Par ailleurs, l'expression de la foi judéo-chrétienne recourt, dans certains récits, au langage symbolique, notamment dans les paraboles. Il nécessite, de ce fait, une interprétation et une explicitation. Cependant, il faut le préciser, le langage biblique symbolique et la parabole constituent un langage d'interpellation, une sorte d'invitation à séjourner dans un espace de parole donné pour une vérité déterminée, afin d'accéder au mystère qui s'y déploie et s'y donne. Même dans ce cas précis, la parole demeure dans son rôle de communication, bien qu'ici elle soit à rechercher comme «au-delà» du symbole et de la parabole.

En outre, l'échange par la parole consacre le régime de la liberté. Alors que pour le monde païen antique la connaissance relève du défi, au point que la chercher entraîne la condamnation (qu'on pense ici à Prométhée<sup>908</sup> qui a dérobé le feu aux dieux, à Tantale et à Sisyphe<sup>909</sup>), le monde judéo-chrétien, lui, laisse entrevoir la liberté de l'homme devant Dieu. Jacob lutte contre Dieu au gué de Yaboq, Job parle et tient tête à Dieu (Jb 42, 7–8), le Christ ose suggérer à son Père que sa coupe puisse passer outre, avant de finir par se plier à la volonté de Dieu devant qui il n'a pas manqué d'exprimer son sentiment d'abandon et qui, malgré ce cri, l'a exaucé (He 5, 7).

Pour Gesché, cela signifie que «le peuple de la Bible a eu la chance n'étant pas un peuple philosophe, de situer la connaissance de Dieu non pas dans les débats de l'esprit, mais bien plutôt dans ceux de la liberté. Jacob fut béni parce qu'il avait "lutté avec Dieu" (Gn 32, 29), car Celui-ci préférera toujours l'homme debout, fût-il incisif comme Job, désagréable comme le fils qui dit non, mais agit (Mt 21, 28–30), à l'homme aimable mais

907 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 85.

908 Cf. L. SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951 ; G. CHARACHIDZÉ, *Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie contrastive*, Paris, Flammarion, 1986.

909 Cf. A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

rampant, niant sa dignité d'homme et finalement beaucoup moins fidèle.»<sup>910</sup>. Cela vaut dans la mesure où, précise Gesché, «la parole est [...] risque, transgression, audace [...]. Toute parole est, en un sens rupture d'une peur, transgression d'un interdit de silence.»<sup>911</sup>. En cela, elle est créatrice de liberté.

Ainsi, le Dieu biblique respecte la dignité de l'homme. Il n'est pas ce Dieu du regard tant décrié par Sartre, le Zeus païen dont l'aigle voit tout. Au contraire, le Dieu d'Adam vient demander à ce dernier où il est et à Ève ce qu'elle a fait. Engageant ainsi la responsabilité de l'homme, le Dieu judéo-chrétien entre en dialogue, il offre à l'homme la possibilité de s'exprimer, peut-être même de se défendre. Cela va jusqu'à donner à penser que la présomption d'innocence est un principe fondamentalement divin. C'est l'inverse du dieu païen qui, coupé de la parole, n'a qu'un seul recours, la condamnation ; devant le dieu païen, si l'homme parle, c'est un signe de révolte<sup>912</sup>.

Toutefois, reconnaissons-le, la relation par la parole est aussi un rapport qui comporte des risques : le risque de méprise et de contresens ; le risque de désobéissance et même de refus ou de simple rejet de la parole reçue. Mais ce risque vaut la peine d'être pris, parce qu'au moins, par ce risque, Dieu «révèle sa parole à Jacob, ses volontés et ses lois à Israël» [Ps 147(146–147), 19]. En cela, le Seigneur trace clairement pour l'être humain le chemin du salut avant de l'inviter à engager sa liberté et sa responsabilité pour choisir la vie.

#### VI.1.1.2 Un rapport de sujet à sujet

Le Dieu de la foi chrétienne entretient un rapport personnel avec l'homme, de sujet à sujet. Pour illustrer ce type de relation, l'auteur de *Dieu pour penser* base son analyse sur l'œuvre de la création. En effet, selon lui, «pour l'Écriture, le fait pour la création de relever de Dieu signifie qu'au lieu d'être livrée à l'anonymat, au hasard ou à la nécessité, elle est confiée au souci d'un Sujet, entendons : un être personnel, foyer d'intelligence et de liberté, non soumis au destin, demeurant maître de toute situation (*pantocrator, omni-tenens*).»<sup>913</sup>. La dimension du rapport de sujet à sujet est introduite.

Cela contraste avec plusieurs récits cosmogoniques et théogoniques dans lesquels l'univers est présenté soit comme résultat non intentionné, soit mal intentionné, né d'un combat entre dieux rivaux, puissances anonymes ou forces élémentaires. C'est ce profil qu'ont essayé de rationaliser les philosophes païens. C'est ainsi que pour Platon, par

910 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 86. Cf. *supra*, «Introduction générale, 1. Problématique».

911 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 153.

912 Cf. T. TODOROV, *Poétique de la prose*, Coll. «Point-Seuil», Paris, 1980, p. 24.

913 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 89.

exemple, ce monde est l'ombre dégradée du monde transcendant des idées<sup>914</sup>; chez Aristote, ce monde est une autoproduction éternelle<sup>915</sup>; pour Plotin, le monde est l'émanation déchue de l'Un<sup>916</sup>, alors que pour Spinoza (*Deus sive naturans*), c'est la nature elle-même (*natura naturans*) qui produit la nature (*natura naturata*)<sup>917</sup>.

Il ressort de ce qui précède que dans les cosmogonies dont nous venons de faire mention, le monde est une œuvre anonyme, arbitraire, tautologique et ne relève de personne. En revanche, pour la culture judéo-chrétienne, c'est bien Dieu qui est à l'origine du monde. Gesché en exprime le sens de cette manière : « Placer Dieu au commencement, c'est ensuite échapper à l'anonymat (du régime des lois de la nature), pour être placé d'emblée dans le règne (et non plus le régime) de la personne. C'est dire, cette fois, que la création, portée par un sujet, répond à un dessein. Le monde ici n'est pas soumis à un destin impersonnel et nécessaire, il n'est pas un monde "jeté" (la *Geworfenheit* de Heidegger), surgi on ne sait d'où [...] ni pourquoi. La vie n'est pas "l'usurpation parasitaire qui tombe, à peine surgie". Le monde n'est plus livré, fût-ce selon règles et lois, à une téléonomie non volontaire et répétitive, dénuée d'invention faute d'une subjectivité qui y préside. »<sup>918</sup>.

En étant ainsi relié à un sujet, le monde a un sens car il dépend d'une intentionnalité, d'une liberté elle-même fruit d'une relation qui se base sur la visée de salut<sup>919</sup>. Un tel monde n'est pas soumis au diktat d'une quelconque fatalité à laquelle même les dieux païens sont soumis. De ce fait, la liberté qui conçoit la nature comme un don suppose une réception et une responsabilité qui consacre la relation de sujet à sujet : d'un côté, le créateur, et de l'autre, l'homme à qui sont confiés le monde et son intelligibilité. Ainsi que le note notre théologien belge, « dans le régime judéo-chrétien, Dieu est littéralement un sujet qui a un projet, un dessein, une intention. »<sup>920</sup>, et qui en répond. D'autant que « Dieu comme l'homme sont qualifiés non pas à partir d'eux-mêmes mais à partir de ce qu'ils sont l'un pour l'autre. »<sup>921</sup>.

À l'inverse, les dieux païens consacrent une destinée sans orientation. À tel point que le dieu d'Aristote n'a pas manqué de choquer le très aristotélicien Maïmonide, qui n'a vu en lui aucune différence « entre la chute des feuilles et le naufrage des justes qui dispa-

914 Cf. PLATON, *La République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993.

915 Cf. ARISTOTE, *Livre XII, La Métaphysique d'Aristote*, Tome troisième, trad. J. Barthelemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie Germer-Baillière et Cie, 1879; A. JAULIN, *Aristote, la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

916 Cf. J. LAURENT, « Plotin, l'un au-delà de l'être », *Archives de philosophie* 75, 2012, p. 5-9.

917 Cf. B. SPINOZA, *Le traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1993.

918 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 61.

919 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 90.

920 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 91.

921 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le cosmos*, p. 42.



raissent sur un navire en perdition, entre la fin d'une fourmi écrasée par le pied du bœuf et la mort des hommes ensevelis à l'heure de la prière dans une maison qui s'écroule.»<sup>922</sup>.

Ainsi donc, le Dieu de la création est un Dieu de salut et de liberté. En ce sens, explique le penseur belge: «Un monde posé par un sujet, c'est un monde qui relève toujours et partout de la possibilité d'un salut, d'une reprise. Qui dit sujet, dit en effet que rien n'est irrémédiable, que tout peut toujours être repris. Un Dieu-Sujet (comme déjà le Dieu-parole) peut en effet, par principe, être fléchi. [...] Par la création, la tradition judéo-chrétienne pose en effet que le Dieu de liberté a posé et voulu des hommes libres. [...] Un monde posé par une liberté est un monde où la liberté est “chez soi”, de plein droit, voulue. [...] La conséquence d'un monde créé par un sujet c'est qu'il s'agit à son tour d'un monde de Sujets. L'exercice de la liberté n'est pas simplement toléré, [...] il est bien plutôt, voudrait-on dire, ... “obligatoire”! Entendons: son exercice relève de la vocation même de l'homme.»<sup>923</sup>.

L'exercice de la liberté est de l'ordre du salut. L'homme découvre un Dieu qui a un projet de salut pour lui. En fonction de la visée même de ce projet, il est invité à exercer sa liberté pour réaliser sa destinée, car il n'est pas une dictée écrite d'avance. La liberté est ainsi liée à son essence. Et cette liberté n'a pas besoin d'être arrachée à Dieu comme ce fut le cas des héros de l'Antiquité grecque (Antigone, Prométhée, Sisyphe, etc.)<sup>924</sup>.

Toutefois, en laissant à l'homme l'exercice de sa liberté et la capacité de choisir, le Dieu chrétien prend le risque d'être rejeté. Mais ce risque vaut la peine d'être pris. C'est le prix à payer afin d'établir une relation authentique entre Dieu et l'homme. Le fondement de cette relation est la sollicitude de Dieu pour l'homme que l'auteur de *Dieu pour penser* défend par ces mots: «Alors que la piété conservatrice ne prend point de risque et reste en silence, la parole créatrice prend celui d'oser.»<sup>925</sup>. Dans cet espace ouvert par le Dieu de la création, l'homme se découvre finalement désiré, voulu et attendu.

### VI.1.1.3 Une rencontre éthique

Par rapport éthique entre Dieu et l'homme, il faut comprendre que Dieu est affecté, concerné par le sort de l'homme. Le Dieu chrétien est «offensé» quand l'homme se fait du mal. Il n'est pas préoccupé de sauvegarder sa grandeur divine dans une indifférence totale. Quand le premier récit de la création prend pour refrain l'adjectif «bon» («Dieu vit que cela était bon», Gn 1), il place la question du bonheur au centre de l'acte de la création.

922 MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, III, 17, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 91.

923 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 91–92. Cf. *supra*, VI.1.1.2, «Un rapport de sujet à sujet».

924 Cf. *supra*, VI.1.1.1, «La parole comme lieu de la manifestation de Dieu».

925 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 153.

Il met en exergue ce pourquoi Dieu crée, à savoir le bonheur, le bonheur de la création, le bonheur voulu comme vocation pour l'homme.

Voilà pourquoi le Dieu chrétien n'accepte pas que l'homme prenne les chemins du malheur, qu'il se perde : « Il y a plus de joie dans le ciel quand un pécheur se convertit » (Lc 15, 7) ; « je ne suis pas venu appeler à la repentance les justes, mais les pécheurs » (Lc 5, 32), dit Jésus, et bien d'autres passages. C'est dire que le Dieu chrétien s'occupe du sort de l'homme. Il se soucie de son bonheur, de son salut intégral.

C'est ainsi que pour Adolphe Gesché, « à s'en tenir d'abord à l'Écriture, il est clair que le bonheur donne le ton à l'Écriture, la nouvelle comme l'ancienne. Charte du chrétien, les Béatitudes commencent toutes par le mot "bienheureux", même dans les plus sévères sur les choix chrétiens (tel le combat pour la justice ou le risque de la persécution). De la sorte on considère que le Dieu de la tradition judéo-chrétienne est donc une transcendance éthique qui marque toute sa différence avec les dieux insoucians de l'Olympe. »<sup>926</sup>. Cependant, il faut éviter tout formalisme religieux.

Dans cette optique, pour Jésus par exemple, se réconcilier avec son frère devient une condition pour présenter valablement son offrande à Dieu (cf. Mt 5, 23–24). Dans l'Ancien Testament, Dieu préfère un cœur qui se répand plutôt que les sacrifices [Ps 51 (50), 18–17]. De ce point de vue, respecter Dieu, c'est avant tout respecter le prochain : « Toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Mt 25, 40). La liturgie catholique le chante bien : « Qui donc est Dieu que nul ne peut aimer s'il n'aime l'homme ? Qui donc est Dieu qu'on ne peut si fort blesser en blessant l'homme ? »<sup>927</sup>.

Étant donné que le Dieu chrétien est à l'initiative du salut pour l'homme, il en prend soin, il en a le souci. C'est ce que Gesché exprime en ces termes : « Le Dieu judéo-chrétien est à ce point soucieux du destin moral de l'homme, qu'il n'hésitera pas à s'engager lui-même dans le salut de celui-ci. [...] Seul le christianisme voit Dieu se compromettre lui-même, et seul il comprend ainsi le souci de Dieu, au point que l'incarnation rédemptrice en constitue la spécificité la plus radicale. »<sup>928</sup>. « *Quid est homo quoniam visitas eum ?* » (« Qu'est-ce que l'homme pour que tu le visites ? »), s'exclame le psalmiste (Ps 8, 5).

En outre, ce rapport éthique est le fondement de l'agir de l'homme. Le théologien belge illustre cela à partir du récit du jardin d'Éden, dans lequel nos premiers parents sont appelés à ratifier leur être et donc leur relation avec Dieu devant l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 3). Une telle perspective de vie est du domaine de l'appréciation

926 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 97.

927 Cf. ASSOCIATION ÉPISCOPALE LITURGIQUE POUR LES PAYS FRANCOPHONES (AELF), *Livre des heures. Prière du temps présent*, Paris, Cerf/Desclée de Brouwer/Mame, 1993 et 1994, p. 720.

928 *Ibidem*.

et de la pratique. C'est ainsi que pour notre auteur, «l'homme construit son être dans la démarche morale et se perd, au sens le plus fort du terme, dans le péché (*aversio a Deo et a seipso*)»<sup>929</sup>. Et comme le reconnaît Maïmonide, «l'homme conquiert son être, dit oui et ratifie son être (inachevé) par des choix moraux.»<sup>930</sup>. C'est cette logique du choix que nous retrouvons dans le livre de Deutéronome où il est écrit : «Je prends aujourd'hui à témoins contre vous le ciel et la terre : je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie pour que toi et ta postérité vous viviez.» (Dt 30, 19) Cependant, cet appel à la liberté et au choix est assorti d'une exhortation, d'une suggestion tournée vers l'avenir. Le Dieu chrétien, on l'aura remarqué, est celui qui fait du bonheur de l'homme une préoccupation existentielle.

#### VI.1.1.4 Une relation de gratuité

Un autre trait de la spécificité du Dieu chrétien est la gratuité. Notre Dieu se donne à nous dans un don total et gratuit, sans rien attendre en retour sinon notre choix en faveur de la proposition de salut qu'il fait.

Cette relation s'exprime sur la base de la différence entre besoin et désir. En effet, le besoin exige une satisfaction immédiate tandis que le désir s'inscrit dans la durée. Mais pour Gesché, «sous une forme ou sous une autre, c'est bien essentiellement dans le registre du désir, de l'invite, de l'appel, de la proposition que le Dieu judéo-chrétien se présente à l'homme. [...] Un homme de désir et d'attente vit un rapport à Dieu infiniment plus gratuit que celui qui voit dans son dieu le bouche-trou bienvenu de ses besoins en panne.»<sup>931</sup>. Nous revenons là à la dénonciation du faux dieu éthique, celui vers qui l'homme va pour combler ses besoins et non pour ce que le Seigneur veut et est pour lui<sup>932</sup>. Une telle perception de Dieu se coupe de toute gratuité. L'Évangile n'affirme-t-il pas à juste titre que l'homme ne vit pas seulement de pain (Lc 4, 4) ?

Le Dieu judéo-chrétien est ainsi un Dieu du désir. Qu'on pense ici à l'ardent désir de Jésus à la dernière cène (Lc 22, 16). En fait, souligne une fois de plus notre auteur, «le désir se fait prière, alors que le besoin se dicte en exigence. Le désir invoque le don (gratuité), là où le besoin convoque la satisfaction nécessaire. Le désir ressortit à l'amour, lequel "bannit toute crainte" (1 Jn 4, 18), tandis que le besoin (voir l'expression "état de besoin") conduit vite à la panique et à la peur.»<sup>933</sup>.

929 Association épiscopale liturgique pour les pays francophones (AELF), *Livre des heures*, p. 99.

930 MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, II, 25, p. 197, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 99.

931 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 104–105.

932 Cf. *supra*, V.3.4.1, «Le faux dieu éthique».

933 *Ibidem*, p. 105.

Et voilà que resurgit l'un des attributs majeurs des dieux païens : la peur, qui fait dire à notre théologien belge : « À cet égard, s'applique pertinemment à la religion païenne le jugement terrible et lucide de Lucrèce : “*timor fecit deos*”<sup>934</sup> (la peur crée les dieux). Au reste, la prière païenne est apotropaïque<sup>935</sup>, conjuratoire, sans confiance ni amour »<sup>936</sup>. À l'inverse, la foi chrétienne est fondée non pas sur la peur, mais sur l'espérance<sup>937</sup>.

Dans ce sens, l'univers biblique présente le monde comme l'œuvre du désir libre de Dieu, voulu et posé comme bon : « *Fiat lux* » (« Que la lumière soit », Gn 1, 3), la lumière pour chasser les ténèbres et créer un espace de bonheur et de vie.

À partir d'une telle perspective, il y a lieu d'affirmer qu'aucune nécessité n'a précédé l'action créatrice de Dieu, comme s'il avait répondu à un besoin de sa nature. Par conséquent, ce qui est reçu gratuitement doit être respecté comme don et donné en retour gratuitement. Car tout est grâce. Voilà le mot clé de toute la théologie judéo-chrétienne. Et pour Adolphe Gesché, « la doctrine de la création gratuite est seule à dire un véritable don, c'est-à-dire un don permettant au bénéficiaire de pouvoir à son tour donner, et même de donner à son Dieu. »<sup>938</sup>. Telle est la signification du « *Vade et fac similiter* » (« Vas et fais de même », Lc 10, 37), au sens d'un véritable don à perpétuer, sans contrainte ni dépendance de la part de celui qui reçoit<sup>939</sup>.

Ainsi donc, à une telle théologie de la création correspond le règne de la gratuité qui donne lieu à un régime de la transgression et du dépassement au-delà des calculs et du minimalisme. Comme le souligne Gesché : « Si la création est un geste de gratuité, qui ne répond pas à une nécessité, à une dictée, ou à un besoin, mais à un désir, ne suppose-t-elle pas qu'elle soit transgression à l'égard de la simple raison qui calcule et mesure et pour cela ne prend point de risque ? »<sup>940</sup>.

La gratuité est donc l'être même du Dieu chrétien. Une pareille gratuité qui trouve son fondement dans la théologie de la création met en relief et exalte les dimensions de simplicité, de partage et de générosité (non arrogante ni condescendante, non solitaire ni égoïste, non manipulatrice ni perverse) de ce qui est appelé à être la nature humaine. Le don gratuit dont bénéficie le récepteur fait de lui un donateur, dans la même quête de gratuité et de liberté que celui qui est à l'origine du don. C'est ce qui fait conclure à Gesché

934 Gesché fait remarquer qu'au fond cette formule est de Stace, mais qu'elle exprime effectivement l'opinion de Lucrèce : « *Primus in orbe deos fecit timor* », qui apparaît dans son œuvre *De Natura rerum*, trad. A. Lefèvre, Paris, Société des éditions littéraires, 1899.

935 Nous précisons qu'il s'agit d'une prière qui vise à conjurer le sort, à éloigner les influences maléfiques.

936 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 105.

937 Cf. *ibidem*, n. 44.

938 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 107.

939 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 124.

940 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 153.

que « dans pareil climat, de gratuité et de confiance, l'homme vit vraiment son rapport à Dieu, non comme un rapport qui l'aliène, mais au contraire qui le structure. Il ne doit pas, comme Prométhée, arracher puisqu'il s'agit de don »<sup>941</sup>. C'est la vie et l'être de l'homme considérés comme dons de Dieu (cf. Ep 2, 8).

En outre, cette gratuité divine est en lien direct avec le salut. C'est ce lien que l'auteur de *Dieu pour penser* formalise en ces termes : « Le salut, la vie éternelle se comprennent à l'intérieur d'une théologie du don, de la gratuité et de la liberté, permettant de bien exprimer l'idée que le partage de la vie divine (c'est-à-dire le salut) nous est offert loin de toute contrainte comme de tout automatisme. L'éternité est royaume du don, non de la nécessité. »<sup>942</sup>, un don reçu comme un appel à faire de même.

#### VI.1.1.5 Une union de prévenance

La relation de prévenance de la part de Dieu vis-à-vis de l'homme signifie que c'est Dieu qui, le premier, prend l'initiative de venir vers l'homme. En effet, rien qu'à considérer les moments fondateurs de la foi chrétienne, les *kairoi* que sont la Création, la Révélation, la rédemption et la Parousie, nous nous rendons compte que c'est toujours Dieu qui fait le premier pas, qui prend l'initiative de la rencontre.

Et pourtant, depuis l'Antiquité, il était admis que c'est l'homme qui va vers Dieu. C'est l'*ascensus* dont parle Plotin<sup>943</sup>. Mais, pour la première fois dans l'histoire des religions, le judéo-christianisme introduit un mouvement inverse : Dieu vient vers l'homme. Ainsi, le *descensus*, la *sunkatasis* et la kénose sont des « inventions » judéo-chrétiennes<sup>944</sup>. D'autant que le dieu païen ne sort pas de lui-même : Plotin le décrit d'ailleurs comme un être « un et identique qui ne se partage pas et qui reste entier ; il n'est éloigné d'aucune chose, et il n'a pas besoin de se répandre en elle. »<sup>945</sup>.

En réalité, les dieux grecs font preuve d'autosatisfaction, ils restent entre eux<sup>946</sup>. Si bien qu'il est impossible d'envisager le passage du divin à l'homme. Sinon les dieux restreindraient leur grandeur<sup>947</sup>. C'est la logique des dieux qui ne doivent pas verser dans les passions, notamment l'amour. Et pourtant, la mythologie grecque est pétrie des passions et tromperies amoureuses des dieux qui s'éprennent aussi de mortels !

941 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 108.

942 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 95.

943 Cf. PLOTIN, *Ennéades* VI, 5, 3, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 109.

944 *Ibidem*.

945 PLOTIN, *Ennéades* VI, 5, 3, cité dans *ibidem*.

946 Cf. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982.

947 Cf. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, p. 52, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 109.

Au contraire, c'est l'amour qui est sacré dans l'univers judéo-chrétien. Il devient le symbole même de ce qui détermine Dieu à venir à la rencontre de l'homme. Dieu est amour, révolution déconcertante de l'apôtre Jean à l'égard de la conception païenne de l'amour comme faiblesse humaine indigne des dieux (1 Jn 4, 8.16).

C'est que le Dieu judéo-chrétien aime l'homme et va même prendre l'initiative de le rencontrer. C'est à ce propos que notre théologien belge note ce qui suit : « Cette véhémence d'un *Deus exuberans* (et non pas ataraxique), comme dira Hilaire de Poitiers<sup>948</sup>, cette sortie de soi de Dieu en l'âme humaine comme en son lieu, ainsi que dira Maître Eckhart<sup>949</sup>, telle est bien, en effet, l'expérience judéo-chrétienne. »<sup>950</sup>. Il y a là une véritable révolution chrétienne de la prévenance et de l'amour, selon laquelle Dieu est sollicitude gratuite pour l'homme, à tel point que son Fils accepte même la mort pour nous, pauvres pécheurs (cf. Rm 5, 7–8). L'apôtre Paul exprime cette prévenance de Dieu par le thème de la kénose (Ph 2, 6–11). Ainsi, pour notre théologien, la kénose « vise en tout cas cette “sortie de soi” dans l'incarnation et la rédemption, d'un Dieu qui ne demeure pas “jalousement” dans son quant-à-soi en le considérant comme une proie (*non rapinam*...), mais prend part, d'initiative, à la condition humaine. »<sup>951</sup>.

Dès lors, au lieu d'être une divinité aut centrée ou capricieuse, notre Dieu est amour, partage et don. C'est alors seulement que nous pouvons accéder à ce « Nous avons vu sa gloire » (Jn 1, 14). Il y a comme une surabondance, un excès de plénitude en Dieu (Rm 5, 20–21), qui lui fait prendre l'initiative gratuite de rencontrer l'homme. Sa mesure déborde quand il donne (cf. Lc 5, 6 ; Jn 21, 6). Il répand son Esprit avec la même abondance (cf. Tt 3, 6). Dieu « *pègè* », source intarissable, ne peut que se donner sans se vider (Ph 2, 7). Il est ce Dieu que la Bible reconnaît être toujours en avance (« avant qu'Abraham fût, j'étais », Jn 8, 58), qui adresse cette réponse à Moïse : « Je suis celui qui suis » (Ex 3, 14), et qui se présente comme non déterminé par une antériorité qui le limiterait<sup>952</sup>. Pour Karl Kerényi, cette réponse à Moïse laisse découvrir un Dieu qui n'est pas statique, mais s'inscrit dans une dynamique au sens de « Je vais advenir comme celui qui va advenir » : ainsi, l'être et l'advenir de Dieu se donnent à être expérimentés<sup>953</sup>.

948 Cf. HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, t. VIII, 31, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 110.

949 Cf. MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, 3 vol., Paris, Seuil, 1974, 1978, 1979.

950 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 110.

951 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 112.

952 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 113.

953 Cf. K. KERÉNYI, « Le langage de la théologie et la philosophie de la langue », dans E. CASTELLI (dir.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Actes du colloque de Rome 1969, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 23–32, ici p. 32.

C'est ce qui amène Gesché à relever cette différence fondamentale entre les dieux païens et le Dieu de la foi chrétienne. En effet, selon notre auteur, «au Dieu de l'ataraxie stoïcienne, de l'impassibilité platonicienne, du "bonheur" épicurien, de l'immobilité aristotélicienne, s'oppose, en une contradiction révélatrice, [...] un Dieu préoccupé de l'homme, attentif, soucieux. Et cela dès la première page de l'Écriture judéo-chrétienne, au point de se reprendre lui-même: "Il n'est pas bon que l'homme reste seul" (Gn 2, 18), jusqu'à la dernière page de l'Apocalypse: "Voici, je viens bientôt" (Ap 22, 7.12).»<sup>954</sup>.

Tout compte fait, apprendre de Dieu ce qu'il est, dans la perspective geschéenne, n'a rien d'une réflexion abstraite et spéculative sur Dieu. Il en ressort que le Dieu chrétien est un Dieu de relation qui s'unit à l'être humain, un Dieu qui ne protège pas jalousement sa dignité enfermée dans son ciel paradisiaque. Il prend le risque de rencontrer l'homme. En ce sens, pour notre auteur, c'est cette relation, cette visée qui nous fait accéder à la nature de Dieu. Cette perception est partagée Bernard Sesbouë quand il écrit: «"Notre Dieu est un Dieu qui s'approche". Voilà la grande spécificité judéo-chrétienne: notre Dieu est un Dieu qui cherche l'homme, pour qui l'homme existe en vérité. Cette proximité s'est accomplie parfaitement, totalement par l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ.»<sup>955</sup>.

Aussi notre théologien peut-il souligner, à propos du Dieu chrétien, qu'«il est un Dieu digne de l'homme, un Dieu qui mérite d'exister. Un Dieu dont il ne suffit pas de prouver l'existence, mais dont il faut découvrir le visage. Celui qui s'imprima sur le voile de Véronique quand se déchira celui du Temple (voir Mt 27, 51).»<sup>956</sup>.

Par ailleurs, la figure historique qu'a prise Dieu en venant vers l'homme est la personne de Jésus. De ce fait, il devient impérieux pour nous de nous pencher sur cette singularité chrétienne, dans la mesure où elle fonde non seulement une relation concrète historique avec l'homme, mais aussi et surtout trace le chemin du salut.

## VI.2 Jésus comme figure historique de Dieu

### VI.2.1 L'aperçu de la question

Avec Jésus, Dieu a pu prendre forme humaine et partager l'histoire de l'humanité. Il s'est donné un aspect concret en prenant chair humaine. Sa relation avec nous ne s'arrête donc pas à un simple rapport de parole, de création, mais assume une dimension d'identification, de prise réelle d'une part active et salutaire à côté de l'homme. C'est justement cela

954 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 105–106.

955 B. SESBOÛÉ, *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi*, p. 83.

956 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 124.

qui s'est réalisé en la personne de Jésus le Christ, figure historique de Dieu, celui en qui nous voyons le Père : «Philippe, qui m'a vu a vu le Père.» (Jn 14, 9).

Parlant donc de l'incarnation, l'auteur de *Dieu pour penser*, affirme qu'«en cet événement unique (comme tout événement d'ailleurs) que constitue Jésus-Christ, se trouve révélée, autant que faire se peut, mais avec valeur d'universalité, la personne, l'histoire et la nature de Dieu.»<sup>957</sup>. D'ailleurs, pour le réformateur Luther, «la seule connaissance saine et salutaire de Dieu est en Jésus-Christ, et singulièrement en Jésus crucifié et tel que, sans fards, nous montre l'Écriture.»<sup>958</sup>. Gesché le commente ainsi : «C'est en Jésus concret pris au mot et à la lettre, que le Réformateur prend l'audace d'apprendre qui est son Dieu, à qui rien n'est épargné et qui, en cela même, révèle ce qu'il est, et que n'avait eu et ne pourrait soupçonner l'humaine sagesse commune.»<sup>959</sup>.

En réalité, le Christ devient cette figure qui nous ouvre à la lumière divine et nous révèle exactement la signification véritable de notre identité d'homme devant l'immensité de Dieu qui nous visite. Alors, s'interroge notre auteur, «dans cette perspective, la figure du Christ, en laquelle la foi chrétienne voit existence humaine et présence divine, ne pourrait-elle se présenter comme une particulière invitation à interroger et à vérifier cette question ? Le Christ nous parle de Dieu. Il nous parle de l'homme. Mais il nous parle aussi – et, nous dit-on, dans sa personne même – de leur rapport. [...] Le Christ devient un miroir du rapport entre Dieu et l'homme, miroir dans lequel l'homme se déchiffre.»<sup>960</sup>.

De ce point de vue, Jésus est l'unique Fils engendré de Dieu (Jn 1, 4). En effet, «après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par un Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui, il a fait le monde : resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance.» (He 1, 1–3). Car, «le christianisme est la seule religion à dire que Dieu lui-même est venu dans l'histoire et a posé des actes de salut, dans la dynamique desquels il est demandé d'entrer.»<sup>961</sup>.

Par ailleurs, si telle est la foi confessante à propos de Jésus, son identité a toujours fait l'objet de perpétuelles remises en question nécessitant constamment des recadrages à travers d'innombrables concepts christologiques, dans une permanente recherche de la saisie de son mystère insondable.

Autrement dit, l'histoire a toujours quêté une certaine forme d'unanimité, au moins pour les croyants, autour de la personne du Christ. C'est pourquoi, dans le cadre de ce

957 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 58.

958 Cf. M. LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, Weimarer Ausgabe, n. 57–3, p. 99.

959 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. III, *Dieu*, p. 56.

960 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 10–12.

961 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 184–186.



travail, nous ne pouvons pas nous contenter d'affirmer que Jésus est la figure historique de Dieu en faisant l'impasse sur toutes les questions que la réception de cette vérité théologique a toujours suscitées. Tel sera l'objectif des lignes qui suivent.

En effet, quand Gesché donne ce qu'il convient d'appeler son programme christologique, il trouve que, «[...] s'agissant du Christ, il nous faut à tout prix faire le deuil de certains concepts qui, rigoureusement utiles en leur temps, ont perdu de leur sens avec l'usure du temps, même s'il s'agit de préserver ce qu'ils ont voulu à juste titre préserver. Pour cela, il faut aussi avoir l'audace de nouveaux concepts, en tout cas de concepts réévalués, qui restituent pour nous, dans notre temps et dans notre culture, la vigueur de l'intuition première. Pour cela, enfin, il faut restructurer le discours christologique qui, reprenant la découverte initiale [...], la redise dans une clarté nouvelle et peut-être plus tentante que jamais.»<sup>962</sup>.

Il en va de la crédibilité de la théologie, dans la mesure où, pour le Louvaniste, «la théologie est recherche permanente de retrouvailles et de renouvellement du sens. Nous sommes guidés par une vérité qui est venue en ce monde (Jn 1, 9), mais aussi par celle qui vient de ce monde.»<sup>963</sup>.

Voilà qui justifie l'approche geschéenne de la christologie. Notre auteur commence par une restructuration théologique et un recentrement christologique afin de déterminer la place du Christ dans la foi. Le Christ est au centre de la foi, mais il n'en est pas le centre<sup>964</sup>. Cela amènera notre auteur à poser la question de l'identité du Christ comme témoin de Dieu. Comment procéder? Faut-il se limiter au binôme théologique fondamental tendu entre le Jésus historique et le Christ de la foi? Il semble préférable et plus opportun de penser et d'interroger les deux dimensions. Pour cela, il convient de trouver un concept opératoire susceptible de faire le lien entre les deux pôles du binôme. C'est dans la notion de l'identité narrative de Jésus que le prêtre bruxellois trouve le moyen d'opérer cette unification.

Par le biais de l'identité narrative, le théologien belge met en exergue la dimension anthropologique de la christologie, et donc de toute la théologie, dans la mesure où Jésus est à la fois la figure historique de Dieu et le témoin de l'homme.

Par conséquent, s'interroge l'auteur de *Dieu pour penser*: «N'y a-t-il pas en Dieu ce que nous appellerons donc une "capacité de l'homme" et qui nous donne de lui un tout autre visage, devant lequel enfin l'homme pourrait reconnaître un Dieu [?]"»<sup>965</sup> Pour mieux y répondre il faut définir la place du Christ dans la foi.

962 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 16.

963 *Ibidem*.

964 Nous expliciterons cette notion plus loin au point VI.2.2, au sujet de la place du Christ dans la foi.

965 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. VI, *Le Christ*, p. 19.

## VI.2.2 La place du Christ dans la foi

Déterminer la place du Christ dans la foi, c'est savoir comment il révèle Dieu et comment il est témoin de l'homme. Gesché commence par préciser que «[...] si le Christ est bien au centre de la foi chrétienne, il n'en est pas le centre. Il est au centre puisque le chrétien voit en lui "la pierre angulaire" (Ac 4, 11 ; cf. Ep 2, 20), celui autour duquel s'articule sa foi. Mais Jésus n'en est pas le centre, dans la mesure où ce n'est pas la connaissance de sa personne qui constitue le sens premier de sa mission.»<sup>966</sup>. Comment pouvons-nous l'expliquer ?

## VI.2.2.1 Une christologie sans christologie

Il s'agit ici de s'inscrire en faux contre une certaine théologie chrétienne dite christocentriste, celle contre laquelle Y. Congar met en garde<sup>967</sup>, car elle ne parle que du Christ et de sa personne au risque d'oublier ce pourquoi il est venu : révéler Dieu à l'homme et révéler l'homme à lui-même.

Car pour notre théologien, ignorer la dimension théologique et anthropologique de l'annonce de Jésus, c'est amputer son message d'une partie considérable de sa consistance. André de Halleux tient cette position parce que, pour lui, le christianisme doit devenir moins «christonome» et plus théocentrique, sous peine de manquer peut-être le rendez-vous avec les questions fondamentales des hommes d'aujourd'hui<sup>968</sup>. C'est ce que notre théologien belge s'évertue à souligner par ces mots : «Or c'est justement une réponse à nos pressantes questions sur l'homme que le Christ nous propose et pourquoi il se trouve au centre de notre foi. La christologie se doit d'être une théologie et une anthropologie avant d'être une christologie»<sup>969</sup>.

Qu'on se comprenne. Il ne s'agit pas de remplacer la christologie par la théologie ou l'anthropologie. Tout l'enjeu est d'éviter l'excès d'un discours christocentrique. Ce faisant, la figure du Christ comme médiation parfaite entre Dieu et les hommes sera rendue à sa mission fondamentale, celle de révéler Dieu et l'homme.

Ceci est d'autant plus vrai pour Gesché qui précise, au sujet du Christ, qu'«il est au centre parce que c'est lui qui annonce le Père, mais il n'est pas le centre car c'est la connaissance du Père qui sauve (Jn 17, 3). [...] Même la gloire que le Fils reçoit à la résurrection est destinée à glorifier le Père (Jn 17, 1). Le pouvoir qu'il possède comme ressuscité, il le

966 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 21.

967 Cf. Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, éd. «Foi vivante», Paris, Cerf, 1965, p. 12.

968 Cf. A. DE HALLEUX, «L'identité chrétienne dans l'Église ancienne», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *La foi dans le temps du risque*, Paris, Cerf, 1997, p. 31-54, ici p. 52.

969 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 22.

tient de Dieu (Jn 17, 2), mais qu'il lui remettra à l'avènement du royaume définitif (voir 1 Co 15, 24–28)»<sup>970</sup>.

La christologie porte ainsi sur ce que le Christ a pensé, dit et fait : l'annonce de Dieu à l'homme. De ce fait, l'homme et Dieu se trouvent au cœur la mission de Jésus. Comme le souligne le penseur belge, Jésus «est mort et ressuscité pour une certaine idée de Dieu et de l'homme, et c'est cela qui d'abord importe. Le premier moment de la christologie doit être centrifuge, et non point centripète.»<sup>971</sup>.

#### VI.2.2.2 La christologie comme théologie

Comme toute pensée naissante, le christianisme ne s'est pas privé, pour sa formulation, d'utiliser les expressions du langage de l'univers ambiant, en l'occurrence du monde grec et de sa philosophie. Or, dans tout emprunt, les avantages ne vont jamais sans inconvénients. De fait, le discours chrétien est devenu audible tout en souffrant du poids de certains concepts de la philosophie grecque et de leur ambiguïté sémantique par rapport à la foi de cette nouvelle religion. Car, pour être compris, il fallait à tout prix conserver la logique de la pensée grecque.

Pour ce qui est de Jésus, notre penseur note ceci : «Mettant excessivement sa divinité à l'abri des conséquences de l'incarnation, on a manqué l'occasion de comprendre ce que celle-ci apportait comme révélation inédite sur Dieu. C'est très exactement sur ce point central de la nouveauté chrétienne que l'on a glissé. Car il était donné pour entendu que, conformément au dogme philosophique grec, Dieu est impassible et immuable. La croix, si elle manifestait l'amour de Dieu à notre égard, ne pouvait rien manifester de sa nature. Mais aussi, la révélation de Dieu qu'apportait le Christ par tout son comportement et dans l'approfondissement de la théologie de l'Ancien Testament, ne constituait pas la base du discours sur Dieu.»<sup>972</sup>. Ce qui est en jeu ici pour Gesché, c'est le conformisme aux schémas de pensée de la philosophie grecque.

Et pourtant, affirme notre auteur, le Dieu de la philosophie grecque est incompatible avec le Dieu de Jésus-Christ qui est «passible». Le Dieu des philosophes est immuable, il ne s'occupe ni de l'homme ni du cosmos où il réside pourtant. C'est un Dieu terrifiant à l'image du Zeus de l'Olympe. Il est une divinité, un principe, peu soucieux de l'homme. À l'image d'un tel Dieu, le christianisme naissant a eu tendance à voir surtout la figure trinitaire et divine du Christ en fonction du salut qu'il apporte, et de ce fait, a quelque peu

970 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 24.

971 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 28.

972 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 30.

jeté la dimension humaine dans les oubliettes divines. Or un Dieu indifférent au sort de l'homme est indigne de l'homme.

C'est au sujet d'une telle conception de Dieu que Paul Ricœur avance : « Il s'agit là d'une divinité plus éminente que vigilante [...], bienheureuse comme l'espace et non pathétique comme le Dieu d'Israël impliqué dans l'histoire de l'alliance. »<sup>973</sup>. Il y a dans cette vision de Dieu issue de la pensée grecque, l'oubli de l'idée du Dieu « pathétique » propre au christianisme.

Ainsi donc, pour notre théologien belge, « c'est à cet oubli ou à ce risque d'oubli que nous sommes invités à mettre fin. Non pas qu'il s'agisse de congédier la philosophie, mais bien celle qui se découvre si inadéquate, et dont Heidegger jugeait qu'elle avait réussi à dédiviniser Dieu. Peut-être l'heure est-elle venue de prendre au sérieux un Dieu vraiment croyable. Celui que l'homme attend loin de tous ces chemins du passé qui rendent Dieu improbable. Un Dieu qui survivrait à la mort de Dieu, parce que devant ce Dieu de Jésus, l'homme ne perdrait pas son identité, mais trouverait, au contraire à la confirmer. »<sup>974</sup>. Affirmer et poser que le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu de l'homme, c'est à la fois révolutionner l'histoire de l'homme et celle de Dieu.

En conséquence, Jésus ne peut nous paraître réellement figure historique de Dieu que si nous le situons bien dans sa relation avec Dieu. De ce point de vue, la christologie n'a de sens que dans la mesure où elle donne à Dieu la place qui lui revient dans le message du Christ, et que si elle établit que le « destin de Dieu » est intimement lié à celui de l'homme. C'est ce qu'explique Blaise Pascal quand il note qu'« un discours sur Dieu ne trouve et ne prouve vraiment sa vérité que s'il parle bien de l'homme, que si la révélation de Dieu constitue aussi une révélation de l'homme. »<sup>975</sup>.

Donc il faut affirmer non seulement la nature « pathétique » de Dieu mais aussi sa « passibilité », ainsi que l'a fait Origène dès le III<sup>e</sup> siècle, qui se démarque des dieux impassibles de la philosophie grecque<sup>976</sup>. « La passibilité de Dieu » est une autre perspective de la spécificité du Dieu chrétien<sup>977</sup>. En effet, si « Sénèque voyait la supériorité de l'homme sur les dieux en ceci que l'homme est capable de pâtir, tandis que les dieux ne le sont pas. »<sup>978</sup>, la révélation de Dieu en Jésus rompt avec une telle image. Le Dieu de Jésus-Christ est aussi celui qui est capable de souffrir. C'est cette théologie que soutient

973 P. RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Cerf, 1994, p. 180.

974 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 32.

975 B. PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy*, original inédit présenté par P. Mengotii et J. Mesnard, Paris, 1994, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 34.

976 Voir ORIGÈNE, *Homélie sur Ez*, VI, 6, p. 228–231.

977 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 53–81.

978 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 37.

le réformateur Luther lorsqu'il affirme qu'«il faut substituer à la “théologie de la gloire” (*theologia gloriae*), ainsi qu'il désigne la théologie philosophique, la théologie de la croix (*theologia crucis*) qui seule a pu nous dévoiler le vrai visage de Dieu.»<sup>979</sup>.

De ce fait, rendre pleinement à la christologie sa dimension théologique, c'est non seulement authentifier l'image de Dieu en Jésus, mais c'est aussi et surtout faire preuve de responsabilité et de respect pour l'homme de notre temps. Ainsi, selon Gesché, «aujourd'hui le moment est-il venu de rejoindre cette nouvelle connaissance de Dieu faite en Jésus. Rendez-vous doit être pris avec notre temps si l'on veut que Dieu soit crédible et qu'ainsi le soit aussi la christologie qui y conduit. L'homme d'aujourd'hui – et nous devrions dire : l'homme de toujours – ne supporte plus, ne peut plus supporter un Dieu impassible et hors de l'histoire, ce Dieu qui ne peut conduire qu'à tous les athéismes, aux athéismes les plus justifiés. Le temps pourrait être venu, en retrouvant la théologie de Jésus, de retrouver le Dieu d'une tout autre nature.»<sup>980</sup>.

Pendant, une nuance s'impose. Bien qu'avec des envergures qui varient suivant les époques, la figure du Dieu chrétien proche de l'homme est toujours présente dans l'histoire du christianisme. Il n'y a pas lieu d'affirmer catégoriquement que cette option ait été perdue. Qu'il nous suffise d'ailleurs d'évoquer le travail fondamental des Pères de l'Église ayant valorisé la figure du pauvre auquel Jésus s'identifie<sup>981</sup>.

Dans cette optique, si pour Merleau-Ponty l'homme meurt au contact de l'absolu<sup>982</sup>, il ne saurait en être ainsi pour le Dieu que révèle Jésus. Il ne meurt pas au contact du relatif. Il n'a pas à se préserver dans l'immuabilité et l'impassibilité comme les dieux païens qui, eux, meurent au contact du relatif. En outre, le Christ révèle aussi l'homme à Dieu et à lui-même. En cela, la christologie a également une dimension anthropologique.

### VI.2.2.3 La christologie comme anthropologie

L'auteur de *Dieu pour penser* affirme qu'il n'y a pas de discours sur Dieu qui n'implique un discours sur l'homme et vice-versa. Cela se manifeste encore plus clairement quand il s'agit de la christologie, ce discours au centre duquel la foi chrétienne professe Jésus comme vrai Dieu et vrai homme.

979 M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris, Cerf, 1973. p. 24.

980 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. VI, *Le Christ*, p. 39.

981 Cf. L. DUBRULLE, «Entre archétype et scandale. La mise en place théologique de la catégorie morale du pauvre», *Transversalités* 111 (3), 2009, p. 23–33; BASILE LE GRAND, «Homélie 6 contre la richesse», *PG* 31, p. 76–77; SAINT AUGUSTIN, «Sermon 14», *PL* 38, p. 111–116; GRÉGOIRE DE NYSSE, «De l'amour des pauvres (1)», *PG* 46, p. 141–142; IDEM, «De l'amour des pauvres (2)», *PG* 46, p. 472–489; JEAN CHRYSOSTOME, «Homélie 1 sur le pauvre Lazare», *PG* 48, p. 974–992.

982 Cf. M. MERLEAU PONTY, *Sens et non-sens*, p. 167.

Le discours théologique ne prétend pas avoir le monopole de la question de l'homme. Le philosophe définit l'homme, le sociologue le décrit, le psychologue le comprend. Mais si le théologien s'intéresse à l'homme, c'est pour lui conférer une dimension prophétique ouverte au-delà de lui-même. C'est à ce niveau que se situe l'approche christologique de l'homme.

Il s'établit ainsi une dialectique d'intelligibilité entre l'homme et Dieu. Le Louvaniste en donne la teneur en ces termes : « S'il y a lieu évidemment, à propos de la foi, de parler de l'homme qui croit en Dieu, il peut y avoir tout autant lieu, dans la foi chrétienne, de parler d'un Dieu qui croit en l'homme, et crée ainsi les conditions de sa liberté. Je ne suis vraiment libre devant Dieu que si je sais qu'il croit en moi. »<sup>983</sup>. De ce point de vue, l'incarnation devient un véritable concept pour penser l'homme autrement.

C'est ainsi que notre auteur a pu découvrir et proclamer la grandeur des pauvres et des laissés-pour-compte. Car s'il est attesté que la Grèce a admirablement parlé de l'homme (Socrate, Platon, Sophocle) en termes de héros, de citoyen avec ses qualités d'intelligence et de beauté, il n'en demeure pas moins que l'humanisme grec, avec une légère exception pour Épictète, a ignoré l'homme pauvre, l'homme abîmé, le laissé-pour-compte. En cela, le christianisme réalise un dépassement par rapport à la philosophie grecque. Dans la perspective chrétienne, tout homme et tout l'homme est mis en valeur et reçoit sa dignité, celle inscrite dans le projet de son créateur.

Si Gutierrez fait de l'amour du pauvre une option préférentielle<sup>984</sup>, c'est avant tout en fonction de cet acte de l'incarnation qui, sans distinction, a pris la part du faible, du pauvre. Jésus lui-même ne s'est-il pas intéressé en priorité aux faibles, en leur donnant la première place ? Les béatitudes, le Magnificat, son injonction : « Laissez les petits enfants venir vers moi » (Mt 19, 14), sa sollicitude pour les estropiés et les lépreux, pour ne citer que ces exemples, ne sont-ils pas autant d'invitations à en faire de même ?<sup>985</sup> De cette manière, le pauvre est identifié à Jésus-Christ qui s'est fait pauvre.

Comme le note si bien Paul Ricoeur, « chaque visage est un Sinaï qui interdit le meurtre »<sup>986</sup>. La loi du Christ instituant l'amour ne devient-elle pas « folie » quand elle recommande cet amour même à l'endroit des ennemis ? C'est pourtant cela, aimer Dieu.

Désormais, l'homme a un partenaire incarné par la figure d'un Dieu amour. Cela signifie que « l'homme (révolution anthropologique) n'est plus un être menacé. "Délivré de la crainte" (Lc 1, 17), "Délivré de la crainte de ses ennemis" ; c'est-à-dire de ces démons

983 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. VI, *Le Christ*, p. 40.

984 Voir les ouvrages de G. GUTIERREZ, cf. *supra*, « Introduction générale, 1. Problématique ».

985 Cf. IDEM, *La force historique des pauvres*.

986 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 388.

obscur qui l'habite et le terrorise, l'homme peut désormais "servir Dieu" sans plus se sentir menacé et sans plus devenir pour lui-même une menace... Parler de Dieu c'est ne plus alors écraser l'homme, puisque c'est traquer la violence en osant aller jusqu'au bout de ses repères et de ses craintes possibles.»<sup>987</sup>.

L'option anthropologique de la christologie rétablit ainsi l'homme dans sa dignité ontologique. C'est dans ce sens que l'auteur de *Dieu pour penser* affirme ceci: «Le christianisme est ainsi l'affirmation que Dieu et l'homme s'intersignent. Que Dieu est la sémantique de l'homme (et que l'homme est la sémantique de Dieu). Qu'ils peuvent se déchiffrer l'un dans l'autre. Dieu de la cathédrale de Chartres regardant au loin son propre visage dans le Christ à travers Adam dont il ébouriffe la tignasse intrépide. L'homme de son côté, apprenant de Dieu quelle est sa grandeur, Jacob apprenant que c'est en refusant de se mesurer à l'ange qu'il connaît sa grandeur.»<sup>988</sup>.

En définitive, se demande notre auteur, «l'homme ne serait-il pas le buisson ardent où Dieu se manifeste? Dieu ne vient pas à nous des confins d'une transcendance incandescente, mais des proximités de l'humanité de son verbe. Comme si Dieu nous rencontrait dans son humanité, qui est la nôtre. Ne serions-nous pas le buisson de branchages qui, allumé par notre humanité, permet à Dieu d'arder?»<sup>989</sup>. Le christianisme prouve ainsi son originalité en conjuguant en l'homme immanence et transcendance. Alors seulement, nous pouvons mieux situer la christologie en sa dimension proprement christologique.

#### VI.2.2.4 La christologie comme christologie

Le Christ est au centre de notre foi sans en être le centre. Tel est le point de départ de la christologie geschéenne. Afin d'en mesurer toute la portée, intéressons-nous aux traits saillants qui déterminent cette christologie à travers ces quatre thèmes majeurs que sont la résurrection de Jésus, son humanité, sa divinité ainsi que son identité<sup>990</sup>. Mais en conservant la perspective sotériologique que nous exploitons dans l'œuvre de notre auteur, nous nous appesantirons davantage sur la résurrection de Jésus et son identité. À cet effet, deux articles du théologien de Louvain peuvent servir de référence et révéler l'identité du Christ comme Messie et comme Sauveur<sup>991</sup>.

987 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 49–50.

988 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 51–52.

989 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 52.

990 Cf. B. BOURGINE, «Le Christ», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 365.

991 Cf. A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», *Revue théologique de Louvain* 2, 1971, p. 257–306; IDEM, «La résurrection de Jésus», dans IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 129–193.

### VI.3 Les traits saillants de la christologie de Gesché

#### VI.3.1 La résurrection : la déshérence théologique d'un concept

Dans l'article publié en 1971, le théologien de Louvain exprime son point de vue sur la résurrection de Jésus. Dès l'entame, il souligne la quasi-déshérence dans laquelle la résurrection de Jésus a été laissée dans la théologie dogmatique<sup>992</sup>. Aussi affirme-t-il : «La christologie ne semble jamais avoir réussi à faire de la résurrection le véritable pivot de son organisation et de sa réflexion.»<sup>993</sup>. Cela serait lié soit au fait qu'aucun Concile n'a jamais été convoqué pour traiter de la résurrection, soit parce que la théologie systématique aurait carrément renoncé à ses devoirs sur ce sujet, alors qu'en principe on attend d'elle «d'aller au-delà des élaborations premières pour en assurer l'intelligence, toujours renouvelée et approfondie, en fonction des exigences présentes et de leurs coordonnées culturelles.»<sup>994</sup>.

On pourrait aussi être amené à porter un regard favorable sur cette carence du thème de la résurrection, en y voyant le signe que l'Église vit ce mystère dans une «possession tranquille», preuve de sa notoriété récusée et de son intégration réussie<sup>995</sup>. Mais selon Gesché, une telle conclusion serait hâtive, car elle ne s'assure pas que la théologie a fait le nécessaire pour l'intelligibilité d'un donné aussi fondamental pour la foi chrétienne<sup>996</sup>. Car, quelles qu'en soient les raisons, cette absence contribue à l'*inopérance* du mystère de la résurrection<sup>997</sup>.

Par ailleurs, une certaine perception patristique de la christologie a pu produire un autre type d'explication. En effet, la christologie des Pères latins se centre sur les mérites de la passion et de la mort en croix, tandis que la sotériologie des Pères grecs considère la rédemption comme l'assomption de la nature humaine par le Verbe incarné<sup>998</sup>.

Ainsi donc, à partir de ces tentatives d'explication, Gesché affirme qu'«il est manifeste que dans ces deux perspectives, et surtout si elles se combinent, il devient malaisé de conférer à la résurrection de Jésus une autre place que subordonnée.»<sup>999</sup>. Or, la

992 Cf. A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 257.

993 IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 259.

994 IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 258.

995 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 258–259.

996 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 160.

997 Cf. *ibidem*.

998 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 261 ; cf. K. RAHNER, «Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale», dans *Écrits théologiques*, t. 8, Paris-Bruges, 1967, p. 143–159 ; cf. J.-P. JOSSUA, *Le salut, Incarnation ou mystère pascal*, Paris, Cerf, 1968.

999 A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 261.



résurrection est porteuse d'une signification salvifique indéniable. Comment en rendre compte tout en dépliant la profondeur de ce mystère ?

En outre, ajoute le Louvaniste, toutes ces explications, si légitimes soient-elles, ne sont pas assez efficaces pour atteindre l'ampleur théologique de la résurrection de Jésus afin de corriger ce qui ressemble à un oubli. Pour ce faire, notre penseur revisite les trois lieux de l'intelligibilité de la résurrection à savoir les dimensions historique, langagière et théologique. Que faut-il en comprendre ?

### VI.3.1.1 Les lieux d'intelligibilité

#### VI.3.1.1.1 Le lieu historique

Le fait de partir du lieu historique<sup>1000</sup> de la résurrection, de l'événement proprement dit, constitue la manière la plus répandue et presque unanime d'aborder ce mystère<sup>1001</sup>. Ainsi que le souligne Gesché : « Il n'est plus personne, que je sache, qui oserait encore nier que *quelque chose* s'est passé, disons, pour faire bref, entre la mort en croix et la naissance de l'Église, dans ce temps que l'Écriture qualifie des "cinquante jours". Qu'il y ait eu, disons un "X résurrectionnel", cela est admis par tous. »<sup>1002</sup>. Il s'agit donc d'une compréhension, d'une expérience apostolique de la mort de Jésus dont la réalité interprétée par l'Écriture devient le point de départ de la foi chrétienne.

Plusieurs théologiens se sont interrogés sur l'historicité de la résurrection de Jésus. Celui qui nous paraît le plus radical, c'est le protestant Pannenberg qui, à partir de la méthode historique, atteste la dimension historique de la résurrection dans le double sens d'un événement réellement survenu dans l'histoire et dont les traces sont « repérables »<sup>1003</sup>.

C'est ainsi que pour Adolphe Gesché, l'historicité de la résurrection constitue un préalable indéniable sans lequel sa théologie serait impossible. Cependant, l'attestation de l'événement résurrectionnel ne suffit pas à en percer le mystère<sup>1004</sup>. D'où la prudence geschéenne pour que l'histoire ne soit pas la seule dimension d'intelligibilité d'une réalité

1000 Cf. C. HENRICKX, « Pâques : La résurrection, une histoire de foi », publié le 6 avril 2001 sur le site catholique belge *Cathobel*, <https://www.cathobel.be/2021/04/paques-la-resurrection-une-histoire-de-foi/> ; H. BOST, « Résurrection et histoire », *Revue d'histoire et de la philosophie religieuses* 74, 1995, p. 419–439 ; C. MASSON, « Le problème historique de la résurrection de Jésus-Christ », *Revue de théologie et de philosophie* 38, 1950, p. 178–186.

1001 Cf. A. GESCHÉ, « La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir », p. 265.

1002 IDEM, « La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir », p. 266.

1003 Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Mohn, 1969, p. 15–23 et p. 47–112, cité par A. GESCHÉ, « La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir », p. 270.

1004 Cf. A. GESCHÉ, « La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir », p. 272.

si complexe. Car, selon le penseur de Louvain, «les théologiens lui ont consacré la plus grande part de leurs forces et ont ainsi cédé à la tentation de lui accorder une importance disproportionnée. Ce faisant, ils ont inévitablement laissé peu de champs à d'autres développements.»<sup>1005</sup>.

Voilà pourquoi, il importe d'inscrire le fait historique dans une perspective sotériologique afin d'en déployer la portée théologique, comme le reconnaît notre auteur : «Une chose est de montrer que tel événement a bel et bien *eu lieu* aux origines de la foi, autre chose de montrer en quoi il *est* événement de salut, en quoi il fonde la foi et comment sa nature d'événement salutaire demeure constitutive de l'exister et de l'agir chrétiens.»<sup>1006</sup>. D'où la nécessité d'accéder à une autre sphère d'intelligibilité, celle fournie par le langage qui nous parle de l'événement en question.

#### VI.3.1.1.2 Le langage de la résurrection

Gesché explore le langage de la résurrection<sup>1007</sup>. Il estime donc que pour mieux rendre compte du message de la résurrection, il faut indéniablement recourir au langage<sup>1008</sup>. Celui-ci assure le relais entre l'événement historique et sa compréhension théologique. C'est ce dont témoigne l'exégèse néotestamentaire avec quelques expressions éclairantes, sans que cela ne porte ombrage au terme central de résurrection qui doit conserver tout son «privilege» car il a été plébiscité par l'Église primitive<sup>1009</sup>.

Il s'agit, premièrement, de l'expression ancienne «réveiller» (*egeirō*), employée comme l'équivalent de «ressusciter» (*anistanai*), avec son substantif *anastasis*, réveil et qui a pour sens : être réveillé de la mort considérée comme un sommeil<sup>1010</sup>. Deuxièmement, nous avons le terme qui va dans le sens de la glorification : *doxazein*, qui exprime l'exaltation. D'où le thème de l'exaltation du Christ, après sa mort, à la droite du Père<sup>1011</sup>. En troisième lieu se situe le vocabulaire du vivant (*zōn*, *zēn*, vie, *zôè*), très présent chez saint Luc et saint Paul<sup>1012</sup>, par lequel le Christ est désormais désigné comme celui qui est

1005 *Ibidem*.

1006 IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 273.

1007 Cf. H. SCHLIER, *La Résurrection de Jésus-Christ*, Mulhouse-Paris-Tournai, Salvator, 1969; cf. X. LÉON-DUFOUR, «Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament», *Recherches de sciences religieuses* 57, 1969, p. 583–622; IDEM, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971.

1008 Cf. A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 283.

1009 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 285–286.

1010 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 284.

1011 Cf. *ibidem*.

1012 Concernant saint Luc, voir X. LÉON-DUFOUR, «Apparition du Ressuscité et herméneutique», dans E. DE SURGY, E. GRELOT, M. CARREZ (*et al.*), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris, Cerf, 1969, p. 153–173, ici p. 159–163; pour saint Paul, voir M. CARREZ, «Herméneutique

vivant. Enfin, quatrième, le titre fréquemment utilisé de «Seigneur», *Kyrios*, est donné au Christ pour proclamer sa victoire sur la mort<sup>1013</sup>.

Comme nous pouvons le constater, chacune de ces expressions complète le concept central de résurrection tout en mettant l'accent sur tel ou tel autre aspect du mystère et participe, de ce fait, à une intelligibilité amplifiée<sup>1014</sup>. D'ailleurs, l'importance du langage va jusqu'à l'approfondissement de la relation entre l'homme et Dieu<sup>1015</sup>, en interprétant les différents récits de leur histoire commune. Comme le souligne Gesché: «Il n'est pas d'expérience humaine qui, d'une manière ou d'une autre, ne soit dite, exprimée, appelée au langage.»<sup>1016</sup>.

Pendant, il convient de relever l'existence de plusieurs types de langages: juridique, scientifique, politique, philosophique, religieux, etc., comme des manières spécifiques d'exprimer la réalité dans sa complexité<sup>1017</sup>. Pour sa part, notre propos se fait l'écho de la spécificité du langage religieux<sup>1018</sup>. C'est dans un tel langage que fut prononcé le mot «résurrection». Par conséquent, il faut prendre en considération l'univers de la confession de foi qui l'a vu naître, parce que, selon le théologien de Louvain, «les confessions de foi [...] appartiennent donc à la saisie même de l'événement [...] qui ne peut être saisi que dans une profession de foi.»<sup>1019</sup>. C'est ainsi que de son existence langagière, on peut accéder à sa portée théologique. De cette manière, poursuit Gesché, «il ne suffit pas de savoir que Jésus est ressuscité, mais de le proclamer dans la foi. [...] Les confessions de foi constituent, [...] pour le croyant et le théologien, son lieu absolu.»<sup>1020</sup>. Le langage confère une existence conceptuelle au fait tandis que la confession lui confère une existence théologique. Qu'en est-il au juste?

### VI.3.1.1.3 L'intelligibilité théologique de la résurrection de Jésus

La perspective eschatologique constitue le troisième lieu d'intelligibilité de la résurrection. En effet, la perception apostolique de la résurrection émane de l'interprétation de la

Paulinienne de la Résurrection», dans E. DE SURGY, E. GRELOT, M. CARREZ (*et al.*), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, p. 55–74.

1013 Cf. A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 285.

1014 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 286.

1015 Cf. *supra*, I.3, «Rapport à la littérature et à la philosophie»; II.2.2.2, «L'interpellation par l'autre»; V.2.5, «Le Dieu de la foi chrétienne et le langage qui le présente»; VI.1.1.1, «La parole comme lieu de la manifestation de Dieu».

1016 A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 283.

1017 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 289.

1018 Cf. *ibidem*. Cf. *supra*, V.2.5, «Le Dieu de la foi chrétienne et le langage qui le présente». Cf. *infra*, VII.2.3, «Le style du discours "anthrothéologique"».

1019 IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 295.

1020 *Ibidem*.

tradition scripturaire<sup>1021</sup>, faisant de l'espérance eschatologique le lieu théologique de la résurrection, avec la littérature apocalyptique comme soubassement<sup>1022</sup>.

Il devient donc inconcevable de parler de la résurrection sans tenir compte de la dimension eschatologique qui devient désormais la clé d'intelligibilité de la vie et de la mission de Jésus et dont l'expérience pascale constitue le point de départ de la mission apostolique à l'origine de l'Église<sup>1023</sup>. Notre auteur en vient donc à la dimension salvifique de la résurrection à travers la trilogie résurrection-eschatologie-salut. Gesché l'articule de cette manière : «Dire que Jésus était ressuscité, c'était affirmer un événement de nature eschatologique, c'est-à-dire ayant un rapport explicite et déterminant avec la fin des temps. Parler de la résurrection c'était donc affirmer une irruption eschatologique dans le temps de Jésus ; c'était confesser que la personne et l'œuvre de Jésus ressuscité appartenaient à l'avènement des *eschata*. C'était donc dire que, avec la résurrection de Jésus, le processus de l'événement eschatologique de salut est déjà entamé, inauguré.»<sup>1024</sup>. N'est-ce pas cela qui correspond à la désignation apocalyptique du Fils de l'homme mystérieux, attendu à la fin des temps pour juger de l'entrée dans le Royaume de Dieu<sup>1025</sup> (cf. Ap 11, 18) ?

Le théologien louvaniste parle ainsi du corps eschatologique<sup>1026</sup>, soulignant de ce fait, d'une part, la capacité du corps à ressusciter, et d'autre part, la perspective chrétienne du corps, comme «condition» essentielle de la résurrection. Pour notre auteur donc : «Comme il y a le corps propre, le corps du prochain, le corps de Dieu et le corps eucharistique, on parle ici d'un corps de résurrection.»<sup>1027</sup>. Par conséquent, le corps est le lieu de la rencontre entre Dieu et l'homme par l'incarnation, tout en étant également le lieu à partir duquel Dieu sauve l'homme à travers la résurrection du Christ<sup>1028</sup>.

Ainsi, en redécouvrant la pertinence du langage eschatologique dans la compréhension de la résurrection, la théologie se rend attentive à cet événement de salut en situant Jésus dans l'histoire<sup>1029</sup>. Avec l'apport de l'herméneutique, le langage eschatologique est actualisé pour rejoindre l'existence concrète de l'homme concerné par le salut, «en le relayant dans une conceptualisation critique qui lui rende tous ses droits dans la culture

1021 Cf. IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 296.

1022 Cf. *ibidem*.

1023 Cf. *ibidem*.

1024 IDEM, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 298.

1025 Cf. *ibidem*.

1026 Cf. IDEM, «L'invention chrétienne du corps», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 33–75.

1027 IDEM, «L'invention chrétienne du corps», p. 59.

1028 Cf. P. SCOLAS, «Le corps, chemin de Dieu ou l'invention chrétienne du corps», *Le corps chemin de Dieu*, p. 7–8.

1029 Cf. P. SCOLAS, «Le corps, chemin de Dieu ou l'invention chrétienne du corps», p. 305.

présente»<sup>1030</sup>. C'est ainsi que l'interprétation théologique de la résurrection est fondatrice de la responsabilité humaine dans la prise en main de sa destinée. Comme l'explique le théologien belge : «La théologie de la résurrection, par son attention à l'agir eschatologique du croyant, placera le chrétien au cœur de sa vie théologique. Celle-ci, comme toute forme de vie, a aussi ses existentiels, et qui s'appellent foi, espérance et charité. Lesquelles, d'ailleurs, tout en étant spécifiques, ne retirent pas le chrétien de l'existence humaine, mais la lui font vivre en lui donnant une dimension théologique dont il doit se faire le prophète.»<sup>1031</sup>.

Ainsi donc, en tenant compte de la dimension historique, langagière et théologique, nous pouvons mieux saisir la portée salvifique de la résurrection dont l'implication est finalement de consacrer l'agir humain comme partie prenante de la concrétisation du salut apporté par le Christ ressuscité. Dorénavant, il s'agit, pour l'homme de foi, de considérer le témoignage inaugural des Apôtres comme celui qui l'introduit dès à présent à sa propre résurrection. Par conséquent, souligne Gesché : «Dans la charité, il vivra *surtout* l'orthopraxie de sa foi, car le Seigneur ressuscité lui a dit que le monde et son Juge le reconnaîtront à ce signe. Dans l'espérance, enfin, il attendra *surtout* l'avènement eschatologique de résurrection promis par Dieu comme l'établissement de la “terre nouvelle” et des “cieux nouveaux”.»<sup>1032</sup>. C'est dans ce sens que la théologie de la résurrection en fait le fondement du salut chrétien.

#### VI.3.1.1.4 La résurrection du Christ comme acte de salut

L'exploration de la christologie geschéenne atteint son paroxysme dès lors qu'elle s'exprime essentiellement en termes de salut. On pourrait dire que le Christ n'aurait pas accepté tant de souffrances si, au bout du compte, il n'apportait pas le salut à l'homme (cf. Rm 4, 25 ; 1 Th 4, 14).

À partir du thème de la descente de Jésus aux enfers, qu'il avait déjà employé pour parler de la descente de Dieu dans le mal avec sa réponse de salut<sup>1033</sup>, Gesché met en lumière la gravité de l'acte salvifique de Jésus contenu dans sa résurrection. Selon notre théologien, «à déployer le thème de la Descente aux enfers, nous allons voir tout ce que la

1030 P. SCOLAS, «Le corps, chemin de Dieu ou l'invention chrétienne du corps», p. 306. Pour approfondir cet aspect on peut lire entre autres E. CASTELLI, H. GOUHER, M. NEDONCELLE (*et al.*), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier, 1971 ; E. SCHILLEBEECKX, «Quelques réflexions herméneutiques sur l'eschatologie», *Concilium* 41, 1969, p. 39–51 ; K. RAHNER, «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», dans *Écrits théologiques*, t. 9, *Pour la théologie du symbole*, Paris-Bruges, 1968, p. 139–170 ; J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 35–101 ; 247–326.

1031 A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», p. 306.

1032 *Ibidem*.

1033 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 82–99.

foi en la résurrection, comme acte spécifique de salut, à côté de la passion et de la Croix, y gagne en intelligibilité.»<sup>1034</sup>. Car à travers cet acte, le Christ réalise à la fois le combat contre le démon<sup>1035</sup>, en son lieu natal, la prédication aux enchaînés<sup>1036</sup> ainsi que sa sortie victorieuse<sup>1037</sup>. Le périple du Christ se termine par sa victoire sur le mal pour le salut de l'humanité. Le penseur de Louvain l'exprime en ces termes : «La sortie de (la résurrection, bien plutôt) des Enfers (*anestesen ek nekrôn* : Ac 2, 34) est une victoire contre le mal dont les hommes souffrent, captifs. “*Ascendens in altum captivam duxit captivitatem*, c’est en montant dans les hauteurs qu’il a délivré de la captivité” (Ep 4, 8).»<sup>1038</sup>.

Dans cette perspective le salut ne se réalise pas que dans la passion sur la croix, mais aussi dans la résurrection et par son prolongement dans l’Ascension<sup>1039</sup>. Ainsi que le souligne le Louvaniste : «Le salut trouve ainsi vraiment, grâce à cette thématique des enfers, l’expression de son accomplissement dans la résurrection [...]. La résurrection de Jésus et celle de ceux auxquels il apporte le salut coïncident [...]. Jésus n’est pas seulement le Ressuscité (*resuscitatus*), mais aussi et dans le même temps le Ressuscitant [...].»<sup>1040</sup>. En outre, le thème de la descente du Christ aux Enfers participe au déploiement du drame survenu dans l’existence de Jésus-Christ dans le temps et l’éternité, ouvrant de ce fait la possibilité de mieux saisir toute la signification destinale de l’acte de salut inscrit au cœur du sacrifice du Christ, qui est en réalité un drame dans lequel se joue la destinée humaine<sup>1041</sup>.

Car, en définitive, dans la sotériologie geschéenne, «s’il s’agit [...] d’un désastre de destin, il y faut un salut [...]. Le mal est un existentiel, ou plutôt un contre-existential. Il ne s’agit pas ici de philosophie (sens), mais de salut (existence) [...]. Le mal est d’autre nature, il n’est pas à simple proportion d’un savoir. Il exige un salut.»<sup>1042</sup>.

Toutefois, faut-il souligner, ce salut n’est ni désincarné, ni une attente passive d’une réalisation qui viendrait de Dieu. Il sollicite la responsabilité de l’homme. Comme l’affirme le théologien de Louvain : «Il est évident que nous avons quelque chose à faire dans ce combat responsable contre le mal et que, en particulier, les exigences de la justice et les appels de la charité vont nous requérir dans cette lutte où la dimension éthique, cette fois, ne peut être occultée.»<sup>1043</sup>.

1034 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 181.

1035 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 182–183.

1036 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 184–185.

1037 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 185–193.

1038 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 186.

1039 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 186–187.

1040 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 188–189.

1041 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 191.

1042 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 85.

1043 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 88.

Cependant, pour éviter toute démesure, le prêtre bruxellois recommande que dans le combat contre le mal, l'option dogmatique passe avant l'option morale et éthique. De cette façon, il sera possible d'en préserver la dimension destinale. Selon lui donc : « Partout où l'on commencera, en parlant de la lutte contre le mal, par des discours de morale, individuelle ou sociale [...], on restera en plan, en deçà de la démesure du mal. Ce que dit la théologie dogmatique, c'est qu'il faut d'abord avoir parlé de salut, là où tout effort humain, comme la lyre d'Orphée, est d'abord insignifiant [...]. C'est le salut qui se médiatise en vertus pratiques et non les vertus qui, comme telles, mûrissent en salut. »<sup>1044</sup>.

Jésus est la figure historique de Dieu dont Gesché nous fixe la réalité à travers son discours christologique. Ayant situé la place du Christ en vue de la meilleure interprétation de ce qu'il est pour le croyant, quelques traits déterminants nous livrent les profondeurs de la résurrection dans son rapport indéniable au salut. Mais ce Jésus Sauveur est aussi considéré comme Fils de Dieu en tant qu'expression de sa divinité.

### VI.3.2 Jésus Fils de Dieu ou la question de sa divinité

#### VI.3.2.1 Origine et sens du titre Fils de Dieu

En 1981 Gesché s'interroge sur la divinité<sup>1045</sup> de Jésus à travers le titre de Fils de Dieu<sup>1046</sup>. Vingt-cinq ans plus tard, il revient sur le sujet dans le cadre du sixième volume de la série *Dieu pour penser*<sup>1047</sup>, dont ce titre christologique constitue le cinquième chapitre.

De prime abord, le théologien belge précise que le titre de Fils de Dieu donné à Jésus est de l'ordre de la confession de la foi, une proposition de foi, et à cet égard, estime-t-il, « le lieu de cette proposition est celui de la foi »<sup>1048</sup>. Dans ce sens, « l'affirmation que Jésus est Fils de Dieu est une qualification de Jésus de Nazareth, disons une "interprétation" de

1044 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 89.

1045 Cf. IDEM, « Jésus Fils de Dieu », dans IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 195–222 ; B. SESBOÛÉ, « Christ-Christologie », dans J.-Y. LACOSTE (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, p. 220–227 ; A. DESCAMPS, « Pour une histoire du titre Fils de Dieu », dans M. SABBÉ (dir.), *L'Évangile selon Marc*, Louvain, Presses universitaires, 1988, p. 529–571 ; A. GESCHÉ, « La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative », dans A. DONDEYNE, J. MOUSSON, A. VERGOTE (et. al), *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 175–216 ; L. CERFAUX, *Le Christ dans la tradition de saint Paul*, Paris, Cerf, 1951.

Cf. A. GESCHÉ, « La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative ».

1046 Cf. A. GESCHÉ, « La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative ».

1047 Cf. IDEM, « Jésus Fils de Dieu », dans IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 195–222.

1048 IDEM, « La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative », p. 176.

Jésus de Nazareth, qui non seulement n'apparaît pas et ne pourrait pas apparaître aux yeux «de la chair et du sang», mais apparaît et ne peut apparaître qu'aux yeux de la foi.»<sup>1049</sup>. Car seule la foi peut découvrir Dieu : «Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois tu verras la gloire de Dieu?» (cf. Jn 11, 40) C'est le rôle de la théologie et surtout de la théologie spéculative, de rendre compte de la crédibilité de l'énoncé de la foi qui désigne Jésus comme Fils de Dieu<sup>1050</sup>.

Toutefois, précise Gesché, en tant que discipline scientifique, la théologie ne démontre pas la divinité de Jésus. Sa compétence consiste à «réfléchir la foi», en éclairant ses énoncés, en en dégageant à la fois la crédibilité et la rationalité<sup>1051</sup>. C'est dans ce sens que son ambition porte sur une quête de vérité à propos de la divinité de Jésus, que le théologien de Louvain articule en ces termes : «“Jésus, Jésus de Nazareth, était-il, est-il le Fils de Dieu?”; “Cet homme qui est passé en Palestine, qui est mort à Jérusalem, était-il Fils de Dieu parmi les hommes, et des hommes ont-ils donc vu, côtoyé le Fils de Dieu?”; “Il y a deux mille ans, le Fils de Dieu a-t-il été sur terre?”; “Y-a-t-il oui ou non, en Dieu (dans la Trinité) une personne qui s'appelle et est le Fils de Dieu, la deuxième personne, et qui s'est incarnée, est devenue homme?”»<sup>1052</sup>. Tel est le sens du questionnement christologique geschéen sur la divinité de Jésus.

Pour aborder cette question liée à la quête de vérité, Gesché prend ses distances avec les théologies historique et herméneutique. Car, selon lui, qu'il s'agisse de ce qui est affirmé dans l'histoire ou du sens de cette affirmation, le rapport à la vérité est escamoté. Voilà pourquoi notre auteur préconise la démarche de la théologie spéculative qui s'efforce de savoir si ce qui est affirmé dans l'histoire et le sens auquel il conduit se conforme à la vérité, à la raison<sup>1053</sup>. C'est cette préoccupation qui se trouve au cœur de l'approche théologique de saint Thomas d'Aquin<sup>1054</sup>.

Étant donné que le titre Fils de Dieu est une proposition de foi<sup>1055</sup>, il ne s'agira par conséquent pas de répondre par des preuves quant à savoir si Jésus est Fils de Dieu, mais d'en établir le *logos* à l'intérieur même de l'acte de la foi que l'homme professe, un acte

1049 *Ibidem*.

1050 Cf. IDEM, «La confession christologique “Jésus, Fils de Dieu”. Étude de théologie spéculative», p. 177.

1051 Cf. *ibidem*.

1052 IDEM, «La confession christologique “Jésus, Fils de Dieu”. Étude de théologie spéculative», p. 178.

1053 Cf. IDEM, «La confession christologique “Jésus, Fils de Dieu”. Étude de théologie spéculative», p. 178–179.

1054 Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I–II, q. 19, a. 5, cité par A. GESCHÉ, «La confession christologique “Jésus, Fils de Dieu”. Étude de théologie spéculative», p. 178–179.

1055 Cf. IDEM, «La confession christologique “Jésus, Fils de Dieu”. Étude de théologie spéculative», p. 180–181.



humain relevant du langage auto-implicatif<sup>1056</sup>. C'est ainsi que s'établit le lien entre la confession et la pratique.

Notons au passage que les premiers chrétiens ont pu donner plusieurs titres à Jésus connotant une fonction sotériologique précise. Ils l'ont appelé Christ, Envoyé, Sauveur, Seigneur, exprimant ainsi leur perception de Jésus, de sa personne ainsi que de sa mission<sup>1057</sup>. Par contre, le titre christologique de Fils de Dieu, introduit une dimension personnelle et métaphysique dans l'identification de Jésus. Comme le souligne Gesché, à propos de ce titre : «N'apparaît-il pas plutôt comme le résultat d'une tendance à sur-déterminer gratuitement la figure de Jésus dans un but qui semble répondre, cette fois, à un souci de magnifier la personne de Jésus en soi, en oubliant ou en oblitérant ce qu'il fut pour nous ?»<sup>1058</sup>.

Au demeurant, à partir de l'expérience que les Apôtres et les premières communautés avaient faite de Jésus, ils ont découvert la divinité en lui. Comme le souligne l'auteur de *Dieu pour penser* : «On a découvert la divinité de Jésus, à partir de Jésus. C'est une découverte, une "invention" (dans le meilleur sens du mot).»<sup>1059</sup>.

Par ailleurs, le sens de cette confession, de cette découverte d'expérience, de cette qualification la plus haute de Jésus est celui-ci : «Jésus est bien Dieu, le Fils de Dieu étant consubstantiel au Père : "vrai Dieu (et vrai homme)"»<sup>1060</sup>, tout en précisant sa place dans la perspective trinitaire<sup>1061</sup>. Voici le sens de cette paternité ontologique de Dieu propre au christianisme : «Dieu (Dieu le Père) ne peut être Père sans avoir de Fils. [...] Dieu n'est pas simplement Père parce que et dans la mesure où il est Père des hommes (cela se trouve dans d'autres religions), mais qu'il est Père en lui-même, par lui-même, dès lui-même parce qu'il a un Fils. Le Père est Père "déjà en lui-même". Le Père est, si l'on peut dire, ontologiquement Père.»<sup>1062</sup>. En même temps, Gesché souligne l'anthropologie sous-jacente à cette confession notamment avec sa variante «*Fils unique* de Dieu» qui ne signifie pas une filiation exclusive, mais atteste qu'il est le seul à être Fils de Dieu, donc Dieu, mais qu'il y a aussi des fils adoptifs de Dieu qui représentent l'humanité tout entière<sup>1063</sup>.

1056 Cf. IDEM, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», p. 182-183.

1057 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 195 ; cf. IDEM, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», p. 176.

1058 *Ibidem*.

1059 IDEM, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», p. 184.

1060 IDEM, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», p. 187.

1061 Cf. IDEM, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», p. 187-190.

1062 IDEM, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», p. 189.

1063 Cf. *ibidem*.

En définitive, sans être une identification isolée, le titre de Jésus Fils de Dieu tient compte des autres nominations de Jésus comme Messie, Prophète, Sauveur, etc. Toutefois, en tant que concept le plus élevé dans le processus de l'identification de Jésus, la nomenclature «Fils de Dieu» porte une sémantique plurielle qui désigne ce que Jésus représente dans le déploiement d'une foi christologique. De ce point de vue donc, Jésus est appelé «Fils de Dieu» pour désigner sa personne divine, il est «Fils du Père» en rapport à la fois avec sa divinité et sa relation intra-trinitaire; tandis que l'expression «Fils unique» exprime l'anthropologie chrétienne d'adoption<sup>1064</sup>. Cette anthropologie n'a de sens que parce que le Fils de Dieu apporte le salut aux fils adoptifs de Dieu. C'est de cette façon que nous pouvons accéder à la portée sotériologique du titre christologique de Jésus Fils de Dieu.

### VI.3.2.2 La dimension sotériologique du titre Fils de Dieu

Notre démarche sur la théologie de Gesché se situe dans une perspective sotériologique. C'est à ce titre qu'il est pour nous indispensable de relever l'implication sotériologique de la confession christologique de Jésus comme Fils de Dieu<sup>1065</sup>. Car pour le théologien louvaniste, l'expérience de foi des premiers chrétiens est une découverte de la condition de Jésus comme Sauveur. C'est cela qui ressort des écrits pauliniens, ses Actes et ses lettres<sup>1066</sup>. Il s'agit de la filiation adoptive qui rend les hommes cohéritiers de Jésus dans cette perspective sotériologique (cf. Rm 8, 15–16; Ga 3, 26; 4, 4–7; Ep 1, 3–5).

Nous retrouvons cette filiation adoptive également chez saint Paul à travers la dénomination de Jésus comme premier né, celui qui entraîne ses frères dans la filiation divine (cf. Rm 8, 29; Col 1, 15, 18; He 1, 6)<sup>1067</sup>. Pour Gesché donc, «Paul a fait ici une découverte particulière et décisive du salut»<sup>1068</sup>. La filiation adoptive entraîne le salut au sens de rédemption, dans la mesure où, devenir fils de Dieu en Jésus constitue la délivrance d'une dette, d'une captivité, donc un rachat; c'est une remise de peine à caractère libérateur, une délivrance du péché (cf. Rm 3, 23–26; Ep 1, 7; Col 1, 14; He 9, 15), de nos faiblesses (cf. 1 Co 1, 30), et de la mort définitive (cf. Ep 1, 14). Une telle perspective interprète la mort et la résurrection de Jésus dans le sens du salut, de la réconciliation et du rachat (cf. Rm 4, 25; 1 Co 15, 3–4; 2 Co 5, 18–19; Ga 1, 4, etc.)<sup>1069</sup>.

1064 Cf. IDEM, «La confession christologique “Jésus, Fils de Dieu”. Étude de théologie spéculative», p. 189–190.

1065 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 196–209.

1066 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 196.

1067 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 199.

1068 *Ibidem*.

1069 Cf. *ibidem*.

À vrai dire, en mettant ainsi l'accent sur le salut comme rachat et délivrance de l'esclavage du péché, du démon et même de la mort, la perspective sotériologique paulinienne correspond à la dimension négative du salut dans l'approche geschéenne<sup>1070</sup>, un « aspect négatif du salut, celui qui vise à l'indispensable délivrance des obstacles à ce qui est véritablement en cause comme salut, à savoir l'avènement, tout positif celui-là, des hommes comme fils de Dieu. »<sup>1071</sup>.

Il est donc important de souligner, à ce stade, l'importance que saint Paul accorde à la découverte de l'identité de Jésus par la première communauté chrétienne, au terme d'une expérience progressive de salut qui la conduit à appeler Jésus Fils de Dieu. Ainsi que le note Gesché : « C'est au sein d'une expérience sotériologique, non dans une quelconque spéculation hellénistique, qu'elle va alors parler de Jésus comme Fils de Dieu. Cette christologie n'est pas née d'une volonté de donner à Jésus un titre d'honneur. Elle est née d'une expérience particulière du salut, l'expérience filiale. On peut dire, en ce sens, que notre filiation a précédé l'affirmation de la filiation de Jésus. »<sup>1072</sup>.

De ce point de vue, partant de cette filiation adoptive, d'après le théologien belge, « Paul est essentiellement et d'abord l'apôtre et le théologien du salut chrétien. »<sup>1073</sup>. Car c'est la perspective sotériologique qui préoccupe l'apôtre des gentils tel que cela ressort dans les épîtres aux Romains et aux Galates susmentionnées plus haut. Il est donc intéressant de remarquer que pour le théologien de Louvain, la démarche paulinienne sur la divinité de Jésus est essentiellement sotériologique. Car c'est à partir d'une réflexion sur le salut que Paul aboutit au titre Jésus Fils de Dieu<sup>1074</sup>. À vrai dire, « c'est dans cette expérience vive de notre filiation que Paul découvre la divinité de Jésus [...]. Ce dont il est question c'est de notre salut, et non de faire de Jésus une idole. »<sup>1075</sup>.

Dans ce sens, la divinité de Jésus exprimée dans une perspective sotériologique n'est pas une divinité de gloire. Fils de Dieu, Jésus est d'une divinité de l'abaissement, de la kénose, celle de celui qui meure en croix (cf. 1 Co 1, 23 ; 2, 2)<sup>1076</sup>. D'où le sens théologique attribué à la confession du centurion qui a lieu au pied de la croix au moment où Jésus expire : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu » (cf. Mc 15, 37–39 ; Mt 27, 54)<sup>1077</sup>. C'est dans ce cadre que se situe la portée théologique du passage de l'épître aux Philippiens

1070 Cf. *infra*, chapitre X.

1071 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 199.

1072 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 203.

1073 *Ibidem*.

1074 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 204.

1075 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 205–206.

1076 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 206.

1077 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 207.

dans lequel le dépouillement de Jésus de sa condition divine lui «vaut» une seigneurie à la gloire de Dieu le Père (cf. Ph 2, 6.8–9.11)<sup>1078</sup>.

Une telle filiation est libératrice et émancipatrice, dans la mesure où elle arrache l'homme du mal et du péché. Par ailleurs, s'intéresser à la christologie geschéenne c'est aussi découvrir que si l'homme partage la filiation divine de Jésus, c'est parce que le Fils de Dieu lui-même, par l'incarnation, a partagé notre humanité.

### VI.3.3 La problématique de l'identité de Jésus

#### VI.3.3.1 Une identité toujours en procès

La question de l'identité de Jésus est toujours d'actualité, elle l'est à chaque période de l'histoire. Cela tient au fait que cette figure risque à chaque époque d'être mêlée aux appétits de l'homme qui en tire profit (autant que cela lui plaît) au gré de ses sentiments. Elle est toujours vouée à des interprétations que provoquent les ardeurs de ceux qui s'y intéressent.

Il pourrait peut-être paraître étonnant d'affirmer que le problème de l'identité de Jésus soit un fait de crise, lié à des situations tendues et difficiles. Pourtant, l'histoire de l'incarnation est là pour nous en convaincre. De fait, c'est toujours dans des contextes où la réalité était bousculée que les questions sur cette mystérieuse personne humano-divine ont abondé. Quelques exemples suffiront pour étayer cette affirmation.

Tout d'abord, il a fallu le passage chez Hérode des personnages d'astronomes venus de loin pour que, sentant son pouvoir menacé, Hérode se demandât ce que pourrait bien être ce nouveau Roi que le monde entier devrait adorer (Mt 2, 3). Il naît à Bethléem en Judée, avant de retourner à Nazareth en Galilée, d'où il était de notoriété publique, en tout Israël, qu'il ne pouvait rien sortir de bon (cf. Jn 1, 46). Et, comble de tout, en cet épisode de son épiphanie, ce sont de pauvres bergers à qui il est réservé la primeur de l'annonce de sa naissance. Un sacré tableau peint, trop particulier pour qu'il soit possible de mettre en doute ce mystérieux déchirement de l'histoire !

Puis, dès les premiers instants de son ministère public, la vie de Jésus est traversée de part en part par ces questions d'identité. Devant le durcissement de la crise causée et imposée par l'occupant romain, le messianisme de Jésus devenait une chimère : «Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?», questionne Jean-Baptiste (Mt 11, 3); «Celui-là n'expulse les démons que par Belzéboul, le prince des démons» (Mt 12, 24); «Quel est-il pour que même les vents et la mer lui obéissent?» (Mt 8, 27) Hérode rajoutera à cette confusion : «En ce temps-là, la renommée de Jésus parvint aux

1078 Cf. *ibidem*.

oreilles d'Hérode le tétrarque qui dit à ses serviteurs : celui-là est Jean-Baptiste ! Le voilà ressuscité des morts : d'où les pouvoirs miraculeux qui se déploient en sa personne ! » (Mt 14, 1–2).

Par ailleurs, au procès de Jésus, des questions sur son identité ont fusé de partout. En fait, son enseignement avait créé une crise socioreligieuse dans les rangs des hauts dignitaires de son temps, avec des conséquences politiques importantes. Les rabbins de l'époque ne pouvaient accepter un rabbin d'une autre « obédience ». Il devait mourir. L'accusation portée contre lui a jeté le trouble chez ceux-là mêmes qui avaient la charge de le juger. Ils voulaient une fois pour toutes se rassurer sur l'identité de ce mystérieux homme : « Dis-nous si tu es le Christ, fils de Dieu ? » ; « Es-tu le Roi des Juifs ? » ; « D'où es-tu ? » (Mt 27, 11–13).

C'est pour répondre à ces questions que les Évangiles, dans leur construction narrative, concluent le récit de la passion sur l'identité de Jésus professée par le centurion romain : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Mt 27, 54ss). Il est aussi celui « qui a les paroles de la vie éternelle » (cf. Jn 6, 68–69).

Mais on a pu constater que cette proclamation identitaire n'a pas empêché la foi post apostolique de prendre des chemins divers quant à sa réception. Le *Caro verbum factum est* de saint Jean n'a pu être perçu par tous de la même manière. Cela, l'histoire de l'Église l'atteste à travers une série d'interprétations contradictoires sur la personne de Jésus<sup>1079</sup>.

Plusieurs hérésies ont vu le jour, nécessitant la convocation des quatre premiers Conciles œcuméniques<sup>1080</sup>. Des noms comme ceux d'Arius (250–336), Apollinaire (310–390), Nestorius (386–445) et Eutychès (378–456) ont marqué les controverses des discours christologiques de la théologie postapostolique. Les hérésies constituaient ainsi une sérieuse menace sur l'identité de Jésus et l'Église a dû y faire face durant les premiers siècles. Deux tendances principales se sont dégagées de ces interprétations<sup>1081</sup>.

1079 À travers cet aperçu christologique, nous rendons compte des interrogations qui ont entouré l'identité de Jésus. Cette présentation nous dévoile progressivement la problématique du binôme « Jésus de l'histoire et Christ de la foi » au profit duquel l'identité narrative de Jésus constitue le concept opératoire de l'unité christologique. Car c'est ce Jésus-Christ là, l'auteur du salut, qui nous occupe dans ce travail sur Gesché.

1080 Voir à ce sujet, entre autres : P.-T. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, Orante, 1961 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique au Concile de Chalcédoine (451)*, trad. Sr. Pascal-Dominique, Paris, Cerf, 2003 ; K.-H. OHLIG (dir.), *Christologie*, t. I, *Des origines à l'Antiquité tardive*, trad. Bernard Lauret et Georges-Matthieu de Durand, Paris, Cerf, 1996 ; R. L. RAYMOND, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, Nashville, Thomas Nelson Publisher, 1998 ; B. SESBOÛÉ (éd.), *Histoire des dogmes*, t. I : B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, 1994 ; t. 2 : V. GROSSI, L. F. LADARIA, P. LECRIVAIN, B. SESBOÛÉ, *L'homme et son salut* ; t. 3 : H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, *Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995.

1081 Cf. A. GESCHÉ, « L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura », *Revue d'histoire ecclésiastique* 54, 1959, p. 385–425,

La première tendance était défendue entre autres par Origène (185–284), Eusèbe de Césarée (265–339 ap. J.-C.) et Apollinaire (vers 390), qui se focalisaient sur le *logos sarx* (verbe-chair) comme angle de perception de la personne de Jésus. La deuxième approche, notamment avec Marcel d'Ancyre, privilégiait le schéma du *logos anthropos*. Cependant, le danger venait de ce que ce second schéma véhiculait une mise en péril des deux natures en Jésus.

C'est dans ce contexte que, réunis à Nicée en 325, en un Concile décisif pour l'histoire de la christologie, les 318 Pères de l'Église affirmèrent que Jésus est de même nature que le Père (*homoousios*). Ainsi Nicée fut le premier Concile christologique ; il condamna Arius qui enseignait que le *logos* n'est pas de nature divine. On aboutit alors à Nicée à la confession de Jésus comme vrai homme et vrai Dieu. C'est la doctrine de la *consubstantialité*.

Après cela, c'est Apollinaire, évêque de Laodicée, qui a jeté un nouveau pavé dans la mare. Il n'a pu échapper à l'influence du langage grec que nous avons dénoncée plus haut. En effet, partant de la distinction platonicienne âme-corps, Apollinaire trouva qu'en Jésus, le seul principe d'activité était le principe divin et non les deux, car en aucun être il ne saurait subsister deux principes d'activité<sup>1082</sup>. La réponse vint du Concile de Constantinople (381) qui réaffirma la confession de Nicée, précisant d'ailleurs que le Christ s'est incarné du Saint Esprit et de la Vierge Marie et s'est fait homme. La coexistence des deux natures en Jésus est ainsi énergiquement réaffirmée.

Par ailleurs, Nestorius, patriarche de Constantinople, fidèle à son héritage de l'école d'Antioche, se mit à distinguer les deux natures en Jésus, une nature divine impassible et immuable, une nature humaine sujette à la souffrance et à la mort. C'est la christologie dualiste qui s'opposait à la christologie unitaire voyant en Jésus un seul principe d'activité. Mais, parce qu'il se caractérisait par une telle confusion dans la séparation des deux *prosôpa* (personnes, de *prosôpon* : personne) en Jésus, son propos n'a pu atteindre la clarté doctrinale exigée. Il fut condamné par le Concile d'Éphèse (431). Ici, la formulation du dogme christologique atteignit toute sa clarté, car le Concile affirma sans ambiguïté la foi en Jésus-Christ, en cette parfaite unité par laquelle il est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Éphèse défendait ainsi en même temps la divinité et l'humanité de Jésus-Christ.

De la sorte, si Nicée a affirmé la divinité de Jésus mise à mal par Arius, si Constantinople a réaffirmé son humanité contestée par Apollinaire, Éphèse explicita le mode

ici p. 403–420 ; IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 34–40 ; cf. IDEM, « Du dogme, comme exégèse », *Revue théologique de Louvain* 21(2), 1990, p. 163–198.

1082 K.-H. OHLIG (dir.), *Christologie*, t. I, *Des origines à l'Antiquité tardive*, p. 170.

d'union entre ces deux personnes en Jésus ; ce fut le désaveu du nestorianisme qui voyait juste une simple conjonction entre la divinité et l'humanité en Jésus.

Mais la question de l'union personnelle en Jésus connut une résolution définitive au Concile de Chalcédoine (451), où fut condamné Eutychès pour qui seule la nature divine subsistait en Jésus après l'union des deux, la divinité ayant absorbé l'humanité pour ne faire qu'une seule nature divine. C'est ce monophysisme que condamna le Concile de Chalcédoine, affirmant et enseignant l'union des deux personnes en Dieu, sans confusion ni changement, sans division ni séparation. C'est la double consubstantialité : Jésus est consubstantiel à Dieu et à l'homme.

Pour sa part, Gesché explique que « la tradition christologique (contre le monophysisme) insiste pour dire que, même dans le cas du Christ, ce n'est pas d'un rapport de ce type qu'il s'agit (où Dieu et l'homme auraient été "mêlés"), mais d'un rapport personnel (où divinité et humanité demeurent ce qu'elles sont). Il n'y a donc pas de risque que l'homme doive s'absorber dans le divin pour plaire à son Dieu. Et s'il est dit que le Christ, vraiment Dieu, est aussi vraiment homme, il est dit ainsi que l'homme peut trouver son accomplissement d'homme, sans que la présence ou même la proximité de Dieu y porte ombrage. »<sup>1083</sup>. L'aboutissement de la christologie des Conciles de la première Église est une occasion en laquelle le théologien belge voit l'affirmation de l'interdépendance entre Dieu et l'homme, mais dans l'autonomie, la dignité et la liberté.

Il importe de remarquer, comme le reconnaît Robert L. Raymond, que le Concile de Chalcédoine exprima de manière décisive et claire la foi de l'Église au sujet de la personne de Jésus-Christ, mettant ainsi fin aux spéculations qui furent l'œuvre des théologiens des premiers siècles<sup>1084</sup>. Toutefois, ces hésitations du début ont toujours poursuivi l'histoire de la christologie au point que chaque époque doit veiller à ce que sa confession, son identification du Christ reste conforme aux énoncés doctrinaux de l'Église, tout en étant audible pour l'homme de son temps.

Partant de cela, notre époque, caractérisée par des mutations profondes, ne peut échapper à cette exigence d'essayer de redire et de redéfinir l'image du Rédempteur. Car dire qui est Jésus est une tâche noble à laquelle lui-même nous convie. L'épisode le plus parlant est celui de Césarée où Jésus pose une question sur son identité : (d'abord) « que disent les gens que je suis ? » ; (ensuite) « Et vous qui dites-vous que je suis ? » (cf. Mt 16, 13–15).

À ce stade, deux types de réponses sont possibles chez les contemporains du Christ : d'un côté, celles des personnes qui ont entendu parler de Jésus, qui ont reçu par ouï-dire

1083 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 72–73.

1084 Cf. R. L. RAYMOND, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, p. 621.

une certaine idée de lui ; ceux chez qui, il est clair, le risque d'erreurs en cette identification est patent, la fameuse sphère du « on ». De l'autre côté, les réponses qui proviendraient de ceux qui ont accompagné Jésus, qui l'ont vu à l'œuvre, ceux chez qui, cependant, la fiabilité de la réponse, dans ce processus d'identification de Jésus, n'est en rien exempte de dérapages possibles propres à toute réponse humaine face à la nature de la transcendance.

Et puisque cette interrogation : « Qui dites-vous que je suis ? » Jésus la pose à toute génération humaine, les réponses surviennent en fonction du point d'observation de chacun. C'est ainsi que Jésus est toujours dit de manière à être redit. Les identités se posent et s'opposent à propos du même Sauveur. Les unes se situent dans la sphère du « on », cette sphère de l'imprécision, de l'à-peu-près, avec son lot de déformations christologiques ; les autres réponses émanent de ceux qui ont intégré l'événement Jésus à leur existence, bien que parfois ceux-ci insistent plus sur le pôle christologique de la divinité qui rencontre le mieux leur expérience de foi. Il se produit alors plusieurs figures de Jésus. Prenons-en quelques-unes en considération, afin de pouvoir tracer le chemin d'une christologie capable de nous révéler effectivement le visage du Dieu de notre foi responsable et salutaire. Tel est l'enjeu à ce stade de notre recherche.

### VI.3.3.2 Les différentes figures identitaires de Jésus

Nous venons de catégoriser les types d'identification de Jésus en deux sphères, celle d'une identification imprécise et celle d'une identification basée sur l'expérience. Dans la sphère du « on » se trouvent ces diverses christologies qui font de Jésus tantôt un magicien, tantôt un thaumaturge qui agite sa baguette magique au secours de l'homme.

Cela peut être, d'un côté, le Jésus doux agneau, selon certains missionnaires, qui enseignaient aux chrétiens colonisés de vivre docilement leur situation, à l'instar de ce doux Jésus ayant porté sa croix jusqu'au bout. Et de l'autre côté, le Jésus libérateur, poussé à l'extrême, issu d'une certaine théologie tiers-mondiste, qui ne pouvait supporter un Évangile qui serait proclamé sans qu'il soit tenu compte des questions fondamentales et existentielles de l'homme. La liste de telles figures peut se prolonger ; mais cela n'est pas notre préoccupation ici. Ces quelques mentions suffisent pour nous montrer combien l'identité de Jésus reste un problème, une difficulté toujours aussi actuelle : elle est toujours en procès.

Ensuite, une telle pluralité identitaire aurait pu trouver des formes de cohérences chez les théologiens si ces derniers n'étaient pas eux-mêmes tombés dans des espèces de dualismes quant au temps (identité historique) ou quant au sens (identité dogmatique), à propos de l'être même du Sauveur.

En fait, certains auteurs ont mis davantage l'accent sur l'identité historique de Jésus tandis que d'autres l'ont mis sur son identité dogmatique. C'est ainsi qu'on parle volontiers



du Jésus juif et du Jésus chrétien (J. Moltmann<sup>1085</sup>); du Jésus de l'histoire et du Christ biblique (H. Zahrnt<sup>1086</sup>); du Jésus de l'histoire (D. Marguerat<sup>1087</sup>); du Jésus pré-pascal et du Christ postpascal (X. Léon-Dufour<sup>1088</sup>); du Jésus prêchant et du Jésus prêché (R. Bultmann<sup>1089</sup>); du Jésus terrestre et du Christ ressuscité (L. Cerfaux<sup>1090</sup>), etc. Ces différentes figures de Jésus méritent d'être scrutées.

Et pourtant, pour Gesché, ces deux types d'identités de Jésus se complètent. Car c'est le même Jésus, fils de Joseph et de Marie, qui est interprété et proposé pour l'acte de foi comme Messie et Sauveur, au sens où « la dogmatique chrétienne ne donne pas seulement à penser Jésus, elle donne à penser l'homme. »<sup>1091</sup>. Selon notre auteur, cette unité est mieux réalisée par le concept opératoire que représente l'identité narrative de Jésus. Le Jésus de Nazareth, le Christ et Seigneur n'a pas que vécu, il n'a pas été que cru, il a aussi été raconté. Cela ouvre sur une autre perception de son identité, une identité narrative.

## VI.4 L'identité narrative de Jésus

### VI.4.1 Notion d'identité narrative

Tout part de la linguistique avec le développement de notions telles que le signifiant, le signifié, la référence, qui a abouti à une théorie sur le texte comme entité de communication. Il s'est trouvé que la théorie du récit en tant qu'élément de communication a fait son chemin grâce à l'analyse narrative et à celle de l'identité narrative qui remonte à Hannah Arendt et a ensuite été largement exploitée par Paul Ricœur.

La question touche à la notion de l'identité personnelle. Elle se pose de prime abord en ces termes: « Existe-t-il une permanence du sujet à travers la multiplicité de ses expériences? »<sup>1092</sup>.

De manière précise, on peut noter que selon le psychologue P. MacAdams, l'identité narrative d'une personne est formée à partir du récit d'une vie dans la trame évolutive de

1085 Cf. J. MOLTSMANN, *Jésus le messie de Dieu: Pour une christologie messianique*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 171, Paris, Cerf, 1993.

1086 H. ZAHNNT, *Jésus de Nazareth. Une vie*, trad. F. Rey et M.-Th. Guhéo, Paris, Seuil, 1996.

1087 Cf. D. MARGUERAT, *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, Seuil, 2019; IDEM, «Jésus de l'histoire», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de la théologie*, p. 596-605.

1088 Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Coll. «Parole de Dieu», Paris, Seuil, 1963.

1089 Cf. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Préface de Paul Ricœur, trad. F. Freyss et S. Durand-Gasselín, Paris, Seuil, 1970.

1090 Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, Cerf, 1958.

1091 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 73.

1092 J. MICHEL, «Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales», p. 125-142, ici p. 126.

son histoire. Il s'en dégage une unité ainsi qu'une cohérence temporelle. L'identité narrative d'une vie est donc la combinaison de la reconstruction sélective du passé et d'un avenir anticipé, ouvrant à la lecture du cheminement et du devenir d'une identité<sup>1093</sup>. C'est cette identité racontée qui s'appelle identité narrative. Dans le cadre de notre recherche, retenons que Jésus-Christ est ce que racontent de lui les Évangiles. C'est de là que découle son identité dite « narrative ».

En général, la réception de la théorie du récit a conduit à mettre en exergue les récits bibliques sous l'angle narratif, ce qui amena à modifier considérablement la perception des données de la foi. La théologie narrative est donc cette approche qui considère les textes bibliques dans leur dimension narrative. Elle nous dévoile, entre autres, l'identité narrative de Jésus.

Notons que l'identité narrative de Jésus s'exprime en fonction du témoignage de la foi sans laquelle Jésus raconté ne serait que chimère. Et, comme le fait remarquer notre théologien belge, « en nous rapportant, pour que nous croyions à notre tour, leur lecture théologique et christologique de Jésus, les évangélistes nous offrent ce que nous pouvons appeler une épiphanie de Jésus (dans le même sens que ce mot prend dans les Évangiles de l'enfance) : une manifestation de ce qu'il est et représente à leurs yeux et qui est d'être Sauveur et Seigneur. »<sup>1094</sup>.

En d'autres termes, les Évangiles comme témoignages de foi à propos de ce que les narrateurs ont rapporté mettent en évidence la seigneurie du Christ et son action salvatrice. Ils affirment à travers leur récit avoir reçu de Jésus la mission de nous le communiquer (Mt 10, 18s)<sup>1095</sup>. Le statut théologique des récits évangéliques est de nous présenter l'identité narrative de Jésus. Se pose alors la question des modalités de cette identité narrative.

#### VI.4.2 Au départ d'une identité éthique

Il convient de préciser que Jésus ne s'autodéfinit pas. Les formules de présentation que le narrateur lui prête ont une autre dimension pédagogique. À en croire Gesché, « Jésus, si l'on peut dire, n'a qu'une formule pour se présenter à l'identification, c'est le "me voici" ». Jésus n'a pas dit "je", mais il a dit "me voici". Il s'est présenté non dans l'autodéfinition métaphysique d'un "je" solipsiste, mais sous forme de la responsabilité : comme quelqu'un qui est requis par Dieu et requis par les hommes. [...] Jésus se définit uniquement comme un "Me voici", dépouillé de tout contenu conceptuel, mais exposé éthiquement [...]. Il ne se présente pas autrement que comme quelqu'un qui répond à l'interpellation de son

1093 Cf. *Psychomédia* du 14.10.2019, <http://www.psychomedia.qc.ca/lexique>.

1094 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 95.

1095 Cf. *ibidem*.

Dieu (voir les récits des tentations de Jésus) et à l'aide que les hommes lui demandent. Mais, n'est-ce pas la seule façon digne, pour quiconque d'ailleurs, de se présenter devant les autres sans violence à partir de quoi les autres peuvent faire une identification véritable ? »<sup>1096</sup>.

Ce « me voici » est un acte qui permet à l'autre de m'identifier. De ce fait, il s'opère le dépassement du processus cartésien d'identification, avec son renfermement dans le « je ». Il s'agit, dès lors, de l'émergence d'un nouveau type d'identification qui passe par l'autre. Non plus « *cogito, ergo sum* », mais, comme le dit Levinas « *tu es, ergo sum* » : « tu es, donc je suis », au sens où tu existes pour me raconter, pour me nommer, bref, pour m'identifier.

L'auteur de *Dieu pour penser* induit que « ce “me voici” est cette sorte de silence [...] qui laisse aux autres à qui il la confie la parole qui l'identifie. [...] Ce “me voici” silencieux dans les paroles, éloquent dans la manière d'être, on le retrouve comme un fil qui parcourt toute l'Écriture Sainte. L'épître aux Hébreux reprenant un psaume, résume ainsi solennellement le sens même de la venue de Jésus : en entrant dans le monde, le Christ a dit “me voici (*idoû hêkô; ecce venio*), je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté” (He 10, 7; cf. Ps 39, 9). »<sup>1097</sup>.

De plus, avec le « me voici », le sens est celui du « je suis là », « *ich bin da* ». De ce fait, la vraie seigneurie de Dieu et de Jésus est à la fois ontologique, au sens aristotélien de l'être, et au sens husserlien d'être là, qui est en fait le sens biblique<sup>1098</sup>. C'est en cela que la christologie devient elle-même une clé de lecture pour l'homme qui reçoit par ce mode d'identification une manière particulière de se porter à son destin.

C'est dans ce sens qu'il convient de saisir tout le poids théologique de ces identifications néotestamentaires. À la sollicitation de l'ange, Marie est qualifiée ainsi : « Voici la servante du Seigneur » (Lc 1, 38). À propos de Jésus, Jean-Baptiste le présente en ces termes : « Voici l'agneau de Dieu » (Jn 1, 29–30). On peut également faire allusion à l'identification de Jésus par Pilate : « *Ecce homo* » (« Voici l'homme », le voici) (Jn 19, 5), et comprendre avec notre auteur que c'est « comme si le procureur romain voulait donner une ultime chance aux “Juifs” de découvrir la vraie identité de Jésus »<sup>1099</sup>, celle de cet homme exceptionnel qui a su être entièrement homme.

Ainsi s'exprime l'identité narrative de Jésus. Elle s'articule par le biais d'une altérité en face de laquelle elle se situe, c'est sa dimension éthique; elle permet la prise en compte précieuse de l'autre et se distingue de toute tentative du moi à l'égoïsme. Ce qui amène notre théologien à cette interprétation : « Nous avons dans le “me voici”

1096 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 104–105.

1097 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 105.

1098 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 107–108.

1099 *Ibidem*.

de l'Écriture une véritable épistémologie de l'identité. En disant, "me voici", Jésus laisse les autres raconter son identité. L'altérité devient identifiante. Non pas que mon identité vienne de l'autre (ce serait aliénation), mais par l'autre (identité transitive, réfléchie.)<sup>1100</sup>.

Pour sa part, E. Levinas a des mots justes pour le souligner, lui qui affirme que le rapport à autrui doit d'abord être éthique, en ce sens que ce rapport n'est pas de type à dire ce que je suis, à imposer mon moi à l'autre, mais à me «pro-poser», à me présenter à l'autre<sup>1101</sup>. Cela reçoit chez Heidegger le nom de «différence ontologique»; cette dernière est la seule qui respecte le vrai rapport à autrui, loin de toute possession<sup>1102</sup>.

En définitive Gesché fait comprendre que «quand l'identité est dite à partir de soi-même, elle peut être meurtrière (nationalismes, donjuanisme, droit cartésien absolu de l'homme sur la nature etc.)»<sup>1103</sup>. Pareille identité se pose dans la violence, affirme Jacques Derrida; elle est privée de toute hospitalité, de tout accueil et de tout consentement<sup>1104</sup>. Seule une identité qui est dite par un autre a une dimension interpellante.

C'est cela, le mérite du «me voici» de Jésus. Levinas en exprime la profondeur de cette manière: «Le "me voici" me signifie au nom de Dieu, au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon à la figure de mon geste. Cette récurrence est tout le contraire du retour à soi, de la conscience de soi. Le témoignage est humilité et aveu, il se fera avant toute théologie.»<sup>1105</sup>.

On l'aura remarqué, l'identité narrative consacre l'altérité dans son avènement. Autrui joue un rôle important dans ce processus d'identification et cela même dans l'histoire commune de Dieu et des hommes. Ce qui amène A. Lacoque à parler d'une certaine dépendance entre Dieu et celui qui le confesse<sup>1106</sup>. Au buisson ardent, le «Je» de Dieu trouve son sens dans la mission confiée à Moïse («tu diras»). En ce sens, «la première personne du singulier de Dieu – "Mon Nom", "ehyeh" (Je suis) – est unie à l'humain de la deuxième personne du singulier: "tu diras". Le plus grand des paradoxes est que celui qui a seul le droit de dire "Je" a un nom qui inclut une deuxième personne, un "tu".»<sup>1107</sup>.

Au fond, quand le Seigneur dit «*eyeh asher eyeh*» («je serai qui je serai»), il ne s'agit pas d'un «je» cartésien, mais d'un récit «dont le contenu dépend essentiellement

1100 *Ibidem*.

1101 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 41.

1102 Cf. M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 253–310.

1103 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 109.

1104 Cf. J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Paris, La passe, 2001.

1105 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 190.

1106 Cf. P. RICŒUR, A. LACOQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 325.

1107 P. RICŒUR, A. LACOQUE, *Penser la Bible*, p. 315, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 109.

de la qualité de l'histoire que Moïse et son peuple lui donneront»<sup>1108</sup>. Ici, l'inaccompli qui est le temps de ce verbe suggère justement que le sort de cette histoire doit être accompli par celui à qui cette parole est adressée. L'homme joue ainsi un rôle déterminant dans la visibilisation et la visibilité de l'identité de Dieu. C'est en cela que l'identité narrative intéresse au plus haut point notre propos, dans la mesure où elle revêt un caractère de responsabilisation de celui à qui le sort de Dieu est confié.

Et d'ailleurs, même en disant, «je suis le chemin, la vérité et la vie, par exemple, Jésus ne se livre pas à une autodéfinition du type cartésien. Il s'agit plutôt de la proposition d'une possibilité d'être dont le contenu et la concrétisation dépendent de ce qu'en fera tout homme qui croira en lui. De plus, et en ce sens, soutient Levinas, le mot "je" signifie "me voici", répondant de tout et de tous.»<sup>1109</sup>.

À partir de tout cela, se demande Gesché, «comment donc ne pas penser à une identité narrative nécessaire à Dieu lui-même ! À un Dieu qui se laisse connaître, nommer et confesser à partir d'un "me voici" qui ne trouve son accomplissement que dans la réponse que l'homme y donne !»<sup>1110</sup>.

Par ce mode narratif, les Évangiles nous présentent une identification qui interroge la foi du chrétien et le place devant ses responsabilités. L'identité narrative de Jésus devient ainsi une proposition d'être qui sollicite et attend notre réponse. Et pour Gesché, «c'est ainsi que l'identité de Jésus nous est présentée dans l'Évangile, où elle demeure comme suspendue à notre réponse à son "me voici", suspendue à notre narration [...]. Et c'est alors que son identité peut seulement être dite, comme si elle y était suspendue, par les autres : "oui, tu es celui qui vient" (Mt 11, 13); "Seigneur tu as des paroles de la vie éternelle" (Jn 6, 69); "oui vraiment celui-là était Fils de Dieu" (Mt 27, 54); ce sont les paroles de salut, les faits et les gestes de Jésus qui vont permettre à la question sur son identité ("qui est-il ?" Mt 8, 27s. "D'où lui vient tout cela ?" Mt 13, 56 etc.), de trouver réponse et de reposer dans cette réponse»<sup>1111</sup>. De même, pour Levinas, dans cette perspective, «"l'épiphanie vient dans le dire de celui qui la reçoit".»<sup>1112</sup>.

Ainsi, l'identité racontée est celle qui surgit de l'espace existant entre, d'un côté, l'appel «me voici», et de l'autre, la réponse qui lui est faite. Dans un titre très évocateur, «L'appel et la réponse», J.-L. Chrétien souligne qu'en phénoménologie, l'appel se fait en-

1108 P. RICŒUR, A. LACOQUE, *Penser la Bible*, p. 327–328, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 110.

1109 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 190, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 111.

1110 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 110.

1111 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 110–111.

1112 *Ibidem*.

tendre dans la réponse<sup>1113</sup>. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre cette adresse de Nicolas de Cues à Dieu : « Tu les appelles pour qu'ils t'écoutent, et quand ils te répondent, alors ils sont (*tunc sunt*). »<sup>1114</sup>.

Cette affirmation d'une identité d'appel qui consacre la valeur ontologique de l'altérité évite l'enfermement et le repli propres au « je » cartésien, avec les surdéterminations qu'il a pu provoquer. Car, ainsi que le montre le théologien belge, « n'est-ce pas le sujet cartésien, ce sujet surdéterminé qui a conduit aux philosophies de la mort du sujet, aux théologies de la mort de Dieu, et aux anthropologies de la mort de l'homme ? Tandis que le “je” raconté, et c'est toute la “chance” de ce qui est arrivé à Jésus, ne meurt pas, il est toujours présent dans la conversation des hommes. Car il se livre au témoignage (cf. Ac 10, 8s ; Jn 15, 27). »<sup>1115</sup>.

#### VI.4.3 L'implication de l'altérité dans l'identité narrative

Comme figure historique de Dieu, le Christ épouse le destin de l'homme. Cependant, alors que ce qui est raconté de sa vie donne lieu à son identité narrative, cette dernière a besoin d'un autre qui puisse la prolonger en lui donnant corps et vie. L'altérité devient redevable du devenir et même de l'avenir de cette identité narrative du Christ.

L'idée est celle-ci : il y a une dimension éthique dans l'identité narrative en matière de relation vers autrui. Et la manière dont l'autre répond à l'appel que lui lance l'identité narrative permet de faire vivre celle-ci. Signalons que tout ceci se conçoit dans le cadre du christianisme considéré comme une religion d'une personne médiatisée entre autres par un livre, celui des Écritures. De la sorte, l'accès à la foi, à Dieu et à Jésus ne nous devient possible que par notre contact avec le texte fondateur.

Nous reviendrons plus tard sur ce point au moment où nous montrerons que l'identité narrative de Jésus est le fondement de la responsabilité du chrétien<sup>1116</sup>. Celui-ci est appelé à faire sienne cette identité, en la prolongeant dans son expérience. Il doit devenir un autre Christ et ainsi, faire vivre le Christ. Théologiquement parlant, c'est par l'identité narrative de Jésus qu'il est possible d'articuler en un seul mouvement le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi.

1113 J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 71, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 111.

1114 N. DE CUES, *De visione Dei*, XII, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 111.

1115 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 112.

1116 Cf. *infra*, XII.5.2, « L'homme et le devenir de l'identité narrative de Jésus » ; XIII.2.3, « L'identité narrative de Jésus et la notion de responsabilité ».

## VI.5 L'identité narrative de Jésus, concept opératoire du tout christologique

A. Gesché s'est intéressé à l'identité narrative justement parce qu'elle permettait de sortir du binôme Jésus de l'histoire et Christ de la foi. De ce fait, l'unité du discours christologique est sauvegardée, dans la mesure où la logique narrative admet que ce qu'a été une personne et ce qui lui advient même après sa mort, appartiennent à son identité. Comme le comprend E. Schillebeeckx, «ce qui a précédé et suivi l'apparition d'un individu – et cela vaut pour Jésus – appartient à l'identité de cet être. Une personne (dans son identité originale) n'est jamais elle-même sans précédents historiques, sans carrière individuelle et sans choix personnel, et enfin, sans avoir une influence sur la suite de l'histoire après sa disparition.»<sup>1117</sup>.

Au vu de ce qui précède, l'identité narrative de Jésus peut être considérée non comme se posant elle-même ni s'imposant, mais comme se présentant à nous, à notre acte de langage pour que nous la fassions advenir par notre capacité narrative. Nous retrouvons ainsi l'un des éléments structurants de la théologie de Gesché, à savoir la responsabilité humaine dans l'identification de Jésus. Ce que précise notre auteur en ces termes : «L'identité narrative devient maintenant la nôtre. Lecteurs (ou auditeurs) du texte, nous en devenons partie prenante et nous répondons nous aussi au “qui dites-vous que je suis?”»<sup>1118</sup>.

Nous pouvons dès lors comprendre «pourquoi les premiers chrétiens ne concevaient la lecture de l'Évangile que dans l'enceinte liturgique, où l'auditeur était lui-même impliqué et à son tour maintenant requis comme Pierre jadis à Césarée. La lecture (ou l'audition) poursuit la reconnaissance de l'identité de Jésus toujours recommencée.»<sup>1119</sup>. Grégoire de Nysse l'avait déjà compris, quand il répétait : «Nous allons de commencements en commencements.»<sup>1120</sup> : l'identité de Jésus est sans cesse recommencée.

Par ailleurs, l'analyse de l'identité de Jésus nous fait davantage prendre conscience de la multiplicité des figures, ou mieux, des identités de Jésus. À cet égard, nous l'avons noté, la tension entre les deux termes du binôme entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi se trouve plus systématiquement radicalisée par certains théologiens.

C'est ici l'occasion de cerner de près la réalité de ce binôme, l'incapacité qui lui est propre de rendre compte du mystère christologique, pour poser en définitive l'identité narrative comme concept opératoire, un concept qui permet de desserrer l'impasse du binôme. De cette façon, au lieu de superposer ces deux pôles de l'identité de Jésus, nous

1117 E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 166, Paris, Cerf, 1992, p. 11.

1118 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 115.

1119 *Ibidem*.

1120 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, 8, PG 44, 941c.

serons en mesure de les articuler en un seul mouvement, celui que permet la narration. Car ce binôme est véritablement le problème christologique central.

### VI.5.1 Le problème du binôme Jésus de l'histoire/Christ de la foi

La distinction Jésus de l'histoire/Christ de la foi a l'avantage de souligner l'écart entre l'identité de Jésus, telle qu'établie par la science historique, et son identité telle que la foi l'a constituée. Cependant, le problème commence dès que l'accent se place sur l'une ou l'autre face de cette identité.

Gesché fait remarquer que ce binôme radicalise le problème de l'identification de Jésus plus qu'il ne le résout. En ce sens, «son défaut est toujours d'enfermer dans une alternative trop brusque, exclusive et finalement peu féconde, voire destructrice. N'en est-il pas ici en particulier, où la réalité (la réalité christologique) est sans doute plus complexe que partout ailleurs?»<sup>1121</sup>.

En tout état de cause, l'identité historique de Jésus et son identité dogmatique appartiennent toutes deux à l'identité de Jésus-Christ. Car, pour E. Schillebeeckx par exemple, «il n'y a pas de "Jésus historique" (par nous connaissable) sans "confession ecclésiale", mais il n'y a pas d'acte de foi ecclésiale sans le noyau fondateur, suffisamment attesté historiquement, d'un "événement Jésus".»<sup>1122</sup>.

D'ailleurs ce binôme recèle une déficience à la fois d'ordre conceptuel et épistémologique. L'auteur de *Dieu pour penser* trouve même que «[...] cette distinction ne rend plus compte aujourd'hui de toute la réalité en cause. Non renouvelée par les avancées de l'exégèse de ces dernières années – en particulier dans ce qu'on appelle l'exégèse littéraire –, elle risquerait de ne pas prendre en compte ce qui marque si fort la recherche actuelle, à savoir la situation narrative des récits évangéliques. On ne peut plus aborder la question christologique, en historien comme en croyant, hors de cette situation de langage qui en constitue comme le berceau et la porte d'entrée. On a raconté Jésus.»<sup>1123</sup>.

Cependant, la question que suscite et provoque cette distinction est celle du rapport, ou du non-rapport, entre les deux faces d'une même identité. La façon dont ce binôme dualise ce qui est une même identité nécessite de résoudre la question à partir d'un point de vue extérieur. Telle est la tâche qu'accomplit l'identité narrative de Jésus.

L'identité narrative de Jésus joue ce rôle de trait d'union «par son caractère activant et dynamique [...], elle se trouve très exactement au mitan du binôme figé et exclusif, qui maintient la pensée christologique dans une véritable anxiété conceptuelle. On aurait

1121 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 75.

1122 E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 10–11.

1123 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 76.



enfin ici un concept opératoire qui rendrait leur sens et leur liberté aux deux autres. On aurait en effet, ce qui, en paraphrasant Hannah Arendt<sup>1124</sup>, “comblerait le fossé entre le visible (identité historique) et l’invisible (l’identité dogmatique)”.)<sup>1125</sup>.

Ainsi donc, c’est par l’identité narrative que désormais pourra se faire la lecture conceptuelle des deux autres. On ne saurait se passer de ces mots de Gesché pour l’exprimer. Car pour lui, en définitive, «avant l’identité historique (qu’on ne pourra juger convenablement désormais qu’à partir de l’identité narrative), comme avant l’identité dogmatique (qu’on ne pourra bien saisir que dans son sillage), l’identité narrative constitue en somme l’interface, le lieu où tout se décide. Elle constitue le nœud, l’*analogon* premier de tout déchiffrement de Jésus, et s’il y avait à choisir entre toutes, c’est à elle qu’il faudrait donner le privilège absolu.»<sup>1126</sup>.

### VI.5.2 L’identité historique et l’identité narrative de Jésus

Lorsqu’il aborde la question de l’identité narrative, Paul Ricœur souligne que celle-ci ne se construit pas en dehors de toute référence historique, dans une exclusion qui suspend la référence et se renferme dans le texte<sup>1127</sup>. C’est dire toute l’attention qu’il est nécessaire de porter à l’événement, à la dimension historique, aux faits. C’est dans la mesure où il y a eu un événement qu’il peut y avoir un avènement.

De ce point de vue, Jésus tel qu’il a vécu (identité historique) revêt un rôle fondateur incontournable. C’est justement ce rôle que le penseur Rosenzweig souligne sans ambiguïté. Pour lui, sans le Jésus historique parcourant les sentiers de la vie, «un Christ qui serait seulement Christ (risquerait de se prêter) à toutes les tentatives de déification et d’idolâtrie»<sup>1128</sup>.

Toutefois, à ce niveau, le risque consiste à penser qu’il s’agirait de quitter le texte pour s’enfermer dans l’histoire. Ainsi, l’identité historique se suffirait à elle-même. Relevons tout de même qu’une telle tentative équivaldrait à un extrémisme historiciste, qui n’est que l’appauvrissement de la pensée.

Toute proportion gardée, et c’est cela même en quoi consiste le lien entre l’identité narrative et l’identité historique, il faut reconnaître que l’identité historique a besoin de l’identité narrative. «Car, laissée à elle-même, l’identité historique risquera toujours de

1124 H. ARENDT, *La vie de l’esprit*, t. I, p. 144, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 118.

1125 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 76.

1126 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 118–119.

1127 Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, p. 11, 148–150, 228, 245, 259s; IDEM, «L’identité narrative», *Esprit* 140/141, Juillet/août 1988, p. 222.

1128 F. ROSENZWEIG, *L’étoile de la rédemption*, p. 488.

nous faire émigrer dans le passé. L'identité narrative permet de conserver le caractère dynamique de l'identification de Jésus, qui se fait incessamment "hier (c'est vrai, mais aussi) aujourd'hui et demain" (He 13, 8). On ne connaît pas seulement en arpentant le passé, mais en demeurant dans le devenir. Une des difficultés ou un des pièges de l'identité historique est de risquer d'interdire, *volens nolens*, le droit de continuer et de poursuivre l'identification de Jésus, qui nous reste confiée. Si elle devient ouverte, le risque disparaît. »<sup>1129</sup>.

C'est ici que l'investigation ricœurienne sur l'histoire trouve tout son sens. À travers une puissante métaphore issue de la linguistique, Ricœur parle de ce lien qui doit exister entre l'espace d'expérience (tradition) et l'horizon d'attente (ce qui devient)<sup>1130</sup>. C'est ce lien qui fait l'articulation de notre réalisation, de notre refiguration; à partir de là, ces deux pôles de notre être nous inscrivent aujourd'hui dans l'histoire, nous projettent dans l'avenir et construisent ainsi notre devenir.

Le statut théologique des Évangiles, par ailleurs, atteste que ces écrits ne sont pas que des livres d'histoire, moins encore, qu'ils désirent fournir des repères biographiques de Jésus; ils sont des témoignages de foi. Dès lors, c'est par le biais de l'identité narrative qu'il faut passer pour accéder intégralement à la question christologique et l'aborder sans crispation.

Dans ce sens, le croyant qui se sait devant un témoignage de foi, devant la refiguration offerte par l'intrigue narrative évangélique de l'événement Jésus, pourra tempérer son zèle impatient de vouloir à tout prix prouver l'exactitude de cet événement dans l'histoire par une sorte d'apologétique historicisante. En fait, l'historien sera invité à la patience chaque fois qu'il sera tenté de réduire la figure de Jésus à quelques traces qu'il aura pu lui-même en retenir par sa recherche. Car l'histoire n'est pas le seul siège de la vérité<sup>1131</sup>.

Il s'établit ainsi un lien entre identité historique et narrative de la personne de Jésus. Comme l'affirme Gesché, « nous ne nous reconnaissons pas uniquement dans le miroir de l'histoire pure. Un second nom, un nom de destinée (Abram devenant Abraham, Jacob devenant Israël, Jésus devenant Christ) nous est donné. »<sup>1132</sup>. Cela, la narration l'opère pour saisir et exposer l'ensemble de la personne de Jésus.

1129 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 120.

1130 Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, p. 301–313 et p. 375–391. Cf. *supra*, III.2.2, « Les ressources de la théologie au service de l'existence » et VI.5.2, « L'identité historique et l'identité narrative de Jésus ».

1131 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 121.

1132 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 122.

## VI.5.3 L'identité narrative et l'identité dogmatique de Jésus

Tout comme l'identité historique, l'identité dogmatique de Jésus est également assumée par son identité narrative. C'est-à-dire que la formule dogmatique doit aussi recevoir le dynamisme de l'identité narrative à savoir, sa capacité à se laisser construire, à se laisser approprier par le lecteur (l'auditeur). Cela permettra au dogme de rester parlant, pertinent pour celui qui croit.

Car, soutient notre auteur, «[...] l'énoncé dogmatique, livré à lui-même, finit, il faut bien le dire, par ne plus rien vouloir dire. [...] Parce que figé, fait d'assurances lasses et répétitives, on n'en comprend plus le sens.»<sup>1133</sup>. C'est cette option qui devient le leitmotiv de toute l'herméneutique théologique : rendre la foi «utile» à l'homme dans son aujourd'hui. Le philosophe et critique littéraire franco-américano-britannique Georges Steiner ne manque pas de mots justes pour le dire à sa manière : «C'est leur observance officieuse et leur adhésion à des gestes accomplis sans poser de question, qui vide la religion de tout son contenu.»<sup>1134</sup>.

De cette façon, le dogme devient un discours mythique, un langage ésotérique. Il finit par ne plus sauvegarder ni susciter la foi ; ce qui est pourtant sa vocation première<sup>1135</sup>. Léonard Santedi a fait de cette question le point central de ses recherches ; plus précisément, il a cherché à établir le lien entre le dogme et son enracinement dans les cultures. Prônant à cet effet la théologie de l'inventivité, le théologien congolais note par exemple : «La théologie est l'interprétation actualisante du contenu même de la foi. Respecter celui-ci de façon passive est stérile ; il faut l'actualiser de façon vivante, en fonction d'une situation historique nouvelle et en dialogue avec les ressources inédites d'une culture donnée.»<sup>1136</sup>. Cette actualisation doit ainsi tenir compte de l'identité narrative de Jésus. Elle s'en nourrit de manière à être au service de celui qui croit dans le contexte qui est le sien, en rapport avec les questions que l'existence pose à sa foi.

Au fond, c'est en prenant en compte le fait que le dogme se fonde sur l'histoire de Jésus telle qu'elle s'est donnée d'abord dans la narration qui l'a transmise qu'on accède à son actualisation touchant la réalité spatio-temporelle de celui à qui son contenu est transmis à travers le récit du salut.

Car pour Bernard Sesbouë, par exemple, «le récit appelle le récit : il est une communication ordonnée à la communion. À celui qui se raconte à moi en confidence, je

1133 *Ibidem*.

1134 G. STEINER, *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997, p. 89, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 123.

1135 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 122.

1136 L. SANTEDEI, «Quelques déplacements dans la pratique des théologies conceptuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité», *Revue théologique de Louvain* 34, 2003, p. 177.

ferai aussi la confiance de mon passé. Nous n'écoutons d'ailleurs le récit d'autrui qu'à la condition qu'il nous touche, c'est-à-dire qu'il rejoigne de près ou de loin notre propre expérience. Nous communions ensemble par la communication de nos récits respectifs. Cet échange de récit est facteur de réconciliation. En vérité le récit est fondateur de l'identité.»<sup>1137</sup>. Rencontrer l'expérience de celui à qui la proposition dogmatique est destinée est une exigence de la responsabilité du discours théologique et la notion de l'identité narrative peut l'y aider.

En d'autres termes, par l'identité narrative de Jésus, tout dogmatisme de type apologétique s'estompe et tout fondamentalisme avec lui. Il reste, face au croyant, un énoncé dogmatique accessible, rendu à sa sonorité propre, devenant comme un lisible possible qui a pour but de communiquer la manière dont Dieu est Dieu pour l'homme, sans rigidité ni violence ; de la sorte une telle formulation peut devenir une réalité vivante, captivante, rayonnante, « glorieuse ».

Comme le précise le penseur belge, l'identité narrative « nous fait entrer dans l'identité dogmatique en conservant à celle-ci son caractère médiat et dynamique, non immédiat et statique. Figé, devenu "arrêt sur image", le dogme risque de devenir une mémoire morte, de ne pas demeurer une mémoire vive, comme il convient qu'il en soit s'il veut garder son éloquence et garder sa voix. »<sup>1138</sup>.

De ce point de vue, qu'il s'agisse des différentes identités particulières parfois idéologiques et partisans qu'on colle à Jésus ou qu'il s'agisse de la dualisation du binôme histoire et foi qu'ont parfois construite les théologiens, l'identité narrative de Jésus donne dynamisme et vie à la christologie. Elle l'articule en un tout qui rend le christianisme plus crédible.

## Conclusion

Dans ce chapitre nous avons essayé de montrer qu'une connaissance réelle de Dieu ne peut se faire qu'à partir et auprès de Dieu lui-même. Le pari de Gesché, qui veut requérir Dieu pour la pensée de l'homme, est assez osé, car il s'applique à poser toutes ses questions en Dieu, autant qu'il pose Dieu en toutes ses questions. Une telle perception théologique ne pouvait se faire en ignorant les différents contresens qu'a connus notre époque autour de Dieu. Ils sont pour la plupart les fruits d'une quête de Dieu qui se fait dans un ailleurs sans Dieu. Voilà pourquoi Gesché s'est employé à aborder la question d'une quête de Dieu auprès de celui-ci même.

1137 B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, t. I, *Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, p. 19.

1138 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 123.

C'est ainsi que nous avons interrogé le rapport que Dieu entretient avec l'homme par la parole, lequel rapport manifeste sa spécificité en nous révélant Dieu comme être ; comme celui qui entre en dialogue avec l'homme. Devant un tel Dieu, l'homme conserve toutes ses chances de réaliser sa destinée et d'exercer sa liberté, car rien n'est d'avance fixé ; tout peut être repris. C'est même cela qui constitue le fondement du salut chrétien.

Ce Dieu entretient ainsi avec l'homme un rapport personnel de sujet à sujet par son fondement dans le récit de la création. Et parce qu'un tel Dieu veut le bonheur de l'homme, il devient le fondement d'une rencontre éthique qui s'exprime par le don gratuit de Dieu à l'homme. Cette initiative de Dieu sollicite la réponse de l'homme.

Par ailleurs, le sommet de la révélation de Dieu s'est accompli dans la figure historique du Christ. Son identité est toujours sujet à des interprétations et des appropriations de tous genres. Nous avons tenté de montrer que l'acte de la narration est une option fondamentale pour une intelligibilité de la christologie. En ce sens, l'identité narrative de Jésus devient ce concept opératoire de son identité.

Quelle anthropologie peut-elle ainsi se dégager d'un Dieu connu auprès et à partir de lui-même ? Tâchons de le découvrir dans le chapitre suivant.

## Chapitre VII

### L'IDÉE DE DIEU ET LE PROPOS D'UNE HERMÉNEUTIQUE ANTHROPOTHÉOLOGALE

#### Introduction

Si Dieu est la clé épistémologique de l'anthropologie théologique de Gesché, c'est parce que l'idée de Dieu, rappelons-le, permet une certaine conception de l'homme. C'est cette dimension de la théologie geschéenne qu'il nous faut préciser désormais. Quelle peut être une telle compréhension de l'homme à partir d'une clé nommée Dieu ?

En effet, l'insertion dans le concret de l'histoire humaine permet au rapport entre Dieu et l'homme de ne pas être une simple abstraction ou un simple repli sur soi<sup>1139</sup>. C'est ce que reconnaît Gosselin : « En ce sens, l'apologétique doit être herméneutique. Bref, ce n'est qu'en subissant l'épreuve de notre temps et en pratiquant ce chemin jonché de doutes et d'objections, portées par la patience de la question, que l'idée de Dieu pourra aujourd'hui comme toujours révéler ses ultimes possibilités. »<sup>1140</sup>.

Le point de départ de notre auteur est celui-ci : « Même quand ils s'interrogent sur Dieu, les hommes s'interrogent au fond davantage sur eux-mêmes. »<sup>1141</sup>, dans la mesure où c'est dans la relation à Dieu que l'homme se découvre, se comprend et se définit. Dans cet ordre d'idée, se demande notre auteur, « en cherchant à prouver Dieu l'homme ne cherchait-il [pas] Dieu parce qu'il se cherchait lui-même, parce qu'il tentait de cette manière, inconsciemment et confusément, non pas de répondre à une question spéculative, mais à une question qui l'intéressait lui-même au plus profond ? »<sup>1142</sup>. Parce qu'en s'interrogeant sur Dieu, l'homme s'interroge au fond sur lui-même et Dieu devient pour ainsi dire la preuve de l'homme<sup>1143</sup>.

Ce chapitre commencera par la présentation de Dieu comme une Altérité constitutive de l'homme, le mettant au défi de lui-même. C'est dans ce sens qu'il constitue le vecteur d'une anthropologie de destinée. En vertu d'une telle perception, la liberté humaine trouve son fondement en Dieu, lequel en constitue l'attestation dans la perspective chrétienne.

1139 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 184.

1140 *Ibidem*.

1141 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 9.

1142 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 7.

1143 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 9–10.

Nous pouvons alors évoquer l'implication d'une telle Altérité édifiante pour l'identité de l'être humain. Cela fera ressurgir, en définitive, la portée énigmatique inscrite au cœur de l'homme. La meilleure réponse à cette part d'incernable est le salut, que nous aborderons dans le chapitre suivant.

### VII.1 Dieu comme « preuve » de l'homme

De manière générale, l'homme a toujours recouru à ce qui le dépasse pour se comprendre. Il en était ainsi au temple de Delphes<sup>1144</sup>, avec sa célèbre inscription : « Connais-toi toi-même ». Cependant, cette vérité est mise à mal à cause des philosophies du repli sur soi, comme celle inaugurée par le *cogito ergo sum* cartésien, ou devant un existentialisme qui fait de l'idée de Dieu une notion funeste pour l'homme.

Mais pour éviter la tautologie de ce repli sur soi, d'une autodéfinition cartésienne qui est funeste pour le sujet, ainsi que les philosophies de la mort de Dieu qui ne peuvent tuer Dieu sans manquer de tuer l'homme, Gesché parle d'un Dieu qui permet de penser, qui est la « preuve » de l'homme. Notre théologien établit ainsi une identité qui se pose dans une altérité ayant pour nom Dieu. Pour lui donc, Dieu est encore et toujours investi de la capacité intrinsèque de révéler l'homme au nom du mystère qui est en lui et qui constitue son être même.

Pour l'exprimer avec les mots de notre auteur, notons qu'« une rencontre d'autrui qui est infini respect, est en même temps l'expérience commune d'un Tiers transcendant, d'un autre, de l'Autre par excellence et qui est la communion de notre communion. Car celle-ci ne boucle pas. »<sup>1145</sup>.

Cela revient à comprendre qu'il y a en Dieu ce défi majeur qui appelle l'homme à la grandeur. Dieu est la preuve de l'homme parce qu'il s'est fait homme pour que quiconque regarde vers lui, comme au désert avec les fils d'Israël regardant vers le serpent d'airain (cf. Nb 21, 9), non seulement soit sauvé, mais qu'il sache aussi qu'il est bon et digne d'être homme. Le *ecce homo*, prononcé par Pilate (cf. Jn 19, 5) peut-être sans en avoir eu conscience, signifie : celui qui mérite d'être désigné comme homme sans fausse note.

En présentant ainsi Dieu comme preuve de l'homme, Gesché dépasse l'apologétique pour qui il appartenait à l'homme de prouver Dieu. Pour notre théologien, il est venu le temps de parler d'un Dieu qui est la preuve de l'homme, qui le prouve et lui dit vraiment ce qu'il est. La raison en est celle-ci : « L'homme a besoin d'être attesté et du plus haut, là où il lui est rendu le plus haut témoignage. »<sup>1146</sup>. Ceci touche à la conception geschéenne

1144 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 12.

1145 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 38.

1146 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 110.

du salut consistant à apprendre à l'homme qu'il n'est pas seul, que sa cause n'est pas à jamais perdue. Seul le renfermement sur soi est funeste. C'est en ce sens que Dieu devient une clé d'intelligibilité, d'«invention» théologique de l'homme.

Étant donné que le Dieu de Jésus-Christ nous rend vrais, il est notre preuve, car il nous prouve et nous éprouve. Il n'est pas ce faux dieu qui nous manipule, qui nous trompe et sur qui nous trompons<sup>1147</sup>. Ainsi donc, souligne le Louvaniste, «s'il nous faut un Tiers pour nous attester, que ce soit celui qui nous fait nous élever au-dessus de nous-mêmes»<sup>1148</sup>.

En outre, le Dieu chrétien est vrai parce qu'il a du souci pour le salut de l'homme. La conception geschéenne du vrai Dieu, la voici : «J'appelle vrai Dieu non pas celui qui me fait peur, mais ce Dieu fragile et blessé, en même temps que fort et fidèle, me prenant un jour doucement par la main pour me dire en secret, comme un secret d'enfant... ce que je suis à ses yeux et pour lui. C'est ma seule preuve [...], je sais enfin ce que je suis.»<sup>1149</sup>.

Ainsi, Dieu élève l'homme et atteste son bonheur (cf. Ps 8, 6–7). Il veut que l'homme partage sa vie. Configuré au Christ par le baptême, l'homme devient fils de Dieu, image du Père (cf. Jn 1, 12; 2, 1–2; 2 Co 3, 8). Il devient, dans ce sens, *capax Dei* (capable de Dieu), de la race de Dieu selon le discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes (cf. Ac 17, 28–29).

Le fondement de cette «preuve» que constitue Dieu pour l'homme est le don gratuit de son amour, source de dignité et de respectabilité inviolables : *homo res sacra* (l'homme est chose sacrée), quelles que soient les circonstances de sa vie. De ce fait, le théologien belge souligne que «devant tout homme, devant tout pouvoir [...], devant toutes ces dictatures, je puis en appeler à Dieu comme à un tribunal d'appel. [...] Que je sois vêtu du drap des rois ou des loques du dernier des misérables.»<sup>1150</sup>. C'est cela «l'invention» théologique de l'homme qui implique une responsabilité réciproque entre les hommes. Dieu nous en demandera des comptes comme à Caïn (Gn 4, 10; 9, 5–6).

C'est ainsi que s'élabore une théologie qui fait de Dieu le témoin de l'homme. Et pour notre auteur, «dans cette théologie, Dieu est regardé et proclamé comme cette Altérité qui sauve de l'encerclement et permet à chacun de se revendiquer et de s'attester devant tous, d'interdire à quiconque toute prétention à le “totaliser” (Levinas) à son arbitraire et à partir de lui-même. Ce Dieu qui m'atteste est ce témoin de l'homme, ce

1147 Cf. IDEM, «Le christianisme et les autres religions», *Revue théologique de Louvain* 19, 1988, p. 315–341.

1148 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 104.

1149 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 105.

1150 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 112.



“témoin absolu” comme l’appelait superbement Sartre, même s’il croyait que ce témoin avait disparu.»<sup>1151</sup>.

Partant de cela, Gesché atteste que Dieu est à l’origine d’une «anthropologie de destinée. Et de destinée divine, celle-là même de Dieu. En termes théologiques, c’est parler d’une anthropologie théologale, “d’une idée (...) théologale de dignité”<sup>1152</sup>. *Fecisti nos ad te* (tu nous as faits pour toi), disait Saint Augustin; “faits-pour-Dieu”, êtres qui trouvent leur sens, leur définition en Dieu (*In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* – Ac 17, 28).»<sup>1153</sup>.

L’homme est ainsi prouvé par Dieu. Et voici ce que notre théologien belge entend par cette preuve: «J’appelle l’homme prouvé par Dieu cet homme destinal et non simplement moral “à l’aise” avec lui-même et heureux parce qu’il se sait infailliblement aimé de Dieu.»<sup>1154</sup>.

Par ailleurs, cette anthropologie de destinée théologale consiste en une proposition que Dieu fait à notre liberté, celle de partager sa vie divine pour laquelle il nous a créés (cf. 2 P 1, 14). Et donc une telle proposition constitue un appel auquel l’homme répond et sur lequel il engage sa responsabilité et son autonomie.

Pour cela, «il faut le prochain (altérité) et le Tiers (Dieu). Car l’homme est un être d’altérité. Nous ne sommes pas Narcisse ne cherchant qu’à se regarder, mais Nicodème cherchant à se comprendre.»<sup>1155</sup>. L’être de Dieu guide l’homme sur le chemin de sa destinée.

## VII.2 Dieu comme vecteur d’une anthropologie de destinée

L’idée de Dieu implique une manière d’être au monde, un comportement fondamental. Elle persuade l’homme, le conditionne dans ses choix et dans ses options. Gesché montre que nous sommes dépositaires du nom le plus précieux qui soit, doté d’une capacité salvatrice pour l’homme. Et pour notre auteur, «cette question de Dieu, au lieu de constituer un divertissement gratuit, touche aux enjeux les plus profonds de l’homme.»<sup>1156</sup>.

N’est-ce pas ici le lieu d’évoquer Hegel pour qui «un peuple qui a une mauvaise notion de Dieu a un mauvais État, un mauvais gouvernement, des mauvaises lois.»<sup>1157</sup>? Telle

1151 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 41.

1152 Cf. H. BIANCIOTTI, *Seules les larmes seront comptées*, Paris, Gallimard, 1992, p. 20, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L’homme*, p. 113.

1153 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L’homme*, p. 113–114.

1154 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L’homme*, p. 115.

1155 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L’homme*, p. 121.

1156 IDEM, «Retrouver Dieu», *La foi et le temps* 6, 1976, p. 137.

1157 G. W. F. HEGEL, *Philosophie de la religion*, (nouvelle éd.), Paris, PUF, 2004, p. 412–413.

fut aussi l'expérience amère d'un Paul Tillich, qui vit les folies dramatiques du régime hitlérien comme l'échec de toute une civilisation où Dieu avait sa place. Ce philosophe exprime ainsi son désarroi : « Si Hitler était le produit de ce que nous croyions être la vraie philosophie, la seule théologie, il fallait qu'elles fussent toutes deux fausses. C'est par cette conclusion presque désespérée que nous avons quitté l'Allemagne. »<sup>1158</sup>.

Il s'agit du caractère déterminant de Dieu que l'auteur de *Dieu pour penser* théorise en ces termes : « L'idée que l'on se fait de Dieu comme aussi la fidélité ou l'infidélité à ce que nous en avons appris par Jésus-Christ, commandent une certaine idée que nous nous ferons de l'homme et de la société, et de leur salut comme destinée [...] L'idée de Dieu, en effet, n'est jamais, que nous le voulions ou non, une idée totalement "innocente". Toute image de Dieu commande et implique partiellement une idée de la société et de l'homme. »<sup>1159</sup>. On peut appeler cela l'incidence existentielle de Dieu sur l'homme.

Ce serait pratiquement l'inversion de la maxime habituelle, ce qui donnerait alors : tel Dieu, tel homme, telle société. Car pour notre théologien belge, « de l'idée que Dieu se fait de l'homme, on peut juger de l'être et de la qualité de ce Dieu. Et dire alors à Dieu, dis-nous quelle est ton idée sur nous et nous saurons qui tu es. »<sup>1160</sup>. Parce qu'en définitive, « le christianisme ne peut dissocier le sort de Dieu et celui de l'homme. »<sup>1161</sup>.

Tout porte à croire qu'il y a dans le discours théologique l'explicitation de cette connivence entre Dieu et l'homme, cette « intersignifiante » au moyen d'une interprétation mutuelle, d'une quête d'intelligibilité. C'est tout le sens du propos d'une herméneutique « anthropothéologique ». Elle tend à établir, à fonder et à expliquer la corrélation entre l'homme et Dieu à travers l'histoire du salut. Une telle visée permet de comprendre l'homme dans sa relation intrinsèque et existentielle avec Dieu.

Chez le Louvaniste, l'énigme anthropothéologique se comprend comme l'effort caractéristique de sa sotériologie, dans la mesure où il met en lumière, comme beaucoup d'autres discours sur Dieu d'ailleurs, le fait que dans l'acte rédempteur qui réalise le salut en venant vers l'homme, de sa propre initiative, non seulement Dieu se révèle à l'homme, non seulement il révèle l'homme à Dieu, mais aussi et surtout il révèle l'homme à lui-même, lui permettant d'envisager sa destinée en rapport avec le Seigneur comme clé d'intelligibilité.

C'est dans ce sens que s'oriente l'anthropologie théologique chère à notre auteur. De cette anthropologie théologique, Gesché nous donne quelques précisions nécessaires à la mise en exergue de sa spécificité. Il suffira pour notre propos d'en souligner cinq, à

1158 P. TILlich, *Théologie de la culture*, Paris, PUF, 1969, p. 251.

1159 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155-156.

1160 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 121.

1161 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 44.

savoir la nature de cette anthropologie, l'homme tel qu'elle le conçoit, le style avec lequel elle en présente la vision, la spécificité de son approche ainsi que la fonction d'une telle perception au service de la foi.

### VII.2.1 Le sens de cette anthropologie théologale

La dimension anthropologique de la théologie est le cœur du christianisme, la spécificité même de son message. Le christianisme se veut une religion qui présente Dieu dans sa relation salvatrice de l'homme. En cela, elle est une religion par excellence.

N'est-ce pas cela que soutient Paul Ricœur lorsqu'il mesure la grandeur d'une religion à sa capacité de faire entrer l'être humain dans la sphère éthico-politique, au sens de lui donner d'évoluer avec d'autres dans des institutions justes? C'est parce que pour le philosophe français, une religion de la vie, du salut, est celle qui mène l'homme sur les chemins de sa pleine réalisation, déjà ici sur terre, avec la justice comme l'une de ses plus grandes aspirations<sup>1162</sup>.

Abondant dans le même sens, J. Moltmann affirme que «l'homme développe toujours son humanité en fonction de la manière dont il comprend la divinité de son Dieu.»<sup>1163</sup>. C'est cela que Gesché appelle herméneutique pratique et anthropologique, laquelle a tous ses droits à côté des herméneutiques exégétique et philosophique<sup>1164</sup>. Il s'agit d'une herméneutique dans la mesure où elle est une interprétation, une compréhension de l'homme *a parte Dei*, en fonction de cette clé d'intelligibilité qu'est Dieu. Et l'intelligibilité qui s'en dégage tient compte de la situation spatio-temporelle de l'homme, à la lumière de la foi.

On exprime ainsi le droit de la théologie d'être une anthropologie, au sens d'un discours valable sur Dieu mais qui dit sur l'homme des vérités qu'elle est la seule à dire<sup>1165</sup>. Quand nous avons fourni l'effort d'apprendre de Dieu ce qu'il est, nous avons saisi que Dieu n'est envisageable qu'à partir de sa relation avec l'homme. En ce sens, Dieu ne nous est accessible que par des médiations. Concernant la connaissance, la médiation par excellence est l'homme. Ainsi, tout discours sur Dieu implique un discours sur l'homme. Dieu ne nous est connu que comme un *Deo creante, revelante, gratiam dante*. C'est la prédominance de la relation dans la perception de Dieu<sup>1166</sup>.

1162 Cf. P. RICŒUR, «Le mal est un défi pour la philosophie», *Le Monde* (journal), juin 1994.

1163 J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 352.

1164 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 160.

1165 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 31.

1166 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 32.

De fait et de droit, la théologie considérée comme anthropologie apparaît telle une évidence. Gesché la résume de cette manière : « Pour la foi et donc la théologie, il y a une vision théologique de l'homme, une vision de l'homme *a parte Dei*. Dieu est considéré comme ayant une idée sur l'homme, il est un définisseur de l'homme. On le voit donc, il y a dans la théologie, du fait qu'elle parle d'un Dieu qui parle de l'homme, un discours sur l'homme. »<sup>1167</sup>. Si donc la théologie est aussi anthropologie, de quel homme parle-t-elle ?

### VII.2.2 L'homme dont parle la théologie

Après la présentation de la nature de l'anthropologie théologique, nous pouvons ausculter l'homme qui en découle dans ce deuxième point pour poursuivre par la manière dont il est présenté. Précisons d'emblée que l'homme a toujours fait l'objet de questionnements et d'études. Dès l'Antiquité, Protagoras d'Abdère a affirmé que « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature, de celles qui ne sont pas pour l'explication de leur non-existence. »<sup>1168</sup>. L'homme n'a cessé d'être au cœur des préoccupations scientifiques au point qu'à certaines époques, il y a eu comme un excès de focalisation sur l'homme, une sorte d'anthropocentrisme. Mais l'intérêt cognitif à propos de l'homme n'a jamais perdu son importance. Il est toujours, d'une façon ou d'une autre, une préoccupation majeure dans l'ordre de la connaissance.

Toutefois, quand la théologie s'intéresse à l'homme, quand elle parle de lui, elle présente Dieu comme prophétie de l'homme. Voici la quintessence geschéenne de l'anthropologie théologique : « Anthropologie théologique qui n'entre pas en rivalité avec les anthropologies scientifiques, sociales ou philosophiques, mais qui entend, comme en surplus, annoncer, proclamer et révéler l'homme tel que le conçoit Dieu. »<sup>1169</sup>. Elle parle du même homme que celui des autres sciences et approches, mais « selon une formalité particulière. »<sup>1170</sup>. Et même s'il est incontournable qu'au nom de la foi, la théologie parle de tout homme et surtout de tout l'homme, il peut être admis sans conteste que la théologie est un discours qui parle de l'homme en parlant de Dieu.

Dans cette corrélation homme-Dieu, trois niveaux se distinguent. Le premier niveau est celui du discours du *muthos*. Il s'agit du discours de l'homme religieux, celui qui parle spontanément de Dieu à travers les mythes et les rites. C'est le lieu religieux vu comme lieu natal de Dieu. Le deuxième niveau est celui du discours du *logos*. C'est

1167 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 33.

1168 J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 204.

1169 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 40.

1170 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 33.

l'homme parlant de Dieu au second degré, celui de la raison (du *logos*). C'est le propre du philosophe. Et le troisième type d'homme parlant de Dieu est celui qui fait le discours de l'*ethos*-foi. C'est la sphère du croyant.

Ce dernier type de discours confère à l'homme un comportement (*ethos*), il revêt un caractère performatif dans la mesure où, par ce qu'il dit, le croyant veut que quelque chose se produise dans sa vie. Il s'en suit une adhésion à Dieu à partir d'un langage auto-implicatif, car il est toujours déjà et nécessairement impliqué, concerné et répondant de l'énoncé même de sa croyance. Le croyant possède ainsi une connaissance de sa foi qui lui vient de la parole reçue. C'est le langage de la révélation.

Étant donné que la science est du domaine de la précision et de la concision, le discours anthropologique du théologien se concentrera sur le discours de l'*ethos*-foi sans pour autant minimiser les deux autres types d'hommes parlant de Dieu au niveau primaire (mythique) et au niveau secondaire (logique).

Selon le penseur belge, en situant son discours au niveau de l'*ethos*-foi, le théologien fait un travail interne basé sur son expérience de foi. De la sorte, il diminue le risque de méprise<sup>1171</sup>. C'est cela que souligne l'auteur de *Dieu pour penser* par ces mots : « J'ai pensé que la foi étant en quelque sorte le "lieu natal" du langage sur Dieu, il pouvait être indiqué de poser la question de Dieu à partir d'une expérience historique concrète, en l'occurrence celle de la foi chrétienne. »<sup>1172</sup>.

En outre, le discours qui parle de Dieu à partir de la foi devient pour ainsi dire le lieu privilégié pour parler de Dieu, avec engagement et auto-implication, connaissance, agir ou praxis. C'est qu'en définitive, pour notre auteur, à la question de savoir de quel homme parle la théologie, on peut répondre ceci : « Elle parle de l'homme parlant-de-Dieu-dans-la-foi. »<sup>1173</sup>. Cependant, si l'objet de la théologie est l'homme parlant de Dieu dans la foi, comment celle-ci parle-t-elle de l'homme ?

### VII.2.3 Le style du discours « anthropothéologique »

Le troisième point de la spécificité de l'anthropologie théologique est sa manière propre de parler de l'homme, son style. Dans le concert des sciences qui s'intéressent à l'homme, la théologie doit spécifier son approche, son style, bref son langage sur l'homme. Toutefois, cela implique que la théologie tienne compte de l'approche anthropologique des autres sciences.

1171 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 37.

1172 IDEM, « Retrouver Dieu », p. 137–138.

1173 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II. *L'homme*, p. 38.

Comme le fait remarquer Gesché, «les sciences humaines nous aident en effet à purifier la foi de tout ce qui n'est pas elle. En démasquant ce qu'il peut y avoir de projection dans la foi (psychologie), en signalant les modèles sociaux auxquels la foi risque de s'asservir en jouant des rôles qui ne sont pas les siens (sociologie), en montrant les facteurs culturels non liés essentiellement à la foi (histoire) [...], les sciences humaines permettent de rendre la foi à elle-même, débarrassée (le plus qu'il est possible) de ses scories.»<sup>1174</sup>.

Évidemment, on ne saurait ignorer que les sciences humaines ont des limites, étant donné que quel que soit le degré d'objectivité d'un discours scientifique sur l'homme, il ne peut pas en faire le tour. Il y a en l'homme une spécificité irréductible qui ne relève que de la foi. Il faut donc préserver le langage de la foi, celui qui parle de l'homme parlant de Dieu. Car le *logos* a plusieurs demeures en sa maison ; celle que doit occuper la théologie revendique à juste titre son droit à la validité et à l'irréductibilité qui lui est propre. C'est cela, le propre du discours théologique sur l'homme dont il convient de spécifier la nature.

#### VII.2.4 Spécificité du discours théologique sur l'homme

En quatrième point, intéressons-nous à la singularité de l'anthropologie théologique. Assurément, la théologie se doit d'explicitement et d'exprimer l'anthropologie qui est présente dans l'*ethos*-foi. Elle doit se transformer en lumière braquée sur les axes majeurs de l'être de l'homme en Dieu.

Gesché dégage trois orientations majeures exprimant le mieux le discours de la foi sur l'homme. Tout d'abord, l'homme est inviolable, intangible comme une frontière d'autrui, au nom de l'image de Dieu qu'il est. C'est le «fameux» «*res sacra homo*». Et aucune idéologie, aucun pouvoir ne doit éliminer cette souveraineté de l'homme. Car pour notre auteur, «si le lieu originaire du sacré est en Dieu (Saint), son lieu de visitation, d'épiphanie est dans l'homme à l'image de Dieu, image invulnérable, inviolable.»<sup>1175</sup>. Et même si l'humanisme défend aussi l'invulnérabilité de l'homme, il n'y a que le discours théologique qui puisse franchir le pas et affirmer cette «absoluité» considérant Dieu lui-même en cause dans la cause de l'homme. «L'homme passe l'homme», disait Pascal, sans doute en exprimant l'héritage de sa foi.

Ensuite, le discours théologique sur l'homme bat en brèche le caractère soi-disant inexorable de la réalité, au sens où par la notion de salut, la foi s'inscrit en faux contre toute fatalité en affirmant que rien n'est irrémédiable, irrévocable, irrémédiable. Tout peut être repris, sauvé justement, contrairement à ce que prétendent les discours scientifiques

1174 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II. *L'homme*, p. 39.

1175 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II. *L'homme*, p. 43.

qui attestent une certaine fatalité. En cela, reconnaît Roger Garaudy, « le christianisme a défatalisé l'histoire »<sup>1176</sup>. La foi est ainsi porteuse d'une espérance dont elle est le viatique et la nourriture.

Enfin, concernant la destinée de l'homme, la foi affirme que la vie de l'être n'est pas banal enfermement sur l'ici-bas, qu'elle est aussi ouverture vers cet horizon de supplément d'être et de signifiante qui est l'horizon eschatologique assurant la libération de toute réalité. L'homme n'est pas que l'être de ce qui est, mais aussi et surtout de ce qui est à advenir. L'homme comme projet reçoit ainsi comme une invitation à se dépasser, une détermination à se surpasser, à se transcender en vue d'une fin plus ultime en termes d'accomplissement de son être. Pareil discours revêt une fonction constitutive pour l'homme.

### VII.2.5 La fonction de la théologie au service de la foi

Nous aborderons maintenant le cinquième point qui clôt ce périple sur l'anthropologie théologique. En effet, la théologie, par sa dimension anthropologique, est investie d'une double mission, à savoir faire respecter, dans le concert des sciences humaines, les droits à l'existence et à la légitimité de l'*ethos*-foi comme dimension intégrale de l'homme et justifier le *logos* propre qui se dégage de l'*ethos*-foi.

Cela signifie que la tâche de la théologie consiste à se mettre au service de la foi elle-même (*ad intra*) et au service de la présence de cette foi et de sa validité parmi les autres discours sur l'homme (*ad extra*). La théologie *ad intra* constitue cette instance critique de la foi qui lui sert de garde-fou et lui évite de dégénérer, de devenir gnose ésotérique ou superstition avilissante. En un mot, elle intervient comme l'herméneutique de la foi qui préserve ce que celle-ci est (l'*ethos*) et ce qu'elle dit (*logos*).

C'est l'affirmation de la corrélation enrichissante entre la foi et la raison, les deux ailes qui nous élèvent vers la connaissance de Dieu selon Jean Paul II dans *Fides et Ratio*<sup>1177</sup>. Et pour Gesché, « si ce même Dieu qui a donné la foi aux hommes leur a aussi donné la raison, c'est bien pour qu'un appui mutuel vienne au secours de l'une et de l'autre. »<sup>1178</sup>. En d'autres termes, pour notre auteur : « Les droits de la raison, don de Dieu à l'égal de la révélation et patrie de l'homme en toutes ses régions, sont droits imprescriptibles, hors desquels on précipiterait l'énonciation de la foi dans les sirènes de l'arbitraire et les risques

1176 Cf. R. GARAUDY, « Jésus a inauguré un nouveau mode d'existence », *Lumière et vie* 112, 1973, p. 13–32, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 43. Sur le même sujet, on peut aussi se référer à R. GARAUDY, *L'Église, le communisme et les chrétiens*, Paris, Sociales, 1949.

1177 Cf. JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1998 (pour l'édition originale); Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 1998 (pour l'édition française).

1178 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 47.

de l'absurdité.»<sup>1179</sup>. À condition, bien entendu, que cette alliance ne soit ni allégeance ni oubli de la spécificité de la théologie en tant que discours sur la foi<sup>1180</sup>.

En fait, l'accent est aussi mis sur la dimension de la théologie comme herméneutique de la foi. Comme le souligne notre auteur, «la théologie comme herméneutique doit être tout autant attentive à ce qu'est la foi aujourd'hui, dans ses supports actuels. Sur ce plan aussi, qu'on a appelé celui des "signes des temps", la théologie doit être herméneutique, c'est-à-dire interprétation des signes et de leur sens.»<sup>1181</sup>. C'est ce que soutient également Claude Geffré, quand il affirme : «La théologie selon le modèle herméneutique évoque une démarche épistémologique qui, par une mise en relation vivante entre le passé et le présent, court le risque d'une interprétation nouvelle du christianisme aujourd'hui. Cette instance herméneutique de la théologie nous conduit à une conception "non autoritaire de l'autorité", à une conception "non traditionaliste" de la tradition et à une conception plurielle de la vérité chrétienne.»<sup>1182</sup>.

C'est dans cette optique qu'il nous faut rappeler la dimension herméneutique de la théologie mentionnée plus haut, selon laquelle, d'après le Congolais Léonard Santedi, la théologie est herméneutique dans la mesure où elle ne se contente pas d'exposer la vérité objective de la révélation divine, mais qu'elle cherche rigoureusement à comprendre le sens et la pertinence de son message pour l'homme d'aujourd'hui à partir de cette révélation<sup>1183</sup>.

De ce point de vue, la théologie se doit de préserver la foi de se pervertir ou de se transformer en simple idéologie, et tout en maintenant sa spécificité, elle doit éviter tout fidéisme qui conduit au suicide de la pensée humaine.

On l'aura remarqué, par son unicité irremplaçable, le discours anthropologique de la théologie affirme son droit d'apporter une lumière propre sur la dimension de l'homme parlant de Dieu dans la foi. Elle laisse toute place utile à l'aide des sciences humaines afin d'éviter à la foi de devenir un avilissement de l'esprit, tout en gardant sa spécificité anthropologique. La théologie se veut ainsi un discours herméneutique qui fait correspondre les données de la foi à l'existence de l'homme dans l'actualité de sa vie.

Voilà qui suscite un plaidoyer décisif du Louvaniste à l'endroit de la théologie qu'il exprime en ces termes : «Proposer la théologie, ce n'est pas écraser l'homme, puisque c'est tenter cette démarche surprenante d'éclairer le visible par l'invisible [...], c'est n'oser dire

1179 IDEM, «Théologie dogmatique», p. 268.

1180 Cf. *ibidem*.

1181 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 47.

1182 C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 65.

1183 Cf. L. SANTEDI, «Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité», p. 175. Cf. *supra*, «Introduction générale, 4. Méthode choisie».



le discours révélé que parce que et quand elle le sait révélant, mettant au large [...], c'est traquer la violence en osant aller jusqu'au bout de ses repaires [...], ce n'est pas écraser l'homme, car c'est lui proposer Dieu non pas tant pour y trouver son explication ou son fondement, mais son attestation et son affirmation.»<sup>1184</sup>.

Par ailleurs, si la théologie parle de l'homme parlant de Dieu, elle présente Dieu comme celui qui fait à l'homme une proposition de salut requérant une réponse. Cette dernière comporte deux dimensions : elle fait appel à la liberté et à l'autonomie de l'homme et elle se déploie en fonction de l'identité que l'homme reçoit dans sa confrontation avec le Dieu du salut. C'est ainsi que Gesché s'est intéressé à la liberté et à l'identité de l'homme consécutives à cette anthropologie théologique.

### VII.3 L'« invention » chrétienne de la liberté

Il apparaît presque évident de considérer qu'il appartient à la philosophie de penser la liberté, cette invention grecque multiséculaire. Cependant, parce que tout homme et tout l'homme intéresse la théologie, cette dernière a aussi un point de vue sur la liberté comme existentielle. C'est la vision théologique de la liberté que Gesché appelle « l'invention chrétienne de la liberté ».

Notre auteur considère que la vision théologique de la liberté peut constituer une réponse à la conception moderne de la liberté. En effet, notre époque, avec les conséquences incalculables de l'humanisme anthropocentrique, de la (post-)modernité et du progrès scientifique, a certes conquis la liberté, mais elle en fait mauvais usage. La théologie nourrit cette prétention de vouloir rendre à la liberté sa perception ontologique et authentiquement précieuse pour l'homme.

Pour l'approche théologique geschéenne, Dieu et l'homme se rencontrent sous les signes de cet excès qu'est Dieu, qui est introduit dans l'histoire et qui permet le déchiffrement de l'homme et du monde qui l'entoure<sup>1185</sup>. Il s'agit d'une clé qui préside au renouvellement de l'existence, comme l'explique notre théologien belge en ces termes : « Parler de Dieu, de la charité, de la foi, c'est faire en sorte que chaque chose puisse se comprendre, fût-ce l'espace d'un instant, sous l'égide d'un excès, d'un renversement de l'ordre des choses, d'une conversion des regards, d'une transgression de la règle du simple dû. »<sup>1186</sup>. C'est dans cette perspective du don que s'inscrit notre rapport à la liberté, dans

1184 A. GESCHÉ, « Éloge de la théologie », *Revue théologique de Louvain* 27, 1996, p. 160–173, ici p. 165–167. Article repris dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 415–429.

1185 Cf. *infra*, XII.1, « Le concept d'excès ».

1186 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 12.

la mesure où il appert que «les représentations religieuses produisent un lieu spécifique de dévoilement (*apokalupsis*) de la réalité.»<sup>1187</sup>.

C'est ainsi que l'auteur de *Dieu pour penser* aborde la question de la liberté en commençant par établir ses racines philosophiques. De la sorte, notre penseur reconnaît l'origine de la liberté tout en circonscrivant le cadre qui marquera la spécificité de sa perception théologique.

Dans un registre non théologique, on retrace trois figures de la liberté relatives à son évolution dans l'histoire. Cette liberté a été conçue tour à tour comme conquête, comme essence et comme existence. Ce sont les détails de ces figures qui nous donneront une idée claire sur ce que devient la liberté selon sa conception judéo-chrétienne.

### VII.3.1 La liberté comme conquête

Dans cette première perspective, la liberté se conçoit comme une conquête; elle n'est jamais un cadeau. De son «invention» grecque à ses multiples adaptations et infléchissements au cours des âges et à travers des cultures, elle a toujours été du domaine de ce que l'homme doit conquérir. On doit l'arracher aux dieux, jaloux des hommes (Prométhée); elle doit être arrachée aux hommes (tyrans). On devient libre; cela suppose un combat. L'histoire a toujours retenu d'âpres luttes pour ceux qui devaient acquérir la liberté, la conquérir à tout prix. C'est à ce titre que, pour Gesché, «elle est une émancipation. Un droit et un devoir, non un fait ou un acquis. L'homme est un être qui devient libre.»<sup>1188</sup>.

En outre, à l'origine, la liberté «inventée» par les Grecs était de type moral: qu'on se souvienne de la morale des stoïciens. Elle était aussi politique (Athènes). À l'époque de la modernité, l'accent fut placé sur la liberté des consciences: si l'on se souvient par exemple de la réforme protestante. On parle de la liberté de la raison comme chez Descartes<sup>1189</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle privilégie quant à lui la liberté individuelle: avec par exemple la Révolution française, avec son pendant économique qui donna lieu au libéralisme.

Cependant, au XX<sup>e</sup> siècle, la liberté revêt une dimension beaucoup plus sociale (les luttes des classes ouvrières)<sup>1190</sup>; c'est aussi la découverte de la liberté intérieure (thérapies du sujet). Ainsi se présente succinctement l'évolution de la liberté. Il est remarquable

1187 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 24.

1188 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 20.

1189 Cf. H. BOUCHILLOUX, *La question de la liberté chez Descartes. Le libre arbitre, la liberté et l'indifférence*, Paris, Honoré Champion, 2013.

1190 Cf. X. VIGNA, *Histoire des ouvriers en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, 2012; Cf. IDEM, *L'espoir et l'effroi. Luttes d'écritures et lutte de classes en France au XX<sup>e</sup> siècle*, La Découverte, Paris, 2016.

que la constance dans toutes ces conceptions de la liberté, c'est d'être une conquête. Mais elle n'est pas que cela.

### VII.3.2 La liberté comme essence

Il s'agit ici de la conception ontologique, métaphysique et anthropologique de la liberté. Tous les courants classiques de la philosophie sont tributaires de cette conception de la liberté. On la retrouve chez Aristote<sup>1191</sup>, les scolastiques ainsi que chez les philosophes dits essentialistes comme Karl Popper<sup>1192</sup>.

Gesché résume leur compréhension de la liberté en ces termes : « L'homme est un être de liberté, ce qui le définit par rapport à toute autre réalité de ce monde. En principe, la liberté n'est pas ici une conquête, elle appartient, dès le départ, à l'être même de l'homme, à son essence. L'homme est un être qui est libre. »<sup>1193</sup>.

### VII.3.3 La liberté comme existence

C'est celle que décrit Sartre<sup>1194</sup> et la philosophie existentialiste. Pour cette tendance, ce n'est pas à l'essence de l'homme qu'appartient la liberté, mais à son existence parce que l'existence précède l'essence. Par conséquent, « la liberté se trouve bien inscrite dans l'être de l'homme, mais elle s'y trouve à titre de virtualité, de vœu ou de projet à réaliser, et en ce sens, ici aussi, à conquérir. La liberté relève de l'existence. L'homme est un être qui doit faire exister (*ek-sister*) sa liberté. »<sup>1195</sup>. Quelle est donc la spécificité de l'approche chrétienne de la liberté ?

### VII.3.4 Le régime chrétien de la liberté

Le régime chrétien de la liberté considère que l'homme est libre du fait de son être de créature : c'est la liberté comme création. L'« invention » chrétienne de la liberté la conçoit *ex Deo*, à partir de Dieu, et *coram Deo*, devant Dieu. C'est dire que l'anthropologie théo-

1191 Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre III, *Le méchant l'est de son plein gré*, Bruxelles, P.U.L., 1970.

1192 Cf. A. BOYER, *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1994.

1193 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 20.

1194 Cf. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Cf. *supra*, II.1.2.2, « L'athéisme de Jean-Paul Sartre ».

1195 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 20.

logale retient que la liberté se comprend à partir de la création et non uniquement à partir de l'essence ou de l'existence de l'être humain.

Par conséquent, premièrement, l'homme n'a pas, selon le point de vue de foi chrétienne, à arracher sa liberté à Dieu, comme ce fut le cas de Prométhée. Il est libre dans le cadre intrinsèque qui a présidé à sa création. Parce que sa liberté lui est originelle, elle ne relève pas du domaine de la conquête.

Deuxièmement, l'homme est libre par vocation, au nom de la volonté créatrice de Dieu. Un dynamisme est ainsi inscrit au cœur même de la liberté du point de vue chrétien. L'homme est appelé à la liberté (cf. Ga 5, 13). C'est cela, le sens judéo-chrétien qui voit l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26).

De ce point de vue, c'est de Dieu que l'homme reçoit son être. Mais s'il est être à l'image de Dieu, il doit devenir ressemblance de Dieu en y conformant lui-même son être. Une chose est d'avoir reçu l'image de Dieu, une autre est de faire *ad-venir* la ressemblance de Dieu, de faire fructifier ce potentiel reçu de Dieu. Si l'être est reçu, la ressemblance est à conquérir. C'est cela, le travail de la liberté humaine. Elle compte ici avec la dimension du devenir inscrite au cœur même de la création humaine. En ce sens, par l'exercice de sa liberté, l'homme rejoint sa vocation originelle d'être la ressemblance de Dieu.

Nous avons là l'un des éléments structurants de la théologie de Gesché qui prépare le terrain à une théologie de la responsabilité, laquelle investit l'homme de la mission de prendre en mains sa destinée, son salut.

Troisièmement, le judéo-christianisme, avec la théologie de la création, considère la liberté comme don. Le propre d'un don, c'est de devenir don, d'être perpétué dans la mesure où celui qui reçoit est invité constamment à devenir lui aussi donateur. Ce qu'on a reçu gratuitement, on le donne aussi gratuitement.

Si bien que l'homme est vu comme un créé-créditeur qui doit se préoccuper de la mise en œuvre de la dynamique de l'«invention» continue de son être. Ici, c'est sa liberté qui le détermine à l'invention, à la créativité, à l'inventivité. En cela seulement, sa liberté est créatrice.

De ce fait, explique Gesché, «l'homme n'a pas devant lui un destin tout tracé, fût-ce par Dieu, et dont il ne serait que le scribe calquant sous dictée un texte divin. Parler de l'homme créé-créditeur, c'est dire que la liberté lui a été donnée d'inventer du nouveau, de l'inconnu, voire de l'inouï; de faire de sa vie l'éclosion et l'invention de choses nouvelles, remises et confiées à ses choix et à ses initiatives. Le don n'implique pas, lui non plus, une statique, mais une dynamique.»<sup>1196</sup>. C'est l'élan vers le devenir inscrit dans la nature de l'homme qui confère à son être une dimension d'action pour donner sens à sa vie.

1196 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 22.

Par ailleurs, quatrièmement, la création détermine l'homme à entrer en connivence avec le dessein même de Dieu, et cela au nom de sa liberté qui, au vrai sens, est une autonomie. Quand il fonde sa liberté en Dieu et qu'il l'exerce, l'homme découvre par la même occasion qu'il ne se définit pas qu'en fonction de son rapport aux choses (immanence), mais qu'il est investi d'un appel à un «plus-être», à une transcendance, bref à un Dieu dont il doit partager la vie. En ce sens, Dieu n'est pas la négation de l'homme; il n'est pas un frein à sa liberté, mais sa preuve et son attestation.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que l'homme découvre qu'il est déterminé à un dépassement existentiel. Il doit de ce fait participer au projet de Dieu sans renier la terre, sa demeure. Il y a là pour l'homme une invitation pressante à bâtir le Royaume de Dieu à travers la construction du monde. C'est cela, le fondement d'une liberté de transcendance qui élève l'homme vers l'infini, comme horizon ultime de son être culminant en Dieu.

Enfin, cinquièmement, le thème de la création parle du mal comme d'un «accident» existentiel non prévu dans le projet de Dieu. En ce sens, si le mal est conçu comme non englobé dans le dessein initial, c'est parce que la théologie de la création veut souligner la liberté qu'a l'homme d'éviter et de combattre cette intrusion existentielle que constitue le mal.

Par conséquent, il se dégage ici, souligne Gesché, «le sens de la notion de libération (*eleutherôsis*) sur laquelle Saint Paul revient si souvent. En ce sens, la liberté (*eleutheria*) est conçue comme conquête, mais non contre une jalousie divine, mais contre un esclavage "diabolique", qui nous divise contre nous-mêmes (*diabolos*), qui fait tort à nous-mêmes.»<sup>1197</sup>. C'est pour cette liberté que le Christ nous a libérés (voir Ga 5, 1).

À vrai dire, la liberté originelle a été corrompue et non détruite. Pour cela, elle doit être restaurée. C'est le sens positif de la rédemption. Il s'agit d'une liberté de conquête, mais qui veut récupérer ce qui nous revient de droit, à savoir la liberté originelle, la dignité affranchie des liens du mal. C'est une liberté de libération.

L'homme est aussi l'être qui s'identifie par rapport au projet créateur de Dieu. Gesché a également entrepris de présenter le regard chrétien de l'identité de l'homme. Celui qui est constitué comme une liberté doit d'abord exister avant d'agir. Qu'en est-il de son identité conçue du point de vue d'une anthropologie théologique?

1197 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 23.

## VII.4 L'identité comme « confrontation » avec Dieu

### VII.4.1 L'intuition de départ

L'homme par excellence, c'est Jésus. Aussi, son identité devient-elle un paradigme de lecture pour celle de l'homme, dont le Christ a aussi révélé la nature et l'originalité en Dieu.

Il ne suffit pas à l'homme d'exister, il lui faut savoir ce qu'il est. Aussi se met-il, sans cesse, en quête de son identité. « Qui suis-je ? », se demande-t-il constamment, sinon il ne saisit jamais le sens de son existence. Il essaie de savoir si son identité s'origine en elle-même, dans une auto-affirmation de type cartésien, ou bien si elle dépend d'une altérité qui la provoque et l'appelle à l'être.

Dans sa reprise chrétienne, mieux, dans sa rencontre avec Dieu, l'identité est posée comme venant d'en haut. Elle a son origine dans une altérité constitutive qui est Dieu. Affirmer cela exige d'en fournir le fondement, la logique et le sens.

Parce que le régime chrétien définit l'homme comme un devenir, son identité n'est jamais toute donnée, elle est à faire en fonction de son rapport à Dieu, cette Altérité qui lui offre son sens. Car la relation de l'homme avec Dieu a un impact et une incidence sur l'être de l'homme. Pour notre auteur en effet, « l'homme, ce faisant, s'interroge autant sur Dieu que sur l'avenir de sa propre identité. Car il ne lui est pas indifférent de savoir à qui il va donner sa foi. Que suis-je, que deviendrai-je lorsque j'aurai Dieu comme vis-à-vis ? Comme en toute relation, mon identité est en jeu quand l'autre apparaît. Il importe de savoir qui il est, si je veux savoir ce qu'il m'en adviendra. »<sup>1198</sup>. La connaissance de Dieu devient ainsi le fondement de l'identité humaine. Elle donne un autre regard sur la question de l'identité.

### VII.4.2 Crise de l'identité devant Dieu

Gesché montre ici que la confrontation de l'identité humaine en présence de Dieu ne peut pas ne pas affecter la nature de celle-ci. Quand l'homme fait une expérience de Dieu, son identité se remet en question. Il faut alors voir le type de rapport qui découle de cette « confrontation » et de cette rencontre.

Notons que l'évolution de la conscience morale de l'humanité s'est accompagnée d'une sorte de doute dans la relation entre l'homme et Dieu. Avec la philosophie du soupçon, certains ont parlé, contrairement à Pascal, de la misère de l'homme avec Dieu. C'est le sens de toutes les contestations de Dieu auxquelles Gesché a déjà eu à se confronter dans son projet *Dieu pour penser*<sup>1199</sup>.

1198 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 49.

1199 Cf. IDEM, « Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant », *La foi et le temps 2*, 1969, p. 497-522.

En fait, la contestation de Dieu, tout comme celle d'un père, porte préjudice au regard du fils sur son rapport avec son père. L'époque moderne a pu contester Dieu, notamment à cause du progrès scientifique qui remettait en cause certaines thèses théologiques ; et une certaine philosophie qui portait sur l'existence même de Dieu, s'est transformée en un jugement de notre époque<sup>1200</sup>. Ce passage du jugement sur l'existence de Dieu au jugement sur la pertinence de son idée pour l'homme pose la question de l'identité de Dieu, et touche à celle de l'homme qui croit ou ne croit pas en lui.

Voilà pourquoi le théologien belge a voulu recadrer le sens de cette contestation. Sa thèse est qu'un Dieu mal défini ne peut pas être garant de l'identité de l'homme. Or, le Dieu judéo-chrétien n'est pas funeste pour l'homme parce qu'il l'a créé pour le bonheur, pour la liberté, pour le salut.

D'après les penseurs de l'athéisme, l'idée de Dieu empêche l'homme d'être lui-même. Selon ce genre de contestation, fait remarquer Gesché, « devant Dieu l'homme perd donc son identité et se trouve obligé de porter son deuil. Entendons : comme sujet autonome et maître de soi. Aussi bien faut-il alors proclamer la mort de Dieu, car mieux vaut porter ce deuil-là que le nôtre. »<sup>1201</sup>. C'est justement cela, la crise que la contestation de Dieu amène dans la question de l'identité de Dieu et partant, dans celle de l'homme. C'est devant cette contestation que l'auteur de *Dieu pour penser* place l'option d'une anthropologie fondatrice de l'identité de l'homme.

### VII.4.3 L'anthropologie théologique de l'identité

L'anthropologie de l'identité montre que l'appel de l'athéisme et de l'antithéisme à une autonomie qui se pose par elle-même est une tautologie<sup>1202</sup> qui asphyxie l'homme et compromet ce qu'elle croit protéger en lui, à savoir son identité.

Cette anthropologie affirme que l'homme ne peut pas se définir que « par en bas ». Son immanence appelle une transcendance constitutive. Gesché fait comprendre que « l'homme a besoin d'être attesté, et du plus haut, là où il lui est rendu le plus haut témoignage. »<sup>1203</sup>. C'est dans le même sens que va cette mise en garde de Michel Foucault : « Ne croyez pas qu'en ayant tué Dieu vous avez construit un homme qui vaille mieux que

1200 Cf. *supra*, V.2.4, « De l'an sit au quid sit ».

1201 A. GESCHÉ, « Des théologies de la mort de Dieu à la découverte du Dieu vivant », p. 52.

1202 L'homme ne pouvant se définir que par lui-même, les visées athéiste et antithéiste ne peuvent conduire qu'à l'étouffement de l'homme, à sa perversion, comme ce fut le cas de Narcisse dans la mythologie grecque.

1203 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 52.

IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 101.

lui et tienne mieux debout.»<sup>1204</sup>. Cela rejoint Levinas pour qui l'immanence n'est pas la grâce suprême<sup>1205</sup>.

Voilà l'altérité requise dans la construction de l'identité humaine<sup>1206</sup>. Et comme le résume le théologien belge, «l'autre (*alter, heteros*) n'est pas l'ennemi, l'intrus, *l'alienus*, lequel effectivement et à la lettre m'aliène. L'autre, comme l'ont montré Levinas et Ricœur, est justement celui qui, par son altérité même, m'appelle, me convoque et ainsi me fait sortir du renfermement sur moi-même. Paradoxalement, l'altérité est une part constitutive de l'identité. Nul ne se construit ni ne se comprend seul devant lui-même, dans la solitude (Narcisse en est mort). Il nous faut être arrachés, appelés, interpellés (on retrouve l'idée du nom et de la nomination). Non seulement pour savoir que nous sommes (existence), mais ce que nous sommes (identité); et pour pouvoir, à partir de là, construire une véritable autonomie, qui toujours est de dialogue.»<sup>1207</sup>.

Ainsi donc, l'autonomie est fondée, non pas au sens d'un enfermement, mais plutôt à celui d'une sortie vers autrui. C'est le thème cher à Levinas pour qui le visage interpelle, le regard fige et renvoie l'être au néant. À vrai dire, il est normal que les philosophies existentialistes soient une revendication en faveur de la liberté de l'homme est normal et bon. Cependant, leur tort est de croire que cette liberté doit être conquise, arrachée des mains d'un Dieu obstacle. Cela revient à enfermer l'homme et à le vider de sa substance ontologique. C'est une erreur à la fois épistémologique et anthropologique.

Et pourtant, la théologie geschéenne montre que Dieu engendre l'homme à l'être, à la liberté, à la responsabilité. Par conséquent, pour le penseur belge, «l'identité, l'être-soi, se constitue dans et grâce à l'épreuve de l'altérité, dans la rencontre avec l'autre.»<sup>1208</sup>. Et ce capital de l'altérité humaine s'accroît et couronne le processus de notre identité du moment que cet autre, c'est Dieu.

Son altérité qui me fait *ek-sister* requiert que l'autre soit reçu sans suspicion. Il ne faut pas suspecter l'identité de l'autre de peur de faire place à l'aliénation tant redoutée. C'est quand l'identité de l'autre n'est pas respectée qu'il y a aliénation.

L'auteur de *Dieu pour penser* en veut pour preuve le récit de la «chute» des premiers parents raconté dans le livre de la Genèse, à partir duquel il fait comprendre que la faute du serpent est d'avoir joué le rôle d'une altérité étrangère, *alienus*, mensongère qui induit en erreur. De même que dans nos rapports interpersonnels, ce manque d'une altérité d'appel

1204 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 275.

1205 Cf. E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 23.

1206 Cf. *supra*, II.2.2.2, «L'interpellation par l'autre»; VI.4.3, «L'implication de l'altérité dans l'identité narrative».

1207 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 53.

1208 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 54.



et de communion conduit au péché. Car, d'après le Louvaniste, « il y a péché chaque fois qu'on empêche quelqu'un de devenir ce qu'il pourrait être ou qu'on s'empêche soi-même de devenir ce qu'on pourrait être. »<sup>1209</sup>.

Ainsi, quand l'identité est assumée en Dieu, l'hétéronomie devient théonomie et le processus d'identité atteint sa perfection. Elle se conçoit dès lors comme une anthropologie pertinente<sup>1210</sup>. L'infini y est comme affecté et touché par le fini, ainsi que le dit Levinas<sup>1211</sup>. Pareille conception remet radicalement en cause l'idée selon laquelle l'homme meurt au contact de l'absolu.

Avec cette identité « prise d'en haut », notre théologien se pose la question : est-ce que « [...] l'homme se conquiert ou peut se conquérir – l'identité, c'est la conquête de soi – au contact de l'Absolu ? Plus est élevé celui qui est mon autre, plus est grande l'altérité, plus mon identité n'est-elle pas confirmée (?). C'est ici, très exactement, que se profile l'idée de Dieu comme Tiers-Transcendant, et Tiers-Transcendant non d'écrasement, mais de communion. Non pas Tiers excluant, mais Tiers incluant. »<sup>1212</sup>. C'est Dieu qui est affirmé comme témoin de l'homme. C'est ainsi que se « prouve » l'identité de l'homme en Dieu, sortie tout à fait agrandie de sa « confrontation » avec Dieu.

Mais cette conception, quelle que soit la force et l'originalité qu'on lui reconnaisse, ne saurait gommer la dimension énigmatique de l'homme. Être de liberté, identité fondée sur le vœu d'un Dieu de salut, l'homme revêt aussi une dimension de mystère. Il est un être fait de limites, d'interdits et d'énigmes, en même temps qu'il est proposé au salut. Gesché aborde cette dimension de l'homme afin de mieux situer la portée de sa sotériologie.

## VII.5 L'homme comme être énigmatique

Toutes les disciplines qui étudient l'homme s'accordent à reconnaître en lui un « incernable », un « indiscernable » et un « indescriptible », faisant de lui un sujet jamais totalement transparent à lui-même, une entité qu'on ne saurait saisir dans une seule formule, fût-ce celle de la créature d'un Dieu puissant et bon. L'être humain surprendra toujours, il apparaîtra de temps à autre sous des aspects inattendus. On pourrait, on voudrait bien être transparent, ne serait-ce qu'à soi-même. Hélas, notre nature humaine ne se présente pas comme telle, accroissant la part de mystère en nous. Accepter cette évidence doit être le premier pas indispensable pour nous comprendre.

1209 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 56.

1210 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 60.

1211 E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 26.

1212 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 61.

Comme l'explique si bien notre théologien, «l'homme est cet être toujours en quête de son humanité et du secret qu'elle recèle. Cette question n'a rien d'académique, elle est existentielle et touche à nos questions de destinée. ; elle est existentielle, elle touche à nos questions de destinée. Car nous pressentons que le fait de nous pencher à la margelle de notre propre puits, nous conduit peut-être jusqu'au sens de notre vie. Que je ne doive pas dire un jour : "suis-je passé à côté?"»<sup>1213</sup>.

Cette préoccupation touche à notre identité, à sa compréhension et à la maîtrise de notre vie. Car l'angoisse la plus naturelle pour tout homme, c'est de ne pas passer à côté de sa vie, de la manquer justement. Un tel enjeu est de taille, à la fois superbe et troublant, terrible et menacé : réussir sa vie. Il s'agit d'une interrogation sur notre identité. Les interrogations qui alimentent cette question sont fournies par la science, l'affectivité, l'art, le souci des finalités, de la religion, de la vie individuelle et en société, de la technique, et la psychologie des profondeurs, la psychanalyse, etc. Sans oublier le concours des médiations comme celles de la famille, des autres, des Églises, du monde et de la nature, de l'action, etc.<sup>1214</sup>.

Plus que des points de questionnement, il s'agit de facteurs qui façonnent l'homme. Il est question donc de les prendre en compte à leur juste valeur pour éviter toute confiance aveugle, toute exagération qui n'est que nuisance. D'autant qu'ils ne suffisent pas à dévoiler l'être total de l'homme, à dire justement tout le mystère qu'il est. Seul le royaume des signes peut nous conduire à un certain déchiffrement de notre être, ceux qui nous sont transmis par la tradition, celle-là même qui, à en croire Gesché, «nous fait traverser un héritage, nous propose des projets et nous initie à l'invention.»<sup>1215</sup>.

C'est à travers les traces de ces données de la tradition qu'il convient de passer pour saisir l'homme. Dans cet effort, la théologie s'appuiera sur les trois valeurs fondamentalement constitutives, à savoir la rationalité, le sens et la destinée. Ceci correspond aux trois questions fondamentales de Kant pour l'homme : que puis-je savoir ? Que puis-je faire ? Que m'est-il donné d'espérer ? Les trois se rapportent valablement aux trois secteurs culturels qui prennent le relais de ces réalités existentielles. La science s'occupe de la quête du savoir, la philosophie de celle du sens, tandis que la destinée et l'espérance sont du domaine de la théologie.

Toutes ces dimensions, on le voit, contribuent efficacement à faire l'homme. Cependant, elles ne sauraient gommer l'énigme en lui. Certes, Aristote a défini l'homme comme

1213 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 15. Cette expression est reprise comme titre d'une des plus importantes initiations à l'œuvre geschéenne : B. BOURGINE, P. RODRIGUES (dir.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*.

1214 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 15.

1215 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 16.

un *zôon logikon*. Mais l'être profond de l'homme ne peut être saisi sans prendre en compte cette énigme qu'il est. Ni la rationalité, ni la technique, ni même la foi ne peuvent l'abolir. Le théologien bruxellois l'exprime en ces termes : «L'homme n'est pas que rationalité et lumière. L'homme est aussi énigme. "Je ne sais pas ce que je suis, je ne suis pas ce que je sais" (Angelus Silesius). De l'incernable, de l'incompréhensible habite en nous, et qui le demeurera toujours, qui est même constitutif de notre être. Et donc de notre formation.»<sup>1216</sup>.

De ce point de vue, se construire, c'est compter avec la part de l'énigme en nous. Car vouloir à tout prix lever ce voile est dangereux pour l'homme. Gesché en veut pour preuve l'expérience tragique d'Édipe qui, dès qu'il se mit à vouloir résoudre son mystère, entra irréversiblement dans le processus mortifère qui le conduisit à tuer son père, à commettre l'inceste avec sa mère et à se crever les yeux<sup>1217</sup>. Ou encore Orphée qui perdit son Eurydice dans les sombres enfers, lorsqu'il chercha à voir jusqu'au bout<sup>1218</sup>. La tradition judéo-chrétienne parle de la femme de Lot qui, en voulant tout résoudre, tout comprendre du regard alors qu'elle était prévenue, se trouva pétrifiée pour s'être retournée vers Sodome et Gomorrhe (cf. Gn 19, 26).

Toutefois, il ne s'agit pas de condamner toute recherche de clarification dans l'existence. Cependant, partir de l'idée que tout peut être rendu transparent est suicidaire pour l'homme. Car pour Gesché, «l'énigme fait partie de notre vie. Elle n'est pas un résidu misérable, et qu'il conviendrait d'abolir entièrement [...]. Cette énigme qui nous habite n'est pas un malheur. Bien au contraire, et sans elle la rationalité est un leurre (une tromperie, une erreur sur l'homme). Tout être humain devra de plus en plus apprendre, pour être homme, à vivre avec l'énigme.»<sup>1219</sup>.

Et même s'il est indispensable et incontournable de proposer la foi pour le salut de l'homme, on ne saurait y réquisitionner Dieu pour résoudre nos énigmes. Sinon, on a affaire à un faux dieu que le Louvaniste appelle ainsi<sup>1220</sup> parce qu'il est celui «qui nous renvoie à nos idées mythiques de tout pouvoir et de toute-puissance, de toute transparence (?). Les faux dieux, ce sont justement les dieux que l'on peut s'approprier, détourner à son service, parce qu'ils peuvent résoudre magiquement et sans frais toute épreuve. Notre Dieu n'est pas ce séducteur. Et son Christ lui-même n'a pas voulu vider ses propres énigmes. Il a crié sur une croix, et sans la dignité d'un Socrate, l'énigme d'un abandon ; il est descendu dans un enfer, dans son enfer de mort, et c'est seulement parce qu'il y est

1216 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 18.

1217 Cf. SOPHOCLE, *Édipe roi*, trad. J. Lacroix, Paris, Michel Levy Frères, 1858 ; M.-T. DAVIDSON, *Édipe le maudit*, Paris, Nathan, 2003.

1218 Cf. L'opéra de C. Willibald Gluck en trois actes sur le mythe grec d'Orphée et Eurydice.

1219 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 19.

1220 Cf. *supra*, V.3.4, «Les faux dieux de l'idolâtrie».

entré, parce qu'il n'a pas refusé l'énigme, qu'il est ressuscité et a reçu réponse [...].»<sup>1221</sup>. C'est une exhortation à propos du caractère salvateur de l'énigme.

Quoi que l'homme fasse donc, il y aura toujours de l'incertain en lui. Il ne saurait le gommer ni avec les ruses de la rationalité, ni avec les exploits de la science, ni même avec les performances de la technique.

C'est à ce niveau que notre auteur situe la responsabilité du croyant qui consiste à appeler l'homme à plus de réalisme afin qu'en acceptant de vivre avec sa part de mystère, il accède aux conditions de possibilité de la réussite de sa destinée. Comme le disait si bien Héraclite, «qui cherche la vérité doit être prêt à l'inattendu, car elle est difficile à trouver et, quand on la rencontre, déconcertante.»<sup>1222</sup>.

En ce sens, retrouver ainsi les grandes questions de destinée, de finalité et de Dieu, c'est considérer un angle de perception qui, préservant son énigme bienfaisante, devient lumière pour notre inscription dans l'horizon ultime de notre nature. La légitime quête de réponses à nos questions existentielles ne saurait prétendre parvenir à ce que nous puissions vivre sans questions. Car, pour Gesché, «la part de l'homme est cette part d'inconnu, cette “nuit talismanique<sup>1223</sup>”, qu'il doit assumer et intégrer comme part de lui-même et du monde.»<sup>1224</sup>. C'est reconnaître en somme, la dimension de l'homme qui lui échappe. Celui-ci doit compter avec elle pour se réaliser sinon, il transforme son être en éternel cauchemar.

## Conclusion

Ce chapitre était consacré à la présentation des fondements à la base du propos d'une théologie anthropothéologique. Quatre axes nous ont paru nécessaires pour faire le tour de cette question. Nous avons commencé en tentant de montrer que Dieu est la «preuve» de l'homme dans la mesure où, contrairement aux diverses philosophies qui font de la notion de Dieu une idée funeste pour l'homme, la théologie geschéenne atteste que l'homme est voulu dans le plan de Dieu. Ce dernier détermine l'homme à la liberté et à l'inventivité responsable.

Pour notre théologien d'ailleurs, «un Dieu qui nous prouverait, qui nous dirait ce que nous sommes vraiment, serait déjà, et par cela même, prouvé. Et que ce serait même

1221 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 22.

1222 Cf. Citation d'Héraclite d'Éphèse, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 23, cf. <https://citations.ouest-france.fr/citation-heraclite-dephese/cherche-verite-doit-etre-pret-126562.html>.

1223 L'expression fait référence à cette part d'ombre et de mystère subsistant en nous.

1224 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 27.

la meilleure et la toute première des preuves de Dieu. Un Dieu qui prouve, n'est-il pas un Dieu prouvé ? »<sup>1225</sup>.

C'est dans cette perspective ensuite que la théologie est apparue comme un discours sur l'homme dans sa relation à Dieu. Elle parle de l'homme parlant de Dieu. Nous avons relevé trois niveaux du discours de l'homme sur Dieu : celui du discours spontané (le *muthos*), celui du *logos* propre au philosophe et celui qui concerne l'homme religieux, celui de l'*ethos*-foi. Quant au discours théologique, qui s'intéresse à l'homme tout en étant influencé par les sciences humaines, il est sans cesse invité à se porter vers la spécificité de la dimension religieuse propre à son objet.

C'est ainsi que, troisièmement, il était devenu inévitable d'aborder la question de la liberté sous le regard de Dieu. L'« invention » chrétienne de la liberté nous est parue comme ce renouvellement du sens de la liberté pour qu'elle soit rendue à son fondement ontologique en Dieu. Dans une telle visée, elle n'est pas une conquête parce qu'elle est voulue par Dieu pour la grandeur et le bonheur de l'homme, selon une attitude d'innovation et de responsabilité.

Mais l'homme est aussi un créé-créeur dans la mesure où il reçoit de Dieu, par la création, la charge de se faire lieutenant, d'être le gardien de lui-même, de l'autre et de la création. Voilà qui fondera ce que nous avons appelé la « théologie de responsabilité ». Nous y reviendrons<sup>1226</sup>. L'homme est fait pour le bonheur, le sien, celui de sa communauté et du cosmos, maison de l'homme, maison du *logos*, maison de Dieu. Ce sont là les éléments structurants sur lesquels sera fondée la responsabilité de l'homme.

Tout ceci a permis, finalement, de jeter un regard renouvelé sur la question de l'identité humaine. Dans sa « confrontation » avec Dieu, l'identité requiert une altérité qui l'appelle à l'être et la fait exister en dehors de tout enfermement périlleux. Et cet Autre, c'est également Dieu qui assume son immanence, si nous osons le dire ainsi, et qui, par sa transcendance, confère à l'identité de l'être humain sa grandeur fondamentale. Par ailleurs, à travers sa vision de l'homme sous le regard de Dieu, l'anthropologie théologique continue de le comprendre comme une énigme. Elle invite à accepter que l'homme ne se conçoit pas seulement par la raison, l'affectivité, le sens ou l'action, mais qu'il y a aussi en lui une part d'infini. Il revient au discours théologique de rappeler constamment cette autre dimension constitutive de l'homme et de l'ouvrir ainsi au salut, comme va essayer de le faire la troisième partie de notre travail.

1225 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 100.

1226 Cf. *infra*, XIII.7, « La théologie de la responsabilité : définition et extension » ; XIII.8, « Les principes directeurs de la théologie de la responsabilité ».



TROISIÈME PARTIE  
LA SOTÉRIOLOGIE D'ADOLPHE GESCHÉ





## Introduction

Après avoir présenté Gesché, son œuvre et son *modus theologicus*, dans la première partie, nous avons situé la question de Dieu comme clé épistémologique pour le déchiffrement de l'homme. Il s'agit de l'anthropologie théologique développée par le théologien, dont la visée primordiale est le salut intégral de l'homme. (2<sup>ème</sup> partie).

Cette troisième partie tentera d'explicitier la conception geschéenne du salut et déterminera sa spécificité.

### Le sens du propos

Qu'est-ce que la sotériologie pour Gesché? Qu'a-t-elle de spécifique qui puisse éclairer l'existence humaine, de sorte qu'en se fondant sur Dieu, elle devienne le carrefour du dévoilement du sens et de l'être, dévoilement où Dieu s'auto-communique à l'homme avec son vrai visage, et où l'homme se découvre et s'assume face à Dieu, aux autres et au monde? Qu'en est-il du devenir de l'homme? Sa destinée et son destin sont-ils tout donnés ou à accomplir? Devant la réalité de l'homme comme être de liberté face aux combats pour la vie, comment comprendre ses résistances intérieures, psychologiques et culturelles à sa libre réalisation? Est-il vrai que le ciel n'est pas vide? Mieux, quel salut annoncer à l'homme de ce temps, pour l'ouvrir à la transcendance? Dans un monde de culture en quête de signifiante et de savoir à l'entrecroisement des sciences, où et comment l'homme doit-il enrichir son expérience existentielle sans renier sa foi et ravalier sa raison? Autant de questions qui révèlent la profondeur avec laquelle notre auteur se penche sur la question du salut et qui témoignent de notre intérêt pour son approche. En effet, pour celui-ci, l'intelligibilité du salut est la préoccupation fondamentale de sa réflexion.

Il ne se fait pourtant pas d'illusion. L'auteur de *Dieu pour penser* sait dans quelle désuétude des mots comme celui de salut sont tombés. Il sait que notre époque, dans certains milieux évidemment, vit dans une hostilité affichée face au religieux. Il s'appuie par exemple sur la réaction d'une auteure comme Sylvie Germain pour exprimer clairement cette réalité, l'agacement de notre époque devant un mot tel que le salut. Elle écrit ceci : «Le salut! Encore un mot éruptif qui lui<sup>1227</sup> perçait soudain la conscience, comme le mot

1227 Dans le texte, il n'est pas facile de déterminer à qui correspond ce pronom personnel (lui).

Dieu l'autre jour. D'où sortaient-ils, ces foutus mots ahurissants? »<sup>1228</sup> Il s'agit là d'une mentalité qui traverse toute notre époque.

Cela fait dire à notre théologien que « le mot "salut" semble bien, de tout le vocabulaire religieux, celui qui a perdu le plus d'audience, celui qui paraît le plus éloigné d'une signification pertinente. En un monde où l'homme entend prendre seul son destin en main ; où il répugne à la suspicion d'une culpabilité insaisissable ; où il pense honnêtement devoir renoncer à l'illusion naïve d'un au-delà, ce mot sort de l'usage. Mot archaïque, qui semble relever d'une vision du monde et d'une conception de l'homme tout à fait obsolètes et désormais inintelligibles, voire offensantes. »<sup>1229</sup>.

C'est ce qui justifie la nécessité ressentie par Gesché de remettre en chantier la notion de salut, afin de la rendre davantage compréhensible et fonctionnelle. Une telle préoccupation permet à notre penseur de proposer une nouvelle audace aux chrétiens dans la confession de leur foi.

Mais le monde est-il si désintéressé de la quête du salut ? Tous les acharnements qui visent l'efficacité, la rentabilité, le confort et la performance, ne sont-ils pas des expressions d'un manque que l'on veut à tout prix combler ? N'est-ce pas là une quête d'un type de salut particulier ?

Comment le chrétien et de surcroît le théologien, se gêneraient-ils de rechercher la pertinence du salut biblique alors que, même dans certaines conceptions païennes, elle est reçue sans ambiguïté ? Gesché en veut pour preuve une certaine conception de la vie qui redécouvre, de plus en plus, l'intérêt d'un fondement existentiel en termes de salut.

Il se réfère à Th. W. Adorno pour qui « la philosophie de l'unique manière dont on puisse encore la prôner face au désespoir, serait l'essai de considérer toutes choses comme elles se présentent du point de vue de la rédemption. »<sup>1230</sup>. Cela revient à affirmer que le théologien a une parole pertinente à porter pour la quête humaine du salut.

Pour le prêtre bruxellois, la notion judéo-chrétienne de salut permet à l'homme de mieux comprendre le sens de son existence. Adorno va même jusqu'à affirmer que « la connaissance n'a pas d'autre lumière que celle qui luit sur le monde à partir de la rédemption : tout le reste s'épuise dans la reconstruction et n'est qu'un fragment de technique. »<sup>1231</sup>.

1228 S. GERMAIN, *Immensités*, Paris, Gallimard, 1993, p. 80–81, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 9.

1229 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 9.

1230 Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, Francfort, 1970, p. 333, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 10.

1231 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 13.

Dans sa sotériologie, Gesché réemploie ces vieux mots que sont le salut, l'éternité, la destinée, le destin, etc., car ils sont toujours porteurs de sens et ne sont pas désuets, mais ce sens doit être réinterprété à l'aune du vécu de l'homme de notre temps<sup>1232</sup>.

La théologie partage cette préoccupation du renouvellement du sens avec la science et la philosophie, à la seule différence que la science identifie le réel dans une perspective de quête de savoir et la philosophie comprend le réel en en recherchant le sens, tandis que la théologie et la foi, parlant de salut, expriment fondamentalement un souci de destinée. En s'intéressant au salut, la théologie s'occupe, en définitive, du sort de l'homme. C'est cette spécificité qui lui confère un lien étroit avec le devenir de l'homme.

C'est dans ce sens que pour l'auteur de *Dieu pour penser*, « la religion avec ce vieux mot de salut ne s'intéresse pas seulement à ce que l'homme peut savoir ou penser, mais à ce qui l'intéresse concernant la réalisation de son être, l'accomplissement effectif de son existence. »<sup>1233</sup>. De ce point de vue, poursuit le Louvaniste, « en parlant donc ici de salut, d'au-delà, d'éternité et de destinée, [...] nous retrouvons notre intuition que les choses de la foi permettent de penser l'homme et singulièrement ici celle de penser son destin. »<sup>1234</sup>.

### Subdivision de la partie

Chez Gesché, le salut revêt d'abord et avant tout une dimension « positive » de sens de l'accomplissement de l'homme. C'est seulement comme réponse au mal, à la fatalité et à la mort qu'est envisagée la dimension « négative », celle de *délivrer de*. En outre, la sotériologie du théologien belge a aussi une dimension historique car le salut doit se vérifier dans la société où l'homme exprime ses joies et ses peines.

Le premier chapitre (chapitre VIII) établira tous les contours de la question du salut chez le théologien belge. Il s'agit d'une approche notionnelle. Au deuxième chapitre (chapitre IX), il sera question de la dimension « positive » du salut dans la perspective geschéenne. Tandis que le troisième chapitre (chapitre X) présentera la dimension « négative » du salut comme réponse au mal, à la fatalité et à la mort. Il est question du salut comme rédemption. Enfin, la dimension historique de ce salut fera l'objet du dernier chapitre de cette séquence (chapitre XI).

1232 Cf. *ibidem*.

1233 *Ibidem*.

1234 *Ibidem*.

## Chapitre VIII

### LA NOTION DE SALUT

#### Introduction

Quels sont les concepts opératoires du mot salut? C'est notre question de départ pour ce chapitre. Soulignons d'entrée de jeu que la notion de salut est intrinsèquement liée à l'histoire humaine. Avant même qu'il ne soit question de religion, tout homme aspire au bien-être et au bonheur, donc à une sorte de salut. Il est de ce fait indispensable de rendre à ce thème ses lettres de noblesse, de lui restituer son sens profond d'accomplissement des aspirations de l'être humain afin de rendre à celui-ci l'espérance<sup>1235</sup> et donc de l'éclairer quant à son devenir et à sa destinée.

Pour ce faire, un inventaire préalable des concepts opératoires qui entrent en ligne de compte s'avère nécessaire. Car cette notion de salut, si inexorablement liée à l'histoire de l'homme, ce vieux mot qui tend à perdre tout son sens devant la prétention de l'homme postmoderne à prendre seul les commandes de sa destinée, a reçu, chez Gesché, un traitement fort utile pour l'intelligibilité de notre foi et du devenir de l'humanité.

Nous commencerons donc par définir le mot salut, son étymologie, ses contours lexicaux ainsi que les concepts qui lui sont liés. Il s'agira de saisir, dans une perspective soteriologique, le sens de ces termes : destin, prédestination, destinée, éternité-immortalité. Un tel cadre conceptuel nous permettra de faire ressortir la dimension anthropologique du salut. Celle-ci donne lieu à une anthropologie de destinée dont nous exposerons le contenu dans le dernier point.

#### VIII.1 Définition

Pour mieux définir le mot «salut», deux axes sont nécessaires, à savoir l'axe étymologique et l'axe lexical. Le premier nous permettra d'en découvrir l'émergence et l'évolution, tandis que le deuxième nous précisera son acception courante.

1235 Cf. J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», p. 92.

## VIII.1.1. Définition étymologique

Notons que les étymologies du terme salut, dans la Bible, proviennent de l'hébreu et du grec<sup>1236</sup>. C'est principalement, pour l'Ancien Testament, le verbe *yasha* qui, à la forme du *hiphil hoshia* signifie : arracher, libérer, sauver ; d'où les substantifs signifiant le salut que sont *yésa* ou *yéshoua*. Il y a aussi le verbe *pâdâh* qui signifie racheter, libérer, avec l'abstrait *pédoûl* qui signifie libération, et le concret *pedouyim* ou *pedoyôn* qui signifie le prix de la rançon. Quant à la racine *gâ'al*, elle revêt le sens de revendiquer, racheter, affranchir. Au participe présent, le *go'él*, elle a le sens de sauveur, etc.

Dans la Septante, on trouve le verbe σώζω qui signifie sauver, préserver, prendre soin. De là dérivent l'abstrait σωτηρία qui signifie conservation, sécurité et le concret σωτήρ qui signifie sauveur, protecteur, libérateur. Il convient aussi de signaler les autres vocables qui appartenaient au milieu social et qui n'étaient pas forcément tous présents dans le vocabulaire de la Septante, mais qui étaient pourvus d'un certain sens théologique. C'est notamment les termes λυτρόω qui signifie libérer avec rançon, affranchir, d'où dérivent le substantif ἀντίλυτρον qui signifie le prix de la rançon, et ἀπολύτρωσις qui veut dire rédemption, dénouement ; de même ἀγοράζω qui signifie acquitter, racheter ; sans oublier ἐλευθερώ qui veut dire libérer et qui a donné lieu à l'abstrait ἐλευθέρια, liberté et à l'adjectif personnel ἐλεύθερος qui signifie libre.

## VIII.1.2 Définition lexicale

Selon les dictionnaires les plus récents, le mot salut renvoie au fait d'échapper à une situation inconfortable, notamment échapper à la mort, au danger, retrouver un état heureux ou satisfaisant. D'où les expressions : *in fuga salus*, trouver « le salut dans la fuite » ; « trouver le salut » grâce à son courage ; le salut public est ainsi la sauvegarde de la nation.

Mais en dehors de ce cadre général, il faut reconnaître que le salut a une forte connotation religieuse. Et dans ce régime, il renvoie au fait d'être sauvé de l'état naturel de péché et de la damnation qui en résulterait. En ce sens, une action salutaire est celle qui est bienfaisante, bénéfique et utile.

Dans la perspective propre à Gesché, le salut concerne notre réalité ultime dont le fondement est une Transcendance nous appelant à un plus être. Nous pouvons considérer que la spécificité de la sotériologie geschéenne porte sur le fait qu'il préconise de ne pas envisager le salut sous le seul angle négatif, celui de son rapport au péché, mais au contraire de considérer qu'il concerne primordialement l'accomplissement de l'homme.

1236 Cf. R. SCHWAGER, « Salut », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1063–1074.

C'est pour cette raison que la problématique du salut est fondamentale chez le Louvaniste, car il s'agit du destin de l'homme. Ce qui explique la place prépondérante que le salut occupe dans son œuvre<sup>1237</sup>. Il l'exprime d'ailleurs en ces termes : « L'idée de salut exige certes d'être corrigée sur plus d'un point, mais [...] elle signifie infiniment plus et mieux que ne laisse croire l'étroitesse de vue dans laquelle on l'a enfermée (notamment en focalisant la question du salut sur le péché). Elle est, malgré ses défauts et ses maladresses, une manière de s'exprimer sur le sens de la vie et le destin de l'homme, aux prises avec les contradictions de l'existence. »<sup>1238</sup>.

Il montre ainsi non seulement la nécessité d'un tel angle d'approche, mais ce qu'il apporte de spécifique. Affirmer la réalité du salut de l'homme, c'est lui rappeler qu'il est une immanence ouverte à la définition d'une transcendance, et qu'en même temps, un équilibre existentiel est nécessaire : ne pas le faire démissionner de ses responsabilités terrestres en l'aidant à prendre conscience qu'il est un être à finalité céleste.

Comme l'exprime si bien Paul Scolas, « en christianisme, le thème de salut n'est pas un thème parmi d'autres : il constitue l'axe central de la révélation qui vise tout entière le salut de l'homme. Or, le salut, qu'est-ce sinon un don, une grâce qui ouvre un avenir ? »<sup>1239</sup>.

## VIII.2 Concepts opératoires du salut

Il s'agit ici de ces concepts dont il faut tenir compte dans l'approche de la question du salut<sup>1240</sup>. Dans la perspective geschéenne, le salut part de l'accomplissement de l'homme jusqu'au partage plénier de la vie de Dieu. Dans ce sens, plusieurs réalités sont à prendre en compte pour mieux cerner la notion de salut dont elles véhiculent une certaine idée en termes de vie, de bonheur. Interrogeons ces concepts clés.

1237 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'itinéraire », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 92.

1238 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 22.

1239 P. SCOLAS, « L'interrogation théologique sur la destinée humaine. Introduction à la problématique », dans A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*. Actes du premier colloque interdisciplinaire de Louvain, Paris, Cerf, 1995, p. 11–49, ici p. 29.

1240 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 71–112 ; IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le sens*, p. 79–115 ; IDEM (dir.), *Destin, prédestination, destinée* ; B. BOURGINE, « Le style », dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (dir.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 131–163, spécialement p. 143–143 ; J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 259–285, spécialement p. 273–279.

## VIII.2.1 Le destin

Le mot «destin» désigne, au moment présent, l'histoire à venir d'un homme, d'une société telle qu'elle est prédéfinie soit par une instance supérieure aux hommes, comme dans les conceptions finalistes de l'existence, soit par une certaine immanence telle que la décrivent la philosophie de l'histoire<sup>1241</sup>, ou la philosophie de la nature. Il s'agit là de conceptions déterministes qui attestent qu'il est difficile, voire impossible qu'un homme ou qu'une société échappe à son destin. À cette philosophie du destin<sup>1242</sup> s'oppose celle du libre arbitre. Car, pour Arthur Schopenhauer, par exemple, «ma volonté ne dépend absolument que de moi seul ! Je peux vouloir ce que je veux : Ce que je veux, c'est moi qui le veux.»<sup>1243</sup>. L'auteur allemand reconnaît ainsi à l'homme la capacité de poser des actes qui orientent le cours de son histoire.

À ce propos, la mythologie grecque fait mention de l'existence du Destin (*Anankè*), divinité aveugle, inexorable, issue de la nuit et du chaos, à qui tout était soumis, y compris les autres dieux<sup>1244</sup>. Même le grand Zeus du haut de son trône olympien ne pouvait pas résister au Destin, car il est cette fatalité par laquelle tout arrive dans le monde.

Avec les trois Parques pour ministres, les arrêts aveugles du Destin conduisent le monde à sa guise. Seuls les oracles pouvaient entrevoir ici-bas ce qui était écrit au livre du Destin, sans avoir, en aucune façon, la capacité d'en infléchir le sort. C'est d'ailleurs ce sort inévitable qui rendait les hommes moins vertueux, car tout était écrit d'avance. Au point que dans *Eschyle*, par exemple, des personnes comme Agamemnon, Clytemnestre, Jocaste, Œdipe, Étéocle, Polynice et bien d'autres, ne purent se soustraire à leur destin<sup>1245</sup>.

En dehors des déterminismes de la philosophie du destin, il y a d'autres déterminismes issus des conceptions scientifiques de l'univers selon lesquelles l'univers serait soumis aux lois inévitables de la nature qui en sont le moteur. C'est grâce à ces lois que l'on peut prévoir l'avènement des phénomènes.

Si telle est l'approche du destin, avec les déterminismes qu'il impose à l'existence humaine et au monde qui la porte, comment situer la foi étant donné que le monde est inéluctablement d'avance déterminé ? Autrement dit, quelle peut être la réponse de la foi face au destin ?

1241 Cf. J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

1242 Cf. M. BLAY (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2013.

1243 A. SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, numérisation et mise en page par G. Heff et D. Buffo, 2013, <http://www.davidpublisher.org/index.php/Home/Article/index?id=45690.html>.

1244 Cf. L. BARDOLLET, *L'Iliade et l'Odyssée*, Paris, Robert Laffont, 1995.

1245 Cf. M. DETIENNE, G. SISSA, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1999 ; A. MAREAU, *La fabrication des mythes*, Paris, Les Belles lettres, 2006.

C'est ici qu'intervient la conception religieuse de la vie, selon laquelle le destin est assumé par l'acte du salut divin. Ce dernier s'articule en termes de providence, de rédemption en ce qu'il est donné à l'homme d'espérer comme ultime fin de son existence. On parle alors d'eschatologie, de parousie, etc.

Par ailleurs, sur la question du salut, les spiritualités modernes divergent selon les réalités socioculturelles. Les sociétés capitalistes, avec le progrès technologique et scientifique, sont arrivées à une conception du devenir qui met exclusivement l'accent sur le libre arbitre, en fonction duquel l'homme agit pour déterminer la trajectoire existentielle de sa vie. L'homme se conçoit ici dans un vis-à-vis avec lui-même, prenant en mains son destin en lui donnant le sens qu'il souhaite<sup>1246</sup>. Tandis que dans certaines sociétés, dominées par la précarité, subsiste encore une conception qui fait dépendre le devenir des instances supérieures, parfois invisibles, avec une forte dose de fatalisme<sup>1247</sup>.

Nous l'avons constaté, les conceptions philosophiques et scientifiques attestent que l'existence est soumise à une certaine fatalité. Par contre, la conception religieuse de la vie annonce un Dieu de salut qui assume le destin de l'homme en le sauvant. C'est dans cette perspective que s'oriente la sotériologie de Gesché, selon laquelle le destin, cette fatalité anonyme, a besoin d'être assumée par un acte de salut divin réalisé en Jésus-Christ<sup>1248</sup>.

En effet, la notion du destin est au cœur de la problématique du salut, en lien avec la question du bonheur. En s'y intéressant, Gesché recherche les conditions théoriques et transcendantales de la maîtrise humaine du destin, lesquelles conditions s'ajouteraient à celles morales, sociales, économiques et politiques<sup>1249</sup>. Il précise le sens de son propos en ces termes : « À poser la question en arguant des lumières de la foi ("Dieu pour penser"), il n'y a de notre part nulle outrecuidance, mais très exactement l'exercice requis d'une responsabilité vient se joindre au concert de celles des autres voix. »<sup>1250</sup>.

La sotériologie geschéenne mesure donc la portée conceptuelle de la notion de destin. Car comment situer l'exercice de la liberté face à une sorte de fatalité ou un déterminisme qui s'appelle destin ? C'est ainsi que le Louvaniste parle « d'un destin qu'on se donne »<sup>1251</sup>, dans la mesure où l'homme est un être qui veut se donner un destin propre. « Il entend donner un sens, une direction à sa vie. Faire de sa vie une chose qui soit la sienne, en un sens et pour partie à nulle autre pareille. La sienne en tout cas et qu'il entend construire

1246 B. ELAHI, *La voie de la perfection*, Coll. «Spiritualités vivantes», Paris, Albin Michel, 2002, p. 102.

1247 Cf. KĀ MANA, «Le protestantisme africain et le salut en Jésus-Christ», dans *Repenser le salut dans le contexte africain*, p. 135–149, ici p. 148.

1248 Cf. A. GESCHÉ, «L'homme et le destin», Avant-propos à A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 8.

1249 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 81.

1250 *Ibidem*.

1251 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 79.



de ses mains [...]. Se donner un destin : le mot n'est pas trop grand ni enflé, qui signifie une soif de sens propre, un défi contre un destin tout fait. »<sup>1252</sup>.

Et pourtant, cette détermination existentielle fait face à la dureté d'une réalité à la fois effrayante et tragique que notre théologien belge ne peut escamoter. Aussi, se demande-t-il : « Combien d'êtres humains peuvent-ils exprimer ce propos d'un destin propre, en avoir même le désir ou le soupçon, qui vivent sur le bord du chemin, écrasés par la fatalité de la famine, de la guerre sans fin, de la pauvreté sans espoir, n'ayant d'autre souci que celui d'une survie ? Qui échappent d'avance à tout accès à un destin, à une définition d'eux-mêmes, à la construction d'un désir. Tous ces hommes frappés par "le malheur qui ne parle pas"<sup>1253</sup> qui n'ont même pas les mots pour dire ce qu'ils voudraient de la vie, sauf des rêves aussitôt fracassés. »<sup>1254</sup>.

Cependant, pour l'auteur de *Dieu pour penser*, en dépit de la rudesse de la réalité qui semble résister à la volonté de la maîtrise du destin, il faut continuer à promouvoir cet idéal humain en parlant de l'homme comme d'un être de destinée, épris d'une volonté ferme de donner forme à sa vie<sup>1255</sup>. Ainsi, il sera toujours bon de rappeler à l'homme que la prise en main de son destin constitue une épine dorsale de son existence. Tout en précisant que cet accomplissement ne saurait être réduit uniquement au niveau purement matériel, mais qu'il concerne l'homme dans son intégralité existentielle<sup>1256</sup>.

Il revient donc à l'homme, dans la perspective sotériologique geschéenne, de se tracer un chemin de bonheur. Le théologien de Louvain exprime ce vœu en ces termes : « Nous croyons donc avoir le droit [...] de parler de cette volonté de l'homme de donner à sa vie, individuellement et communautairement, les couleurs d'un destin singulier et les contours de confins qui à la fois le dépassent et le définissent. »<sup>1257</sup>.

Dans ce sens, l'être humain se conçoit comme un être de liberté, il est fait pour un horizon ultime en lequel son existence s'accomplit. Et l'exercice de sa liberté prend différentes formes, lesquelles, selon le théologien belge, s'expriment en des combats qui touchent à plusieurs aspects de la vie. Si l'on considère ces formes d'exercice de la liberté, pour le Louvaniste, « l'une d'entre elles, la plus fondamentale peut-être, est celle où l'homme conçoit ce combat non seulement en termes de liberté psychologique, morale,

1252 *Ibidem*.

1253 Cf. W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, acte V, citation intégrale : « Donnez des mots à la douleur : le malheur qui ne parle pas, chuchote au fond du cœur qui n'en peut plus, jusqu'à ce qu'il le brise », dans *Dico-Citations* sur [https://www.dicocitations.com/citation\\_auteur\\_ajout/42978.php](https://www.dicocitations.com/citation_auteur_ajout/42978.php), cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 79.

1254 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 79.

1255 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 80.

1256 Cf. *ibidem*.

1257 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 80–81.

sociale ou politique, mais en termes en quelque sorte métaphysiques : un combat avec le destin ; et dont il exprime la conquête en termes de destinée (réussie ou non). »<sup>1258</sup>.

C'est ainsi qu'il ne lui suffit pas d'exister sans qu'il ne cherche à se comprendre<sup>1259</sup>. Cet exercice de sa liberté constitue le sens fondamental de son être et la définition du projet de son humanité<sup>1260</sup>.

En rapport avec cette humanité, l'homme doit se comprendre en tant qu'animal raisonnable, moral ou religieux. En fait, aucun qualificatif ne saurait englober l'ensemble de son champ existentiel, parce qu'il est aussi un être métaphysique en lutte permanente contre un certain enfermement en une donne déjà toute faite. Le prêtre bruxellois l'exprime pour sa part en ces termes : « L'homme est un être qui veut s'arracher, autant que faire se peut, à tout ce qui dicterait, comme venant d'une autre planète ou d'une autre volonté, son chemin sur la terre ; qui veut vaincre tout ce qui apparaîtrait comme rendant un son de fatalité. L'homme est l'être qui veut donner à sa vie un sens et un but qu'il se donnera lui-même. »<sup>1261</sup>. C'est ainsi qu'il faut situer le salut face au destin.

### VIII.2.2 La prédestination

Le concept de prédestination est d'origine théologique. Il évoque l'idée que Dieu aurait d'avance déterminé qui serait sauvé<sup>1262</sup>. Cette doctrine se traduit en débat philosophique autour de termes comme le déterminisme et le « nécessitarisme ». Tout se joue en fonction de cette opposition entre d'un côté la grâce et de l'autre le libre arbitre dans la question du salut. Ainsi, plusieurs tendances se sont opposées à ce sujet, entre l'augustinisme, pour qui la grâce est déterminante, et le pélagianisme, de Pélage, moine du V<sup>e</sup> siècle, qui met l'accent sur les mérites personnels de l'homme, pour ne citer que celles-ci. Il convient donc d'interroger la théorie de la prédestination en son lieu natal, le lieu théologique.

Les écrits bibliques comportent différents passages qui semblent attester que Dieu a d'avance prévu le cours du monde, en fonction de l'éternelle gratuité de la grâce divine<sup>1263</sup>. Mais est-ce aussi simple que cela ? Pour décrire toute la richesse des dons de Dieu à notre

1258 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », dans A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 137.

1259 Cf. IDEM, « Dieu, preuve de l'homme », *Nouvelle revue théologique* 11, 1990, p. 3–29.

1260 Cf. IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », dans A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 137.

1261 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 138.

1262 Cf. G. MARTELET, « Prédestination », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 926–928.

1263 Cf. *ibidem*.

égard, la Bible utilise plusieurs concepts, notamment celui de la prédestination, sans pour autant en faire le seul terme qui exprime cette infinie bonté divine.

L'Ancien Testament présente Israël comme un peuple élu de Dieu, en fonction du libre choix de ce dernier (Ex 3, 7–10), sans qu'aucun mérite n'y ait concouru (Dt 26, 5–10). Toutefois, cette élection n'exclut pas la liberté de l'homme qui doit la ratifier (Dt 30, 15–20). Et pour répondre à cette élection gratuite de Dieu, l'homme doit emprunter les chemins de la conversion (Jr 4, 1 ; 15, 19). C'est cela qui fonde la promesse d'une nouvelle alliance (Ez 36, 23–33)<sup>1264</sup>. On le voit, la logique vétérotestamentaire de l'élection d'Israël n'est pas une porte fermée ni sur l'exclusivité méritoire de ce peuple, ni sur l'impossibilité pour l'homme de ratifier son élection gratuite due à la bonté de Dieu.

De son côté, le Nouveau Testament prolonge cette conception. L'incarnation est présentée comme l'annonce de la bonne nouvelle à toutes les nations (Mt 28, 19) et toute la création en est bénéficiaire (Mc 16, 15). En ce sens le salut de Dieu est ouvert à tous les hommes, et sa grâce les concerne tous, afin que connaissant la vérité, ils puissent être sauvés (Ac 20, 24 ; 1 Tm 2, 4).

Nous l'aurons remarqué, la prévenance de Dieu que nous avons évoquée dans la deuxième partie de ce travail<sup>1265</sup>, ne contredit pas la responsabilité de l'homme. Il y a là un heureux paradoxe dont nous devons nous approprier en assumant notre part de responsabilité dans la prise en main de notre destin. Comme le préconise Gustave Martelet : « Dieu, dans le Christ, nous a choisis, dès avant la fondation du monde, pour être saints et irréprochables sous son regard dans l'amour. » (Ép 1, 4). À nous de répondre à cet amour par une vie qui nous fait bénéficier du salut de Dieu.

C'est dans cette optique que nous pouvons situer la conception de la prédestination selon les Pères grecs, lesquels « acceptent sans réticence la préséance divine qui, pour eux comme pour l'Écriture, relève de la transcendance créatrice de Dieu. Mais ils sont jalousement attentifs à ne pas la comprendre de manière qui contredirait la liberté de l'homme. »<sup>1266</sup>.

Notons que la doctrine de la prédestination « a vu son destin lié, dans l'histoire de la théologie occidentale, à l'interprétation personnelle et radicale qu'en proposa Augustin. »<sup>1267</sup>. Certains ont même estimé que la position augustinienne sur la prédestination était quelque peu ambiguë<sup>1268</sup>. Car « tout repose, au regard d'Augustin, sur l'évidence que la totalité des hommes est devenue en Adam une *massa damnata* (une masse damnée),

1264 Cf. G. MARTELET, «Prédestination», p. 926.

1265 Cf. *supra*, VI.1.1.5, «Une union de prévenance».

1266 G. MARTELET, «Prédestination», p. 927.

1267 Cf. *ibidem*.

1268 Cf. *ibidem*.

privée à ce titre de tout droit au salut. »<sup>1269</sup>. De ce fait, « la prédestination n'est rien d'autre que la préparation des bienfaits de Dieu par lesquels sont infailliblement délivrés ceux qui sont délivrés. »<sup>1270</sup>. Selon l'évêque d'Hippone, c'est dans son bon vouloir, par sa grâce et son infinie bonté, que Dieu décide de sauver une partie de ceux qui sont damnés. C'est en cela que consiste la prédestination<sup>1271</sup>.

Pour comprendre comment Augustin est arrivé à une telle conclusion aux allures restrictives du salut, Gustave Martelet remonte à la lecture augustinienne de Rm 5, 12. Dans cette épître, saint Paul écrit qu'en Adam tous les hommes ont péché. Ce qu'Augustin interprète par « tous les hommes sont damnés. »<sup>1272</sup>. Il s'agit d'une lecture qui serait en contradiction avec l'enseignement paulinien qui affirme que « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous. » (cf. Rm 5, 13). Dans cet ordre d'idée, nous pouvons évoquer la prédestination à la gloire qui atteste que Dieu collabore pour le bien de ceux qui l'aiment, car ils sont prédestinés à reproduire l'image de son Fils (cf. Rm 8, 28–30).

À ce niveau, une précision s'avère nécessaire. Nul ne saurait remettre en question la gratuité de la grâce. Mais il serait faux d'en conclure que la grâce du salut ne serait pas accordée à tous, comme le fait saint Augustin pour qui, si Dieu accorde sa grâce à quelques-uns, c'est au nom de la gratuité de la grâce. Il s'agit là d'une prédestination restreinte selon laquelle nul n'est sauvé en dehors de ceux que Dieu a voulu, assertion augustinienne purement tautologique<sup>1273</sup>.

C'est ainsi qu'Augustin apporta sa caution à un « prédestinatianisme » désespérant, désastreux autant pour l'homme que pour Dieu. Le retentissement de cette déviation théologique se prolongea longtemps, avec Gottschalk au IX<sup>e</sup> siècle, Calvin au XVI<sup>e</sup> siècle et le jansénisme au XVII<sup>e</sup> siècle, pour ne citer qu'eux.

Nous ne pouvons pas nous empêcher de constater qu'à ce stade, le reproche fondamental à l'adresse de la notion de la prédestination demeure. Il s'agit de la remise en question de l'universalité du salut en vertu de la miséricorde divine. Il s'installe donc un malentendu préjudiciable à la conception même du salut chrétien. Afin de sortir de cette contradiction et ainsi accéder avec clarté à l'idée théologique de la prédestination, Olivier Abel invite à considérer la question du point de vue de sa réception. De ce fait, telle qu'exprimée chez Calvin, la prédestination « a un effet "pastoral", un effet de "com-

1269 Cf. SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion* VIII, 23–30; *De Civitate Dei* XX, 1, cités par G. MARTELET, « Prédestination », p. 927.

1270 SAINT AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum*, 35.

1271 Cf. G. MARTELET, « Prédestination », p. 927.

1272 Cf. *ibidem*.

1273 Cf. *ibidem*.

municativité” évangélique : parce que nous ne savons pas qui est élu ou pas, nous devons être affectionnés à souhaiter, à supposer le salut de chacun, et nous devons faire comme si tous étaient élus.»<sup>1274</sup>.

La doctrine de la prédestination, avec la déviation qu’elle a connue depuis saint Augustin, a retenu sérieusement l’attention du Magistère de l’Église catholique qui s’y est opposé sur la base des saintes Écritures. À en croire Gustave Martelet, « afin de s’y opposer, le magistère refusa, au nom de l’Écriture, toute prédestination divine au mal (*DS*<sup>1275</sup> 621 sq. et 625 sq.) ; il maintint l’existence du libre arbitre dans tout homme (*DS* 622), la volonté universelle de salut en Dieu selon 1 Tm 2, 4 (*DS* 623), et la mort du Christ pour tous les hommes sur la croix. Ainsi resta ouverte une interprétation vraiment scripturaire de la prédestination.»<sup>1276</sup>.

Dans son approche de la question du salut, Gesché ne pouvait ignorer les méfaits de la doctrine de la prédestination. À quoi bon annoncer le salut si tout est joué d’avance ? Heureusement, c’est tout le contraire de la conception chrétienne du salut. Alors que la prédestination se présente comme un déterminisme brutal du sort de l’homme, le salut chrétien lui apprend qu’il a la liberté de connaître le salut, car Dieu s’offre à tous.

Le théologien louvaniste recommande donc d’éviter tout jugement excessif dans la mesure où, avec la doctrine de la prédestination corrigée par le Magistère, « en déplaçant le lieu du destin sur un Sujet (Dieu), on quitte le fatalisme aveugle et implacable, et l’on gagne le rivage d’une volonté que l’on peut supposer bonne et qui d’aventure, puisque personnelle, pourrait toujours être infléchie [...] ; tel a sans doute été le rôle historique joué par cette difficile doctrine. N’empêche, elle a instillé aussi tourments et inhibitions. Il faut s’interroger sur elle et, avec elle, sur d’autres composantes de notre foi. Il s’agit là de faits théologiques qui ne sont pas seulement internes, mais véritables faits de culture.»<sup>1277</sup>.

Et pour notre auteur, la seule façon de sortir de l’enfermement du destin et de la prédestination, c’est de concevoir l’existence humaine en termes de destinée. L’homme n’est pas seulement être de nature, mais il est aussi être de culture. Accepter cela, c’est reconnaître que sa nature s’accompagne d’un exercice de liberté qui le constitue. La coïncidence entre nature et culture fait dire à notre auteur « qu’à la jonction ou au terme des notions de destin et de prédestination, il faudrait peut-être introduire celle de destinée. La destinée ne serait ni le destin anonyme et fatal, ni la dictée brutale d’une prédestination,

1274 *Ibidem*.

1275 DENZINGER-SCHÖNMETZER (éd.), *Collection de symboles, de définitions et de déclarations dans les domaines de la foi et de la morale*, Fribourg, 1976, (dorénavant cité : DS).

1276 G. MARTELET, «Prédestination», p. 928.

1277 A. GESCHÉ, «L’homme et le destin», Avant-propos à A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 8.

mais ce que l'homme se donne librement et efficacement comme sens et comme fin de son être et de son existence, tout en tenant compte et des contraintes de la vie et d'une grâce qui lui vient d'ailleurs.»<sup>1278</sup>.

Il s'agit là d'une perspective importante de la sotériologie geschéenne en conjurant toute forme de fatalisme. Qu'il s'agisse du destin, ou de la prédestination, rien ne saurait empêcher l'homme d'assumer l'accomplissement de son avenir. C'est ce qui se produit par la prise en compte de la destinée.

### VIII.2.3 La destinée

La destinée occupe une place de choix dans la pensée de Gesché au point que celui-ci lui consacre le cinquième volume de la série *Dieu pour penser*<sup>1279</sup>. Pour notre théologien, le terme « destinée » est plus apte à rendre compte de la légitimité de l'exercice de la liberté humaine qui ne saurait ni ignorer les contraintes de la nature, ni en faire un enfermement ou un blocage.

En effet, la réalité de la lutte humaine pour l'avenir montre les nombreux obstacles que l'homme est appelé à surmonter. Être de liberté, il doit constamment composer avec la pesanteur des sentiments d'un destin, de la prédestination et de bien d'autres déterminismes. L'homme fait face à des résistances intérieures. Il doit, pour cela se convaincre que son destin est entre ses mains afin d'affronter ces résistances. C'est cela aussi croire au salut.

Définir ainsi l'homme est une tâche qui revient au discours théologique. La responsabilité de ce dernier serait d'encourager l'être humain à poursuivre, de manière consciente, la lutte pour son accomplissement, pour son salut. Car, précise le Louvaniste, « pour que l'homme transcende ainsi ses pesanteurs et ose et puisse transgresser ses peurs ou ses résistances il lui faut des mots et des confins absolus. Il nous faut [...] prendre en compte la réalité si l'on veut éviter tout discours incantatoire et impuissant. Mais il nous faut, tout autant, mettre en jeu des déterminations plus hautes, sans lesquelles l'homme est incapable de s'arracher à ses pesanteurs et d'entrer en désir. Il faut à l'homme des antériorités et des anticipations... L'homme ne peut commencer de se sauver que quand il en a l'idée, et que cette idée lui paraît non pas simplement possible, mais "excessivement possible". L'homme est un être de confins et d'absolu, de rêves et de vision. Sans cet "excès", il ne peut rien et reste cloué au sol.»<sup>1280</sup>.

1278 A. GESCHÉ, « L'homme et le destin », p. 8–9.

1279 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*.

1280 IDEM, « L'homme et le destin », p. 9.

En termes de destinée, donc, le discours théologique répond à sa mission consistant à indiquer à l'homme sa responsabilité pour rencontrer le salut de Dieu. Mission bien comprise entre autres par la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve qui consacra, sous la direction de Gesché, toute une réflexion sur la destinée humaine. Justifiant cette option, Paul Scolas affirme qu'«en choisissant, pour ce colloque, la question de la destinée humaine comme objet de notre interrogation théologique, nous choisissons, au fond, la seule question qui, comme êtres humains, nous importe, celle qui, en quelque sorte, contient toutes les autres et les met en perspective. Cette question est sans aucun doute au cœur de ce que cherche le croyant en même temps qu'elle ne lui appartient pas en propre.»<sup>1281</sup>.

En ce sens, placer le combat humain sous le signe de la destinée, c'est s'inscrire en faux contre une certaine négativité qui verrait le sort de l'homme scellé d'avance. En effet, si tel était le cas, ce serait mettre à mal la liberté dont nous jouissons pour prendre en main notre destin, en faire une destinée. Car pour Gesché, «si le mot “destin” désigne un futur déjà arrêté, anonyme et fatal ; si le mot “prédestination” donne l'impression d'un *dictatem* déjà défini dans le passé, le mot “destinée” veut exprimer un présent, où l'homme se donne librement le sens et la fin de son être.»<sup>1282</sup>.

Tel fut le chemin suivi par Jésus le Christ, paradigme de notre salut, qui a connu un itinéraire d'accomplissement de sa destinée<sup>1283</sup>. En effet, au départ, la passion du Christ semble s'inscrire dans la logique d'une fatalité, d'un destin implacable : son sort est d'être livré aux mains des pécheurs (voir les «il faut» de Lc 24, 7 ; 24,26 ; et des annonces de la passion : Lc 9, 22 ; 9, 44 ; 18, 31–34), une réalité qui rattacherait le sort du Christ à celui de Dieu, prenant les caractères d'un dessein scandaleusement obscur et ressemblant à un destin fatal.

Mais itinéraire du Christ s'éclaircit progressivement comme une prédestination au sens de l'achèvement du dessein trinitaire. C'est tout le sens de la mort vue comme accomplissement de l'Écriture, du plan de Dieu arrêté dans sa libre présience (voir Ac 2, 23). L'itinéraire du Christ qui, au départ, était apparemment désespéré, s'accomplit comme une prédestination devenue une destinée qu'il assume librement en réponse à sa vocation : il se dépouille lui-même ; c'est pourquoi Dieu l'exalte et lui donne un nom au-dessus de tout nom, d'après l'hymne de Philippiens 2, 6–11.

Le Christ assume ainsi sa liberté existentielle dans une destinée à laquelle il donne un sens. Ce faisant, selon Paul Scolas, «il affronte librement l'énigme, il assume dans la

1281 P. SCOLAS, «L'interrogation théologique sur la destinée humaine», Introduction à A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 11.

1282 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», dans A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 138.

1283 Cf. P. SCOLAS, «L'interrogation théologique sur la destinée humaine», p. 32.

liberté la mort et ce qu'elle signifie, non dans un acte héroïque, mais parce qu'il aime les siens jusqu'au bout et en s'en remettant dans la confiance à celui qui peut le sauver de la mort. Et c'est dans cet acte qu'il accomplit sa destinée, en la recevant. Il accomplit ainsi sa destinée dans une passion qui, paradoxalement, est l'acte suprême de sa liberté. Et cette passion qui est passion de Dieu, fraye un passage dans la passion de l'homme en la traversant et en l'ouvrant à un avenir.»<sup>1284</sup>.

Le terme de destinée humaine exprime mieux le rapport de l'homme à l'avenir. Elle est l'expression positive de la prise en main de sa liberté afin de donner sens à sa vie. De la sorte, elle se place en tête des concepts exprimant notre rapport avec un avenir qui fait dépendre de nous notre accomplissement dans la perspective du salut que Dieu nous propose.

Dun point de vue de la destinée, l'avenir signe la spécificité du discours théologique en ce domaine. Le théologien bruxellois l'exprime en ces termes: «En proposant une anthropologie théologale, la foi présente à l'homme une anthropologie de destinée, une anthropologie (en excès). Et seuls les mots en excès sont capables de rendre l'homme désirant, et résolument désirant.»<sup>1285</sup>.

En cela, le christianisme a «défatalisé» l'histoire dans la mesure où, contrairement à une doctrine qui enfermerait l'homme dans un avenir où tout est joué d'avance, il atteste que l'être humain doit se réaliser, à s'accomplir. Comme le précise Gesché, «la doctrine du salut, en introduisant l'idée que rien n'est irrémédiable, fatal, mais que tout peut être repris, sauvé précisément, a rendu à l'homme la confiance en la vie et en l'existence: rien n'était définitif sous le soleil, il pouvait se donner une destinée.»<sup>1286</sup>.

#### VIII.2.4 Éternité/Immortalité

À la notion de salut se trouve aussi liée la question de l'éternité dans la mesure où la tradition judéo-chrétienne conçoit le fait que le terme de toute vie, c'est d'aboutir au partage de la vie divine qui n'a pas de fin<sup>1287</sup>. La parousie est ainsi l'accomplissement de cette promesse. Dieu lui-même est désigné comme l'Éternel, car il n'a ni début ni fin. Il s'agit d'un temps illimité attribué avant tout à Dieu. Selon la philosophe Irène Fernandez,

1284 *Ibidem*.

1285 A. GESCHÉ, «L'homme et le destin», p. 9.

1286 IDEM, «L'homme et le destin», p. 9.

1287 Cf. I. FERNANDEZ, «Éternité divine», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 411–416; A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, «L'espérance d'éternité», p. 113–152; J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Paris, Casterman, 1972; P.-J. LABARRIÈRE, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979; E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993.



«cette illimitation demande à être pensée, et elle ne peut l'être qu'avec les ressources de la philosophie.»<sup>1288</sup>.

Ceci dit, sans prétendre développer un traité sur l'«éternité», ce qui n'est pas la préoccupation principale de notre travail, nous allons néanmoins relever succinctement des éléments de la perception philosophique de cette notion ainsi que de sa réception théologique afin de mieux la situer par rapport au salut chrétien.

Nous pouvons noter, de prime abord, que le discours philosophique accueille l'idée d'éternité<sup>1289</sup>. Bien que n'étant pas par essence spécifiquement chrétienne, la philosophie fait preuve d'une certaine sensibilité envers l'expérience que véhicule la foi chrétienne<sup>1290</sup>. C'est dans ce sens que le philosophe Hegel considère que l'idée d'éternité permet à l'homme de mieux se lire et de se mieux comprendre, en s'arrachant aux illusions de l'immédiateté de soi et du monde<sup>1291</sup>. Pour sa part, Emmanuel Levinas établit une certaine corrélation entre l'émotion suscitée par la mort, le temps et l'infini. Pour ce philosophe, «le temps n'est pas la limitation de l'être, mais sa relation avec l'infini. La mort n'est pas anéantissement, mais question nécessaire pour que cette relation avec l'infini ou le temps se produise.»<sup>1292</sup>.

Cette corrélation lévinassienne atteste la pertinence pour l'homme de ne pas se définir que par la seule immanence, mais aussi et surtout de s'ouvrir à une transcendance, au sens où «il serait dans l'être même de l'homme de tendre foncièrement vers l'infini.»<sup>1293</sup>. Toutefois, Gesché fait preuve de lucidité et ne tire pas de conclusion, à la suite de Levinas, qui laisserait croire que ce dernier argumenterait en faveur de l'éternité au sens chrétien du terme. Ce serait d'ailleurs une forme de naïveté et prêterait à confusion de penser que l'infini dans la perspective lévinassienne équivaldrait à ce que nous entendons par éternité<sup>1294</sup>. L'approche de Levinas présente, néanmoins, un avantage épistémologique du fait que la philosophie garde cette question ouverte et qu'elle ne se ferme pas à la quête de son intelligibilité sans cesse renouvelée.

Car avec le terme d'immortalité, d'origine grecque, le discours philosophique désigne une existence à durée indéfinie. De ce point de vue, il rencontre l'annonce chrétienne véhiculée par l'idée d'éternité, dans la mesure où l'éternité et l'immortalité s'inscrivent

1288 I. FERNANDEZ, «Éternité divine», p. 411–416, ici p. 412.

1289 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 138.

1290 Cf. J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 123, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 138.

1291 Voir P.-J. LABARRIÈRE, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 138.

1292 E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 28, cité A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 139.

1293 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 139.

1294 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 138.

toutes deux dans le champ conceptuel chrétien : la vie ne s'achève pas dans ce monde-ci. Elle atteint son point culminant dans le partage plénier de l'amour de Dieu<sup>1295</sup>. C'est cela, le salut chrétien.

Son fondement réside dans l'identité de son Dieu, au point que pour Gesché, par exemple, «il n'y a pas d'autre "hypostase", d'autre "support" à l'éternité, que Dieu lui-même.»<sup>1296</sup>. Ce dernier, selon l'Écriture, a une existence immémoriale et indestructible, contrairement à l'existence précaire du monde [cf. Ps 102 (101), 26–28], qui s'applique aussi au Christ (cf. He 1, 10); il s'agit également du Dieu qui vit pour toujours (cf. Dt 30, 40); pour qui «mille ans sont comme un jour» [cf. Ps 90 (89), 4; 2 P 3, 8], et qui se souvient de son alliance «à jamais», pour «mille générations» (cf. Ex 20, 6), car il est de toute éternité [cf. Ps 90 (89), 2].

Du point de vue strictement théologique, ainsi que le note Gesché : «L'éternité n'est pas "quelque chose", elle n'est pas une question de lieu, ni essentiellement une question de temps (sauf à être le temps de Dieu : *aïôn*, *aeternitas*, à nous partagé). [...] L'éternité, c'est Dieu. Et c'est "cela" [...] qui est promis en partage à l'homme. Le Dieu qui, dans la création, nous a convoqués dans l'être, nous convoque maintenant dans l'être-avec-lui. D'une certaine manière, la "preuve" de l'éternité c'est Dieu qui poursuit "tout simplement" la logique de sa création.»<sup>1297</sup>.

Il s'agit d'une destinée d'éternité qui est intrinsèquement liée à l'homme, la créature de Dieu. L'homme porte en lui la marque indélébile de cet ardent désir d'atteindre cette destinée d'éternité. Ce désir est en quelque sorte porteur d'une certaine anthropologie du salut. Qu'en est-il au juste ?

#### VIII.2.4.1 Le point anthropologique du salut

La dimension anthropologique du salut est liée à son rapport avec la question de l'avenir et du devenir. La capacité qu'a l'homme de se transcender lui permet de s'impliquer face à la problématique des fins ultimes. Car, pour le Louvaniste, «l'homme est un être à qui ne suffit pas d'exister : il veut se comprendre. Mais à qui ne suffit pas non plus de se comprendre, mais encore de se construire, et très précisément comme un "être pour la liberté". Celle-ci lui apparaît comme le sens de son existence singulière, la définition réalisée de son humanité.»<sup>1298</sup>.

Parlant de la destinée comme sortie du destin anonyme et fatal ainsi que de la dictée brutale d'une prédestination, le penseur belge met en exergue l'exercice de la liberté dont

1295 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 143.

1296 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 143–144.

1297 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 144.

1298 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 137.

jouit l'homme. Ainsi, la liberté devient un élément clé dans la prise en main de sa destinée. Cela inscrit le désir de salut au cœur de la nature humaine.

C'est pourquoi, le théologien de Louvain souligne que «l'homme est l'être qui veut s'arracher, autant que faire se peut, à tout ce qui dicterait, comme venant d'une autre planète ou d'une autre volonté, son chemin sur la terre; qui veut vaincre tout ce qui apparaîtrait comme rendant un son de fatalité. L'homme est l'être qui veut donner à sa vie un sens et un but qu'il se donnera lui-même.»<sup>1299</sup>.

En ce sens, quand il combat la faim, l'injustice et la dépendance; quand il cherche une morale, l'obtention des droits et la reconnaissance des devoirs, l'homme s'est toujours senti en confrontation avec un destin implacable qu'il doit pourtant changer<sup>1300</sup>. En cela, naturellement, il exprime sa quête fondamentale de salut. Voilà pourquoi, selon notre auteur, une *anthropologie de destinée* doit être annoncée à l'homme pour accompagner, éclairer et déterminer son combat pour l'avenir.

#### VIII.2.4.2 Contenu de l'anthropologie de destinée

Gesché présente les quatre questions qui symbolisent les quatre niveaux d'une anthropologie de destinée. Il s'agit pour lui de chercher ce que l'homme veut, ce qu'il redoute, ce qu'il doit oser et ce qu'il se voit offrir. Ces dispositions anthropologiques sont assumées par une reprise théologique et fondent ainsi cette anthropologie de destinée.

##### \*Qu'est-ce que l'homme veut ?

Nous avons pu le constater, la charge sémantique du mot «destinée» amène l'homme à user de sa liberté pour donner sens à sa vie. La destinée<sup>1301</sup> imprègne l'existence humaine d'un caractère personnel et unique, fondé sur la liberté. Elle renferme aussi l'idée de don offert et à accueillir, soulignant ainsi la valeur de l'Autre dans l'acte du salut, en l'occurrence Dieu; de plus la destinée est constitutive et porte sur l'édification de notre être et du monde.

En clair, pour l'auteur de *Dieu pour penser*, concevoir l'avenir en termes de destinée, c'est affirmer «que l'homme est fait pour plus qu'il ne voit. Que sa transcendance, déjà réelle ici-bas, va à la rencontre de confins; de confins qui sont cependant bien les siens, mais élargissent le sentiment qu'il a de sa liberté, de ses aptitudes et de ses désirs.»<sup>1302</sup>. L'homme se réconcilie ainsi avec lui-même et avec les autres par la justice et la charité, en vue d'un bien-être commun.

1299 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 138.

1300 Cf. *ibidem*.

1301 Cf. IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 139.

1302 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 140.

À cet égard, dans la mesure où la théologie s'intéresse à l'existence de l'homme, à son sort et à ses finalités, son discours a une pertinence déterminante quant à la problématique de la destinée. C'est avec son mot de salut qu'elle interprète la réalité humaine, parce que, selon le Louvaniste, la théologie se préoccupe principalement de la destinée de l'homme, de sa soif de réussite face au destin<sup>1303</sup>. En conclusion, l'homme veut réussir sa vie. La théologie du salut lui indique le chemin d'une réussite qui inscrit son être dans un horizon ayant pour objectif l'accomplissement terrestre et s'achevant dans la vie éternelle.

\*Qu'est-ce que l'homme redoute ?

Cet homme qui veut user de sa liberté pour donner un sens à sa vie fait souvent face à des obstacles<sup>1304</sup>. Il en surmonte certains, en rencontre d'autres qui lui résistent. Il interprète alors cet échec en termes de destin fatal devant des faits inévitables, des volontés implacables.

Ici aussi, la théologie propose sa démarche. Celle-ci consiste avant tout à tenir compte de l'évidence des faits résistants de la vie humaine, de ces réalités qui ont tout l'air d'une fatalité, d'un ordre irrémédiablement établi. Ensuite, à considérer que devant certains obstacles au poids apparemment insupportable, la résignation peut être d'un appui salutaire au sens d'un moindre mal. Bref, il faut reconnaître cette part réelle de fatalisme en nous et autour de nous, et savoir accepter ces formules salutaires : « *On ne peut pas tout faire ; à l'impossible nul n'est tenu.* » C'est cela, le réalisme. Il faut enfin faire face à cet implacable, se confronter autant que faire se peut à ce destin, lui donner une orientation et un sens, le surmonter.

Pour notre auteur, cela équivaudrait à considérer que « ce “*surmontement*” ne peut être effectué par les seuls morceaux de bravoure ou de rhétorique irréalistes [...] ; il s'agit de transformer les conditionnements (négatifs) en conditions (positives). »<sup>1305</sup>. De la sorte, on tient compte de la réalité et on est pleinement en régime chrétien du salut où la rédemption est effectivement présentée comme prise en compte du réel. C'est tout le sens « d'un salut qui ne vient pas court-circuiter et ignorer superbement les circonstances et leurs contraintes, mais qui vient prendre place, “planter sa tente” dans le lieu même de l'obstacle. Sauver, c'est rencontrer les choses où elles en sont ! Dieu ne vient pas nous sauver hors de notre condition, il la prend même, et il la prend dans ce qu'elle a précisément de détérioré. »<sup>1306</sup>.

1303 Cf. IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 142.

1304 Cf. *ibidem*.

1305 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 146.

1306 *Ibidem*.

Ainsi donc, les obstacles existentiels que l'homme redoute, il doit en accepter la réalité, considérer le côté salutaire d'une certaine résignation et entreprendre de se réaliser. C'est à peu près à cela que convie Monette Vacquin lorsqu'elle écrit: «Notre situation nous contraint à revisiter, sans la fétichiser, la question de l'Interdit pour découvrir ce que celui-ci est aussi "l'abri de notre espèce – dans sa triple dimension biologique, sociale, subjective – contre l'autodestruction".»<sup>1307</sup>.

Ce faisant, l'homme croit en un salut qui n'est pas évasion du réel. C'est ce que le théologien belge souligne en ces termes: «Dans notre chemin de la liberté, chemin traversé par l'obstacle du Destin, il nous faut "travailler" cette idée de Destin, en transformer les contraintes en chances. "Je ne suis pas ce que j'ai fait de moi, mais je suis ce que j'ai fait de ce qu'on a fait de moi" (Sartre). Le projet de liberté ou de libération ou de salut ne peut être construit ni inscrit hors du terrain de la réalité en cause.»<sup>1308</sup>. L'homme est ainsi orienté et déterminé dans son entreprise d'accomplissement. Reste à préciser le contenu de cet engagement. Car il ne s'agit pas d'un combat ni morose ni moralisateur.

\*Qu'est-ce que l'homme doit oser?

Appeler l'homme à la liberté et à l'action ne suffit pas. Encore faut-il lui en donner le sens réel. Le motiver davantage dans ce combat<sup>1309</sup>, c'est lui permettre de retrouver l'élan positif de son désir infini de liberté. Alors il peut oser quelque chose. Car le vœu de liberté est inscrit au cœur même de l'homme.

En effet, pour répondre à cette question, Gesché propose «"l'anthropologie" de l'excès comme cette voie à travers laquelle l'homme peut rejoindre son intuition de destinée et trouver les raisons positives de surmonter ses peurs.»<sup>1310</sup>. Cette anthropologie de l'excès place le combat humain dans son sens ultime, celui de l'ordre des fins.

Le combat humain pour la liberté doit être concret. Il requiert absolument «des pratiques sociales, politiques et techniques. On n'instaure pas le Royaume en clamant "Seigneur, Seigneur" ou en invitant son frère qui a froid à trouver chance ailleurs tandis qu'on se rend au culte»<sup>1311</sup>. Ce serait rendre notre discours incantatoire, diffamatoire à la fois pour Dieu et pour l'homme. Mais en même temps, il faut reconnaître que «tout ce qui relève des possibilités techniques et des devoirs pratiques, tout ce qui relève des

1307 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. Condition de notre humanité*, p. 16, où elle indique que cette expression est de l'historien français Pierre Legendre.

1308 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 147.

1309 Cf. *ibidem*.

1310 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 139.

1311 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 148.

moyens, même les plus élevés, ne suffira jamais si fait défaut l'ordre des fins, qui seul leur donne sens.»<sup>1312</sup>.

Ainsi donc, pour réussir son combat existentiel, l'homme doit composer avec cet «excès» l'inscrivant dans un horizon d'éternité qui est son point d'accomplissement. L'ordre des moyens ne suffit pas, il doit compter avec l'ordre des fins. C'est le rôle que joue entre autres la morale, en indiquant quelle est la grandeur de l'homme, son aspiration suprême. Car, pour notre auteur, «l'éthique est en nous cet impératif qui nous libère en nous obligeant à traiter l'autre comme une fin, non comme un moyen.»<sup>1313</sup>.

En outre, il convient de se rendre compte que la science, la raison, et même les options politiques, sociales et éthiques ne suffisent pas. Il faut ce que le théologien belge appelle le *principe d'excès* qui permet de définir l'homme par une finalité absolue qui le dépasse, en l'occurrence Dieu. Celui-ci le rend désirant. Évidemment il faudra que l'excès prenne aussi en compte le réel. Sinon, ce n'est que pure évasion. Avec l'excès, l'homme est placé devant de suprêmes déterminations qui, le tirant vers le haut, lui permettent de s'arracher à sa pesanteur existentielle. Car selon Jean-Michel Maldamé, l'un des critiques de Gesché, chez lui «le mot [excès] définit le dépassement des limites du raisonnable.»<sup>1314</sup>. Son sens, c'est aussi de poser qu'«il y a donc un-au-delà. Le terme “excès” vient à propos pour dire que cet au-delà n'est pas seulement un ailleurs dans la neutralité de ce qui passe outre les frontières; par la force de l'image, le terme dit ce qui fait violence et rompt avec l'ordre et les limites convenues.»<sup>1315</sup>.

Pour décrire le rapport à cet «excès», le Louvaniste nous livre le fond de sa pensée en ces termes: «L'idée d'excès implique qu'il faut à l'homme des “fins outrancières”<sup>1316</sup>, c'est-à-dire qui dépassent les fins souhaitées (justice, liberté, etc.). Il s'agit ici des finalités (supérieures aux fins, elles-mêmes supérieures aux moyens). Il faut à l'homme des sur-déterminations donnant sens à son courage et soutenant la passion de ses combats.»<sup>1317</sup>. Telle est la mission pertinente que la théologie se réserve, à savoir la capacité à orienter l'agir humain et à lui donner sens. Il s'agit d'une option épistémologique que notre auteur appelle une sémantique qualifiée d'*épistémologie de l'excès*.

1312 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 149.

1313 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 150.

1314 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 259–285, ici p. 264.

1315 Ibidem.

1316 Cela revient à considérer que la finalité primordiale de l'homme dépasse les simples questions morales car l'enjeu c'est son salut, son accomplissement, sa rencontre ultime avec Dieu pour partager son amour éternel. De ce fait, l'immanence n'est pas le seul horizon de sa définition. Ce sont là ces surdéterminations qui confèrent à l'existence humaine une dimension transcendante, transhistorique qui dépasse les simples questions de justice et de liberté.

1317 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 152.

Cette dernière se fonde sur trois principes : tout d'abord la force galvanisante de la passion (plan psychique) ; c'est l'homme comme être pathétique en qui la passion est source de toute action. Puis, deuxième principe : la considération de l'aspect métaphysique de l'existence qui affirme qu'il y a autre chose en l'homme que l'immanence. Il est aussi un être qui dépend d'en haut. Il peut donc transcender le destin et la fatalité, dans la mesure où la vie n'a de sens que si, par la passion, elle porte vers une destinée, un au-delà de l'existence. À côté d'une psychologie de l'excès, d'une métaphysique de l'excès, se trouve le troisième principe qui est celui de la prise en compte de la *transhistoricité* de l'existence humaine. L'histoire présente n'épuise pas la définition de l'homme. L'homme a une fin transcendante et absolue. C'est par cette affirmation que le christianisme a « défatalisé » l'histoire.

\*Qu'est-ce que l'homme se voit offrir ?

La théologie consacre une anthropologie de transcendance<sup>1318</sup>. Celle-ci découle de l'intelligibilité de la notion d'« excès » et de sa finalité transhistorique. Cette *transhistoricité* inscrit le salut chrétien dans l'horizon ultime de l'être humain.

Cependant, pour ne pas tomber dans une simple métaphorisation de l'existence, une sorte d'évasion de l'histoire, la théologie fait du Christ le fondement et le point d'ancrage en qui l'histoire trouve son sens. Il s'agit de cette vérité que l'œil n'a pas vue, que l'oreille n'a pas entendue (voir 1 Co 2, 9) ; c'est bien celle-là qui est offerte à l'homme comme émancipation et libération. Elle est le sens même de tous ses combats.

L'Évangile donne un contenu à l'aspiration humaine vers un plus être. Il le fait par son annonce d'une anthropologie de destinée théologale promise comme réalité. La sainte Écriture, fondement de notre foi, parle d'une destinée théologale après la mort. De la sorte, non seulement elle présente le salut comme réponse à la mort, mais aussi et surtout, elle donne un sens ultime au combat humain, à la quête de réalisation de soi.

Comment ne pas l'affirmer en présence de passages bibliques comme celui où le Christ affirme aller nous préparer une place pour revenir nous prendre (voir Jn 14, 2–3) ; comme celui où il dit à un des larrons crucifiés avec lui : « *En vérité je te le dis, tu seras avec moi dans le paradis* » (Lc 23, 43) ; ou celui où les élus du Père sont invités à entrer et à recevoir en héritage le Royaume préparé pour eux depuis la fondation du monde (Mt 25, 34) ; ou celui qui invite à ne pas mettre notre confiance en Jésus, seulement pour cette vie (1 Co 15, 19), ou ce texte paulinien : « Pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir m'est un gain, [...] j'ai le désir de m'en aller, [...] et c'est de beaucoup préférable [...] » (Ph 1, 21.

1318 Cf. IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 157.

23–24). Ou, enfin, ce passage on ne peut plus clair : « Nous préférons quitter la demeure de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur (2 Co 5, 8) ».

Plusieurs textes de l'Écriture attestent ainsi cette proposition faite à l'homme d'une vie après la mort. C'est en fait une manière de donner un contenu solide à sa quête d'existence pourvue de sens. Cette anthropologie théologale suppose la foi au Christ qui annonce la réalité d'une vie *transvital*e. Cette annonce est de l'ordre du témoignage, du kérygme, et non de celui du matériellement démontrable.

Une telle destinée relève du don, elle est offerte. Cela suppose une altérité, en l'occurrence Dieu dont l'appel attend, de la part de l'homme, une réponse, un accueil pleinement libre. Car sa vie se définit par un ailleurs. Ce régime du don s'exprime à travers des termes comme salut, grâce, gratuité, surabondance.

De plus, l'annonce de la destinée anthropothéologale s'accompagne d'une exigence éthique, étant le contraire d'une évasion et mettant l'être humain au cœur de ses préoccupations, selon le dessein de Dieu. Par conséquent, « si quelqu'un dit : "j'aime Dieu" et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 19). C'est cela même, l'épistémologie de l'anthropologie de destinée chrétienne. Ainsi, dira Gesché, « la religion (qui a sa consistance propre de rapport de l'homme à Dieu) n'est vraie et authentique que lorsqu'elle remplit aussi les impératifs de l'aide aux orphelins, de la défense des pauvres, de l'intégrité du comportement, du combat pour la liberté et la justice, etc. (voir Jc 1, 27). »<sup>1319</sup>. « Point de transcendance en un lieu clos », conclut l'auteur de *Dieu pour penser*. En définitive, croire au message chrétien, c'est s'occuper du sort de l'homme.

Par ailleurs, cette exigence éthique est le chemin paradigmatique emprunté par le Rédempteur, en sorte qu'il devient chemin obligé pour le couronnement céleste (voir Ph 2, 8 et He 5, 7–10). Il y a là l'inévitable assomption de la nature humaine qui débouche sur l'« affirmation que, sauf trahison morale et spirituelle, personne (même Dieu !) n'échappe au fait de la condition humaine. »<sup>1320</sup>.

## Conclusion

Dans ce chapitre, notre préoccupation était de cerner les contours de la notion du salut afin de mieux situer l'approche qu'en fait notre auteur. Commencer ce chapitre par les définitions étymologiques et lexicales du salut nous a permis de nous rendre compte du lien étroit du salut avec le sort général de l'homme.

1319 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 162.

1320 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 163.



Nous nous sommes donc intéressé aux concepts opératoires du salut. Aussi nous sommes-nous demandé : comment annoncer une promesse de salut à l'homme si ce dernier est d'avance condamné à un destin implacable et à une fatalité inéluctable ? Comment articuler avec une cohérence efficiente le rapport du salut à la destinée humaine, à la prédestination et à l'éternité/immortalité ?

Il s'est avéré que l'homme jouit d'une liberté congénitale d'inventivité en fonction de laquelle il agit pour donner sens à son existence. Parce que l'immanence n'est pas sa seule sphère constitutive et que l'homme se définit aussi par rapport à la transcendance l'ouvrant à l'horizon ultime de son être, il est déterminé à s'accomplir, à se réaliser pleinement.

Rien ne peut donc l'arrêter dans cet élan, ni une certaine idée du destin, ni une quelconque conception de la fatalité, encore moins une certaine compréhension de la prédestination. En tant que maître de son destin, l'homme est soutenu et conforté, sur le chemin de la « conquête » de la réussite sa vie, par une annonce du salut qui parle de son devenir du point de vue de la destinée et qui a ceci pour fondement : rien n'est d'avance perdu, déterminé, tout peut être repris, être entrepris, être sauvé.

De ce point de vue, fonction d'une anthropologie de destinée, l'homme aspire à atteindre le point culminant de son existence, la parousie de Dieu. Il brûle d'un ardent désir de partager le temps de Dieu, son éternité. Telle est la promesse du salut chrétien. Il comporte ainsi une dimension « positive » que nous présentons dans le chapitre suivant.

## Chapitre IX

### LA DIMENSION « POSITIVE » DU SALUT CHEZ GESCHÉ

#### Introduction : Les topiques de la question du salut

Pour Gesché, le salut se conçoit d'abord et avant tout comme une réalité positive qui touche à l'accomplissement de l'homme. Car, pour l'auteur de *Dieu pour penser*, « la théologie avec ce vieux mot de “salut”, ce mot presque sorti du langage, ne vise-t-elle pas, fût-ce maladroitement, une idée qui nous retient encore et trouve en nous un écho : celui du sort et du sens de notre existence ? Personne ne voudrait avoir un jour l'impression d'être passé à côté de sa vie, de l'avoir manquée. »<sup>1321</sup>. C'est pourquoi il exprime au préalable l'accomplissement de l'homme comme le sens primordial du salut. Ce faisant, notre théologien met en lumière la richesse ainsi que la profondeur du salut dans la perspective chrétienne.

Dans le présent chapitre nous commencerons par présenter les topiques de la question du salut correspondant à la quête du sens de l'existence humaine du point de vue sotériologique. Ce procédé phénoménologique vise à situer et à comprendre le salut à partir de la vie de l'homme. Il sera ensuite enrichi par l'ancrage philosophique du salut avant d'en présenter la spécificité chrétienne. Tout cela mettra en lumière la dimension « positive » du salut dans la perspective geschéenne.

#### IX.1 Les topiques de la question du salut

Fidèle à son procédé épistémologique de type phénoménologique, Gesché présente au préalable les topiques du salut pour mieux faire ressortir sa dimension positive. Le leitmotiv de ce côté positif est la question : quels sont le sort et le sens de l'existence humaine ? Qu'il s'agisse de Dieu, du mal ou du salut, notre théologien recourt à la pratique de la rhétorique classique, plus particulièrement à *l'inventio*. Par des questions successives, dans l'exposé d'un sujet, il parvient à mettre en exergue ce qui est intéressant dans son étude<sup>1322</sup>. Nous y reviendrons à la fin de ce travail dans le chapitre concernant l'appréciation critique de l'œuvre de notre auteur<sup>1323</sup>.

1321 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 28.

1322 Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 327.

1323 Cf. *infra*, XV.7, « *Dieu pour penser*, toute une école de la vie ».

Le théologien belge explore les principes du discours où il pose la question du salut. Il s'agit de la pertinence et de la nécessité du salut, de la nature du sauveur, et de sa réalité.

### IX.1.1 De quoi sommes-nous sauvés ? Pertinence et nécessité du salut

En répondant à sa question de départ susmentionnée, le prêtre bruxellois note ce qui suit : avant de signifier le fait d'être «sauvé de quelque chose», du mal qui est sa dimension négative, le salut est avant tout la pleine réalisation de l'homme, sa réussite et son accomplissement.

Il n'est évidemment pas possible d'ignorer le poids du péché dans la vie de l'homme ainsi que son impact négatif sur l'être humain. Car, pour notre penseur, «le mal et le péché sont des réalités qu'on ne contestera pas, mais peut-on ainsi instrumentaliser le mal, s'en servir presque, pour justifier la nécessité d'un salut dans le cheminement vers Dieu [ ? ]»<sup>1324</sup>.

En somme, faire dépendre le salut du mal, c'est faire peser un soupçon sur l'homme et continuer à le penser comme un être à jamais perdu, condamné pour toujours. Une telle conception vide le salut de son sens fondamental en en faisant un simple tuyau d'échappement d'un homme écrasé par le mal. En cela, on fait de la faute la seule nécessité qui exige le salut et par conséquent, l'homme se trouve condamné à une culpabilité outrancière<sup>1325</sup>.

C'est tout le contraire de la vision positive du salut que le théologien belge exprime en ces termes : «Dans la conscience profonde et antérieure à toute conceptualisation, le salut n'est pas premièrement une réalité négative, un "sauvé de-(quelque chose)". Il relève d'abord d'une idée toute positive, qu'illustre bien les termes *salvus* (fort, sain, solide, préservé) et *salvare* (rendre fort, garder, conserver). Sauver c'est amener quelqu'un jusqu'au bout de lui-même, lui permettre de s'accomplir, de trouver son destin. Il s'agit là, on le voit, d'une aspiration unanime des hommes [...]. L'idée de salut connote donc essentiellement et premièrement, avant qu'il ne soit question de péché ou de faute, la notion d'accomplissement. L'idée toute positive et que le Nouveau Testament reprend en terme religieux (salut) et dont il fait précisément une finalité de l'homme.»<sup>1326</sup>.

Ainsi, quand notre auteur place l'accent sur la conception positive du salut, il convie l'homme à se penser et à se comprendre comme un être pour le bonheur et la réussite, pas seulement comme un damné dont la préoccupation principale serait de lutter contre un destin perdu d'avance. La vie au sens plein du terme, fait déjà partie du salut dès ici-bas.

1324 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 29.

1325 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 29–30.

1326 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 30.

C'est dire, en définitive, que dans la sotériologie geschéenne, le salut correspond à ceci : « Parvenir au bout de soi-même, de ses possibilités et facultés, arriver à se réaliser, à atteindre cette profonde satisfaction et ce bonheur d'avoir eu une vie sensée et accomplie, de ne pas être passé à côté de sa vie et de son être, d'atteindre cette profonde satisfaction d'une vie réussie et accomplie [...]. Le salut, c'est conduire sa vie comme un accomplissement de soi-même et de toutes choses dans les finalités qui nous définissent. »<sup>1327</sup>. Le Christ n'affirme-t-il pas être venu pour que nous ayons la vie et que nous l'ayons en abondance (Jn 10, 10)?

En conséquence, « le salut ne consiste pas à être délivré de soi-même, comme si nous traînions une nature en soi mauvaise et suspecte (conception gnostique du salut). Je n'ai pas à être délivré de moi, mais de ce qui m'empêche d'être moi. Loin donc d'être fondé sur un mépris ou une méfiance à propos de l'homme, l'idée de salut est fondée sur une idée de l'homme, dont on voit justement le destin mis en péril, et dont il s'agit alors, et pour cela même, qu'il se délivre ou soit délivré de ce qui y fait obstacle, afin qu'il puisse reprendre et poursuivre son destin d'accomplissement. Au reste, quel sens aurait un "salut de-", si ce n'est parce qu'il s'agit d'être délivré "en vue de", en vue d'un bien qui justifie cette délivrance de ces obstacles. »<sup>1328</sup>. Cependant, ce rachat est avant tout à l'initiative de Dieu. Cela introduit la notion d'altérité dans l'approche sotériologique.

### IX.1.2 L'altérité dans la question du salut : sauvés, mais par qui ?

Pour le chrétien, Jésus est le Sauveur. Mais quand Gesché pose cette question du sauveur dans l'univers chrétien, son objectif est de trouver une justification à cet acte de foi. En clair, se demande-t-il : « Pourquoi ce salut est-il attribué par les chrétiens à Jésus-Christ ? D'où tenez-vous, nous demandera-t-on, que ce salut dont on vient d'admettre la pertinence de principe, a été et est obtenu par la personne et l'œuvre de Jésus ? Pourquoi et en quoi le Christ est-il le Sauveur ? Attendu par les hommes et envoyé par Dieu, et qui répond justement au besoin ou au désir de salut que nous avons reconnu ? »<sup>1329</sup>.

Bien sûr, cette question nourrit un soupçon sur la prétention du christianisme à détenir la clé du salut. En abordant ainsi la question du Sauveur, Gesché tente de mettre son propos au diapason du questionnement de ses contemporains pour qui la notion même d'un sauveur devient dérisoire.

1327 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 31.

1328 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 32. Cf. *infra*, X.1, « Le salut comme lutte contre les obstacles existentiels ».

1329 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 41.

Il s'explique en ces termes : « Une grande objection traverse l'homme d'aujourd'hui. L'idée d'être sauvé, c'est-à-dire d'avoir à s'accomplir et à se transcender, on en veut bien, mais non pas de le devoir à un autre. L'homme veut bien s'accomplir, mais par lui-même. Il ne se découvre et ne se comprend que dans l'affirmation d'une *auto-nomie*, seule définition de la dignité et du sens de son être. Mais tenir d'un autre son accomplissement – et c'est bien ce que connote ici l'idée de salut –, voilà qui heurte au plus profond et provoque le refus. »<sup>1330</sup>.

C'est dire que si, pour une certaine volonté d'autonomie, l'idée de Dieu devient funeste, on ne saurait en faire l'auteur d'un quelconque salut. Ce serait empêcher l'homme d'être maître de son destin. Il y a là en toute son acuité la question du rapport entre Dieu et l'homme.

En observateur averti de l'homme de son temps, le Belge relève que le rapport homme-Dieu, dans la société postmoderne, est frappé par un malentendu, fruit du repli sur soi et de la perte de toute considération de l'autre. Et pourtant le Bruxellois ne se prive pas d'affirmer que « l'homme n'est pas un être qui peut se passer des autres. Il est un être qui meurt, pourrait-on dire, de sa solitude. Enfermé en lui-même, il perd son être. Il est erroné de croire que l'on puisse se construire seul et que l'autre constitue nécessairement (il peut l'être) une agression. L'altérité, nous dit-on aujourd'hui, [...] est un facteur constitutif de l'identité. L'autre est justement celui qui, par son altérité même, m'appelle, me convoque, me fait sortir de l'enfermement en moi-même et ainsi me permet d'accéder à moi-même. L'autre devient ainsi pour moi grâce et salut. »<sup>1331</sup>.

De ce point de vue, si nous essayons de lever le malentendu de départ tout en situant le soupçon d'une altérité envahissante que pourrait évoquer l'idée de sauveur en son contexte d'origine, il en ressortira que l'enfermement et le repli identitaire sont suicidaires pour l'homme. Voilà pourquoi notre théologien formule une précaution épistémologique qui lui permet ensuite d'affirmer la valeur salutaire de cette altérité qu'est Dieu. Car ce dernier n'est pas un obstacle ni à l'autonomie, ni au salut de l'homme. Partant de l'épisode d'Adam et d'Ève, Gesché montre que c'est lorsque l'homme refuse toute altérité, veut être son propre Dieu, se conquérir tout seul, que sa chute et sa perte son inéluctables<sup>1332</sup>.

D'ailleurs, en référence à la mythologie grecque, le penseur de Louvain fait remarquer que l'homme s'est toujours compris auprès des dieux, rendant mortifères pour lui l'immanence et la solitude, « comme s'il avait l'obscur sentiment qu'il lui fallait un

1330 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 42.

1331 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 44.

1332 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 45.

dieu pour l'attester et une Transcendance pour le sauver d'un enlèvement en lui-même. «L'homme est né sur les genoux des dieux» (Homère).»<sup>1333</sup>.

Si donc, poursuit notre auteur, le monde grec païen a une telle conception de Dieu, comment devrait-il en être autrement pour le Dieu chrétien ? En somme, se demande-t-il, «l'altérité, quand elle porte le nom de Dieu, ne pourrait-elle aussi être considérée comme salutaire ? Nous faisant échapper à la tautologie ?»<sup>1334</sup>.

En guise d'illustration, Gesché mentionne alors la mise en garde du défenseur de l'éthique interhumaine, Emmanuel Levinas, pour qui le repli sur l'immanence conduit à la négation de l'altérité transcendante qui n'est rien d'autre qu'une perte anthropologique. Pour Levinas donc, «c'est probablement la méconnaissance de l'originalité irréductible de l'altérité et de la Transcendance, une interprétation purement négative de la proximité éthique, l'obstination de les dire en termes d'immanence, [qui fait] que l'idée de l'infini puisse être entendue comme le domaine de l'incertitude d'une humanité préoccupée d'elle-même, incapable d'embrasser l'infini.»<sup>1335</sup>. L'infini devient, de ce fait, un vis-à-vis devant lequel l'homme se conquiert. C'est en fonction de cela que Gesché parle de Dieu comme ce Tiers Transcendant, celui qui est plus grand que notre cœur (1 Jn 3, 20). C'est en cela que, souligne-t-il, «l'altérité nous sauve»<sup>1336</sup>.

En clair, pour le prêtre de Bruxelles, «Dieu est donc, pour moi comme pour l'autre, cette altérité qui nous permet à chacun de ne pas nous perdre en ce qui ne serait jamais que nous-mêmes, pluriel ou singulier. Le salut, c'est peut-être cela finalement, et qui n'a pas d'autre nom. Le Visage de Celui qui est notre Autre à tous se profile ici non pas pour nous bousculer et nous menacer, mais comme celui-là même dont le souffle, depuis le commencement du monde, se mêle au nôtre et le ravive»<sup>1337</sup>. Tel est le sens du salut chrétien : Il vient d'un Autre, de Dieu. Notre penseur milite en faveur d'une foi fondée sur le vrai Dieu, celui qui ne peut tromper l'homme, mais qui le sauve et l'élève.

Loin d'être cet *Ab-solus* éloigné de nous par son immensité et par ses pouvoirs, ce Dieu est celui qui s'exprime en termes d'excès, celui que définit saint Paul «comme le Dieu de la "kénose", du dépouillement ; le Dieu qui, à la différence du dieu de Prométhée, ne tient pas à soi-même comme à une proie (voir Ph 2,6) dès lors qu'il s'agit de l'homme – il est ce Dieu dont l'incontestable grandeur est celle qui dit oui à notre existence et nous donne ainsi confiance afin que nous disions à notre tour oui à nous-mêmes. Il se peut donc

1333 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 46.

1334 *Ibidem*.

1335 E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 23, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 46–47.

1336 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 47.

1337 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 49.

que le salut puisse venir d'un ailleurs, et que Nietzsche ait eu tort de penser que l'homme doit attendre de soi-même le salut que jadis il attendait d'un autre. »<sup>1338</sup>.

Gesché part donc du constat selon lequel l'homme postmoderne accepte l'idée d'un salut, mais réfute celle de le faire dépendre d'un autre, tout simplement par peur de se dissoudre dans une Transcendance encombrante<sup>1339</sup>. En réponse à cette attitude, l'auteur de *Dieu pour penser* propose l'identité du Dieu chrétien qui sauve par Jésus. Son salut est de l'ordre de la gratuité et du don, attributs qui ne peuvent pas menacer ni mettre en cause l'être de l'homme. Tel est le soubassement et la justification de l'identité salutaire de Jésus, qui est, pour le théologien belge, le « fondement même des droits de l'affirmation d'une altérité transcendante à se présenter comme salut pour l'homme »<sup>1340</sup>.

D'ailleurs, en cela, le penseur bruxellois voit ce qu'il appelle « le génie de l'intuition chrétienne, qui dit à l'homme qu'il doit prendre son destin en main, mais qui, dans le même temps, lui rappelle qu'il n'est pas perdu dans la tautologie, dans le désert de tout repère et de toute référence. Et que le Christ, qui s'appelle aussi le Verbe de Dieu, est peut-être précisément celui qui a introduit la gloire de Dieu parmi nous. Comme un jour l'Esprit-Saint introduira notre gloire en Dieu. »<sup>1341</sup>. Il faut alors nous interroger sur la visée même du salut.

### IX.1.3 L'objectif du salut en Jésus : Pourquoi sommes-nous sauvés ?

Les deux points que nous venons d'analyser ont fait ressurgir la nécessité rassurante du salut par un autre. Mais une autre question se pose, celle du sens et du contenu même du salut chrétien. Pour y répondre, le théologien de Louvain se propose d'interroger la tradition judéo-chrétienne du salut afin de se persuader de la spécificité de ce salut. Il s'agit d'une nécessité de clarification conceptuelle.

Ce questionnement est d'autant plus pertinent que dans l'univers chrétien, il subsiste même deux perceptions du salut. D'un côté le christianisme parle du salut en termes d'au-delà (immortalité, éternité, Royaume de Dieu dans le ciel, etc.), et de l'autre côté il en fait mention en termes d'accomplissement ici-bas caractérisé par la libération, la justice. C'est le Royaume de Dieu sur terre<sup>1342</sup>.

Cependant, le plus important c'est l'accent placé sur l'objectif fondamental du salut chrétien, à savoir une préoccupation indéniable pour la destinée de l'homme, pour son

1338 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 51.

1339 Cf. *ibidem*.

1340 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 52.

1341 *Ibidem*.

1342 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 53.

sort. Car, dans le salut chrétien, le sort de l'homme est en jeu en termes de réussite ou d'échec. En ce sens, il ne s'agit pas d'une simple question de connaissance, d'éthique ou de sens, mais plutôt d'une réalité existentielle. Ce qui ramène à la question geschéenne de ce pourquoi nous sommes sauvés<sup>1343</sup>.

Dans la sotériologie geschéenne, le salut se situe au niveau de la destinée humaine. Dans le but d'explicitier cette corrélation entre le salut et destin de tout homme, notre théologien fait appel au philosophe Emmanuel Kant. Pour lui donc, «Kant peut nous éclairer et nous permettre de dépasser la seule formulation chrétienne, nous aidant ainsi à y voir une question de tout homme.»<sup>1344</sup>. Si donc le salut concerne tout homme, ce dernier doit en faire l'expérience dans la vie de tous les jours.

#### IX.1.4 La réalité du salut. Sauvés, mais à quoi le voyons-nous ?

Jusqu'ici, Gesché a montré l'évidence de la nécessité du salut pour l'homme, être qui se définit aussi par sa relation à la Transcendance de Dieu. Il s'ensuit alors la question de la manifestation du salut. À quoi l'homme peut-il voir qu'il est sauvé ? Il s'agit de l'homme qui veut s'assurer qu'il prend le chemin le conduisant effectivement au salut.

Dans la sotériologie geschéenne, ce questionnement s'exprime ainsi : «À quoi voyez-vous que vous êtes sauvés ? D'où tenez-vous l'assurance qu'effectivement vous l'êtes ou qu'en tout cas vous êtes sur le chemin qui y mène ? À quoi vérifiez-vous que ce qui vous est promis est, de quelque manière que ce soit, donné, attesté et confirmé ?»<sup>1345</sup>.

Pour le théologien de Louvain, il s'agit d'une question redoutable qui touche à la vérité théorique et pratique même du salut ainsi qu'à la réalité effective de ce qu'il annonce. Après tout, l'homme est celui qui croit, mais qui éprouve, par moment, le besoin de se rassurer, d'être rassuré. Tout grand prophète qu'il était, le précurseur Jean-Baptiste n'a-t-il pas envoyé ses disciples demander à Jésus : «Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ?» (Mt 11, 3 ; Lc 7, 20). Et combien de fois les apôtres eux-mêmes n'ont-ils pas été confrontés à ces moments de doute pour ce qui leur semblait au départ si évident et vrai ? C'est que le croyant, affirme Gesché, «désire que son *je crois* soit aussi un *c'est vrai*.»<sup>1346</sup>.

En ce sens, il ne s'agit pas d'un simple jeu d'enfant qui enchaîne les questions et s'attire des complications. Ici, il s'agit d'une interrogation existentielle, où le sort de notre vie est en jeu, avec «l'absence de toute preuve de ce que l'on annonce.»<sup>1347</sup>.

1343 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 52–68.

1344 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 53.

1345 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 60.

1346 *Ibidem*.

1347 *Ibidem*.



Car, se demande le Louvaniste, devant le spectacle désolant qu'offre le monde, avec son lot quotidien de misère, de destruction de l'homme par l'homme, d'injustices et de guerres, n'est-il pas clair que l'homme n'est pas sauvé? Comment envisager une quelconque preuve de ce salut dans un tel contexte<sup>1348</sup>? Par ailleurs, le théologien belge voit «une question redoutable, en laquelle on reconnaît la fameuse apostrophe de Nietzsche aux chrétiens: “Je croirais en votre Dieu si vous aviez visage de sauvés.” Question redoutable parce qu'elle porte sur la vérité théorique et pratique, de ce salut dont on veut bien accepter le sens et l'accès qui en est proposé, mais dont on se prend à douter qu'il apporte les fruits qu'il annonce.»<sup>1349</sup>. Cela ne peut qu'accentuer la charge épistémologique de cette question.

Mais, dans l'approche sotériologique geschéenne dont la clé d'intelligibilité est Dieu, reprendre la question des preuves du salut ne vise pas à provoquer une frustration en l'homme, ni à l'amener à se lamenter sur une quelconque absence de preuves du salut. Le Louvaniste essaie, au contraire, de rétablir les fondements de l'espérance.

De plus, de manière générale, s'interroge le penseur de Louvain: «Est-il si sûr que tout ce que nous pensons soit pleinement vérifiable et que tout ce que nous faisons repose sur des assurances? Je ne le crois pas. Et j'ajouterais qu'il est heureux qu'il en soit ainsi.»<sup>1350</sup>.

Qu'il s'agisse de l'amour, de la naissance d'un enfant, de l'éducation ou même de la fidélité, nous ne saurions parler d'assurances ni de preuves<sup>1351</sup>. La force et l'intérêt de l'amour ne résident-ils pas dans son côté énigmatique, dans son aspect d'aventure et de risques courus ensemble, sans que l'on sache où cela nous mène? De même, les parents qui cherchent à avoir un enfant sont-ils conscients des périls auxquels ils s'exposent et de ce qui les attend<sup>1352</sup>? L'énigme de l'ignorance nous invite à affronter l'inconnu et à nous battre pour la réussite de notre vie. Ainsi en est-il du domaine de la foi.

Celle-ci est une prise d'un tout autre genre sur le réel, mot capital pour notre rapport au salut. Et comme le souligne Gesché: «Seul un acte de foi, même au sens tout profane du mot, peut nous engager en certaines voies, qui sans lui seraient impossibles. Son absence nous ferait manquer les expériences les plus prégnantes de l'existence humaine [...]. Car peut-on imaginer quoi que ce soit d'un peu important sans un minimum de cette foi qui nous fait sauter par-dessus les zones d'ombre et d'inconnu? Le mot “foi” est un mot qui

1348 Cf. *ibidem*.

1349 *Ibidem*.

1350 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 61.

1351 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 62.

1352 Cf. *ibidem*.

n'appartient pas uniquement au vocabulaire religieux. Mille expressions ("J'ai foi en lui", "Je t'en donne ma foi", etc.) scandent ainsi notre vie de tous les jours.»<sup>1353</sup>.

Avec elle et en elle s'exprime une considérable dose de confiance car, pour le théologien belge, «nous ne pouvons pas tout vérifier par nous-mêmes et à tout instant; il nous est indispensable de croire à la parole et à la bonne foi des autres. [...] Nous devons, devant tant de choses en partie opaques et précisément invérifiables, jeter un pont de confiance en nous, dans les autres et dans la vie, non seulement pour surmonter l'incertitude paralysante, mais pour pouvoir réaliser quelque chose et nous réaliser nous-mêmes.»<sup>1354</sup>.

N'est-ce pas en ce sens qu'il faut comprendre pourquoi Jésus affirme que le Royaume de Dieu appartient à ceux qui ressemblent aux enfants (Mt 19, 14), étant donné que le propre d'un enfant, c'est de faire confiance, d'avoir une totale confiance en ses parents, en ceux en qui il croit? C'est d'ailleurs en cela que les forces de la vie sont un pouvoir qui nous rassure contre toutes les dénégations entourant notre existence, commente notre auteur<sup>1355</sup>.

Le théologien de Louvain va plus loin dans ce qu'il convient d'appeler la «petite phénoménologie de la foi», pour insister sur sa dimension existentielle, son lien intrinsèque avec la nature humaine. Notre auteur réaffirme donc ceci: «À vrai dire, aucun homme ne peut vivre sans foi. Il s'agit là d'un existentiel de notre être, c'est-à-dire d'une dimension qui nous est constitutive et sans laquelle il nous serait difficile de nous comprendre. Il n'y a pas de vie sans foi. Si je ne crois à personne, fût-ce de manière minimale, je finirai par devenir fou, et très vite, ainsi occupé sans cesse à vouloir tout vérifier par moi-même (depuis mon petit déjeuner dans lequel effectivement mon hôte pourrait avoir versé quelque poison jusqu'au moment de prendre le soir ma voiture, en me disant qu'un étudiant malveillant a pu en desserrer quelques boulons!) [...] En réalité, croire est aussi inhérent à l'homme que penser, aimer, travailler, jouer, etc.»<sup>1356</sup>.

Gesché reconnaît toutefois que l'affirmation selon laquelle l'homme est aussi un être de foi ne prouve pas d'emblée qu'il accède au salut, qui du reste est frappé du soupçon de demeurer invérifiable. Mais cela permet de déterminer la catégorie existentielle à laquelle appartient le salut. Elle épouse la part d'énigme qu'il y a dans le réel et, pour cela et par cela, elle permet de forcer les limites de la simple raison et de prendre la route des expériences décisives de la vie, avec une dose de risque<sup>1357</sup>. «Ainsi n'en serait-il pas

1353 *Ibidem*.

1354 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 62–63.

1355 *Ibidem*.

1356 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 143.

1357 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 63.

de l'aventure à laquelle nous convie Dieu en ce qui s'appelle le salut?»<sup>1358</sup>, se demande le Louvaniste.

Or l'aventure humaine n'a pas pour seule base le domaine du vérifiable, de l'immédiateté rassurante, et les preuves ne sont pas les seules clefs de lecture de l'existence ni le fondement du sens de cette dernière. C'est le génie de la foi de se fonder sur un Dieu qui s'est toujours préoccupé du sort de l'homme, de son salut.

Mais, placer ainsi le salut au cœur de l'aventure humaine ne peut pas gommer le démenti qui oppose à tout optimisme salutaire la décadence du monde. Convaincu de cela, Gesché avance une hypothèse de travail : «Qui dirait que oui, effectivement, Dieu ne nous a pas encore délivrés du mal (la chose est patente, le mal existe toujours, il est là), mais qu'il nous a délivrés de la tyrannie du mal. Et qu'en cela consiste proprement, ici-bas, le salut.»<sup>1359</sup>.

Ainsi, notre théologien rejoint saint Paul et saint Jean qui désignent le mal comme une captivité (cf. Rm 1, 18; 7, 23) ou comme esclavage (cf. Rm 6, 16; Tt 3, 3; Jn 8, 34). Cela fait coïncider le salut avec la libération (*euleutherōsis*) ou l'affranchissement (cf. Rm 8, 2, 21; Ga 5, 1), bien entendu non au sens de la libération du mal, mais de la peur qu'il exerce sur nous, de l'angoisse, du sentiment d'impuissance qu'il fait habiter en nous, de l'angoisse et de la perte auxqueltes le mal nous conduit<sup>1360</sup>.

Notre auteur envisage donc la victoire sous cet angle du salut sur le mal. Pour lui, se convaincre que le mal sera vaincu est l'affirmation que, dès à présent, il ne doit pas être cette puissance qui nous tyrannise et nous enlève toute force de vivre et d'agir. Pour le Louvaniste, nous sommes donc sauvés du démon, de la servitude du péché afin de proclamer que seul le Christ est Seigneur, et seul Dieu est le Maître de notre vie. Le mal ne nous perd plus en nous faisant croire à l'impossibilité du salut<sup>1361</sup>.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette parole du Christ : «Courage, j'ai vaincu le monde» (Jn 16, 33), ainsi que celle de la première épître de Jean : «La victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi» (1 Jn 5, 4). Ce que prolonge saint Paul quand il déclare : «Le Christ nous a rachetés de la malédiction (de la tyrannie) de la loi» (Ga 3, 13); le pouvoir du péché est toujours présent (cf. 1 Co 15, 56), mais sa domination n'a plus aucune puissance effective sur nous : Cela fait de nous des affranchis de la loi du péché (cf. Rm 8, 2)<sup>1362</sup>.

1358 IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 64.

1359 *Ibidem*.

1360 Cf. *ibidem*.

1361 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 65.

1362 Cf. *ibidem*.

Ainsi donc, quelles que soient les apparences (cf. He 11, 1) d'un mal omniprésent et puissant et qui semble démentir le salut dans les faits, notre foi nous engage et nous détermine à nous considérer comme déjà vainqueurs, comme délivrés de la peur et de la captivité du mal. Seule la foi au Christ, lui qui a fait confiance au Père jusqu'au cœur de l'accomplissement tragique de sa mission, peut et doit nous servir de modèle dans notre quête de salut.

De fait, nous devons nous lancer dans cette « aventure » du salut par la foi inébranlable au Dieu de l'impossible, avec en toile de fond ce que saint Paul appelle les fruits du salut qui sont : amour, joie, paix, espérance, concorde, maîtrise de soi, confiance, cherchant à y ajouter ceux qui sont nécessaires pour notre temps, à savoir : justice, libération, lutte contre les exclusions, pardon, compassion, etc. (cf. Ga 5, 22)<sup>1363</sup>.

Il appartient au chrétien de rendre effective la réalisation du Royaume de Dieu ici sur terre et ainsi de faire démentir les philosophies obscures pour qui la foi est incapable de changer le monde. Toutefois, nous ne pouvons pas ignorer l'enracinement philosophique du salut qui s'avère indispensable pour l'intelligibilité de notre propos. Qu'en est-il au juste ?

## IX.2 Présupposés philosophiques du salut

En effet, Kant a abordé les trois questions qui traversent l'homme et le constituent, c'est-à-dire « *que puis-je savoir ?* »<sup>1364</sup>, c'est-à-dire le domaine du savoir, de la science et de la sagesse ; « *que dois-je faire ?* »<sup>1365</sup>, soit le domaine de la morale, de l'action et de la vie en société ; et enfin, « *que m'est-il permis d'espérer ?* »<sup>1366</sup>, interrogation se rapportant au domaine des religions, des finalités, des questions de destinée.

Ces trois niveaux du questionnement humain se rapportent à la connaissance, à l'agir, à la consistance et au sens de l'existence. Mais cette énumération même montre qu'il ne suffit pas à l'homme de savoir et d'agir, encore faut-il qu'il connaisse le sens de ce qu'il sait et de ce qu'il fait, qu'il s'ouvre ainsi à une forme d'espérance et d'orientation du savoir et de l'agir humain.

1363 Cf. *ibidem*.

1364 Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2012 (version originale : *Kritik der reinen Vernunft*, 1781).

1365 IDEM, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet et introduction de F. Alquié, Paris, PUF, 2016 (version originale : *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) ; cf. IDEM, *Fondement métaphysique des mœurs*, trad. A. Renault, Paris, Flammarion, 2006, (Version originale : *Grundlegung zum Metaphysik der Sitten*, 1795).

1366 Cf. IDEM, *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, (version originale : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793).

Comme le comprend Gesché : «L'homme demande au fond ce qui lui est donné ou demandé d'être. Au-delà du quotidien et de l'immédiat – des finalités trop brusques ou trop courtes ne lui suffisent pas –, il s'interroge sur cette aspiration dont il est animé ou inquiété, et qui d'ailleurs explique qu'il cherche à lever les obstacles qu'il rencontre, afin d'être au large. L'homme ne souhaite pas justement que sa liberté et son action se révèlent être une "liberté pour rien" ou une "passion inutile" [...]. L'homme veut que sa liberté et celle de ceux à qui il transmet la vie, réponde à un "pour quoi". Et le mot "destinée" ou "salut" éveille en lui l'idée que l'intention et la finalité de son être ont un sens "au-delà de".»<sup>1367</sup>.

C'est à ce niveau que se situe l'idée de salut, laquelle coïncide avec la tension inscrite au cœur même de l'homme, celle de toujours vouloir aller au-delà de l'immédiat, toujours en quête du sens ultime de son être en tant qu'il émane de son savoir et de son agir<sup>1368</sup>. Nous en arrivons donc à la conception chrétienne du salut.

### IX.3 Le sens du salut chrétien

Gesché tire donc de la précaution épistémologique kantienne que nous venons de noter une certitude selon laquelle le salut trouve son fondement dans la constitution ontologique de l'homme. En effet, si au troisième niveau du questionnement kantien, «*que m'est-il permis d'espérer* ?», l'homme cherche le sens ultime de son être au-delà de cet être, n'est-ce pas là le fondement du salut ? Parce que l'homme veut toujours que sa vie ne se lise pas dans un destin fermé où tout est déjà fait. Il est aussi désireux d'un horizon ultime où se lirait son action<sup>1369</sup>.

Fort de ce constat, le penseur belge parle de l'homme comme d'«un animal métaphysique qui s'est demandé si son être devait se lire dans un simple destin qui l'enfermerait de part en part dans une donne déjà faite, ou s'il lui était possible et accessible de se donner, fût-ce pour partie, les chemins d'une destinée qui déploierait et attesterait tout ce qu'il est. Au fond, le terme profane de destinée (et celui, religieux de salut) évoquent une existence où l'homme est invité à chercher le fondement de son être et de sa liberté par-delà l'horizon des certitudes courtes.»<sup>1370</sup>.

Ainsi présenté, l'homme porte en lui une propension ontologique à la destinée<sup>1371</sup>, dont le pendant religieux est le salut. Kant l'avait bien perçu. Dès lors, le Louvaniste comprend pourquoi Ernest Bloch s'en est pris à la thèse de la peur comme origine de la

1367 A. GESCHÉ, *Dieu pour Penser*, t. V, *La destinée*, p. 54.

1368 Cf. *ibidem*.

1369 Cf. IDEM, *Dieu pour Penser*, t. V, *La destinée*, p. 55.

1370 IDEM, *Dieu pour Penser*, t. V, *La destinée*, p. 54–55.

1371 Cf. *supra*, V.3.3.2, «L'idolâtrie comme erreur anthropologique»; VI.1.1.3, «Une rencontre éthique».

religion, plaçant le gène religieux en l'homme au compte d'une invincible et constitutive espérance<sup>1372</sup>.

Voilà pourquoi il est impérieux de bien poser la question du salut, question qui s'enracine au plus profond de l'être de l'homme. Nous ne pourrions plus y voir ni angoisse ni incertitude. Il nous faut seulement chercher la clé du déchiffrement de notre route vers cette destinée, vers notre destinée. Parce que créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme doit suivre cette charte qui le définit comme appartenant à Dieu.

Il s'agit de l'équilibre entre la responsabilité terrestre et la considération d'un horizon céleste que notre théologien exprime en ces termes : « Je devine et je sais le danger d'une évasion de nos tâches terrestres. Mais je devine et je sais aussi le danger inverse, et je ne suis pas sûr que l'homme puisse se survivre, s'il n'est pas rappelé à l'infini qui l'habite et qui, fût-ce à titre de question, nous constitue [...]. À côté du voile de Véronique qui nous apprend la charité du monde, il y eut aussi, le même jour, le voile du temple, qui nous invite à regarder en haut. »<sup>1373</sup>. Voilà pourquoi il y a salut pour l'homme, un salut où le « déjà là » est assumé en fonction d'un « pas encore ».

## Conclusion

Par les topiques du salut, fidèle à sa démarche phénoménologique, Gesché s'est confronté aux questions fondamentales à partir desquelles se pose la question du salut. Il s'agit de savoir de quoi nous sommes sauvés, par qui nous le sommes, pour quoi nous sommes sauvés et surtout à quoi nous voyons que nous sommes sauvés.

Le salut chrétien, c'est d'abord et avant tout une réalité éminemment positive qui concerne la réalisation et l'accomplissement de l'homme. Gesché affirme ensuite la valeur transcendante de l'Altérité pour l'être de l'homme. Ce dernier se définit aussi par en haut ; il est lié à un Dieu qui le constitue, celui-là même qui, en Jésus-Christ, le sauve et le libère.

De plus, notre auteur a montré qu'il y a salut pour l'homme parce que son sort est en jeu. Le salut a une incidence sur sa destinée, grâce à une longue connivence existentielle entre l'homme et Dieu. Enfin, Gesché a abordé la question des manifestations du salut, ce par quoi nous pourrions nous rendre compte que nous sommes sauvés. Pour lui, le salut se comprend à la lumière de la foi. Celui-ci se matérialise dès ici-bas par la recherche de la paix, de la justice et de la libération, mission qui incombe à l'homme, par laquelle il est appelé à exercer son autonomie, sa liberté et donc sa responsabilité.

1372 Cf. E. BLOCH, *Le principe espérance*, t. 1, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976 (version originale : *Das Prinzip Hoffnung*, 1938).

1373 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*. p. 57.

Ainsi donc, selon l'auteur de *Dieu pour penser* : «Quelle que soit la manière dont on comprend l'accomplissement de l'homme, l'idée de salut constitue comme une prophétie de son être. La théologie du salut s'annonce ici à tout homme comme une métaphysique, et une métaphysique du possible. Comme la promesse – ou la proposition – qu'il n'est pas seul et qu'il se construit en se dépassant et en accueillant l'altérité d'un Dieu. "C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis" (1 Co 15, 10). Cette phrase ne devrait être absurde pour personne<sup>1374</sup> : à tout homme il est demandé d'oser cette aventure (ou cette grâce) de se définir au plus haut de lui-même, d'inscrire le fini dans l'infini. »<sup>1375</sup>. Dieu fait ainsi une proposition de salut à l'homme et ce dernier est appelé à y répondre, car c'est sa destinée qui est en jeu, son accomplissement.

Mais, en même temps, notre auteur n'a pu ignorer les contrariétés qui viennent entraver la bonne marche de l'homme sur le chemin de son accomplissement. Il doit donc lutter contre toutes sortes d'obstacles existentiels afin de réussir sa vie. Cette lutte met en exergue la dimension «négative» du salut : sauver de toutes les barrières du destin. C'est à cela que se consacre le troisième chapitre de cette troisième partie.

1374 Cette formulation de Gesché pourrait sembler contestable, nous en convenons. Cependant il s'agit de la replacer dans le contexte global du projet théologique du Louvaniste. Le sens du postulat *Dieu pour penser* consiste à affirmer et à nourrir cette ambition d'inviter tout homme, croyant et incroyant, à «oser» Dieu comme une possibilité d'intelligibilité de l'existence humaine. Sa conviction est celle-ci : «Pour bien penser, rien n'est de trop» (cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7).

1375 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 69.

## Chapitre X

### LA DIMENSION « NÉGATIVE » DU SALUT : LE SALUT COMME RÉDEMPTION

#### Introduction

Considérer le salut au sens « négatif », c'est se confronter aux obstacles existentiels. Il s'agit désormais de comprendre le rapport de l'homme, en quête du salut, au mal, à la fatalité, à la mort et à l'au-delà.

L'une des originalités de la sotériologie de Gesché consiste à montrer que le salut est avant tout une réalité « positive » qui concerne la réalisation du destin de l'homme. Mais c'est aussi une lutte permanente pour s'arracher aux pesanteurs du mal, de la fatalité et de la mort. À ce stade de notre recherche, il est indispensable de mieux saisir cet autre versant constitutif de la sotériologie geschéenne. Il s'agit de voir comment notre théologien positionne la réponse chrétienne contenue dans la promesse du salut au sein d'une existence humaine en butte à des résistances perverses, fatales et mortelles.

Nous commencerons par présenter le salut comme la lutte contre les obstacles de la vie. Il faudra donc comprendre le mal avant de lui opposer la réponse chrétienne de la promesse et de l'effectivité du salut, lequel requiert la combativité responsable de l'être humain aux prises avec cette ignominie. Ensuite, il conviendra de « professer » la foi chrétienne appelée à transcender la fatalité, dans la mesure où rien ne doit être considéré comme implacable. En vertu d'une telle conviction, même la mort n'est pas envisagée comme annihilation, car l'homme est promis à une destinée éternelle.

#### X.1 Le salut comme lutte contre les obstacles existentiels

Plusieurs obstacles se dressent sur le chemin de l'accomplissement de l'homme. Gesché aborde les trois principaux, à savoir le mal, la fatalité et la mort.

En effet, il précise que « l'homme, sur ce chemin de l'accomplissement de soi, fait l'expérience de travers et d'obstacles. C'est ici que l'on peut alors commencer – mais alors seulement, et en restant appuyé sur le premier sens positif – à comprendre aussi le salut



en termes négatifs de “sauver de-”. Ici, mais ce n’en est donc qu’un aspect, le mot de salut revêt la connotation qu’on lui associe habituellement, mais qui n’est pas première.»<sup>1376</sup>.

De plus, poursuit notre auteur, «c’est parce qu’il y a des obstacles sur le chemin du salut-accomplissement que le salut prend la forme de “salvation”<sup>1377</sup>, d’un salut des obstacles. À ce moment-là, l’homme cherche à être délivré de ce qui fait obstacle à son accomplissement.»<sup>1378</sup>.

Nous retrouvons ainsi la conséquence directe de la conception geschéenne de l’idée de Dieu : si Dieu permet de penser l’homme, de le considérer comme un être appelé à un plus être, le salut qui lui est proposé l’emporte sur tout ce qui tenterait de le compromettre<sup>1379</sup>. Et si le mal n’est pas le critère déterminant, l’homme est davantage responsabilisé et déterminé dans sa quête de salut. C’est ainsi que le Louvaniste dépasse une conception trop réductrice du salut.

#### X.1.1 Le mal et la question du salut chez Adolphe Gesché<sup>1380</sup>

La problématique du mal occupe une place prépondérante dans la théologie geschéenne au point qu’il lui consacre le premier volume de la série *Dieu pour penser*, le mal étant à vrai dire chose bouleversante<sup>1381</sup>. Notre auteur s’en explique en ces termes : «C’est pourquoi j’ai choisi de commencer notre cheminement de pensée avec Dieu par cette question-là, où l’homme avant tout demande et interroge. Où, se découvrant dans sa plus grande énigme, il pousse la question jusqu’au bout. “Dieu pour penser”. Dieu ou l’idée de Dieu peuvent-ils nous aider à penser cette réalité confondante ?»<sup>1382</sup>.

Le mal est un obstacle à la réussite de notre vie, car, explique le Louvaniste, «le mal, que ce soit la souffrance ou le mal subi (l’échec, le malheur, le mal innocent et immérité) ou le mal voulu, celui que nous faisons et dont nous sommes responsables, voire coupables (l’injustice, la faute, le péché), apparaît aussi comme ce qui fait obstacle à notre volonté la

1376 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 31.

1377 Il s’agit d’un néologisme par lequel Gesché montre que le salut, au sens «négatif», est une lutte pour surmonter les obstacles qui empêchent la réussite de la vie, son accomplissement. La «salvation» est une délivrance, c’est l’acte de se tirer ou d’être tiré des filets et des entraves existentiels, comme l’oiseau qui échappe à l’oiseleur (cf. Ps 91, 3 ; Ps 124, 7).

1378 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 31.

1379 Cf. *supra*, VII.1, «Dieu comme “preuve” de l’homme» ; VIII.2.4.1, «Le point anthropologique du salut» ; IX.3, «Le sens du salut chrétien».

1380 Cf. *supra*, I.1, «Préambules» ; II.4.4.2, «Le mal-malheur dans l’œuvre de Gesché» ; II.4.4.4, «Des nouvelles conditions de lutte contre le mal» ; III.1.2, «Les topiques phénoménologiques» ; III.2.3, «Une théologie par fragments» ; V.2.6, «Dieu comme objection contre la souffrance».

1381 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*.

1382 *Idem*, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 11.

plus profonde de réussir notre être. »<sup>1383</sup>. Saint Paul ne s'est-il pas exclamé, presque comme par aveu d'impuissance: «Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas: car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais.» (Rm 7, 15)?

C'est ce caractère inqualifiable du mal que le penseur belge souligne par ces mots: «Sans doute le mal est-il la chose au monde qui nous révolte le plus unanimement. Elle trouble à la fois le cœur et la raison, elle nous met en face des plus ultimes interrogations.»<sup>1384</sup>. En abordant une telle problématique, le prêtre bruxellois nourrit l'ambition de rencontrer l'homme réel, là où il se trouve, c'est-à-dire, dans cette souffrance du mal qui le terrifie, le tourmente et le détruit<sup>1385</sup>.

Comme il le fait remarquer, «si nous ne parlons pas de l'homme tel qu'il est en cette fragilité, de qui ou de quoi parlerons-nous? Il faut commencer, toutes autres choses restant en suspens (l'homme, Dieu, le monde), par cette question qui ne permet (ne devrait permettre) aucun leurre, aucune dérobade de la pensée. Elle est inaugurale.»<sup>1386</sup>. Ainsi que le comprend Paulo Rodrigues: «De fait, le mal, dans ses diverses manifestations – soit le mal souffert passivement par l'homme innocent, soit le mal provoqué dont il est responsable –, constitue une question inaugurale, car il affecte l'homme et compromet en même temps l'image de Dieu [...]»<sup>1387</sup>.

Certes, le théologien de Louvain est loin d'être le seul à mener une réflexion sur le mal. Cependant, dans une perspective sotériologique, non seulement son approche du mal fait de Dieu une clé d'intelligibilité, mais aussi et surtout sa démarche est, de son propre aveu, une «entreprise qui se veut, à beaucoup d'égards, différente de plusieurs autres. Qui croit, en posant Dieu pour penser, qu'une idée "excessive" (Dieu) peut aider à penser un excès (cet excès qu'est le mal). Et qui croit qu'un "Irrationnel" (Dieu) a peut-être parfois, mieux que la simple raison, une place plus à la mesure (à la démesure) de l'irrationnel (le mal). Qui croit enfin qu'il y a peut-être alors aurore pour penser une autre idée folle, celle de salut. Qui n'est pas non plus apanage crispé des croyants. Tout homme ne désire-t-il pas que sa vie soit réussie et qu'à son terme il ne soit pas "passé à côté", désespérance absolue devant le mal?»<sup>1388</sup>. Le *in Deo* se présente comme la spécificité principale de l'approche geschéenne du mal.

Notre auteur clarifie encore le sens de son approche du mal. Il ne veut pas être un vendeur d'illusions. Il reconnaît que cet ennemi redoutable qui occupe une place insaisissable

1383 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 33–34.

1384 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 11.

1385 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 12.

1386 *Ibidem*.

1387 P. RODRIGUES, «L'homme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 288.

1388 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 13.

désarme l'esprit humain. Au point que, estime-t-il, « on craindrait même en le mettant en discours (logos), fût-il théologique, de prendre le risque de lui donner semblant de rationalité ou début de justification. Le mal est l'irrationnel par excellence, il est l'injustifiable dans tous les sens du terme. Moralement, cela va sans dire : un acte mauvais est injustifié. Mais intellectuellement aussi : qui oserait faire l'apologie du mal ? »<sup>1389</sup>.

Si notre penseur se confronte à la problématique du mal, c'est justement pour éviter, d'une part, la résignation et d'autre part, le culpabilisme. En clair, pour lui : « Le but de notre réflexion est [...] précisément de bien comprendre ce qu'est le mal, et d'en bien mesurer notre responsabilité. Il nous faut donc parler du mal et en aborder délibérément le caractère redoutable. Chacun le fait et doit le faire à sa manière. La mienne sera celle du théologien. »<sup>1390</sup>.

### X.1.2 La réponse chrétienne au mal

D'emblée, Gesché part de la logique du récit de la Genèse pour comprendre que le mal est un surgissement, une surprise qui n'a pas été prévue dans l'œuvre de la création, traversée par le fameux *Dieu vit que cela était bon*. Car « dans le plan de la création, le mal n'a aucune place, il n'en est question d'aucune manière. »<sup>1391</sup>.

Notre auteur tire ensuite la conséquence de la trame narrative du récit de la Genèse, affirmant « que le problème du mal, à ce niveau premier et radical, n'est pas celui d'une culpabilité (sauf celle du serpent), ni même, pour l'instant, d'une responsabilité, mais d'un accident. Le mal, si l'on peut dire, n'appartient pas à Dieu ni à l'homme, mais au Démon-serpent-énigme. Le mal n'est pas posé ou perçu en termes de responsabilité, mais d'accident et de malheur. On songe ici au mot étonnant de Sartre : "L'homme est un être à qui quelque chose est arrivé". »<sup>1392</sup>.

De ce point de vue, aussi maladroit qu'il puisse être, utilisé dans le cadre strictement herméneutique et heuristique<sup>1393</sup>, le thème de la surprise de Dieu indique que : « Le mal est à ce point le mal qu'il ne peut pas trouver l'ombre d'une justification en une rationalité ultime. Il est manifeste, à lire les récitatifs de la Genèse, que Dieu ne se fait aucune raison du mal. Au Jardin d'Éden comme en celui de Gethsémani, devant le tournoiement de Babel comme au déluge ou sur le chemin de Sodome et Gomorrhe, on dirait que Dieu tombe "à cœur failli" (François de Sales) : est-il vrai ce bruit qui est monté jusqu'au ciel (voir Gn

1389 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 45.

1390 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 46.

1391 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 47.

1392 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 49.

1393 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 33.

18, 20–21)? Au point de se demander s'il n'aurait pas à se repentir, à regretter ce qu'il a fait (voir Gn 6, 6–7). «Les cieus mêmes s'ébahissent, leurs portes se froissent de frayeur (voir Jr 2, 12) et les Anges de paix (voir Is 33, 5) demeurent perdus d'étonnement sur cette prodigieuse misère». »<sup>1394</sup>.

Cette approche geschéenne permet de placer l'accent non pas sur la recherche du responsable, voie ouverte à la culpabilité, mais plutôt sur la nécessité de combattre le mal auquel on fait face, celui dont l'homme n'est réalité qu'une victime. C'est justement une expression du salut. Car, souligne le Louvaniste, «ici déjà s'annonce en cela le salut puisque, d'emblée, l'actant du drame, n'étant pas jugé d'abord coupable mais victime, se voit libéré d'une complicité à ce point immanente qu'il pourrait ne pas se croire admis à en sortir. Si Dieu et l'homme sortent ainsi innocents du récit théologique de la Genèse, le vrai et premier problème de la responsabilité peut donc se poser : comment agir devant le mal, que faut-il faire, comment en sortir? Une responsabilité de salut prend la place d'une responsabilité de perdition. »<sup>1395</sup>.

Ainsi, c'est le mal, l'irrationnel, le démonique, lieu du surgissement du mal qu'il faut combattre, en accordant la priorité à l'homme qui en est la victime. De ce point de vue, «[...] s'il faut juger, voire condamner, faisons-le certes, puisqu'il le faut, mais toujours en vue de sauver, point pour d'autres raisons. »<sup>1396</sup>. Parce que le mal n'est pas une simple question de morale ou d'esthétique : il touche au destin même de l'homme.

Il serait toutefois faux de penser que notre théologien nie toute responsabilité humaine dans l'acte du mal. Son propos, tout en évitant l'excès stérile de culpabilité, place la responsabilité de l'homme à son juste niveau. Celui-ci, selon le récit de la Genèse qui parle de tentation et de consentement, se situe au second degré et non au degré radical.

En voici la texture : «La culpabilité (humaine) – car elle existe – n'entre en jeu que relativement tard, à un niveau second, postérieur au niveau premier et radical. C'est exprimer que la culpabilité humaine, toute réelle qu'elle soit, ne se trouve pas en position radicale et instauratrice, et qu'elle est donc, à ce niveau, relativement faible. C'est aussi, une nouvelle fois, ne pas poser tout le problème en termes de culpabilité, c'est atténuer la charge culpabilisante. »<sup>1397</sup>. La conséquence directe que Gesché tire de cela est que «le péché n'est pas une perversité vraiment immanente à l'homme. »<sup>1398</sup>.

Au fait, quand la tradition judéo-chrétienne désigne le mal par le terme de péché, elle réalise la «*défatalisation*» du mal. La doctrine du péché originel permet de tirer deux

1394 *Ibidem*, citant FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, IV,1, Paris, 1996.

1395 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 50.

1396 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 55.

1397 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 55–56.

1398 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 56.

conséquences, à savoir, d'abord que le mal existe et qu'ensuite, il ne vient ni de Dieu ni de l'homme<sup>1399</sup>, contrairement aux cosmogonies proche-orientales, moyen-orientales et grecques (Sisyphé et Prométhée).

Par conséquent, si Dieu n'est pas la cause du mal, l'homme ne l'est pas non plus. Et il n'a pas à en supporter tout le poids. Le mal, par la figure du serpent, précède l'homme. Ceci, affirme le Louvaniste, est «capital pour déculpabiliser à bon escient l'homme, pour le délivrer d'un poids dont il serait investi de manière telle qu'il ne pourrait en sortir qu'anéanti et broyé, puisqu'entièrement coupable.»<sup>1400</sup>.

Dans ce sens, l'auteur de *Dieu pour penser* fait remarquer qu'«en rapportant par conséquent l'origine du mal au récit d'un accident, et en parlant en termes historiques et non pas métaphysiques, le judéo-christianisme a sans doute pris le risque de parler du mal d'une manière anecdotique et contingente [...]. En parlant du mal en termes de contingence, le judéo-christianisme a exclu définitivement le mal de la nature des choses pour en faire une réalité de culture et donc de liberté et de maîtrise.»<sup>1401</sup>.

### X.1.3 Classification du mal

Traditionnellement, la théologie distingue le mal de faute et le mal de peine<sup>1402</sup>; la philosophie fait la distinction entre le mal métaphysique, le mal moral et le mal physique. Pour sa part, le prêtre bruxellois distingue le mal à partir de trois topologies d'ordre conceptuel et éthique, d'ordre ontologique et graduel, et d'ordre structural et séquentiel<sup>1403</sup>.

#### X.1.3.1 Topologie conceptuelle et éthique

*Mal de faute, mal de peine, mal de malheur*<sup>1404</sup>.

De fait, depuis saint Augustin et saint Thomas, on distinguait le mal de faute (*malum culpae*) et le mal de peine (*malum poenae*). Mais dans la perspective geschéenne, si cette distinction avait le mérite de faire la différence entre le mal actif (coupable) et un mal subi (passif), son seul tort était d'interpréter ce mal passif en rapport étroit avec la culpabilité (théorie du châtement)<sup>1405</sup>.

C'est pourquoi le théologien bruxellois introduit une troisième distinction, «celle du mal de malheur (*malum calamitatis*). Ce «mal de disproportion entre les fautes et les

1399 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 101–160.

1400 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 107.

1401 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 109.

1402 Cf. *supra*, II.4.4.1, «La tradition chrétienne du mal».

1403 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 77.

1404 Cf. *supra*, II.4.4.2, «Le mal-malheur et la théologie de Gesché».

1405 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 68–69.

châtiments” (Kant), et qui indique un mal à la fois subi et non coupable.»<sup>1406</sup>. Il s’agit, en somme, du mal immérité subi par Job, contre lequel celui-ci s’insurge avec raison.

D’ailleurs, c’est cette conception qui est au cœur de la doctrine du péché originel, mal où, selon la tradition, nous n’avons aucune culpabilité personnelle. Nous le subissons, et c’est cela le drame, sans que nous en soyons coupables : on ne parle pas de châtement, mais de mal d’héritage selon la tradition.

### X.1.3.2 Topologie ontologique et graduelle

*Mal de mal, mal de péché, mal de passion.*

Gesché classe le mal selon des degrés différents. Au premier degré c’est *le mal radical*, mal en tant que mal, mal absolu, démonique, antérieur à la culpabilité humaine, le mal rigoureusement irrationnel, celui où se situe vraiment la culpabilité sans excuse. Sa figure est le démon, celui qui fait le mal gratuitement, de plein gré (professionnellement), etc.<sup>1407</sup>.

Au deuxième degré, il y a *le mal de consentement* (volontaire) et *le mal de chute* (involontaire). C’est le mal qui peut être coupable ou non, ou faiblement, qui survient au deuxième rang. C’est lui qu’illustre le thème de la tentation (consentement) et de la séduction (chute). Il peut être grave, dans ses résultats, il peut même être dû à une responsabilité. Sa figure, c’est l’homme<sup>1408</sup>.

Au troisième degré, notre auteur place *le mal de passion* dont la figure est le prochain de la parabole du bon Samaritain, ou le Dieu du salut. C’est «le mal tel qu’il est porté (*qui tollis*) par un autre, pour un autre, figure du prochain samaritain et de l’agneau de Dieu.»<sup>1409</sup>.

Notre théologien précise le sens de ce mal quand il souligne qu’il s’agit d’un mal souffert par un autre, par passion d’amour, avec une apparente passivité («il a souffert sous Ponce Pilate»), mais dont l’apparent échec devient l’expression même de sa victoire sur le mal. Celui-ci «est battu, en descendant dans son propre enfer (*thanatô thanathon patêsas*).»<sup>1410</sup>. Or, en régime chrétien, quel que soit le mal, il faut le combattre. C’est en cela que l’homme engage sa responsabilité. Et pour expliquer le sens de cette responsabilité, le théologien belge recourt à l’analyse de type structural qui explicite en classifiant par ordre les actions d’une situation, mettant en exergue la primauté de l’action sur toute justification et toute moralisation.

1406 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 77–78.

1407 Cf. *ibidem*.

1408 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 78–79.

1409 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 79.

1410 *Ibidem*.

### X.1.3.3 Topologie structurale et séquentielle

#### *Le sens de la responsabilité humaine devant le mal*

Gesché applique la méthode structurale au récit du bon Samaritain dans ce qu'il appelle la topologie structurale et séquentielle. À partir de ce qui se passe, trois actants sont retenus, à savoir, le premier, par qui ou par quoi le mal arrive, le deuxième, la victime du mal, tandis que le troisième, l'adjuvant, est celui qui doit agir. C'est le tiers-prochain, l'autre qui est appelé à devenir adversaire du mal.

Le prêtre de Malines-Bruxelles nous en livre la teneur en ces termes : « Et voici enfin ce mot de “responsabilité” dégagé de son ambiguïté. Dans l'approche chrétienne du mal, le responsable est celui qui prend en charge. Responsabilité et culpabilité sont enfin déliées. Bien mieux, il semble que se vérifie enfin une profonde intuition chrétienne [...]. À savoir que pour être vraiment responsable, il n'est pas indispensable d'être coupable, tout au contraire. [...], le Samaritain est très exactement celui qui peut être invité à prendre la responsabilité de la situation de mal. »<sup>1411</sup>.

Comme on peut le constater, le penseur de Louvain insiste sur cette topologie parce qu'elle permet de mettre en exergue la spécificité de l'approche chrétienne du mal, et partant, celle du salut. Son argument est le suivant : « On passe [...] d'une contemplation à une pratique [...]. Cette topologie, en effet, ne renie pas l'analyse. Celle-ci est présente dans ce déplacement de la responsabilité de dénonciation vers la responsabilité de secours, d'une part, et de la responsabilité de culpabilité vers celle d'action (se faire prochain), d'autre part. Elle permet de porter sur le mal un regard d'action pratique qui, joint à la dé-moralisation et à la re-dogmatisation de la question, permet de considérer le mal comme le demande le Christ. »<sup>1412</sup>.

Cela revient à affirmer que la seule réponse au mal qui soit valable, c'est de lui opposer le salut, celui qui vient d'un Tiers compatissant, désintéressé. Seule la prise en charge du mal par Dieu ouvre au salut et alors l'homme peut l'affronter. C'est ainsi que l'auteur de *Dieu pour penser* peut parler des médiations du salut, de ce par quoi s'engage la matérialisation du combat salutaire contre le mal. Il s'agit principalement de la recherche de la justice et de la pratique de la charité.

### X.1.4 Les aspects de la responsabilité humaine devant le mal

Nous l'aurons remarqué, la sotériologie geschéenne ne dédouane pas l'homme de sa responsabilité face au mal. Elle souligne cette responsabilité en en déterminant l'orien-

1411 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 81.

1412 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 81–82.

tation. Qu'il s'agisse du mal envers ses semblables ou envers la nature qui se traduit par des catastrophes naturelles et bien d'autres réactions environnementales, l'homme est responsable du devenir de l'humanité et il est jugé à partir des empreintes qu'il y laisse.

Puisant les critères de sa perception critique dans les racines judéo-chrétiennes, notre théologien pense la responsabilité de l'homme devant le mal selon deux aspects, à savoir la solidarité et la liberté. Détaillons cela.

#### X.1.4.1 Responsabilité de solidarité

Pour cette analyse, notre auteur part de la conception du péché originel dont l'enseignement principal est que l'homme n'est pas seul dans le drame du mal<sup>1413</sup>. Ainsi, «il n'y a pas de péché dont je pourrais m'accabler dans une responsabilité solitaire et désespérée. Même Adam et (Ève) n'est pas seul dans la mesure où toute la tradition reconnaît que, tous, nous aurions pu commettre cette faute.»<sup>1414</sup>.

De ce point de vue, aucun homme ne saurait prétendre être exceptionnel ou exempté du sort commun à tous les hommes. De là découle la responsabilité de solidarité que relève la sotériologie geschéenne. En voici la description : «Ce que nous faisons, c'est aux autres que nous le faisons, mais aussi, ce que les autres font, c'est à nous qu'ils le font, en mal comme en bien.»<sup>1415</sup>. Par conséquent, «l'homme n'est pas désemparé [...] dans la solitude effrayante d'un mal qu'il aurait commis dans la seule et effroyable responsabilité d'une culpabilité dont il tiendrait tous les fils.»<sup>1416</sup>. Le genre humain est ainsi solidaire dans le mal. Cela implique une certaine liberté dans cette responsabilité.

#### X.1.4.2 Responsabilité de liberté

Dans une approche sotériologique, la liberté de l'homme est engagée face au mal. Gesché l'explique en ces termes : «Dire que le mal n'appartient pas ontologiquement à la nature des choses, c'est dire en effet que le mal est, pour une part, introduit par la responsabilité de l'homme. C'est le thème de l'obéissance et de la transgression. Pour une part, l'homme a introduit, sinon le mal, (cela c'est le serpent), en tout cas la faute, consentement à ce mal venu d'ailleurs. Là se place la responsabilité.»<sup>1417</sup>.

C'est une manière d'attester que l'homme peut avoir la maîtrise face au mal. Pour le prêtre de Bruxelles : «En effet, si le mal ne vient pas seulement d'ailleurs, mais aussi de

1413 Cf. *supra*, II.4.4.1, «La tradition chrétienne du mal».

1414 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 110.

1415 *Ibidem*.

1416 *Ibidem*.

1417 *Ibidem*.



*moi*, c'est que j'en ai une certaine maîtrise, c'est que je pourrais ne pas le commettre, c'est que j'aurais pu ne pas le commettre.»<sup>1418</sup>.

L'homme peut avoir la liberté d'une forme de maîtrise face au mal, qu'il peut librement refuser. C'est la séquence culpabilité-responsabilité-liberté<sup>1419</sup>. Être responsable conduit à prendre le chemin de la liberté. Non pas, prévient notre auteur, qu'il faille considérer qu'il est indispensable d'être coupable pour se savoir responsable et donc apprendre la liberté, car on peut connaître le sens de la liberté sans pour autant commettre le mal<sup>1420</sup>.

Ainsi donc, «à partir de cette constatation, loin d'enfermer l'homme dans une culpabilité implacable et infinie [...], le thème du péché originel introduit la notion de responsabilité et de culpabilité finie, et qui peut en finir. Celui qui a fait effectivement mal aurait pu faire autrement, et il le pourra toujours.»<sup>1421</sup>.

Si nous disons que la doctrine du péché originel est fondatrice de responsabilité et de liberté, c'est parce que dans l'univers chrétien, le pécheur est placé devant ses responsabilités et devant Dieu, sans toutefois être à jamais anéanti ni à jamais damné.

En effet, comme le souligne le penseur de Louvain, «l'homme coupable dans le judéo-christianisme est déclaré responsable, c'est-à-dire ayant à répondre de ses actes, cette culpabilité est un “*devant-Dieu*” (c'est même cela la définition du péché). Ce péché [...] ne rompt pas la relation avec Dieu.»<sup>1422</sup>.

### X.1.5 Péché et salut dans la sotériologie de Gesché

L'homme peut résister au démon-serpent, figure du mal, parce que la responsabilité de l'homme dans le péché n'est que partielle, Dieu reste présent même après le péché et en dépit du péché; cette possible maîtrise sur le péché peut se transformer en salut de Dieu en tant que réponse au mal. En cela, la doctrine du péché originel est une doctrine de vérité concernant le salut<sup>1423</sup>.

#### X.1.5.1 Péché et présence du Dieu Sauveur

L'originalité de la foi chrétienne, contrairement aux conceptions des divinités de l'Antiquité, notamment grecque, c'est que le péché n'éloigne pas Dieu. Au sens où «le Dieu des chrétiens n'est pas ce dieu païen qui nous enfonce davantage dans l'échec [...]. Car,

1418 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 111.

1419 Voir à ce sujet Ph. NEMO, *Job et l'excès du mal*.

1420 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 111.

1421 *Ibidem*.

1422 *Ibidem*.

1423 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 112.

qu'est-ce, au fond l'idée de salut? Essentiellement ceci: que les choses peuvent être reprises, que rien n'est jamais perdu, définitif. Tout peut toujours reprendre [...], tout peut être sauvé.»<sup>1424</sup>. C'est le sens même de la grâce divine, fondement de la conception positive du salut.

Pour l'auteur de *Dieu pour penser*, cela revient à affirmer que «le mal ne sert pas à construire l'idée de salut. Mais puisqu'il se fait que le mal existe, le salut prend évidemment cette coloration, où la présence de Dieu devient présence de libération.»<sup>1425</sup>. Autrement dit, la doctrine du péché originel présente le salut en termes de libération et d'espérance. C'est la prédominance du bien sur le mal.

### X.1.5.2 Péché et préséance du bien

La conséquence d'une conception du mal dans lequel Dieu a le dernier mot, c'est que le bien est en excès, au sens paulinien de la surabondance de la grâce<sup>1426</sup>. C'est ainsi que la tension eschatologique s'inscrit dans la tradition judéo-chrétienne<sup>1427</sup>. Le péché est originel certes, mais jamais eschatologique. Étant donné que le péché n'est pas eschatologique, nous ne saurions y être prédestinés<sup>1428</sup> et donc d'avance condamnés. C'est cela, le sens de la préséance du bien auquel l'homme est primordialement destiné. Telle est la façon dont le mal est surmonté comme obstacle au salut dans la sotériologie geschéenne.

## X.2 La fatalité

Un autre obstacle auquel l'homme fait face, sur son chemin du salut, c'est la fatalité. Celle-ci correspondrait à certaines limites posées à notre liberté et exprimées par des contraintes (biologiques, historiques et existentielles); par des impuissances de tout ordre, qui anéantissent les efforts humains. Il s'agirait du destin, d'une force de nécessité imparable qui empêcherait d'atteindre sa destinée<sup>1429</sup>. C'est cela que souligne Paulo Rodrigues lorsqu'il explique que «le destin (*fatum*) affecte l'homme et se traduit en obstacles, réels ou imaginaires, qui se dresse sur son chemin, qui s'opposent à ses désirs et l'empêchent de devenir lui-même par l'exercice de sa liberté [...]»<sup>1430</sup>.

1424 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 113.

1425 *Ibidem*.

1426 Cf. *ibidem*.

1427 Cf. *supra*, III.2.1, «Une théologie de la vie»; VI.3.2.2, «La dimension salvifique de Jésus Fils de Dieu».

1428 Cf. *ibidem*.

1429 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 36; voir aussi IDEAM, «L'homme et le destin», Avant-propos à IDEM, *Destin, prédestination, destinée*, p. 7–10. Cf. *supra*, VIII.2.1, «Le destin».

1430 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 288.

Toute la question ici est de savoir comment annoncer le salut à un homme qui se sait d'avance limité, confronté à une fatalité. En clair, si le salut chrétien affirme que tout peut être repris, sauvé justement, comment concilier cette vérité avec un contexte existentiel où tout semble joué d'avance? Comment dire à l'homme que son salut, c'est d'abord et avant tout la quête de son accomplissement dès ici-bas, quand on sait qu'il n'a choisi ni ses parents ni sa taille, moins encore la date de sa naissance?

C'est pour répondre à ce questionnement que la sotériologie geschéenne considère que le christianisme en lui-même constitue une réponse à la fatalité avec sa notion de salut. Cela signifie que l'homme est à sauver même au plus sombre de ce qui semble le condamner à un destin irréversible. Il s'agit de la prétention chrétienne qui annonce le salut comme libération de toute entrave existentielle.

Certes, la modernité a contribué à l'émergence d'une perception moins fataliste de la vie, dans la perspective où, de plus en plus, l'expérience que nous avons de la liberté humaine s'accroît. Les forces du cosmos ne sont plus conçues de façon mystique, et la croyance en la force du destin, si puissante que même le Zeus olympien y serait soumis, n'a pas la même ampleur qu'autrefois<sup>1431</sup>.

Et pourtant, le Louvaniste relève que notre liberté n'est pas aussi large que nous le désirons. Car «il nous arrive d'ailleurs encore, tout savants que nous soyons, de retrouver les accents de fatalisme d'époques que nous croyions pour nous révolues.»<sup>1432</sup>. Hérité, contraintes culturelles, malheurs planétaires et déterminismes divers sont autant de limites à notre liberté que la modernité n'a pas réussi à repousser<sup>1433</sup>. De ce fait, l'humanité est toujours confrontée à des malchances sociales, à des maladies incurables, à des injustices inconcevables au niveau mondial. Cela n'est que la restriction du champ de notre liberté, situation qui signe presque notre aveu d'impuissance. C'est de cette façon que se présente notre rapport à une certaine fatalité.

Nous avons l'impression que des forces qui nous dépassent nous imposent des situations insurmontables. Sinon comment justifier que, quels que soient notre niveau d'instruction et le degré de notre foi, il nous arrive de recourir à des formules fatalistes du type: «“C'était écrit”, “c'est le destin”, “Dieu l'a voulu”; le recours aux présages et aux signes fixés (astrologie, horoscope etc.); la conviction plus ou moins confuse que notre sort se trouve déjà déterminé quelque part; résignation parfois, et souvent désespérée, devant des situations implacables, “où il n'y a rien à faire”; la part faite délibérément par l'homme au hasard et à son jeu – comme si trop de liberté et de décision était devenu insupportable –, tout cela, toute cette réalité anthropologique ne doit-elle pas être prise

1431 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 36.

1432 *Ibidem*; cf. IDEM (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 143–147.

1433 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 36.

en compte si on ne veut pas que l'appel à la liberté et à la libération reste, comme il l'est souvent, incantatoire?»<sup>1434</sup>.

Il convient donc de remarquer que notre liberté est limitée, et parfois par des déterminismes réels et non illusoire comme le pouvoir de l'inconscient, étudié en psychologie ou la force des mécanismes de masse, reconnue par la sociologie, etc. Cette situation est pour le moins bouleversante pour l'homme et devient parfois une source d'humiliation, d'irritation et d'angoisse.

C'est à ce niveau que la sotériologie geschéenne se fait l'écho d'une parole à travers laquelle le christianisme rend espoir de manière à donner à l'homme une perception non fataliste, car la bonne nouvelle de Jésus-Christ est une parole et un acte de salut qui transcende la nature humaine. C'est cela, le sens de la «*défatalisation*» de l'histoire reconnue au christianisme<sup>1435</sup>.

En vertu d'une lecture historico-critique, Gesché explicite cette *défatalisation* de l'histoire en ces termes: «Les historiens de la civilisation et des mentalités ont fait remarquer que le christianisme a, comme ils disent, "défatalisé" l'histoire. L'Antiquité païenne vivait sous le signe de la fatalité et de la nécessité. Même si la Grèce, et d'ailleurs presque seule, avait commencé le long, difficile et superbe apprentissage de la liberté, (en politique et en morale), elle voyait cependant son élan freiné par une mythologie (démurge limité par *l'anankè*), une poétique (la tragédie), une morale de la résignation (le stoïcisme), une science des déterminismes (les premières lois de l'astronomie), un comportement et presque une métaphysique de la fatalité ("rien de nouveau sous le soleil", loi de l'éternel retour, etc.)»<sup>1436</sup>. C'est justement par sa notion du salut que le christianisme a réalisé ce dépassement.

Le théologien belge peut donc affirmer, en définitive, que «c'est avec sa doctrine du salut et du péché que le christianisme vient faire une brèche dans cet univers antique. En effet [...], parler du mal en le traitant de péché, ce n'est plus parler du mal comme d'une puissance qui nous échappe, mais comme d'une faute qui nous est, pour une part, imputable. Ce qui est dire d'entrée de jeu que le mal n'échappe pas (entièrement) à la liberté et à la maîtrise de l'homme, comme si celui-ci était impuissant, suspendu au destin.»<sup>1437</sup>.

1434 IDEM, «L'homme et le destin», Avant-propos à IDEM, *Destin, prédestination, destinée*, p. 7; cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 36–37.

1435 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 37. Cf. E. GANTY, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1997; voir également R. HARRISON, *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, trad. F. Naugrette, Paris, Flammarion, 2010, p. 102–103 et p. 357, cités par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 37.

1436 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 37–38.

1437 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 38.

### X.3 La mort

La sotériologie geschéenne évoque la mort<sup>1438</sup> comme le troisième obstacle au salut. Il faut en comprendre que « la mort, en tant qu'expérience de finitude et rupture irréparable, traduit la brièveté de l'existence et confronte l'homme avec l'impossibilité d'accomplir sa vie [...] »<sup>1439</sup>. Pour en comprendre le sens, commençons par consulter la Bible.

« Nul ne peut racheter son frère, ni payer à Dieu sa rançon : aussi cher qu'il puisse payer, toute vie doit finir. » [Ps 49 (48), 8] Ce cri du psalmiste semble souligner le caractère irréversible de la mort. Il confirme la disposition biologique de tout organisme, dont l'acte de naissance est l'annonce du décès. L'homme doit mourir un jour. Tel est son « destin ».

De ce point de vue, quel est le sens du salut annoncé à l'homme s'il est fait pour la mort ? Pourquoi, d'ailleurs, devrait-il lutter pour donner sens à sa destinée, s'il sait qu'il ne peut échapper à la mort ? Cela fait-il de la mort un insurmontable qui pourrait même désarticuler tout discours sur le salut ? La mort signe-t-elle l'impossibilité du salut ? Quel type d'obstacle la mort constitue-t-elle face au salut promis à l'homme ?

Pour tenter d'y répondre, commençons par évoquer la perception de la mort dans la pensée geschéenne. Pour notre auteur, « la mort nous fait expérimenter notre finitude, nos limitations, la rupture inéluctable qui, on le sait, va marquer notre vie. Elle signifie physiquement et sensiblement, la brièveté du temps. Elle nous rappelle que “ nous n'arriverons pas jusqu'au bout ”. Elle est en nous cet aiguillon (voir 1 Co 15, 55–56) qui nous défie, semble réduire d'avance à néant notre vœu de plénitude. Dans les images que l'homme s'en fait, la mort apparaît traditionnellement comme l'ennemi (1 Co 15, 26). »<sup>1440</sup>.

Comme on le sait, la mort est la hantise de tous. Elle est le cauchemar le plus redoutable pour chaque être humain, le signe frappant de la précarité. C'est ce qui justifie d'ailleurs la volonté naturellement humaine de vouloir toujours y échapper, ou du moins de la repousser.

En d'autres termes, Gesché souligne qu'« en nous rappelant incessamment notre finitude, la perspective de la mort nous permet certes de donner à notre vie un contour historique que nous ne lui donnerions pas si nous vivions dans l'illusion de l'infini. Mais elle nous dit aussi que nous n'aurons pas mesuré toutes les beautés de ce monde et que nous aurons manqué bien des vœux que nous nous étions formulés. »<sup>1441</sup>.

Certes, plusieurs options littéraires, philosophiques, métaphysiques se sont penchées sur la question de la mort, chacune y allant de ses propres compréhensions et commen-

1438 Cf. *supra*, VI.3.1, « La résurrection de Jésus : la déshérence théologique d'un concept » ; VIII.2.4, « Éternité/Immortalité » ; VIII.2.4.2, « Contenu de l'anthropologie de destinée ».

1439 P. RODRIGUES, « L'homme », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 288.

1440 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 33.

1441 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V. *La destinée*, p. 35.

taires<sup>1442</sup>. Des mythologies et des cosmogonies multiséculaires se sont toujours prononcées sur la mort, sans qu'aucune ne remette en cause son caractère de cassure inéluctable et permanente. Quelles que soient les explications que les unes et les autres en donnent, elle reste un passage devant lequel on finit par se résigner.

Dans la sotériologie geschéenne, la mort comme l'un des obstacles au salut est envisagée dans le cadre des principes fondateurs de la foi chrétienne. En ce sens, on ne saurait chercher comment surmonter cet obstacle dans la mort elle-même. Il faut un ailleurs qui assume et délie de la mort en vue du salut.

Cet «ailleurs», c'est en effet la foi chrétienne, car elle considère avant tout que la mort, si mystérieuse soit-elle, n'a pas le dernier mot sur l'existence humaine. En effet, cette dernière est inscrite dans un horizon ultime qui transcende la seule existence terrestre. Avec l'audace de la foi, la mort, ultime ennemi, sera vaincue par la résurrection (1 Co 15, 26)<sup>1443</sup>. Évidemment, il ne s'agit pas ici de la mort biologique ni physique, mais plutôt de la mort au sens théologique.

À cet égard, être sauvé de la mort, dans le régime chrétien, c'est affirmer que «la mort ne sera pas cet obstacle absolu à notre épanouissement. Oui l'homme meurt [...], il ne doit pas se croire fait pour la mort (*Sein zum Tode*): il est fait pour la vie, la mort, toute réelle qu'elle soit, n'appartient pas à la définition de l'homme. Celui-ci meurt, c'est là un fait, mais non un droit. La mort ne constitue pas sa finalité, n'appartient pas au dessein de sa venue dans le monde, à son destin. L'homme n'est pas fait pour elle, mais pour la vie (*Sein zum Leben*). La mort n'est pas déniée, mais ne boucle pas notre horizon. Elle ne définit pas l'homme. Celui-ci se définit et doit se définir autrement, au-delà, par un autre dessein.»<sup>1444</sup>.

En conséquence, l'homme est ainsi libéré d'une angoisse qui l'étreindrait et limiterait la quête de l'accomplissement de sa destinée. Il a devant lui toutes les raisons de se concentrer sur la construction de sa vie, de lui donner un sens, une suite, au lieu de se laisser terrifier par l'idée de la mort.

En revanche, il ne suffit pas d'affirmer qu'il y a une autre vie après ce monde pour que la boucle de la compréhension du salut chrétien face à la mort soit bouclée. Encore faut-il en déterminer la nature. Telle est l'une des préoccupations fondamentales de la sotériologie geschéenne. Voyons-en le contenu.

1442 Pour approfondir le sujet on pourrait lire entre autres A. CAMUS, *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1957; V. HUGO, *Le dernier jour d'un condamné*, Paris, Charles Gosselin, 1829; C. BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, Paris, Le livre de poche, 1972; J. CABAL, *Le nécromancien*, Paris, Panini France, 2013.

1443 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 35.

1444 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 35–36.

## X.3.1 La foi chrétienne et l'au-delà

Un regard minutieux sur le dépôt de la foi du judaïsme révèle une absence de croyance en l'au-delà<sup>1445</sup> dès l'origine. La mort, le judaïsme ne la conçoit que comme *shéol*, *Hadès*, enfers, royaume des morts en tant que lieu de la survie misérable de l'homme, loin des vivants et de Dieu. Qu'il nous suffise de citer pour cela ces quelques passages bibliques : Dt 32, 22 ; Nb 16, 30 ; Ps 9 (10), 18 ; Ps 31 (30), 18. De ce point de vue, la vie ne présente aucune bonne perspective pour l'homme dans le judaïsme. L'exemple le plus parlant est celui des martyrs d'Israël.

Un «au-delà» auprès de Dieu n'est donc pas encore envisageable, ce qui légitime d'ailleurs le caractère sacré de la vie sur terre. Être béni, pour le monde juif, c'est posséder une famille heureuse et considérée. C'est répondre au vœu du créateur, c'est prendre soin de cette terre reçue de Dieu [Ps 115 (113 B), 16], la faire fructifier (Gn 2, 15) et la remplir (Gn 1, 29). Telle est la vocation de l'homme.

Pendant, cette vision a pu évoluer. En effet, au II<sup>e</sup> siècle, le livre de Daniel et l'époque maccabéenne ont donné une autre vision de l'au-delà (cf. 2 M 7, 9–14 ; Jb 19, 25 ; Dn 12, 2 ; Ez 37, 10). C'est à partir de cette époque que se fait jour l'idée de l'au-delà auprès de Dieu après cette vie. Avec elle naît l'idée de résurrection<sup>1446</sup>.

Par ailleurs, les juifs n'ont pas échappé à la valeur historique des grands événements existentiels, bouleversant les consciences, bousculant mœurs et habitudes. Tout commence avec la cruauté d'un homme, en l'occurrence Antiochus Épiphane. Les persécutions de ce dernier ont conduit à des meurtres, notamment ceux des jeunes gens arrachés très tôt à cette vie, sans avoir eu la chance de répondre à la vocation divine sur terre (2 M 7)<sup>1447</sup>.

C'est à ce moment que naît un sursaut dans leur croyance : «Dieu réserve dans un au-delà la chance à l'homme qui n'a pu l'avoir, de vivre selon les voies de son Dieu et d'en recevoir, lui aussi, la bénédiction. Et puis, le Dieu de justice et de bonté pourrait-il ainsi laisser en déshérence ceux qui précisément sont morts pour sa cause ?»<sup>1448</sup>.

Comme on le voit, cette idée tardive doit faire son chemin, devenir unanime en affrontant toutes les résistances relatives à toute conception nouvelle. D'ailleurs, même à l'époque de Jésus, des siècles plus tard, elle ne fait pas l'unanimité. Qu'on se souvienne de la farouche opposition entre les sadducéens et les pharisiens au sujet de la résurrection des morts (cf. Mt 22, 23–33). Il y avait un flou conceptuel auquel même les Apôtres n'ont pu

1445 Cf. *supra*, VIII.2.4, «Éternité/Immortalité».

1446 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 73.

1447 Cf. *ibidem*.

1448 *Ibidem*.

échapper, eux qui ne comprenaient rien quand Jésus leur parlait de sa propre résurrection. Devant les Corinthiens, Paul découvre cette incrédulité en la résurrection (1 Co 15, 12).

Ainsi, l'idée de l'au-delà s'est lentement établie dans le judéo-christianisme. À l'origine, les juifs ont cru en Dieu sans l'idée d'une vie éternelle. De surcroît, les analyses historiques, psychologiques et sociales renseignent que l'idée d'un au-delà peut signifier « que les hommes, désireux de survivre, de se prolonger, de ne pas voir leur vie (réussie, s'arrêter si vite); (malheureuse, s'arrêter sur un échec), s'inventent, entraînés par leur imagination ou par leur frustration, un au-delà de récompense ou de compensation. »<sup>1449</sup>.

Cette idée d'un au-delà permet un nouvel enracinement au judéo-christianisme, car c'est la conception de Dieu qui la commande et non l'inverse. En outre, un au-delà conçu en Dieu n'est pas une réponse à notre désir d'éternité comme prolongement de cette vie, mais plutôt l'œuvre de Dieu qui nous inscrit dans la dimension fondamentale de notre être, celle de reposer en lui. Bref, l'au-delà judéo-chrétien est un don de Dieu.

Pour le théologien de Louvain, l'au-delà chrétien est « le partage de la vie divine. Nouvelle aventure donc de l'existence humaine, aventure spécifique qui n'a plus rien à voir avec la simple prolongation de nos désirs d'immortalité [...]. Offre à l'homme de Dieu lui-même en une nouvelle étape de sa vie »<sup>1450</sup>.

À y regarder de près, il ne s'agit pas d'une rupture avec les valeurs d'ici-bas, dans la mesure où il est toujours question de nous avec la même conscience et les mêmes souvenirs, mais nous y vivons quelque chose d'autre et d'entièrement nouveau. C'est cela qui inscrit la question de l'au-delà dans un ordre purement religieux, celui d'une vie en l'éternelle présence de Dieu. Car l'éternité, c'est Dieu<sup>1451</sup>.

Toutefois, il est important d'éviter l'extrémisme conceptuel qui ferait qu'à force de trop insister sur la vie de l'au-delà, la vie éternelle en présence de Dieu, l'on finisse par négliger la vie d'ici-bas. Il est indispensable de parler de l'eschatologie sans escamoter la vie présente dans toute son ampleur comme composante de l'existence intégrale de l'homme, son inscription dans l'histoire<sup>1452</sup>. Car pour Gesché, « l'accès à la vie éternelle suppose qu'on se soit efforcé de vivre pleinement toute la logique propre à cette vie-ci. Le croyant est appelé à vivre cette vie-ci selon toutes les exigences qu'elle implique »<sup>1453</sup>. C'est dans le but d'éviter ce risque que l'auteur de *Dieu pour penser* aborde la problématique du rapport entre l'eschatologie et la vie d'ici-bas.

1449 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 74.

1450 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 77-78.

1451 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 78.

1452 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 100.

1453 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 101.



## X.3.2 Le sens de l'au-delà face à la vie terrestre

Notons d'entrée de jeu que c'est dans une perspective sotériologique qu'il existe un lien indéfectible entre la vie présente et la vie dans l'au-delà. C'est sur ce lien que repose la conception chrétienne du salut, dans la mesure où «la vie n'est pas seulement ouverte à l'expérience terrestre, mais à celle de l'éternité»<sup>1454</sup>.

Car, comme les deux faces d'une médaille, les deux dimensions de l'existence intégrale, la vie d'ici et la vie de l'au-delà, appartiennent à l'homme. D'abord, sa vie terrestre, avec tout son poids historique que représentent l'affectivité, le travail, l'action, la culture, la justice, l'amour, etc. (*bios*)! Mais en même temps, il y a la vie (*zoé*) qui renvoie au Dieu vivant et qui désigne aussi la vie de l'homme dans son rapport à Dieu, puisque, comme créature à l'image de Dieu, l'homme a reçu le *pneuma* (esprit) en plus des autres créatures qui ont reçu la *psychè* (souffle). Ainsi la vie de l'homme s'étend de son aspect biologique à la dimension zoé-logique (pneumatologique) en laquelle elle s'accomplit pleinement<sup>1455</sup>.

De ce point de vue, s'inscrire dans cette eschatologie chrétienne est tout sauf une démission des exigences et des responsabilités de la vie terrestre. Le théologien belge l'exprime de cette manière: «La vie éternelle ne se présente donc pas comme la possibilité ou le droit d'une évasion. Le chrétien n'est pas autorisé à faire l'impasse sur cette vie qu'il a reçue en partage. "Croissez et multipliez-vous. Remplissez la terre et dominez-la" (Gn 1, 28).»<sup>1456</sup>.

Il y a depuis la création, les deux statuts de l'homme: le statut anthropologique qui en fait un être de relations avec les autres, et le statut théologal selon lequel l'homme est appelé à une union parfaite, à une plénitude en Dieu dans l'au-delà. C'est le dogme de la foi chrétienne.

En effet, la doctrine du péché originel montre que l'homme s'éloigne en quelque sorte du chemin qui conduit à la vie éternelle, dans la mesure où la vie terrestre est le chemin qui conduit à Dieu. Gesché l'explique en ces termes: «Il ne faut pas croire qu'on pouvait gagner la vie éternelle sans avoir, autant que faire se peut, réalisé les devoirs de sa première vocation.»<sup>1457</sup>. Prendre au sérieux cette vie, c'est l'une des conditions de l'accès à la vie éternelle.

Il s'agit pour le prêtre bruxellois d'ancrer sa sotériologie dans le dessein salvifique de Dieu pour toute la création mais dont l'effectuation passe par la liberté inventive de l'homme dans la vie présente. Ainsi donc, souligne-t-il: «L'homme n'a pas le droit de

1454 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 80.

1455 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 79–84.

1456 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 101.

1457 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 82.

dire que la vie sur cette terre importe peu, que seule l'éternité mérite vraiment son intérêt. L'éternité n'est pas là pour meurtrir le temps, mais pour le confirmer. La foi dans la vie éternelle signifie l'inscription dans la vie d'une urgence supplémentaire à la prendre au sérieux et à vivre jusqu'au bout. »<sup>1458</sup>.

### X.3.3 Le sens de l'au-delà par rapport à la mort

#### X.3.3.1 La mort face à la vie terrestre

Pour aborder ce rapport, commençons par nous questionner sur une vérité des saintes Écritures, de nature presque déconcertante : «Le salaire du péché c'est la mort» (Rm 5, 12 ; 6, 23 ; 1 Co 15, 21), qui fait écho à Gn 2, 17 et aux livres sapientiaux (notamment Sg 2, 24). Ces textes sont le reflet d'une tradition judéo-chrétienne selon laquelle la mort est le châtement du péché.

On peut voir ici une conception biblique au premier degré qui ferait de la mort physique un châtement du péché. Et pourtant, il n'appartient pas à la foi ni à l'Écriture de délivrer des vérités scientifiques<sup>1459</sup>, mais de parler de la mort dans sa dimension religieuse, de la mort comme le fait de perdre Dieu. Car ce que fait la Bible, ce n'est pas tant d'expliquer l'origine de la mort, mais d'en donner plutôt l'herméneutique. Par le péché donc, on meurt. C'est-à-dire on se détourne du chemin du salut éternel (Gn 3, 22).

Le péché dresse un obstacle à la destinée de l'homme et le prive du salut. Et la mort, au sens spirituel et chrétien, c'est justement la privation de salut causée par le péché.

#### X.3.3.2 La mort et le salut

Indépendamment de la mort, l'homme est appelé à partager en plénitude la vie de Dieu. De ce point de vue, la mort physique n'est pas la condition du salut. En revanche, parce que le péché cause la mort spirituelle, le salut devient la seule réponse nécessaire pour que l'homme vive même au-delà de la mort<sup>1460</sup>.

Car, pour le théologien de Louvain, «c'est donc quand la mort a [...] été marquée par le mal, qu'on pourra dire que l'homme a à être sauvé de la mort [...], de la mort comme perte de l'accès de l'homme à son destin»<sup>1461</sup>. N'est-ce pas cette perversion qu'évoque saint Paul (1 Co 15, 55–56), dont nous devons être sauvés ? Ce n'est pas la mort biologique qui est abolie. Le salut nous préserve de la mort qui ferme l'accès à l'éternité de Dieu. Le salut n'abolit pas, mais change le statut de la mort due au péché. Et la vie en est transfor-

1458 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 101.

1459 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 88–89.

1460 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 92.

1461 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 93.

mée (mutation). Partie toujours intégrante de notre existence, la mort n'affecte plus notre destinée grâce au salut, nous faisant franchir l'entrée de l'éternité<sup>1462</sup>.

### X.3.3.3 La mort et l'éternité

Si pour la philosophie platonicienne, dans *Phédon* par exemple, l'âme doit se libérer du corps, par la mort, pour accéder à l'immortalité, dans l'univers chrétien, la mort ouvre à l'éternité. À la mort biologique fait suite l'entrée dans la gloire de Dieu, le salut.

Le salut chrétien, faut-il le rappeler, n'est pas conditionné par la mort comme par une charnière obsessionnelle, une crispation dont nous devrions être délivrés comme si le salut était une réponse en soi à la mort.

En sus, notre entrée dans la vie éternelle n'est ni automatique, ni nécessaire comme chez Platon, où il suffit de mourir pour accéder à l'immortalité. Dans le régime chrétien, précise Gesché, «est en jeu [...] une conception du salut et du rapport entre Dieu et l'homme qui a une très grande portée anthropologique. La vie éternelle est offerte à l'homme dans une proportion qu'il a la liberté de refuser et qui ne lui est donnée que s'il y consent.»<sup>1463</sup>.

L'accent est donc mis sur la liberté de l'homme. «Je mets devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur : choisis» (Dt 30, 15 et 19). Ce sont deux réalités soumises à la décision de l'homme, décision que saint Augustin exprime en ces termes : «Dieu t'a créé sans toi ; il ne te sauvera pas sans toi.» C'est dire que la liberté joue un rôle déterminant dans notre salut.

Il y a un choix à opérer, qui fait dire à notre théologien que «le salut, la vie éternelle se comprennent à l'intérieur d'une théologie du don, de la gratuité et de la liberté, permettant de bien exprimer l'idée que le partage de la vie divine (c'est-à-dire le salut) nous est offert loin de toute contrainte comme de tout automatisme. L'éternité est royaume du don, et non de la nécessité.»<sup>1464</sup>. L'homme de la foi est invité à l'éternité.

Pour accéder à la vie éternelle, l'homme engage son autonomie, sa liberté, sa responsabilité. De ce fait, la sotériologie geschéenne place l'accent sur la responsabilité humaine dans la prise en main de sa destinée.

### X.3.3.4 La sotériologie de Gesché, une sotériologie de responsabilité

Nous avons eu à le remarquer, le salut tel que conçu et annoncé dans l'univers chrétien implique un regard nouveau sur la question du mal et renouvelle la perception de la dignité, de la liberté et de la responsabilité.

1462 Cf. *ibidem*.

1463 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 95.

1464 *Ibidem*.

D'ailleurs, en ce supplément de sens apporté par le christianisme se dessine un ferment de liberté et de responsabilité pour l'homme. Ainsi, pour notre auteur, « même si, et à juste titre, on a pu accuser le discours chrétien d'être à l'origine d'une culpabilité excessive, qui a si fortement marqué l'Occident, on ne peut nier qu'il lui ait donné en même temps, le sens de la responsabilité (et donc de la liberté) et cette passion de lutter contre les destins et les déterminismes, qui font sa grandeur et presque sa spécificité. »<sup>1465</sup>.

Désormais, l'existence humaine n'a plus de raison de se considérer comme bloquée ni par les déterminismes naturels, ni par le mal, ni même par la mort. Sauver devient pour ainsi dire annoncer à l'homme que rien n'est définitif dans sa vie, que tout peut recommencer.

Voici donc l'homme encouragé, poussé à sortir de la situation du mal où il se trouve. Annoncer le salut à un drogué, par exemple, c'est le convaincre qu'il peut s'en sortir, car sa nature n'est pas fondamentalement corrompue et sa situation n'est pas définitive.

Dans cette logique, Gesché cite le cas typique de ce grand miracle de l'Évangile, celui de la femme adultère. En substance, souligne-t-il, « à cette femme qui était condamnée par les autres (passe encore, c'est le lot commun), mais qui surtout se condamnait elle-même, Jésus dit souverainement qu'elle est toujours femme, autant qu'une autre, qu'elle peut se relever et trouver toute sa dignité : va, et certes ne pêche plus, mais sache d'abord que ton destin n'a pas été arrêté par ton péché, comme si tu étais entrée en fatalité. »<sup>1466</sup>.

## Conclusion

Ce chapitre a présenté la dimension « négative » du salut selon le théologien de Louvain. Celle-ci prend en compte le salut en tant qu'une Rédemption. Il s'agit d'une réalité qui n'est envisagée qu'au second degré, après avoir considéré préalablement le salut comme accomplissement de l'homme.

En ce sens, le mal, la fatalité et même la mort, « ne sont que » des obstacles à surmonter pour accéder au salut : d'abord en termes d'accomplissement de l'homme, de réussite de sa vie, et ensuite en termes de partage de la vie éternelle de Dieu dans l'au-delà, tel un don de Dieu qui requiert la réponse de l'homme avec liberté et responsabilité.

Ce serait donc une erreur de restreindre le salut à la libération du péché. Car, ainsi que le souligne Gesché, le salut est « une dénonciation du mythe de la fatalité », permettant de surmonter la mort. De ce fait, le salut cesse d'être une simple question de morale pour devenir une bonne nouvelle théologique concernant la destinée de l'homme.

1465 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 38.

1466 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 39.

C'est ainsi que la société humaine devient le lieu de la vérification du salut dans le «déjà là», l'ici-bas. Pour l'auteur de *Dieu pour penser*, la construction de la cité terrestre fait partie des exigences du salut chrétien. L'espérance d'un monde à venir commence par la construction de ce monde. Ainsi peut se vivre le concret du salut dès maintenant.

# Chapitre XI

## LE SALUT DANS LA SOCIÉTÉ

### Introduction

Les thématiques à partir desquelles le christianisme se confronte à sa tradition et à d'autres échelles de valeurs sont considérées comme des lieux théologiques<sup>1467</sup>. De ce point de vue, l'ensemble de la société humaine, dans toute sa complexité, constitue le lieu théologique par excellence. Cette exigence se trouve accentuée dans la perspective sotériologique geschéenne, dans la mesure où, selon le théologien belge, la concrétisation du salut dans l'existence humaine est un impératif pour une approche sotériologique responsable du sort de l'homme. Il s'agit donc d'affirmer la responsabilité de l'homme dans l'édification sociale en vertu d'une conception de salut comme un don de Dieu offert à la liberté inventive de l'être humain, à la fois en termes de réalisation, salut au sens «positif» et en termes de libération, salut au sens «négatif».

C'est ainsi que ce chapitre se propose avant tout de circonscrire le cadre conceptuel en fonction duquel Gesché aborde la question du rapport entre la foi et la société. Puis il faudra montrer qu'une telle entrée en matière permet de faire ressortir la responsabilité de l'homme dans l'acte du salut qui doit se vérifier dans la société. En outre, nous présenterons la trilogie qui constitue le point d'ancrage du salut geschéen, à savoir, Dieu en tant que fondement du salut permettant à l'homme de se surpasser en vue de la réussite de sa destinée. Par ailleurs, étant donné que l'être humain est également promis à une destinée éternelle, la notion de réserve eschatologique conclura ce chapitre pour rappeler que l'exigence de la réalisation dans la vie présente ne peut pas ignorer l'accomplissement ultime en Dieu.

### XI.1 Cadre conceptuel

Dans un texte au titre sans ambiguïté, «Dieu et société»<sup>1468</sup>, dès la première ligne Gesché pose le cadre conceptuel du rapport de Dieu à la société humaine. Il part de cet apophtegme, que nous avons cité à plusieurs reprises<sup>1469</sup> : «Dis-moi quel est ton homme

1467 Cf. H.-C. ASKANI, *Le pari de la foi*, Coll. «Lieux théologiques», Genève, Labor et Fides, 2019.

1468 Cf. A. GESCHÉ, «Dieu et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295.

1469 Cf. *supra*, I, «Problématique»; II.4.3, «Des questions de société dans l'œuvre de Gesché»; III.1.3, «Des inversions de paradigmes». Cf. *infra*, XV.12.2, «Implications sociales de l'idée de Dieu».

je te dirai quel est ton Dieu», qu'il transforme en ceci : «Dis-moi quel est ton Dieu, je te dirai quelle est ta société, je te dirai quelle société tu veux ou ne veux pas.»<sup>1470</sup>. Il s'agit des implications sociales de la foi chrétienne. En voici le fondement théologique : «Toute théologie (spontanée ou réflexive) est toujours socialement située. Cela signifie qu'aucun discours humain sur Dieu n'est, totalement, pur, indemne, "objectif", neutre, "descendu du ciel", mais que, comme tout discours humain, il est pris dans un réseau social, à la fois qui le porte et qu'il porte.»<sup>1471</sup>.

En effet, la société humaine fait de plus en plus face, ainsi que le note Frédéric Lenoir, aux bouleversements «issus de la science et des applications technologiques [qui] posent aux sociétés entières des questions nouvelles, parfois angoissantes, que les innombrables violences et négations de l'homme dont le XX<sup>e</sup> siècle a été le théâtre, rendent encore vives et pressantes : Peut-on éviter que ne s'élargisse le "fossé" qui sépare les pays riches des pays pauvres ? Comment créer les conditions d'une vie sociale harmonieuse et d'une paix mondiale durable ? Peut-on maîtriser les applications de la science ? Peut-on freiner la production industrielle avec toutes ses conséquences pour la qualité de la vie et de l'environnement ? Sommes-nous à l'abri d'un gigantesque krach boursier qui mettrait par terre l'économie mondiale ? Pourra-t-on encore nourrir dans vingt ou cinquante ans la population mondiale qui ne cesse de croître ? Ne sommes-nous pas à l'aube du "meilleur des mondes", système eugénique parfait, décrit par le visionnaire Aldous Huxley ?»<sup>1472</sup>.

Dans ce contexte, le discours théologique propose un éclairage en tant que vision particulière de l'intelligibilité de l'existence à partir de sa clé propre qui est Dieu du salut. Mais il ne suffit pas de proposer Dieu comme source du déchiffrement de l'homme. Encore faudra-t-il s'assurer si et comment il est capable de conduire l'homme à prendre le destin de la société en main. Telle est la préoccupation fondamentale de la sotériologie geschéenne qui se fonde sur cette conviction : «Quel que soit le mode de production sociale, toute société a besoin d'un discours ultime qui le relie à la Transcendance.»<sup>1473</sup>.

Cela est en conformité avec la vocation essentielle de la théologie, à savoir : celle d'exprimer la pertinence de son propos dans la société humaine faute de quoi elle reste incantatoire et spéculative. Ainsi que le souligne Gesché : «La théologie [...], puisqu'elle est au service d'une foi agissante, ne peut être purement spéculative ("contemplative"), doit s'assurer les moyens de ce qu'on a appelé un savoir-action, d'un savoir *ad salutem*.»<sup>1474</sup>.

1470 A. GESCHÉ, «Dieu et société», p. 274.

1471 IDEM, «Dieu et société», p. 277.

1472 F. LENOIR, Avant-propos à IDEM (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Post-face de Paul Ricœur, Paris, Fayard, 1991, p. 11.

1473 IDEM, Avant-propos, p. 279.

1474 IDEM, Avant-propos, p. 286.

Telle est la déclinaison de la responsabilité de la théologie qui est investie de la mission de tracer des jalons judicieux pour que le salut advienne dans la société. Il s'agit d'annoncer Dieu comme bonne nouvelle pour l'homme et la société qu'il est appelé à construire<sup>1475</sup>.

Pour ce faire, la théologie doit préalablement satisfaire une exigence fondamentale, celle de la véracité du Dieu sur qui repose son discours. Ainsi, pour le théologien belge, «toute la question qui ici doit nous occuper est-elle celle de ne pas nous tromper de Dieu et sur Dieu»<sup>1476</sup>. Il en va ainsi, pour le prêtre bruxellois, dans la mesure où, «l'idée que l'on se fait de Dieu, comme aussi la fidélité ou l'infidélité à ce que nous en avons appris par Jésus-Christ, commandent une certaine idée que nous nous ferons de l'homme et de la société, et de leur salut comme de leur destinée.»<sup>1477</sup>. Il incombe donc à la théologie de se donner des médiations susceptibles de lui permettre de déboucher sur une orthopraxie et même sur une «théopraxie»<sup>1478</sup>.

Le Dieu sur qui se fonde l'exigence théologique de la construction de la cité est le Dieu de Jésus-Christ, à propos duquel Gesché s'interroge : «Comme chrétiens, parlons-nous vraiment du Dieu de Jésus-Christ, avec tout ce que cela implique comme conséquences sociales, car ce Dieu de Jésus-Christ nous a, en cet ordre, révélé des priorités et des urgences très concrètes?»<sup>1479</sup>. Celui dont «l'Évangile nous prescrit le verre d'eau et la tunique à celui qui est nu»<sup>1480</sup> ? Un tel Dieu, puisqu'il est vrai, est celui qui peut devenir le fondement et la garantie de la société humaine. Comme se le demande l'auteur de *Dieu pour penser* : «Une société vraiment humaine peut-elle vraiment se construire sans (le vrai) Dieu ? Une théonomie, – qui n'a rien à voir avec une théocratie politique –, n'est pas nécessairement, même du contraire, une hétéronomie attentatoire à l'autonomie de l'homme.»<sup>1481</sup>.

À partir d'un tel ancrage théologique, la sotériologie geschéenne prend en compte le déploiement existentiel entre deux pôles, à savoir le pôle d'émergence qui est l'immanence et le pôle de l'accomplissement de notre être, qui est celui de la Transcendance. Chacun de ces deux versants de l'existence humaine est impliqué par le salut. Si nous considérons que le pôle de l'immanence est constitutif du salut, en termes d'accomplissement pour l'homme, ce dernier se trouve responsabilisé dans la réalisation de son salut ici-bas<sup>1482</sup>.

1475 Cf. IDEM, Avant-propos, p. 288.

1476 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

1477 *Ibidem*.

1478 Cf. IDEM, «Dieu et société», p. 286.

1479 *Ibidem*.

1480 IDEM, «Perturbation du religieux», dans J.-L. SHLEGEL, G. JARCZYK, P. COLIN (et al.), *Le religieux en Occident. Pensées des déplacements*, p. 150.

1481 IDEM, «Dieu et société», p. 288.

1482 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153–182.



Car la réalité de ce monde avec ses joies et ses peines, ses hauts et ses bas, est aussi constitutive de notre salut vu selon sa dimension positive<sup>1483</sup>, à propos duquel l'homme s'interroge de plus en plus et avec raison. Ainsi que le souligne le cardinal Walter Kasper, « (...) la question du salut éternel que Dieu seul peut offrir cède de plus en plus la place à la question du bien-être temporel, que nous devons nous-mêmes planifier, organiser, acquérir par le travail et la lutte, c'est également une constatation souvent rencontrée. »<sup>1484</sup>.

De la sorte, prenant au sérieux le sort de l'homme dans la cité, nous faisons droit et justice à ce qui le constitue et le sauve. Ainsi que le souligne pour sa part le théologien togolais MESSI METOGO, le salut « ne se réduit pas à la destinée de l'âme individuelle dans l'au-delà, ni à la résurrection de la chair à la fin des temps. Il implique l'aménagement d'un monde habitable pour l'homme, la bonne organisation de nos sociétés politiques, le respect et la promotion de la dignité de la personne humaine et de ses droits. Ce sont ces réalités "avant-dernières" qui sont le signe du Royaume de Dieu où il n'y aura plus ni souffrances ni mort, et qui nous permettent de l'attendre dans la foi et l'espérance. »<sup>1485</sup>.

Il s'agit du lien indispensable entre la profession de foi chrétienne et sa force libératrice que le cardinal Kasper exprime en ces termes : « La signification concrète de la confession de foi en Jésus-Christ ne s'offre à nous que lorsque nous nous interrogeons sur la signification libérante et rédemptrice de Jésus. C'est pour cette raison que la séparation scolastique de la christologie et de la sotériologie est à dépasser. »<sup>1486</sup>.

Dans ce chapitre, nous commencerons par présenter le lien qui existe entre l'homme et l'acte du salut dont il est à la fois l'objet et le destinataire<sup>1487</sup>. Nous y indiquerons que la responsabilité du chrétien se propose en tant qu'une intelligibilité particulière et bénéfique pour la construction viable de la société. Cela s'articulera sur la base d'une trilogie conceptuelle qui part de Dieu dont le salut doit imprégner l'expérience des hommes. C'est le sens de ce que GESCHÉ appelle l'herméneutique pratique du salut, ou la vérification sociétale du salut émanant d'une sotériologie incarnée dans la vie de tous les jours. Cependant, cette construction désirable de la société ne doit pas faire oublier le fait que l'homme est promis à une destinée éternelle. C'est pourquoi nous évoquerons, en définitive, la notion de réserve eschatologique à partir de laquelle une sotériologie responsable affirme à la fois l'impératif du salut à faire advenir dans la société et le fait que ce monde n'est pas

1483 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153.

1484 W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 75.

1485 E. MESSI METOGO, « Le salut dans l'Afrique aujourd'hui », dans *Repenser le salut dans le contexte africain*, p. 566-568, ici p. 151.

1486 W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 26.

1487 Cf. R. SCHWAGER, « Le salut », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1063-1074, ici p. 1065.

l'horizon ultime de l'être humain, lequel est appelé au partage plénier de l'amour de Dieu dans sa cour céleste.

## XI.2 L'homme et l'acte du salut

La foi en Dieu doit devenir un ferment de liberté et de salut pour la société humaine. Telle est l'un des expressions fondamentales de la sotériologie de Gesché qui nous occupe ici. Dans la réalisation de salut l'homme joue un rôle déterminant au sein de la société qui le porte et qu'il est appelé à édifier en puisant dans la force et la lumière de sa foi.

C'est justement à la lumière de sa foi que le chrétien se trouve confronté au modèle sotériologique inauguré par le Christ dans l'acte du salut. En effet, faut-il le souligner, l'acte du salut est essentiellement réalisé dans la séquence mort-résurrection du Christ. Son lieu d'effectuation est la croix de Golgotha, si bien que le bois du supplice est devenu l'arbre du salut. Dans cette vision, l'acte du salut est fondé sur le sacrifice suprême de Jésus manifestant ainsi l'amour infini de Dieu pour l'humanité. C'est cela que le jésuite suisse Raymund Schwager explique à propos de l'acte qui sauve : «Le fait est que l'approbation par Dieu du plan du salut a pris forme “dans les temps présents” (Rm 3, 26) selon une modalité historique précise, consistant dans la mort du Christ sur la croix et dans la foi en lui [...]»<sup>1488</sup>. En outre, la nature de cette action du salut est en corrélation avec la vie concrète des hommes. À ce titre, ajoute le théologien suisse : «L'événement central du salut présuppose l'activité thaumaturgique du Jésus terrestre (cf. Mt 9, 22 : “À partir de cet instant, la femme fut sauvée”). Il est lié au don intégral de soi réalisé par Jésus lui-même, qualifie l'acte voulu par lui (Lc 19, 10 : “sauver ce qui était perdu”), effectivement accompli dans sa mort sur la croix (Rm 3, 25; Ep 1, 7 : “[...] par son sang, nous sommes délivrés”), couronné par sa résurrection.»<sup>1489</sup>.

Il appartient désormais au chrétien de s'approprier et de poursuivre la logique de l'acte du salut qui doit se vérifier dans la construction de la société, prenant de ce fait, sa part de responsabilité dans la concrétisation du salut.

Ainsi donc, pour le théologien de Louvain : «Dans un monde où il y a la guerre et où des hommes sont torturés, on voit comme jamais, se développer des théories et pratiques de libération, depuis des thérapies psychologiques jusqu'aux actions révolutionnaires. Le chrétien se demande ce que sa foi peut apporter de spécifique à cette construction du monde et le théologien, ce à quoi son discours peut contribuer dans une nouvelle définition des finalités de l'homme.»<sup>1490</sup>.

1488 *Ibidem*.

1489 *Ibidem*.

1490 A. GESCHÉ, «Dieu et société», p. 289.

Il importe à ce stade de procéder au déploiement d'une intelligibilité de la foi chrétienne qui puisse la rendre légitimement « opérante » pour la construction de la société. Étant donné que « les chrétiens peuvent être tentés d'estimer que leur foi est pure question d'intériorité, religion du cœur et de la vie privée, et qu'elle n'a donc rien à voir avec la vie en société [...], alors, en méconnaissant les réalités objectives de la société, ils [les chrétiens] risquent de conduire à une fuite hors de ce monde et de la réalité. »<sup>1491</sup>.

Il s'agit pour le chrétien de prendre sa part de responsabilité dans la recherche du bien-être sociétal. Le théologien belge pointe entre autres responsabilités qui incombent à l'homme, la sauvegarde du cosmos qui porte la société et où s'effectue le salut. Par le terme *dogme de la terre*<sup>1492</sup>, il exprime ce que nous pouvons qualifier de l'un des fondements écologiques de sa pensée. En effet, le penseur belge évoque une expression par laquelle il souligne la responsabilité humaine dans l'acte du salut, en termes de préservation du cosmos où doit s'accomplir le salut de l'homme. Notre auteur se réfère aux mots de Si-racide : « La vie de l'homme ne peut commencer sans l'eau, le pain, le vêtement et une maison qui le protège. » (Si 29, 21)

Il procède ainsi, dans la mesure où, pour lui, « si l'idée de salut ne portait que sur l'au-delà, elle serait évidemment un mensonge et un égarement. Le vœu créateur commence dès ici-bas et [...] l'œuvre du Christ porte aussi et autant sur la réalisation d'un royaume qui doit s'installer parmi nous. Le destin de l'homme se joue aussi ici-bas. Et non pas à titre de simples prolégomènes au partage plénier de la vie de Dieu, comme s'il s'agissait pour l'instant de "gagner et de mériter son ciel" [...]. La vie d'ici-bas, avec ses propres enjeux, est objet de cette destinée à laquelle nous sommes appelés et dans laquelle s'exerce notre foi en Dieu. »<sup>1493</sup>. C'est ainsi que le lien indéfectible entre le salut et son incidence dans la société est présenté dans la sotériologie geschéenne<sup>1494</sup>.

Gesché considère que le lien avec la vie concrète trouve sa source dans la mission même de Jésus. Pour le Louvaniste, « il faut rappeler combien la sollicitude concrète et matérielle de Jésus pour les hommes qu'il rencontra et les commandements d'amour et de charité qu'il nous laissa en testament, manifestent sans détour cette appartenance du sort concret de l'homme à l'ordre du salut. »<sup>1495</sup>.

Par ailleurs, le salut comporte une dimension sociétale dans la mesure où l'homme est appelé à vivre avec autrui dans la société et qu'il n'est pas une monade sans inter-

1491 *Ibidem*.

1492 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153 ; cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 91–121. Cf. *supra*, II.5.4, « De la sotériologie du cosmos chez Gesché ». Cf. *infra*, XIII.3.3.2, « L'existence de l'humanité comme premier commandement » ; XIII.4.1, « Le dogme de la terre ».

1493 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153.

1494 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 27–112 ; p. 153–182.

1495 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 154.

dépendance. Il est évident que le salut intéresse l'homme en société ainsi que la société elle-même. De ce fait, construire la société est une vocation divine pour l'homme. Il doit y exercer une mission prophétique. Voilà pourquoi le théologien belge note ceci : « Pour la foi chrétienne, le statut de la destinée et l'ordre du salut portent tous ensemble sur une vocation d'un seul tenant, embrassant indissolublement ce que nous appelons le ciel et la terre. »<sup>1496</sup>.

C'est ici le lieu de rappeler – ainsi que nous le disions déjà dans l'introduction au présent chapitre – la mission qui incombe à la théologie, celle d'explicitier le lien entre le salut et sa réalisation dans la société. La science de Dieu ne peut pas se dérober à cette noble tâche. Sinon elle court le risque de perdre de sa pertinence et sa crédibilité. Car, d'après l'auteur de *Dieu pour penser*, « dans un monde où, à côté des joies et des bonheurs, règnent la souffrance et le malheur, Dieu veut apporter son salut. Une théologie qui n'y ferait pas écho transgresserait toute vérité, aussi bien humaine que divine. »<sup>1497</sup>. « Diabolique est la théologie sans science de la pratique, disait Maxime le Confesseur. »<sup>1498</sup>.

Cela correspond parfaitement à notre perspective d'une théologie de la responsabilité, celle qui fait du salut « concret » et intégral de l'homme une option fondamentale de ses énoncés et de son déploiement. À ce propos, sur la base de *l'intuition chrétienne* qu'« il y a un salut à instaurer sur terre »<sup>1499</sup>, le philosophe français Paul Ricœur « juge de la grandeur d'une religion « à sa capacité de rendre l'homme capable d'entrer dans la sphère éthico-politique, capable d'exister avec d'autres dans des institutions. La fonction de motivation profonde que j'attache au religieux consiste à encourager la justice à aller jusqu'au bout de son projet ». Et de préciser, à propos de la justice : « La charité n'est pas une alternative à la justice ; c'est une demande de plus de justice ». »<sup>1500</sup>.

C'est cette logique que le philosophe Claude Bruaire défend aussi lorsqu'il « voit en une mauvaise idée de Dieu la raison de l'abandon chrétien des devoirs de société. »<sup>1501</sup>. Aussi, ce dernier souligne-t-il : « Tous ceux d'entre eux [les chrétiens] qui séparent le plan du salut de l'action humaine ne font qu'appliquer les conséquences pratiques des nestoriens pour lesquels le divin et l'humain étaient demeurés étrangers l'un à l'autre. »<sup>1502</sup>.

1496 *Ibidem*.

1497 *Ibidem*.

1498 MAXIME LE CONFESSEUR, *PG* 90, 280 D, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 154.

1499 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

1500 P. RICŒUR, « Le mal est un défi pour la philosophie », dans *Le Monde* du 10 juin 1994, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

1501 C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974, p. 14–15, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

1502 C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, p. 14–15.

Par ailleurs, il convient de souligner que les deux faces du salut doivent également se vérifier dans la société. En effet, l'homme doit s'accomplir, et sa réalisation correspond au salut «positif», tandis que sa lutte contre les entraves d'une existence maîtrisée, cette libération correspond au sens «négatif» du salut. De ce point de vue, la réalisation et la libération constituent les exigences sotériologiques d'une destinée réussie dans la société.

Cela dit, il ne suffit pas de clamer que l'idée de Dieu est déterminante pour amener l'homme à prendre sa destinée en main. Encore faut-il trouver les fondements épistémologiques capables de devenir des indicateurs de cette prise en main. En clair, à quoi tient-il de parler de Dieu aujourd'hui? Y-a-t-il urgence ou pertinence de mettre Dieu dans le questionnement humain sur le salut? Bref, qu'apporte l'idée de Dieu au devenir de l'homme? Il s'agit ici de tenter d'articuler le rapport entre Dieu et l'homme face au salut.

### XI.3 La trilogie fonctionnelle : salut-Dieu-homme

Dieu joue un rôle fondateur dans la conception du salut. Il est celui qui permet à l'homme, en quête du salut, d'aller au-delà de lui-même, de se transcender afin d'accéder à son plein accomplissement. Comme le fait remarquer le théologien de Louvain, «se pencher sur l'idée que nous nous faisons de Dieu n'est pas un "problème de luxe". Si nous sommes préoccupés d'un salut qui a aussi ses dimensions concrètes et terrestres, nous voyons que, avec l'idée de Dieu, nous détenons une clé fondamentale de l'avenir de l'homme.»<sup>1503</sup>.

L'on comprend mieux pourquoi la sotériologie geschéenne atteste aussi la responsabilité du croyant dans la construction de la société. C'est le salut concret. Dieu apporte un éclairage susceptible d'orienter la quête humaine du salut. C'est ainsi que pour notre théologien, «le problème aujourd'hui est devenu pour une grande part le "problème foi-société", "Dieu et société". Quelle société voulons-nous? Et donc quel Dieu voulons-nous?»<sup>1504</sup>.

Ce qui conduit non pas à une société théocratique, mais à une société dont Dieu est la clé fondamentale d'intelligibilité. Il s'agit d'établir une corrélation entre le Dieu Sauveur et la société humaine. L'articulation et l'explicitation de cette corrélation relève du discours théologique. Pour J. Moltmann par exemple, «une théologie consciente de sa responsabilité est obligée de réfléchir de manière critique aux implications psychologiques et politiques de ses paroles, de ses images et de ses symboles. Chaque fois qu'elle parle de Dieu, elle doit se demander si elle est bien occupée à offrir un authentique ferment de liberté. (...) Cela ne signifie pas que la théologie doive cesser de parler de Dieu pour

1503 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 157–158.

1504 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 159.

s'adonner à la lutte des classes ou au processus d'humanisation. Cela signifie que, dans chaque parole qu'elle dit, il doit apparaître clairement si elle parle du Dieu crucifié ou du Baal des Nations.»<sup>1505</sup>.

C'est ce que Gesché exprime en ces termes: «Notre discours sur Dieu a aussi, et doit avoir, au nom même de ce Dieu de salut, un impact sur la construction de la cité. Il a une responsabilité non seulement individuelle ou interpersonnelle, mais publique.»<sup>1506</sup>.

Dans une telle perspective, la responsabilité du discours théologique est engagée: il doit se mettre au service de l'homme. Cette dimension «pratique» de la foi, Moltmann la situe au cœur même de la doctrine trinitaire qui, selon lui, loin d'être une spéculation extraordinaire curieuse, engage une conception «pratique» de Dieu, d'un Dieu qui n'est pas solitude insensible (théisme), mais passion pour l'homme<sup>1507</sup>. Nous sommes au cœur d'une *herméneutique pratique et anthropologique*<sup>1508</sup> qui veut que «l'homme développe toujours son humanité en fonction de la manière dont il comprend la divinité de son Dieu.»<sup>1509</sup>. À quoi cela correspond-il précisément?

#### XI.4 L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché

Un rapport au monde dicté par le Dieu chrétien exige un regard constructif sur la société humaine. C'est cela que Gesché appelle «herméneutique pratique et anthropologique» qui a «sa place dans l'intelligence du discours de l'homme sur Dieu, à côté de l'herméneutique exégétique et philosophique»<sup>1510</sup>.

Il s'agit de reconnaître la nécessité du fondement divin de notre univers et les conséquences qui en découlent. Notre auteur insiste sur cette herméneutique pratique parce qu'elle montre que Dieu atteste l'homme, en même temps qu'elle est la réponse aux théologies de la sécularisation<sup>1511</sup> qui, en fonction d'une séparation abrupte entre foi et

1505 J. MOLTSMANN, «Critica de la religion politica», dans *Ilustracion y teoria teologica*, Salamanque, 1973,

p. 15–16, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 159–160.

1506 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 160.

1507 Voir J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974; *Trinité et royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, suggéré par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 160.

1508 Pour le rapport entre Dieu et société, voir aussi C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, p. 15; 145–151; Y. LABBÉ, *Humanisme et théologie*, Paris, Cerf, 1975, p. 90–94; G. D. KAUFMAN, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1975, p. 113–132; 119–120; 127; 139–140; 144; 267; 309–310.

1509 J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 352, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 160.

1510 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 160.

1511 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 161; Voir surtout C. DUQUOC, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation*, Paris, Cerf, 1972. Cf. *supra*, IV.4, «L'idée de Dieu dans la rationalité

monde, ont fini par nier à la foi «le droit et le devoir d’interpeller le monde, de le juger dans sa logique parfois “humaine trop humaine”.»<sup>1512</sup>.

N’est-ce pas là livrer le monde à sa propre déchéance ? Pour le théologien belge, «en réalité, la société a besoin d’un Dieu qui conteste certaines de ses évidences et assurances. Un Dieu mis trop à l’écart du monde, un Dieu sans monde, cela *peut* conduire à un monde sans Dieu<sup>1513</sup>, un monde où l’homme, “libre” de toute parole prophétique et contestatrice, croit pouvoir imposer sa loi et sa puissance.»<sup>1514</sup>.

Il s’agit donc d’un impératif : affirmer que le sort de l’homme est intimement lié à Dieu (cf. Jc 2, 15–16). Le questionnement de base de cet impératif est celui-ci : «Ce Dieu sera-t-il aussi cette Transcendance au nom de laquelle, justement, le laissé pour-compte, l’économiquement inutile, la victime d’une oppression pourra, comme d’un tribunal d’appel, en appeler contre tous les systèmes inhumains ?»<sup>1515</sup>.

De la sorte, l’auteur de *Dieu pour penser* affirme que l’homme est inviolable, *homo res sacra*, car image et ressemblance de Dieu. Voilà pourquoi, selon lui, «la question de Dieu devient donc bien une question de salut, tout le contraire d’une question gratuite ou sans urgence.»<sup>1516</sup>. De là, il peut inverser la contestation de Feuerbach et de Sartre<sup>1517</sup> : «Il faut que Dieu meure pour que vive l’homme» et affirmer qu’«il faut que vive Dieu (le vrai Dieu) pour que vive l’homme. Car le Dieu des prophètes et de Jésus-Christ constitue la contestation la plus absolue de toutes les offenses à l’homme.»<sup>1518</sup>.

Ici, l’enjeu est que l’image qu’on a de Dieu conduise à faire en sorte qu’il soit une bonne nouvelle de salut pour l’homme dans son contexte particulier, en l’arrachant à toutes les fatalités. Car le salut chrétien consiste à croire que rien n’est perdu pour toujours, qu’un nouveau départ est encore possible<sup>1519</sup>. De ce point de vue, et notamment par rapport à la

humaine : *Dieu pour penser*»; VII.1, «Dieu comme “preuve” de l’homme»; VII.2, «Dieu comme vecteur d’une anthropologie de destinée».

1512 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 161.

1513 Cf. IDEM, «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», dans J. COPPENS (dir.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain/Gembloux, Duculot, 1976, p. 401–430.

1514 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 161.

1515 *Ibidem*.

1516 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 162.

1517 Cf. *supra*, II.1, «L’existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché»; II.1.2.4, «Aux racines de l’anthropologie théologique de Gesché»; IV.1.1, «Athéisme et négation de Dieu».

1518 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 162. Cf. *supra*, VII.2.4, «Spécificité du discours théologique sur l’homme».

1519 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 164. Cf. *supra*, II.2.2.3, «La Transcendance de Dieu»; II.3.2.4, «La *Process theology* et la théologie de Gesché»; VIII.2.3, «La destinée»; X.2, «La fatalité».

société, Gesché souligne que «l'homme n'a pas à se situer devant les lois économiques et sociales comme s'il se trouvait devant des fatalités inéluctables.»<sup>1520</sup>.

En ce sens, l'homme peut puiser en Dieu la force et la lumière qui lui permettent de transformer la société, d'y instaurer le salut. Dieu, du moins celui de Jésus-Christ, évite à l'homme d'absolutiser les réalités de sa vie, si bonnes soient-elles, comme le pouvoir et l'argent, de s'y attacher et d'en faire des dieux, de faux dieux. Comme le souligne le penseur de Louvain, «contre ces faux dieux, c'est-à-dire contre ces faux absolus, la requête de Dieu comme seul Absolu permet de libérer l'homme des pouvoirs que peuvent prendre certains hommes contre les autres.»<sup>1521</sup>. Ainsi libéré de ses attachements dérisoires, l'homme peut redécouvrir la dignité sacrée de tout homme et faire du salut collectif une quête impérieuse, faisant de Dieu une bonne nouvelle pour les autres<sup>1522</sup>.

C'est de cette façon que le mystère de l'incarnation a montré toute la sollicitude que le Dieu de Jésus-Christ a pour l'homme, pour son salut. L'auteur de *Dieu pour penser* l'exprime en ces termes : «Le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu qui s'engage en faveur de l'homme. Jésus n'hésitait pas à aller à la table des pécheurs, au grand scandale des bienpensants. Il sut dire sur les prostituées et les publicains des paroles qui nous dérangent encore. Il mourut sur la croix, non pas d'une sorte de mort métaphysique entre ciel et terre, mais à la suite d'un procès bien précis, où les puissants de l'heure rappelèrent ses positions en faveur des foules "qui n'avaient pas de pain".»<sup>1523</sup>. La foi en Dieu comporte belle et bien une exigence, celle de s'occuper du sort de l'homme.

Mais pour que cela ne soit pas la simple expression de principes et de bonnes intentions de type incantatoire, Gesché souligne l'importance capitale de l'engagement de l'homme pour le concrétiser. Le salut ne peut trouver forme dans la société que si l'homme prend en main ses responsabilités. Car, pour le prêtre de Malines-Bruxelles, «Dieu (...) ne pourra être tout à fait tout-puissant, bon, juste, sauveur vis-à-vis de tel homme, que si, à tel moment et dans telle circonstance, je suis bon et juste pour cet homme, j'exerce en quelque sorte à son égard la puissance de salut dont Dieu m'a fait commandement»<sup>1524</sup> : le commandement de l'amour.

C'est ici le lieu de rappeler<sup>1525</sup> que l'homme est le «lieu-tenant» de Dieu. C'est à lui qu'il appartient de donner forme et consistance au projet de Dieu sur l'humanité. Le théologien belge estime, pour sa part, que cette affirmation traduit un impératif ontolo-

1520 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 164.

1521 *Ibidem*.

1522 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 165.

1523 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 172.

1524 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 174.

1525 Cf. *supra*, «VII.3.4, «Le régime chrétien de la liberté»; XI.1, «L'homme et l'acte du salut».



gique qui permet d'inverser le dicton populaire : «L'homme propose et Dieu dispose», qui devient : «Dieu propose et l'homme dispose». Dans la mesure où «ce n'est pas l'homme qui ferait des projets, que Dieu serait chargé de faire aboutir (ou non). C'est bien plutôt Dieu qui a des projets (les "desseins de Dieu"), nous les propose et c'est nous qui disposons (liberté de l'homme qui est capable de dire oui ou non), c'est nous qui faisons que les vœux de Dieu se réalisent (ou non).»<sup>1526</sup>.

L'homme prend son destin en main. Cette prise en charge est le fondement de ce que nous appelons la *théologie de la responsabilité*<sup>1527</sup>. Car l'homme est invité à prendre toute l'amplitude de la responsabilité qui lui incombe pour que le salut de Dieu devienne une réalité dans la société. C'est cela, l'exigence de sa foi. Elle se veut une pratique qui va au-delà d'une simple confession (voir Mt 7, 21 ; Jc 2, 17). Car, pour notre auteur, «confesser Dieu c'est [...] aller jusqu'au risque de l'action ; c'est affirmer Dieu par sa vie, par son comportement, par son attitude. Après tout la foi est une vertu [...], un agir [...], pas seulement une connaissance.»<sup>1528</sup>. Dans cette optique, annoncer Dieu au monde c'est le «sauver» et le révéler à travers les gestes significatifs de tous les jours.

Le théologien de Louvain est persuadé du rôle prépondérant que la foi joue dans la concrétisation du salut. Aussi souligne-t-il : «La foi n'est pas simplement un savoir, mais aussi une confession. Or confesser Dieu, ce n'est pas simplement dire et savoir qu'il existe. C'est aussi se compromettre en son nom, agir à cause de lui (pour sa cause). Confesser Dieu ce n'est pas énoncer une affirmation comme une autre, fût-elle la plus élevée ; c'est [...] aller jusqu'au risque de l'action ; c'est affirmer Dieu par sa vie, par son comportement, par son attitude.»<sup>1529</sup> Car, une foi sans œuvres, dit saint Jacques, est une foi morte (cf. Jc 2, 13 ; 17-20).

C'est le sens du ministère public de Jésus : alors qu'il affirma que «l'homme ne vit pas seulement de pain» (Mt 4, 4)<sup>1530</sup>, cela «n'empêche qu'il se soit matériellement préoccupé de donner du pain à une foule affamée. Et un jour Marie a dit très concrètement à son fils : "ils n'ont plus de vin". Il ne s'agit pas de dire que l'homme n'a pas d'autres besoins, et que le Christ n'est venu que pour ces besoins concrets, matériels. Mais il s'agit de dire que le Seigneur n'a jamais voulu que le souci des biens spirituels serve d'alibi pour se détourner de la chair de son frère [...]. Pour Jésus, le message spirituel, dont l'homme a effectivement besoin, ne rend pas caducs les devoirs concrets de charité et de justice.»<sup>1531</sup>.

1526 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 174-175.

1527 Cf. *infra*, XIII.7, «La théologie de la responsabilité : définition et extension».

1528 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 175.

1529 *Ibidem*.

1530 Cf. *supra*, II.5.4, «De la sotériologie du cosmos chez Gesché» ; IV.3, «De la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant» ; VI.1.1.4, «Une relation de gratuité».

1531 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 176.

Comme nous pouvons le constater, croire en Dieu, c'est se sentir responsable des autres. Ce rappel est nécessaire dans le contexte actuel où la foi tend à se banaliser. Gesché dénonce donc un certain «spiritualisme exclusif, qui est oubli de cette immense sollicitude du corps [...], du combat de ceux qui sont opprimés et victimes (les boiteux, les aveugles, les estropiés dans l'Évangile) [...]». L'antique invocation «Délivre-nous Seigneur de la peste, de la faim et de la guerre» reste un appel de salut bien concret et toujours actuel<sup>1532</sup>. Car, en définitive, dans la perspective de notre auteur, «connaître Dieu, c'est aussi le pratiquer, ce qui ne consiste pas seulement en prières et en exercices de perfection intérieure.»<sup>1533</sup>. En ce sens, aucune pratique et observance ne saurait remplacer l'aide, le geste concret qui pousse l'homme, par exemple, à venir en aide à ses parents (Mt 15, 5). Voilà comment la sotériologie geschéenne met en exergue la dimension «positive» du salut, ainsi que la dimension «négative» de libération des entraves en actes<sup>1534</sup>.

N'est-ce pas cela qu'il faut comprendre lorsque l'auteur belge parle du salut comme de l'accomplissement de l'homme dans ce monde? Autrement dit, le développement de l'homme en santé (nourriture, hôpitaux), en instruction (écoles), etc., fait partie de la matérialisation du salut<sup>1535</sup>. C'est ce que Marie-Dominique Chenu appelle la «théologie de la matière»<sup>1536</sup>, ou «les aspects sociaux du dogme» selon Henri de Lubac<sup>1537</sup>.

Il s'agit, en somme, de donner un visage à la foi par la pratique. Le théologien de Louvain l'exprime en ces termes: «Il y a une connaissance pratique de Dieu et non seulement une connaissance spéculative. Croire en Dieu c'est faire l'histoire que Dieu veut. Le Royaume de Dieu ne s'exprime pas à l'indicatif, mais au subjonctif: “Que ton Règne vienne”, “Que ta volonté se fasse”.»<sup>1538</sup> L'homme est ainsi investi d'une noble mission, celle de donner une couleur à sa foi. C'est pour y parvenir que le Bruxellois plaide en faveur d'une «théologie et une foi responsable. Une théologie qui ne soit pas seulement spéculative, mais aussi éthique.»<sup>1539</sup>.

De ce point de vue, la foi et la théologie ne seront responsables que lorsqu'elles seront attentives au sort de celui que Claude Geffré appelle «l'humain authentique»<sup>1540</sup>. Une

1532 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 177.

1533 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 178.

1534 Cf. *supra*, XI.1, «L'homme et l'acte du salut».

1535 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 177.

1536 Cf. M. D. CHENU, *Théologie de la matière*, Paris, Cerf, 1968, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 177.

1537 Cf. H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1938.

1538 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 178.

1539 *Ibidem*.

1540 Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Coll. «Théologies», Paris, Cerf, 2012.

théologie et une foi responsables sont celles qui refusent toute langue de bois devant les réalités qui chosifient l'homme. C'est en cela même que réside le fondement de la théologie de la responsabilité<sup>1541</sup>, celle qui fait de la foi une pratique au service de l'accomplissement de l'homme, de son salut dès ici-bas.

De toute évidence, une foi qui n'est que pure spéculation n'arrive pas à faire coïncider ses énoncés avec l'effectivité du Royaume de Dieu dès ici et maintenant. Une théologie des « questions périphériques »<sup>1542</sup> est une théologie artificielle qui se satisfait d'une répétition servile de vieilles formules ressassées à longueur de journées sans aucune incidence sur la vie réelle de l'homme. C'est au fond une théologie irresponsable.

Or, le projet théologique geschéen nourrit une seule ambition : « Réinventer le Dieu inconnu de Jésus-Christ, [avec pour visée de] tenter de parler au plus juste du Dieu vivant, en adressant ce discours à ses contemporains [...] »<sup>1543</sup>. Et pour Gesché, parler au plus juste de Dieu c'est, entre autres, affirmer qu'« il y a une *théopraxie* à côté de la *théologie*. "Caïn, qu'as-tu fais de ton frère?" », cette question inaugurale interpelle notre foi de toujours. »<sup>1544</sup>.

C'est dans ce sens que l'auteur de *Dieu pour penser* rappelle à notre bon souvenir ces paroles de Dondeyne : « Pour la tradition judéo-chrétienne, la vraie reconnaissance de Dieu passe en quelque sorte par le souci universel de l'homme. »<sup>1545</sup>. N'est-ce pas là la signification de Jérémie 22, 16 : « Faire justice au pauvre et au malheureux, c'est cela me connaître, dit l'Éternel » ?

Par ailleurs, le théologien belge est conscient que tenir ensemble ces deux dimensions de notre salut n'a jamais été chose facile. Articuler avec équilibre la pertinence de la vie terrestre et l'aspiration à la vie de l'au-delà a toujours été complexe. Les évolutions des sociétés, la diversité des réceptions du message révélé et le développement de la conscience morale de l'humanité ont toujours conditionné le rapport humain à la vie terrestre et à la vie du monde à venir.

C'est ainsi que pour notre auteur – et en cela réside l'une des spécificités de sa sotériologie – il faut tenir en estime ces deux dimensions de notre être. En voici l'argument : « Nous nous sommes mis en garde contre tout ce qui peut nous distraire de nos tâches

1541 Cf. *infra*, XIII.6, « La théologie de la responsabilité, une théologie prophétique ».

1542 Ici « périphérique » n'est pas pris dans le sens employé par le Pape François qui nous invite, en Église, à sortir vers les « périphéries », vers ceux que le monde marginalise (*EG*, n. 20).

1543 B. BOURGINE, « Adolphe Gesché et le Dieu inconnu », *La vie spirituelle* 808, 2013, p. 423–435, ici p. 424.

1544 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 179.

1545 A. DONDEYNE, « Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible? », dans *Miscellanea A. Dondeyne, Philosophie de la religion*, Louvain-Gembloux, 1974, p. 438, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 179.

d’ici-bas et l’on nous a dit de ne pas trop regarder le ciel. On a bien fait : le chrétien n’a pas à bouder cette terre. Mais n’a-t-on pas trop bien fait ? Nous avons fini par bouder une autre part de nous-mêmes, et dont nous avons tout autant besoin.»<sup>1546</sup>.

La terre est donc le lieu de l’effectuation de l’accomplissement humain. Ce que le Louvaniste rappelle en ces termes : «Je devine et je sais le danger d’une évasion de nos tâches terrestres. Mais je devine et je sais aussi le danger inverse, et je ne suis pas sûr que l’homme puisse se survivre, s’il n’est pas rappelé à l’infini qui l’habite et qui, fût-ce à titre de question, nous constitue [...]. Avec la sauvegarde de cette dimension de notre être, il s’agit d’une question de salut.»<sup>1547</sup>.

En définitive, il faut sortir de l’enfermement consistant à hiérarchiser ce qui forme en réalité les deux versants qui nous constituent. C’est ainsi que l’auteur de *Dieu pour penser* peut conclure avec ces mots : «Il n’y a pas lieu d’en rester à cette opposition entre le ciel et la terre, entre sauver cette vie-ci ou sauver celle-là. Je crois bien que toutes deux se sauvent l’une par l’autre.»<sup>1548</sup>.

Afin de garder vive la mémoire collective affirmant que la vie d’ici-bas et celle de l’au-delà ne s’opposent pas, de préparer notre ciel sans renier notre terre, notre théologien renvoie à l’élément structurant qui l’exprime mieux, à savoir la réserve eschatologique.

## XI.5 La réserve eschatologique

La réserve eschatologique<sup>1549</sup> constitue une dimension fondamentale caractéristique du message chrétien qui le traverse de part en part<sup>1550</sup>. En voici la quintessence : «Malgré un “déjà là”, un “déjà donné”, l’annonce du bon nouveau reste toujours suspendu à un “pas encore” que nous attendons dans l’espérance. La foi elle-même reste, selon la superbe expression de la lettre aux Hébreux, *substantia*, *hypostasis*, “support”, “anticipation”, “assurance” des choses qu’on espère, mais ne voit pas (voir He 11, 1).»<sup>1551</sup>.

Cette notion a une incidence indéniable et décisive sur le salut chrétien. Son sens renvoie à la continuité de l’existence au-delà de la vie sur terre, transcendant les limites

1546 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 56.

1547 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 57.

1548 *Ibidem*.

1549 Cf. C. THÉOBALD, «Vivre le temps de l’histoire. I. L’apocalyptique», *Recherches de science religieuse* 1/108, 2020, p. 5–8; G. GRESHAKE, «Eschatologie», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 396–400; G. RÉMY, «Millénarisme historique et espérance eschatologique. À propos de la venue de Dieu de J. Moltmann», *Recherches de science religieuse* 2/90, 2002, p. 187–201; J.-L. SCHLEGEL, «L’eschatologie et l’apocalypse dans l’histoire : un bilan controversé», *Esprit* 343 (3/4), 2008, p. 88–103.

1550 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 190.

1551 *Ibidem*.

mêmes de cette vie. Comme l'explique l'auteur de *Dieu pour penser*, avec et par la réserve eschatologique, le christianisme atteste que le salut «demeure dans la foi une limite inatteignable, infranchissable ici-bas, qui frappe d'inachèvement et d'incomplétude tout ce que l'on sait déjà, tout ce que l'on est capable d'oser dire»<sup>1552</sup>. Il s'agit du refus de l'immédiateté parce qu'ici le salut «n'est pas assuré de manière magique et demeure, dans sa plénitude, différé»<sup>1553</sup> et qu'il s'inscrit dans l'ordre de ce qui permet au temps de s'accomplir au moment opportun.

La réserve eschatologique permet de conférer une stature critique à la foi vis-à-vis de la société. Gesché l'articule ainsi : «La foi en Dieu est instance critique permanente de toutes nos évidences et de toutes nos installations, car sa dimension eschatologique signale le non-achèvement de toute construction humaine, aussi valable et nécessaire soit-elle (...). Instance critique signifie ouverture infinie, illimitation qui vaut même pour les plus beaux programmes, qui ne sont jamais à absolutiser au regard de Dieu, seul absolu, et exigent donc une incessante critique.»<sup>1554</sup>.

Quant aux sacrements qui font vivre le Royaume de Dieu dans ce monde, ils ne sont que des signes d'un Royaume à venir vécus dès maintenant<sup>1555</sup>. Cela prive le christianisme de toute prétention à absolutiser son message de salut. Tel est le sens du terme «économie du salut» cher à la tradition judéo-chrétienne : un salut déjà donné, mais dont l'accomplissement total est à venir. De ce fait, pour notre auteur, «le christianisme n'est pas une religion de l'immédiat, au sens où les mystères initiatiques assurent un contact direct, et donc saturant avec le divin.»<sup>1556</sup>.

Nous avons donc une eschatologie en connivence avec la thématique du jugement dernier dont l'heure n'est pas connue, même du Fils de l'homme (voir Mt 24, 36). Certes, cette «inconnissance» est le sens de la foi en tant que confiance totale en Dieu Père. Cependant, le risque de cette thématique, c'est de tomber dans une moralisation excessive et culpabilisante, fragilisant ainsi la foi au salut à cause de la peur attachée au jugement dernier<sup>1557</sup>.

Toutefois, Gesché estime que la doctrine du jugement dernier est très enrichissante pour la conception du salut chrétien. Pour lui ce thème «dit précisément que tout n'est pas encore jugé et que le temps de la patience à l'égard du salut est toujours de mise.»<sup>1558</sup>. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'avec la parabole de l'ivraie (cf. Mt 13, 24–30), «Jésus interdit de

1552 *Ibidem*.

1553 *Ibidem*.

1554 IDEM, «Dieu et société», p. 291.

1555 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 190.

1556 *Ibidem*.

1557 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 190–191.

1558 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 191.

faire discernement et justice définitive dans le temps présent»<sup>1559</sup>. Car le sens fondamental du salut chrétien, c'est justement que rien n'est irrémédiable, définitif<sup>1560</sup>.

Par conséquent, ce fondement du christianisme unit à la fois le rapport à la société et à la perception du salut. À en croire le théologien de Louvain, «le christianisme porte donc ici en lui-même un principe immanent de “relativisation” et de distance. C'est bien pourquoi il n'est pas une secte [. . .]. La vérité ultime est l'apanage de Dieu, et certaines questions prématurées, trop promptes et impatientes à vouloir réponse, nous valent parfois un cinglant “Que t'importe !” (Jn 21, 22)»<sup>1561</sup>. Ainsi donc, autant la réserve eschatologique permet au christianisme d'être perçu à sa juste valeur, laissant le dernier mot à Dieu, autant elle nous rappelle que l'homme vit déjà les merveilles de la bonté de Dieu en ce monde, mais que son accomplissement plénier se réalisera à la parousie. Tout repose en quelque sorte sur la capacité de l'homme à rendre effectif le combat pour le salut.

C'est cela qui ouvre sur la dimension eschatologique, la fin ultime de l'homme, la plénitude de son salut.

## Conclusion

Dès sa conception jusqu'au déploiement de ses différentes thématiques, la théologie de Gesché se refuse d'être une spéculation savante qui ne porte que sur les «choses de la confrérie», mais qui s'ouvre aux questions essentielles de tous les hommes<sup>1562</sup>. C'est donc à juste titre qu'il conçoit son travail de théologien comme un véritable ministère<sup>1563</sup>. De ce point de vue, il s'agit d'une œuvre prophétique, une «apologétique» au service de l'homme que Jean-François Gosselin dépeint en ces termes : «Inversant le geste apologétique, inspiré du Dieu de la Bible, Dieu du salut, le théologien belge va au bout de cette logique en faisant de son combat de théologien un combat pour l'être humain. Voilà pourquoi Gesché centre son discours sur la valeur libératrice de la foi dans son rapport à la vie humaine. En se mettant ainsi au service de l'être humain, cette apologétique se veut prophétique.»<sup>1564</sup>.

Il n'est donc pas étonnant de constater que le théologien bruxellois considère la société humaine comme le lieu où commence la réalisation de son salut, dans la conjugaison de toutes les synergies disponibles au service du bien-être individuel et collectif.

1559 *Ibidem*.

1560 Cf. *ibidem*.

1561 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 191–192.

1562 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 10. Cf. *supra*, III.2, «Le *modus theologicus* de Gesché».

1563 Cf. *supra*, I.3, «Rapport à la littérature et à la philosophie»; III.2.5, «Pas de sujets tabous : les colloques».

1564 J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 192.

Pour y parvenir, le Louvaniste invite l'être humain à préserver le cosmos, non seulement en tant que le lieu où s'effectue la promesse du salut, mais aussi et surtout en tant que l'endroit où l'homme rencontre Dieu. L'univers est donc la demeure du *Logos*, Dieu, la demeure de l'homme dont il est le « lieu-tenant » en vertu de ce que Gesché appelle le « dogme de la terre ». C'est en cela que réside le fondement écologique de la sotériologie geschéenne : l'homme ne peut détruire l'univers sans se détruire lui-même et sans altérer sa relation avec le Dieu du salut.

Ainsi, en intégrant Dieu dans la construction de la société, l'homme découvre une clé fondamentale de son avenir. Ceci constitue l'un des axes majeurs de la sotériologie geschéenne<sup>1565</sup> que Jean-François Gosselin résume par ces mots : « L'être humain est un être révélé par le haut. Et c'est en visant haut qu'il garantit sa propre potentialité. Penser à partir de l'idée de l'infini place donc l'être humain sur une trajectoire où celui-ci se construit et va jusqu'au bout de ses possibilités. Aller jusqu'au bout de soi-même, n'est-ce pas là une idée qui avoisine celle du salut ? C'est dans cet esprit que ceux et celles qui sont mus par le désir infini de s'accomplir pleinement sont invités, à l'instar de Jacob, à entrer dans la lutte avec l'idée de l'infini à la recherche de leur propre vérité et du sens ultime de leur existence. »<sup>1566</sup>.

Tel est le sens de ce que le théologien de Louvain appelle « l'herméneutique pratique » qui consacre le fondement divin de notre monde dans la mesure où Dieu est considéré comme la preuve de l'homme. De là découle sa responsabilité qui consiste à se ressourcer dans sa foi pour faire advenir le salut au sens de la société. Cependant, l'être humain ne peut pas perdre de vue que le salut de Dieu n'atteint pas son accomplissement plénier dans le monde présent, mais dans celui à venir. C'est la perspective de la réserve eschatologique à travers laquelle la foi chrétienne insère, dans sa conception du salut, une limite, un inachèvement. Ce faisant, le salut chrétien est privé de toute immédiateté en s'inscrivant dans la logique du temps. En attente de ce temps ultime, il revient à l'homme de jouer sa « partition », c'est-à-dire de se poser en Dieu, d'aller jusqu'au bout de ses possibilités et capacités afin de rendre effectif le noble combat pour que le salut advienne dans la société qu'il porte et qui le porte.

Par ailleurs, à ce stade de notre travail, les paroles suivantes de Gesché ont une résonance particulière : « N'ayez pas peur de vous pencher à la margelle de votre propre puits. Ne retenez pas seulement comme vrai ce qui vous a été enseigné ou ce que vous avez appris par la suite (mais qui vient encore des autres), comme si vous n'étiez que des commen-

1565 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 44 sq.

1566 J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 176–177.

tateurs, dépourvus de tout droit à l'inspiration et à l'invention. Il y a en vous, comme en chaque homme, une source particulière, unique et singulière.»<sup>1567</sup>. Il est donc temps pour nous, après «l'écoute» de Gesché, de nous pencher à la margelle de notre propre puits afin de découvrir les perspectives attenantes que sa pensée permet d'ouvrir au bénéfice de l'existence de l'homme de notre temps. Voilà la tâche à laquelle va essayer de s'atteler la dernière partie de notre travail.

1567 IDEM, «L'apologétique», p. 167.



QUATRIÈME PARTIE  
LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ ET LE FONDEMENT  
D'UNE THÉOLOGIE DE LA RESPONSABILITÉ



## Introduction

Au terme de notre recherche sur la sotériologie d'Adolphe Gesché, le moment est venu d'interroger cette œuvre sur ce qu'elle permet d'offrir. Il s'agit d'un examen critique de la pensée de notre auteur pour voir dans quelle mesure elle est à même d'éclairer l'homme confronté aux questions de survie et donc de salut. D'autant plus que, comme le précise par exemple Jean-François Gosselin, à propos de la théologie de Gesché, «l'œuvre du théologien reste marquée par ce style exploratoire et expérimental à la recherche d'intuitions audacieuses qui, à certains égards, appellent à être reprises ou développées davantage. En cela, son œuvre comporte quelque chose d'inachevé.»<sup>1568</sup>. Nous tenterons ainsi de reprendre cette théologie afin de lui un prolongement dont elle porte les germes.

Nous l'avons vu tout au long de notre troisième partie, la sotériologie geschéenne constitue le socle herméneutique qui permet de fait de fonder rationnellement le paradigme de la théologie de la responsabilité. Car le salut comme accomplissement de l'homme passe par sa responsabilité.

Pendant, afin de donner corps à cette démarche scientifique en vue de la conceptualisation de ce paradigme, nous commencerons préalablement par faire état de l'inventaire des éléments structurants de cette sotériologie, éléments qui entreront dans la construction de cette nouvelle perspective épistémologique. Ce sera la tâche de notre douzième chapitre, de type récapitulateur, puisque ces éléments structurants ont déjà été exposés tout au long de notre thèse. À cette étape de notre recherche, nous les reprenons afin de présenter au mieux la théologie de la responsabilité.

Ensuite, le moment sera venu d'établir cette théologie de la responsabilité en notre treizième chapitre. Nous veillerons à en assurer les présupposés philosophiques à travers la notion d'identité chez Paul Ricœur ainsi qu'avec le principe responsabilité de Hans Jonas. Pour être aussi complet que possible, nous présenterons également le fondement scripturaire et magistériel de ce paradigme de la théologie de la responsabilité. Nous finirons par situer ledit modèle dans l'univers théologique, lors de notre quatorzième chapitre. Après ce parcours, le dernier chapitre consistera en une appréciation critique de l'œuvre de Gesché, en termes de réception, de contextualisation et de reprise.

## Chapitre XII

### LES ÉLÉMENTS STRUCTURANTS DE LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ

#### Introduction

Nous avons retenu quelques éléments structurants de la sotériologie du Louvaniste que nous présenterons dans le présent chapitre. En effet, la notion de Dieu comme excès, la perception chrétienne de la liberté, le concept de l'homme créé-créditeur dans sa triple responsabilité envers Dieu, le cosmos et son semblable, la compréhension de l'homme comme image et ressemblance de Dieu, l'appel de Dieu requérant la réponse de l'homme, l'idée de l'identité humaine comme confrontation avec Dieu ainsi que l'apport théologique de l'identité narrative de Jésus comme source de responsabilisation pour l'être humain : tels sont les éléments que nous avons relevés de la théologie geschéenne qui sont les fondements de sa sotériologie.

Autrement dit, la réception de la sotériologie geschéenne débouche sur une théologie, une anthropologie, une christologie, une méthodologie d'approche qu'il nous faut à présent examiner en détail car elle constitue le socle herméneutique qui sert de prolégomènes au paradigme de la « théologie de la responsabilité ».

#### XII.1 Le concept d'excès

Il convient de souligner que chez Gesché, la question de Dieu s'exprime dans une relation conceptuelle liée au mal et commande sa perception de l'homme, de sa destinée, de son salut et de sa responsabilité. C'est ainsi que pour Jean-Michel Maldamé, le rapport entre Dieu et le mal constitue le point névralgique du propos du théologien belge<sup>1569</sup>.

C'est à partir de la notion d'excès<sup>1570</sup> que peut s'envisager et se construire toute la réflexion sur le rapport entre Dieu et l'homme. Dieu ou l'idée de Dieu est l'excès par excellence. C'est à ce titre que l'on peut penser l'homme jusqu'au bout. Car, de toute évidence, dans l'histoire de la pensée, Dieu est une réalité extrême au-delà ou en deçà de laquelle

1569 Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 273.

1570 Cf. *supra*, III.1.1, « La notion d'excès »; IV.4.1, « Le sens du propos »; VIII.2.4.2, « Contenu de l'anthropologie de destinée ».

il n'y a pas de concept plus «ultime»<sup>1571</sup>. Paul Scolas valide aussi la notion d'excès en tant que point d'originalité de la théologie de Gesché. En effet, cet auteur, qui a beaucoup travaillé avec le Louvaniste, reconnaît que le statut théologique de l'œuvre geschéenne s'atteste par son désir de proposer Dieu comme excès pour ouvrir la pensée<sup>1572</sup>. Aussi écrit-il : «Cette théologie veut d'abord prendre en compte le fait que le mot et aussi l'idée *Dieu* existent et gardent précisément parmi les hommes une ouverture sur l'excès.»<sup>1573</sup>. En outre, face à un injustifiable aussi radical que le mal, il faut opposer un autre excès, une autre folie (cf. 1 Co 1, 25) que représente l'idée de Dieu. Ainsi, de l'avis de Maldamé, «en épousant la perspective de Paul, A. Gesché introduit une considération fort originale dans son parcours.»<sup>1574</sup>.

Dans cet ordre d'idée, il faut noter que la série *Dieu pour penser* fait le pari de manifester la prépondérance de l'idée de Dieu pour aider à penser parce qu'elle recèle une intelligibilité propre, celle d'un excès<sup>1575</sup>. Outre le fait de placer l'accent sur la responsabilité de l'homme dans l'acte du salut, l'un des points centraux de l'originalité de la sotériologie de notre auteur réside donc dans la confrontation humaine à un excès qui est Dieu<sup>1576</sup>. Quel en est le sens ?

### XII.1.1 Dieu, un excès qui surdétermine l'homme

L'argument de base de notre théologien est celui-ci : parce que l'idée de Dieu s'exprime en termes d'excès, toute confrontation entre cet excès et quelque réalité que ce soit permet de penser cette réalité jusqu'au bout. L'auteur de *Dieu pour penser* illustre son propos avec l'exemple de la question du mal. Pour lui, en effet : «On peut évidemment penser cette question en philosophe, en anthropologue, en moraliste, etc. Mais si l'on met aussi Dieu dans cette question, ne pose-t-on pas celle-ci en termes extrêmes, ce qui permet de la penser jusqu'au bout [...] ? Car mettre Dieu dans la question, c'est aborder celle-ci dans tout son scandale.»<sup>1577</sup>.

De ce point de vue, mettre Dieu dans la réflexion humaine, questionner le réel humain à partir de cet excès, c'est lui donner toutes les chances d'intelligibilité et, du même coup, rendre à la destinée sa pertinence face au salut. C'est à ce titre que la notion d'excès est très éclairante pour la sotériologie geschéenne. Comme le souligne Paulo Rodrigues :

1571 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 7.

1572 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 117–118.

1573 IDEM, «L'œuvre», p. 118.

1574 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 270.

1575 Cf. *supra*, IV.4.2, «Le sens du préalable *Dieu pour penser*».

1576 Cf. *supra*, VII.4, «L'identité comme "confrontation" avec Dieu».

1577 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8.

« Dans l'œuvre de A. Gesché, la réflexion sur l'homme constitue un point d'ancrage privilégié à sa théologie, même si cette réflexion n'est pas menée sous forme systématique exhaustive. Ce théologien précise que l'homme en quête de son humanité ne peut se comprendre à partir de ses seules ressources (*ex sese*) ou de la pure immanence sans risquer la "tautologie", car l'énigme qui l'habite lui ouvre un large espace d'interrogation et un horizon dont les réponses n'atteignent jamais l'état de saturation. »<sup>1578</sup>.

D'ailleurs, quand on désigne Dieu en termes d'excès, il s'agit d'affirmer que dans sa confrontation avec l'homme, le Dieu judéo-chrétien révèle à celui-ci ses limites, mais en même temps l'appelle à l'être, lui permet d'exister sans l'écraser, lui indique le chemin ultime de sa destinée qui passe par son action, sa liberté et donc sa responsabilité. Il s'agit d'un appel à prendre de la hauteur. Cela peut s'expliquer autrement en ces termes : « Attentif aux indicateurs de transcendance, l'homme doit apprendre à se construire avec l'indicible et à supporter le mystère qui l'habite, en renonçant à une explication totale et absolue sur soi-même. »<sup>1579</sup>.

Lorsqu'on défend une telle idée de Dieu comme excès, on reste fidèle au principe selon lequel pour penser l'homme, rien n'est de trop. Car, pour notre théologien, « il n'est pas mauvais d'employer quelques mots-sésame qui ouvrent des possibilités illimitées. Il peut même y avoir là des victoires conceptuelles. »<sup>1580</sup>.

L'une de ces victoires, c'est l'impact sur la vision chrétienne de la liberté, à propos de laquelle Gesché plaide en faveur de ce qu'il appelle « une dynamique, une épistémologie et une sémantique de l'excès, sans lequel, les meilleurs efforts finissent par retomber sur eux-mêmes, voire à [sic !] rejoindre les échecs, l'essoufflement et la lassitude qui conduisent à une mentalité de destin. »<sup>1581</sup>.

L'excès est ainsi envisagé en tant que principe fondateur d'une vision renouvelée de l'homme. Celle-ci va au-delà d'un discours éthique et moral qui alignerait les principes les uns à côté des autres ; elle se situe au-delà d'une tendance moralisatrice qui finit par être contreproductive et lassante, avec un caractère volontariste, austère, triste et même privé de passion. Ce qui advient avec ce principe d'excès, selon notre auteur, c'est un plus « qui parle de finalités transcendantes à l'immanence morale [...]. Et c'est ce que j'appelle le principe d'excès »<sup>1582</sup>, ajoute-t-il.

1578 P. RODRIGUES, « L'homme », p. 287.

1579 *Ibidem*.

1580 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

1581 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », dans IDEM (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, p. 148.

1582 IDEM, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 151.

Au demeurant, dans la perspective d'une sotériologie qui place l'homme devant ses responsabilités, le principe d'excès est une réalité efficiente pour rendre l'homme maître de sa destinée. Le penseur de Louvain en développe le soubassement en ces termes : «Seuls les mots en excès sont capables de rendre l'homme désirant<sup>1583</sup> – ce qui est plus que : mobilisé, confronté à ses devoirs ou mû par un impératif. L'excès est à prendre en compte au même titre qu'il fallait prendre [...] en compte le comportement de destin<sup>1584</sup>. Sinon ici aussi, le discours (même le discours éthique) sera incantatoire.»<sup>1585</sup>.

En plus, l'excès en tant que grille de lecture et d'intelligibilité chez l'auteur de *Dieu pour penser* ne signifie pas une évasion du réel. Bien au contraire, sa sotériologie se construit à partir de la réalité visible, qui est le lieu où l'homme rencontre le Dieu de la destinée et du salut. C'est cette perception que Paulo Rodrigues partage lorsqu'il écrit : «A. Gesché, comprenant son temps et les interrogations qui lui sont propres comme le lieu de sa tâche théologique, entame ainsi son chemin par l'immersion dans l'expérience de l'homme contemporain, telle qu'elle s'exprime dans les arts, les lettres et les sciences humaines, de sorte que la question sur l'homme ne se développe plus en pensant l'homme théoriquement, mais en le pensant à partir de sa situation réelle, c'est-à-dire, en posant les questions sur les obstacles qu'il trouve sur la voie de son accomplissement : le mal, la mort et le destin.»<sup>1586</sup>.

Pendant, dans son rapport à l'excès, le combat humain s'ouvre à des aspirations plus hautes qui lui confèrent une certaine magnanimité. Ce que le théologien belge exprime ainsi : «Car il faut à l'homme des déterminations plus hautes, sans lesquelles il ne peut en définitive s'arracher à sa pesanteur. Il faut à l'homme des antériorités et des anticipations.»<sup>1587</sup>.

1583 Cela revient à affirmer que poser Dieu en termes d'excès, c'est ouvrir l'homme à un débordement conceptuel lui permettant de transcender les forces du destin, aussi implacable soit-il. Ce qui surdétermine l'être humain qui veut réussir sa destinée en ayant la maîtrise de sa vie.

1584 Le destin est considéré comme la pesanteur irréversible du cours préétabli d'une vie. Et pourtant, Gesché met en exergue la pédagogie du destin qui en dégage le côté positif et salutaire. Il s'agit d'une «résignation positive», d'un consentement salutaire à l'implacabilité de certaines situations de l'existence. C'est cela que le théologien belge appelle «comportement de destin». Son avantage est de nous donner un apaisement salutaire qui nous débarrasse du poids insupportable de vouloir tout maîtriser. Accepter que certains obstacles soient *infranchissables* ne fait pas de l'homme un lâche, au contraire, cela lui confère la vraie mesure de son être et le vrai sens de sa liberté. C'est ce comportement réaliste face au destin, cette «fascination» du destin que Gesché invite à adopter envers l'excès, surtout quand il s'appelle Dieu, afin de nous laisser «happer» et guider par une transcendance qui nous «augmente» et nous libère en nous amenant au bout de nos potentialités. Cf. *supra*, VIII.2.1, «Le destin».

1585 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 151.

1586 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 286.

1587 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 151.

En clair, présenter à l'homme l'idée du salut fondée sur l'excès le confronte à l'absolu en lui montrant que ce salut est possible, qu'il est à sa portée. En effet, par l'incarnation, le christianisme assume le statut d'une religion tenant compte du réel, et de ce fait, se met à la hauteur, à la mesure de l'homme. En Jésus, l'excès qui est Dieu se rapproche de l'homme, se rend accessible. C'est cela, le sens du salut chrétien qui ne court-circuite ni n'ignore les circonstances de l'existence humaine, mais les assume. Dieu sauve l'homme en en épousant la condition. De ce fait, il s'en rend proche et devient donc atteignable<sup>1588</sup>. Telle a été et demeure la mission rédemptrice de Jésus-Christ.

Dès lors, l'homme est appelé à mener le combat de la prise en main de sa destinée, arc-bouté sur la foi en un Dieu qui transcende tout le mal jusqu'aux limites de la fatalité et de la mort. De plus ce rapport à l'absolu révèle que l'homme, qui est un être de confins et de rêves, ne peut être aiguisé et avivé que par une confrontation à une réalité en excès, comme celle que constitue l'idée de Dieu<sup>1589</sup>.

Concrètement, dans l'approche geschéenne, «l'idée d'excès implique qu'il faut à l'homme des "fins outrancières", c'est-à-dire qui dépassent les fins souhaitées (justice, liberté, etc.). Il s'agit ici des finalités (supérieures aux fins, elles-mêmes supérieures aux moyens). Il faut à l'homme des surdéterminations<sup>1590</sup> donnant sens à son courage et soutenant la passion de ses combats»<sup>1591</sup>. Pour le théologien belge donc, l'homme gagne à se penser depuis un haut, à partir de cet excès appelé Dieu qui est un Autre plus grand que lui et qui lui permet une grande intelligibilité de lui-même<sup>1592</sup>. Il faut parvenir à indiquer à l'homme la possibilité de prendre ce chemin d'une définition ultime en Dieu en tant que gage du surplus de sens à son existence et clé de son accomplissement.

Autrement dit, avec l'idée excessive incarnée par Dieu, Gesché met en avant le surcroît de consentement à soi-même qui s'offre à l'homme. De ce point de vue, affirme Jean-François Gosselin: «Consentir à soi-même, accueillir ses possibilités ultimes, n'est-ce pas cela, pour Gesché, le bonheur? Dieu ouvre grand l'horizon de l'homme pour qu'il aille au bout de lui-même, à l'ultime limite de ses possibilités.»<sup>1593</sup>.

Telle est la mission qui incombe à la théologie. Le philosophe classique Denis Diderot formalise cette mission par ces mots: «Égaré dans une forêt immense pendant la nuit, je

1588 Cf. IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 146–147. Cf. *supra*, VIII.2.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée».

1589 Cf. A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 146–147.

1590 Cf. *supra*, VIII.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée»; XII.1.1, «Dieu, un excès qui surdétermine l'homme». Cf. *infra*, XV.4.4, «L'anthropologie théologique de l'identité».

1591 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 152.

1592 Cf. P. RODRIGUES, «L'homme», p. 290.

1593 J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», p. 175.



n'ai qu'une petite lumière pour me conduire ; survient un inconnu qui me dit : Mon ami, souffle la chandelle<sup>1594</sup> pour mieux trouver ton chemin. Cet inconnu est théologien. »<sup>1595</sup>.

C'est cela que reconnaît, à sa manière, E. Kant, quand il confère un statut épistémologique autonome à la croyance « parce qu'elle est précisément confiance de pouvoir accomplir un projet, même quand tout s'y oppose »<sup>1596</sup>. Il nous faut à présent énoncer les contours du principe de l'excès.

### XII.1.2 Le mal comme excès

Il s'agit pour notre auteur de montrer que le mal n'appartient pas à l'ordre de la création<sup>1597</sup>, mais qu'il représente un dépassement des limites du raisonnable<sup>1598</sup>. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre la notion geschéenne du « démonique », terme que notre théologien utilise pour désigner le statut du mal : « Celui-ci, qualifié de "démonique", est immédiatement marqué comme l'injustifiable absolu, radical, sans merci : en excès. »<sup>1599</sup>. Comme le souligne Jean-Michel Maldamé : « La notion [démonique] renvoie donc à ce qui ne saurait trouver de justification. »<sup>1600</sup>.

Voilà pourquoi, avec un tel statut, le mal ne peut être réduit à une simple question morale ou éthique, car cet inqualifiable touche à la destinée de l'homme<sup>1601</sup>. C'est ce que Maldamé souligne en ces termes : « Un autre aspect vient de la situation du mal. Le mal s'attaque à la globalité de la vie et des vivants. »<sup>1602</sup>

1594 Ici souffler la chandelle, éteindre la petite flamme, c'est faire confiance et se laisser guider par une force intérieure que le théologien aide à faire ressurgir continuellement sur le chemin afin d'éclairer l'homme en quête de l'accomplissement de sa destinée.

1595 D. DIDEROT, « Additions aux pensées Philosophiques VIII », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1961, p. 58, cité par A. GESCHÉ, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 152.

1596 M. MAESSCHALCK, « Les modernes et la liberté de penser en religion », *Revue théologique de Louvain* 22, 1991, p. 497, cité par A. GESCHÉ, « Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté », p. 152.

1597 Cf. *supra*, I.6, « Origine et sens des topiques de la question du mal » ; X.1.1, « Le mal et la question du salut chez Adolphe Gesché » ; X.1.2, « La réponse chrétienne au mal » ; X.1.3, « Classification du mal ».

1598 Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 264.

1599 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 53. Cf. *supra*, X.1.2, « La réponse chrétienne au mal » ; X.1.3.2, « Topologie ontologique et graduelle ».

1600 J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 265.

1601 Cf. *supra*, II.4.4.2, « Le mal-malheur et la théologie de Gesché » ; X.1.2, « La réponse chrétienne au mal » ; X.1.3.3, « Topologie structurale et séquentielle : Le sens de la responsabilité humaine devant le mal ». Cf. *infra*, XIII.6.1, « Le sens de ce prophétisme » ; « XIII.6.2, « La portée de cette dimension prophétique ».

1602 J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 265.

Gesché emploie ainsi le terme de «destinée» qu'il oppose au simple aspect moral pour montrer que le mal s'attaque au fondement de l'existence humaine nécessitant de ce fait une réponse probante qui advient avec et par le salut. Dès lors, il devient plausible de comprendre la place prépondérante du thème de la «destinée» dans la sotériologie du Louvaniste, qui lui a consacré le cinquième volume de la série *Dieu pour penser* dans lequel il aborde le sens du salut chrétien, de la vie face à l'espérance, à la mort, à l'au-delà et du Dieu qui sauve en Jésus-Christ<sup>1603</sup>. Ainsi donc, ajoute Maldamé : «Le terme “destinée” permet de récapituler non seulement les richesses de la vie, mais le dynamisme qui la pousse vers sa plénitude. Il importe de souligner que la notion de destinée renverse la notion de fatalité.»<sup>1604</sup>.

De ce point de vue, le renversement de la fatalité survient dès lors que le christianisme ne restreint pas le salut au seul aspect du péché, mais le présente plutôt comme une «dénouement du mythe de la fatalité», un «surmontement» de la mort. De ce fait, il opère le dépassement conceptuel du salut d'une simple question morale à une assumption de la destinée humaine<sup>1605</sup>.

Ainsi donc, le «démonique» injustifiable qui est une atteinte à la destinée de l'homme est aussi un «détournement» de ce dernier. Cela veut dire que dans le mal, l'être humain se détourne de sa vocation naturelle, celle d'appartenir au Dieu du bonheur et du salut. C'est cela que l'auteur de *Dieu pour penser* qualifie d'erreur de destin qui est une perte<sup>1606</sup>.

Gesché recoupe ainsi le vocabulaire biblique auquel il se réfère non pas comme à une autorité pour légitimer sa démarche<sup>1607</sup>, mais plutôt «comme reconnaissance de ce que le mal détruit ou avilit en l'homme»<sup>1608</sup>. En parlant du mal en termes de «destin» il peut souligner à la fois sa dimension infinie ainsi que la nécessité du salut comme réponse<sup>1609</sup>. Ce que notre théologien exprime de cette manière : «Parler du mal en termes de destin n'est donc pas distraction métaphysique ou évasion théologique. C'est dire dans les termes les plus abrupts que tout ce que nous dénonçons aujourd'hui dans le mal a une portée effectivement infinie. Et qu'il est donc impératif de lutter pour la justice. La dogmatique du mal ne vise donc à aucun oubli. Mais elle signale jusqu'où va l'enjeu : la perte. Du

1603 Cf. *supra*, VIII.2.3, «La destinée».

1604 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 265.

1605 Cf. *supra*, X.3.3.4, «La sotériologie de Gesché, une sotériologie de responsabilité».

1606 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I. *Le mal*, p. 75. Cf. *supra*, X.3.3, «Le sens de l'au-delà par rapport à la mort».

1607 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 266.

1608 *Ibidem*.

1609 Cf. *supra*, X.1.1, «Le mal et la question du salut chez Adolphe Gesché»; X.1.2, «La réponse chrétienne au mal».

même coup, elle signale les chemins de l'issue. Et par là même redramatise encore, mais dans un sens d'action, le redoutable mystère.»<sup>1610</sup>. Le mal requiert donc la présence du Dieu sauveur<sup>1611</sup>. Ainsi que le souligne Maldamé: «C'est à partir de la gravité du mal que prend sens la notion de salut.»<sup>1612</sup>. Comme nous pouvons le constater, Dieu est une idée suprême qui oppose le salut à l'injustifiable qui est le mal. Tel est le sens de l'excès dans la perspective geschéenne. Mais pour en saisir toute la portée, il nous faut en analyser le contenu.

### XII.1.3 L'épistémologie de l'excès et ses principes

La capacité à orienter l'agir humain et à lui donner sens est bien une option épistémologique, que notre auteur appelle une sémantique, allant même jusqu'à parler de l'*épistémologie de l'excès*<sup>1613</sup>.

Celle-ci se fonde sur trois principes : la passion humaine comme force de détermination, l'homme en tant qu'être métaphysique et le caractère transhistorique de l'existence humaine.

En premier lieu, parler de la passion en termes d'une force galvanisante (plan psychique), c'est admettre que l'homme est un être «pathétique» en qui la passion est source d'action. Gesché l'exprime en ces termes: «Toute volonté ou action humaine ne tient pas si elle n'est pas passionnée, portée par une passion, cet excès par rapport à ce qui ne serait que devoir, morale, technique et même fins. L'homme, être de *pathos* [...] doit être (est) un être passionné, et si ses projets ne sont point passionnés, ("pathiques"), il finira par y renoncer, faute de seulement les percevoir.»<sup>1614</sup>. La passion pour une destinée permet précisément à l'homme d'aller au-devant de sa destinée avec détermination.

Comme on peut le constater, le Louvaniste met en exergue le lien indéfectible entre le principe d'excès et la passion qui ouvre le chemin de la destinée humaine. Car, pour lui, en définitive, «la quête de libération et de liberté, si elle n'est pas "destinée" par une quête de liberté et de libération au plus large pointant vers une transcendance, est et sera toujours très faible. Aime, sois passionné, et alors tu trouveras les chemins de ce que tu dois faire. Il faut repassionner l'homme. On ne part en guerre que pour sauver Hélène.»<sup>1615</sup>.

1610 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I. *Le mal*, p. 75.

1611 Cf. *supra*, X.1.1, «Le mal et la question du salut chez Adolphe Gesché».

1612 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 266.

1613 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 264.

1614 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 152.

1615 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 153.

Le deuxième principe de l'épistémologie de l'excès émane de la dimension *métaphysique* de l'homme. En prenant en compte cet aspect, on affirme par la même occasion qu'il y a autre chose en l'homme que l'immanence. Comme le reconnaît Jean-Louis Chrétien, il y a cela en moi qui «ne relève pas du temps de ma vie historique, cela même que cet immémorial a pour moi d'excessif, (*mais*) d'un excès qui me fonde, m'envoie et me destine, par l'excès de l'être»<sup>1616</sup>.

Une telle *métaphysique de l'excès* affirme et rappelle «cet "excès de l'être", et [qui] l'emporte sur tout ce qu'on peut mettre en système (science, technologie, morale).»<sup>1617</sup>. En outre, elle atteste que l'homme est aussi un être qui se tient par en haut. Il peut aussi transcender le destin et la fatalité. C'est que la vie n'a de sens que si, par la passion, elle porte vers une destinée, un au-delà de mon existence<sup>1618</sup>.

D'où le troisième principe de l'épistémologie de l'excès, qui se base sur la *trans-historicité* de l'existence humaine. L'histoire présente n'épuise pas la définition de l'homme. L'homme a une fin transcendante et absolue que le théologien belge exprime de cette manière: «Pour l'homme, mettre sa fin dans l'histoire ne sature pas. Il y a une insuffisance "ontologique" de l'histoire à prétendre éponger l'espoir et la capacité de l'homme dans les limites de son horizon.»<sup>1619</sup>.

On retrouve ici l'eschatologie chrétienne dans son affirmation d'un au-delà de l'histoire<sup>1620</sup>. Par cette affirmation, le christianisme a «défatalisé» l'histoire avec sa théologie de transcendance. En ce sens, toute action de l'homme dans le temps se conjugue avec une dimension qui transcende cette inscription dans l'histoire, au-delà de cette histoire. Par conséquent, c'est à partir de cette *trans-historicité* que toutes les implications de l'homme dans l'histoire peuvent avoir un sens.

Toutefois, il ne s'agit pas de s'évader de la réalité présente sous prétexte d'une fin ultime *trans-historique*, mais de donner à l'histoire que construit l'homme une juste mesure, sans la considérer comme la seule grille d'intelligibilité de l'homme car il transcende cette histoire.

Dans ce sens, la notion d'excès est un élément structurant de la théologie geschéenne que nous retiendrons comme l'un des fondamentaux de notre paradigme de la théologie de

1616 J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Maren Sell, 1991, p. 103, cité par A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 153.

1617 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 153.

1618 Cf. IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 154; cf. E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 53.

1619 A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 155.

1620 Cf. *supra*, X.3.1, «La foi chrétienne et l'au-delà»; X.3.2, «Le sens de l'au-delà face à la vie terrestre»; X.3.3, «Le sens de l'au-delà par rapport à la mort».

la responsabilité. Avec la notion chrétienne d'eschatologie, cet horizon ultime de l'homme est Dieu. L'homme est ainsi invité à opérer un saut qualitatif dans sa conception de la vie présente puisque celle-ci est ouverte à la relation avec la transcendance.

Dans la conception de notre théologien, il n'est pas question d'imposer cette vision à tous<sup>1621</sup>. Dieu ne peut être présenté que comme proposition d'une possibilité d'exister valable pour l'intelligibilité de l'existence humaine. Ainsi que le fait remarquer Jean-François Gosselin : « Si son œuvre témoigne indiscutablement d'un théologien dont la vocation première fut de communiquer sa passion pour la question de Dieu, ce Dieu demeure pour lui, non une nécessité à prouver, mais une proposition à annoncer dans le plus grand respect de la liberté. »<sup>1622</sup>.

Dans cette perspective, le théologien de Louvain se réfère d'ailleurs à Kant pour qui Dieu est un postulat rationnel de la raison pratique en tant qu'hypothèse sensée de la raison théorique ; il n'oublie pas Schelling pour qui la religion contribue aussi à l'intelligence du monde<sup>1623</sup>, pour en conclure que sans arrogance le théologien peut présenter l'idée de Dieu comme hypothèse et comme thèse capable de contribuer au déchiffrement de l'homme en quête de la maîtrise de sa destinée.

Une telle approche a une incidence sur la conception même du salut chrétien, dans la mesure où l'excès représente une grille de lecture susceptible d'être admise par l'homme. En effet, notre monde se caractérise par une ambivalence quant à la question de Dieu et, par conséquent, quant à celle du salut qu'il est censé proposer. Dans les sociétés dites développées, Dieu devient de plus en plus une question banale, parfois sans intérêt, alors que dans certains pays en mal de repères économiques, Dieu constitue une sorte de « défouloir » qui sert à s'évader des réalités concrètes de la vie. Dans un cas comme dans l'autre, il y a la nécessité d'affirmer le vrai Dieu qui confronte l'homme à une réalité sublimante.

Désormais la liberté, l'autonomie et la responsabilité de l'homme sont engagées. C'est cette conception de l'homme à partir de Dieu que notre théologien appelle « l'invention chrétienne de l'homme ». Quel en est le déploiement conceptuel ?

1621 Certes, les incroyants nient l'existence de Dieu et par conséquent, n'envisagent aucune relation avec lui. Cependant, cela ne peut pas empêcher la réalité chrétienne d'être offerte, sans arrogance, à tout homme comme une proposition existentielle qu'on peut consulter pour peut-être y voir un « signe » qui peut éclairer l'être humain cherchant à mieux se comprendre et réaliser sa destinée (Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8-9).

1622 J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 193.

1623 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8-9.

## XII.2. « L'invention chrétienne de l'homme »

### XII.2.1 Notion

Dans l'approche geschéenne fondée sur la théologie de la création, « l'homme a été créé-créateur, pourvu de droits et de devoirs d'invention et de liberté. Et d'invention et de liberté créatrices, où il n'a rien à craindre d'un Dieu qui, au contraire l'enjoint, si l'on peut dire, à l'exercice de cette invention créatrice. »<sup>1624</sup>

Si cette conception de l'homme peut constituer un socle herméneutique pour la théologie de la responsabilité, c'est justement parce qu'elle conçoit l'homme comme un être qui, à partir de la notion de création, est invité à user de sa liberté pour prendre sa destinée en main. En fonction de quoi il a un rôle à jouer dans le monde, engageant ainsi sa liberté et sa responsabilité. En cela, il est un créé-créateur.

### XII.2.2 L'homme créé-créateur

La conscience morale de l'homme, c'est-à-dire sa liberté, ne meurt pas au contact de Dieu, ce dernier n'infirme pas l'autonomie de l'homme. Au contraire, le Dieu de la création fonde l'autonomie, la liberté et donc la responsabilité de l'homme<sup>1625</sup>.

De fait, quand le christianisme fait dépendre le monde de Dieu, il affirme par la même occasion que le monde est sujet d'une intention, qu'il dépend d'un sujet qui l'a voulu et désiré. L'affirmation de cette intentionnalité permet à l'homme de se savoir héritier d'un monde qui requiert l'exercice de sa responsabilité, de son inventivité. C'est à cela que l'homme est appelé au nom de sa liberté. Car, comme le souligne le théologien belge, « la liberté et l'invention sont, en régime de création, de plein droit, et du même coup étrangères à toute notion de mauvaise conscience. »<sup>1626</sup>.

L'inventivité à laquelle l'homme est convié devient l'expression de son engagement. Et pour le Louvaniste, « une fois de plus, nous pressentons déjà notre thème de l'homme créé-créateur. Puisque la liberté ici préside à l'ordre des choses, son exercice par l'homme en sera dans la logique et le plein droit, légitime invention et non point dangereuse provocation ou cassure de l'être. Et c'est parce que plus profondément encore, cette liberté est don de Dieu, non point arrachement au dieu. »<sup>1627</sup>.

1624 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 12.

1625 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 64 ; p. 97-128.

1626 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 63.

1627 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 64.

Ainsi, la transcendance de Dieu est un gage du salut de l'être humain<sup>1628</sup>. Le penseur de Louvain s'en explique en ces termes : « Parler de Dieu en revanche, c'est poser l'altérité. Ce qui est peut-être une forme de ministère de salut contre tout processus identitaire et d'enfermement, ou rien ne s'invente. Comme une horloge qui serait son propre balancier. »<sup>1629</sup>. Or, l'homme jouit d'une liberté qui le constitue et le responsabilise. Donc, Dieu devient le fondement du salut de l'homme.

De ce point de vue, Martin Leiner explique ce qui suit : « Dieu est dès lors créateur du monde, mais un créateur qui se réjouit de la contingence du monde, de l'ouverture des systèmes et de l'autonomie de l'homme. »<sup>1630</sup>.

Dans l'approche geschéenne, « la liberté n'est pas d'abord possibilité de choisir, – ce n'est là que conséquence psychologique et morale. La liberté est d'abord cette capacité métaphysique, ce don ontologique à assumer personnellement son destin de manière responsable, c'est-à-dire en en rendant compte. L'affirmation d'un Tiers, d'une transcendance, d'une Altérité, loin de déprimer la liberté, l'annonce en signifiant que devant elle l'homme a droit et pouvoir de décision et de liberté parce qu'il est capable de rendre compte, ce qui ne se peut dans le cercle fermé de l'immanence. »<sup>1631</sup>.

Cette prise en main par l'homme de sa destinée est une vocation. Comme le précise Gesché, « l'homme est un être qui a à poser des actes responsables, précisément parce qu'il y a (quelle qu'elle soit) une extériorité, un vis-à-vis. »<sup>1632</sup>. C'est la position de Julia Kristeva, quand elle affirme « qu'il faut que le sujet cesse de répéter. Comment? Grâce à l'assistance d'un tiers. »<sup>1633</sup>. D'où ce rappel de notre auteur : « La création n'est pas une dictée, où nous ne serions que des répétiteurs, condamnés à la *mimésis*. Aucun poids ne viendra obérer l'action de l'homme. Il part, pourrait-on dire, sans poids d'une dette, libéré et libre pour l'invention et la création. »<sup>1634</sup>.

C'est dire que l'exercice de la liberté, de l'autonomie n'a de sens pour l'homme que s'il est orienté vers le salut. En ce sens, la théologie de la responsabilité est une théologie du salut, un salut qui engage l'homme dans la mesure où « la liberté commence par cette provocation de la responsabilité »<sup>1635</sup>.

1628 Cf. *ibidem*.

1629 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 65.

1630 M. LEINER, « Dieu », p. 323.

1631 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'Homme*, p. 65.

1632 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 66.

1633 M. KUNDERA, P. SOLLERS, J. KRISTEVA (dir.), *Événement et révélation*, Coll. « L'Infini », n. 5, Paris, Gallimard, 1984, p. 4-5, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 66.

1634 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 70.

1635 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 66-67.

L'homme est créé libre et «la liberté n'est en aucune manière quelque chose que l'homme arracherait à Dieu, comme Prométhée arrachant le feu et se trouvant dès lors coupable d'avoir dérobé ou voulu dérober quelque chose aux dieux et à quoi il n'a aucun droit [...]. Mais l'homme de l'Écriture n'arrache pas la liberté, puisque celle-ci lui appartient de par la création [...]. La liberté ici est originelle.»<sup>1636</sup>. C'est ce que fait entendre la Bible dans l'affirmation : «Vous avez été appelés à la liberté» (Ga 5, 13), de même que l'allusion faite à la création de l'homme comme image et ressemblance de Dieu (Gn 1, 26).

### XII.3 Image et ressemblance de Dieu

La liberté est un don que l'homme reçoit dès sa création, don qui est appelé à évoluer. C'est ce que l'auteur de *Dieu pour penser* explique à partir des deux concepts d'image et de ressemblance de Dieu, dans ce sens que si l'image est reçue, il revient à l'homme de faire advenir la ressemblance à Dieu. En d'autres termes, pour notre auteur, «il y a [...] à la fois quelque chose de reçu et quelque chose à acquérir, à faire fructifier. C'est le travail de la liberté. L'homme est né image (c'est l'acte de Dieu), il doit devenir ressemblance (c'est l'acte de l'homme). En ce sens, tout n'est pas donné. L'homme est un être qui doit devenir ce qu'il est. Et cette charge revient à sa liberté.»<sup>1637</sup>.

C'est ainsi que s'opère le lien fondateur entre la conception chrétienne de la liberté et la perspective d'une théologie de la responsabilité. De cette façon, considérer la liberté comme «un devant Dieu<sup>1638</sup>», c'est lui adjoindre l'idée de responsabilité et l'assumer en tant que telle : il s'agit non seulement d'en jouir, mais aussi et surtout d'en rendre compte.

Voilà comment la sotériologie geschéenne ouvre les chemins de l'inventivité par une affirmation forte selon laquelle «l'idée de création (inhérente à la liberté) implique que la liberté est vue comme un don. Ce qui signifie cette fois que l'homme est appelé à l'invention, à la créativité. Ainsi que le dit le proverbe allemand : “*Jede Gabe ist eine Aufgabe*”, tout don est une tâche»<sup>1639</sup>. Nous retrouvons ainsi l'image de l'homme comme un créé-créditeur.

À ce titre, le salut de l'homme équivaut à un devoir d'inventivité destinale que le prêtre bruxellois formule en ces termes : «L'homme n'a pas devant lui un destin tout tracé, fût-ce par Dieu, et dont il ne serait que le scribe calquant sous dictée un texte divin [...]; la liberté lui a été donnée d'inventer du nouveau, de l'inconnu, voire de l'inouï; de faire

1636 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 21.

1637 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 22.

1638 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 21.

1639 *Ibidem*.



de sa vie l'éclosion et l'invention des choses nouvelles, remises et confiées à ses choix et à ses initiatives. Le don n'implique pas non plus une statique, mais une dynamique. »<sup>1640</sup>.

À partir d'une telle dynamique, il devient compréhensible d'affirmer que du fait de sa liberté, l'homme est appelé, dans la sotériologie geschéenne, à « entrer en connivence avec le dessein de Dieu »<sup>1641</sup>. C'est-à-dire que « l'homme n'est pas seulement appelé à construire son monde, mais aussi le Royaume de Dieu. La prière "que ton règne vienne" peut être interprétée comme la conscience que prend l'homme d'être associé à un destin plus vaste que le sien, pour lequel Dieu sollicite son concours et dans lequel l'homme trouve toute sa mesure. »<sup>1642</sup>.

En vertu de ce qui précède, la conception théologique de la liberté en fait une donnée constitutive de l'homme. En ce sens que sa « liberté et sa grandeur, il ne les trouve pas seulement en lui-même ou par rapport aux choses (immanence), mais aussi par rapport à Dieu (transcendance). Un Dieu qui n'est pas sa négation ou son écrasement, mais sa preuve et son attestation. »<sup>1643</sup>. Cette liberté de transcendance inscrit l'homme dans le projet de Dieu, elle lui présente un vis-à-vis constitutif de sa liberté et de son être.

Il s'agit donc d'une liberté de consentement qui voit l'homme consentir à la proposition de salut que Dieu lui fait. Cette connivence avec la transcendance, ce régime de consentement, rend la « liberté responsable parce que le consentement est ici action inventive en connivence avec la création et décentrement de solitude. L'autre n'est pas agression. »<sup>1644</sup>.

D'ailleurs, face à une telle altérité bienveillante et fondatrice d'une liberté salutaire, Gesché estime que « l'homme sera appelé, "de nature", non contre la nature, à poursuivre une création qui est vœu de différences, non repliement dans la perpétuation d'une loi de nécessité et de fatalité. »<sup>1645</sup>. C'est pour cette raison qu'il est un *créé-créateur*.

C'est donc à partir de la théologie de la création que notre théologien renouvelle la conception du salut avec une insistance remarquable sur la responsabilité de l'homme en tant qu'acteur et non en tant que simple spectateur. Car pour lui, l'homme est investi d'une mission, celle « de porter jusqu'au bout le vœu de la création tout entière. Tel est son statut. Et ce droit et ce devoir d'une liberté d'invention, il va les exercer dans une triple direction : à l'égard du cosmos, de lui-même et de Dieu. »<sup>1646</sup>. On le voit, la théologie de la création

1640 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 22.

1641 *Ibidem*.

1642 *Ibidem*.

1643 *Ibidem*.

1644 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 67.

1645 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 71.

1646 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 76.

responsabilise l'homme vis-à-vis du monde, de lui-même et de Dieu en fonction d'une liberté assumée et exercée. Voici quelques aspects de cette responsabilité.

### XII.3.1 Responsabilité de l'homme devant le cosmos

Parler de la responsabilité vis-à-vis du cosmos<sup>1647</sup> c'est aborder l'épineuse problématique de l'avenir de l'humanité. Voilà pourquoi l'homme prend de plus en plus conscience de la question environnementale. David Samson parle d'ailleurs de crise environnementale qui, selon lui, «constitue le problème fondamental pour l'humanité du XXI<sup>e</sup> siècle : y répondre conditionne l'ensemble des autres questions qu'elle doit affronter.»<sup>1648</sup>.

Voici comment Frédéric Lenoir décrit ce contexte général : «L'homme est aujourd'hui confronté à des situations inédites dans son histoire : possibilité de s'auto-anéantir en quelques minutes par la bombe atomique ou de rendre la terre inhabitable par toutes sortes de pollutions, l'explosion démographique, les progrès fabuleux de la biologie et de la génétique, l'avènement du village planétaire et d'une ère nouvelle d'individualisme et de volatilité des échanges.»<sup>1649</sup>.

C'est donc le combat pour la sauvegarde de la planète terre que certains mouvements associatifs, acteurs des sociétés civiles et pouvoirs publics, à l'échelle internationale, mènent de façon récurrente. Comme l'exprime Jean-Marie Pelt : «De Robert Redford à Sting, en passant par Paul McCartney, de nombreuses stars du show-biz leur emboîtent le pas et mènent croisade sur croisade pour dénoncer partout dans le monde l'action destructrice de l'homme sur la nature.»<sup>1650</sup>.

Face à un tel engagement, nous estimons que ce que nous fournit la théologie de notre penseur à partir de la notion de l'homme créé-créditeur face au cosmos peut être considéré, à juste titre, comme le fondement prophétique et théologique de l'écologie<sup>1651</sup>. Car, pour le théologien de Louvain, vis-à-vis du cosmos, l'homme est investi d'une mission, celle de faire aboutir le vœu qui a présidé à sa création. En clair, affirme notre théologien :

1647 Il s'agit de mettre en exergue la responsabilité que Gesché reconnaît à l'homme face au cosmos. Nous reviendrons plus loin sur la dimension typiquement cosmologique de la sotériologie geschéenne dans une présentation assez dialectique. Cf. *infra*, XV.5, «L'enjeu anthropologique d'une sotériologie du cosmologique».

1648 D. SAMSON, *La crise environnementale. Critique historique et philosophique des notions de conscience écologique et de rationalité instrumentale*, Thèse défendue le 22 mai 2019 à l'École française des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 2019, p. 15.

1649 F. LENOIR, Avant-propos à IDEM (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, p. 11.

1650 J.-M. PELT, «Éthique et environnement», dans F. LENOIR (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, p. 77–81, ici p. 77.

1651 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*.

«L'homme sera ici le prêtre de la création, le lieu-tenant dont parle la Genèse, celui qui va donner au monde toute son acoustique et véritablement l'accomplir.»<sup>1652</sup>.

Dans ce domaine, en effet, les travaux du professeur Gesché revêtent une dimension prophétique parce qu'il a saisi très tôt l'urgence d'une inversion de paradigme qui permette à la théologie de jeter un regard anticipatif sur la responsabilité de l'homme face au devenir de l'humanité menacée par un rapport irresponsable vis-vis du cosmos, la maison de l'homme et la demeure de Dieu<sup>1653</sup>. Notre auteur apparaît d'autant plus prophétique qu'il lie le cosmos à la réalité du salut de Dieu. Ainsi qu'il le stipule sans ambages : «On associe assez facilement cosmos et création, beaucoup moins facilement : cosmos et salut. Or, création et salut sont de même veine, de même force (de Dieu créateur/sauveur), de même puissance divine (et trinitaire), de même agonique. Par ailleurs, le surnaturel-salut suppose la nature, en toute occurrence.»<sup>1654</sup>.

C'est dans ce sens qu'il convient de situer la mise en garde geschéenne contre tout anthropocentrisme. Car selon lui, «si l'homme est le centre, alors, lui n'a plus de centre, il est perdu, le perdu de l'Univers. Il lui faut le cosmos. Pour son salut. Et Dieu surtout, Tiers-Transcendant, affirmation confirmant l'homme. La théo-logie est le centre de l'anthropologie, Dieu est le centre de l'homme. Et l'homme n'est centre de l'univers (non de lui-même) qu'en tant que et parce qu'image de Dieu, lui-même centre de l'homme»<sup>1655</sup>. De ce point de vue, le prêtre bruxellois partage l'une des intuitions majeures de Pierre Gisel qui estime que tout se passe comme si l'homme avait oublié le monde<sup>1656</sup>. Dans ce domaine, si Pierre Gisel a souligné l'importance de revenir à la théologie de la création, Gesché en a déterminé l'enjeu fondamentalement salutaire dès lors qu'il invite à ne pas faire l'économie du cosmos pour penser l'homme en vue de son salut<sup>1657</sup>.

Ce n'est pas tout. Le Louvaniste trouve un autre fondement de la responsabilité de l'homme envers le cosmos dans le récit biblique de la création (Gn 1–2). Il en dégage les éléments structurants que voici : premièrement, si Dieu se repose le septième jour, c'est pour qu'un autre, en l'occurrence l'homme, poursuive la création. C'est ainsi qu'il est demandé à l'homme de nommer les autres créatures. Parce que, «nommer n'est pas simple activité de classification ou d'enregistrement. Nommer, c'est poursuivre la création, c'est

1652 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 76.

1653 Cf. *supra*, II.3.2.4, «La *Process Theology* et la théologie de Gesché»; II.5.4, «De la sotériologie du cosmos chez A. Gesché»; Cf. *infra*, XV.5, «L'enjeu anthropologique d'une sotériologie du cosmologique».

1654 A. GESCHÉ, N.P.I. XLX, 11 (24-4-1988), be.uclouvain.fichiergesche.agonie\_2.

1655 IDEM, N.P.I. XXIX, 86 (31-3-1985), be.uclouvain.fichiergesche.anthropocentrisme\_4.

1656 Cf. *infra*, XV.5, «L'enjeu sotériologique d'une théologie cosmologique».

1657 Cf. *supra*, II.5.1, «Le cosmos dans la théologie de Gesché».

faire *ek-sister* ce qui simplement est, mais demeure en somme invisible, “comme n’existait pas”, car que serait une chose qui ne serait point nommée, appelée par un nom ? »<sup>1658</sup>.

L’homme exerce sa responsabilité par cet acte de faire *ek-sister*, d’appeler justement à l’existence en nommant. Il prend ainsi pouvoir sur l’être nommé et l’ouvre à une existence, à une identité. C’est aussi cela, l’exercice de sa liberté, l’un des fondements de notre concept d’une théologie de la responsabilité. Dans un autre texte, Gesché l’explique ainsi : « Adam fut appelé à nommer les choses de la création (voir Gn 2, 19). Qu’est-ce à dire, sinon qu’il fut institué là cocréateur : sa parole de nomination achevait la parole de la création. En parlant et en nommant au nom même du Logos, l’homme est en ce sens cocréateur avec le Logos et rappelle, en la (re)nommant, que cette terre est demeure du Verbe et *ainsi* véritable lieu de l’homme. »<sup>1659</sup>.

Selon Gesché, ce statut de cocréateur attribue au chrétien une véritable fonction de sauvegarde, en ce sens que Dieu sauve le monde et l’homme le garde de manière active et non passive<sup>1660</sup>. De ce fait, il participe à l’œuvre salvifique de Dieu en faveur de la nature qui est le lieu dans lequel commence son salut. En se basant sur une telle vision, le théologien de Louvain croit tenir le fondement théologique induisant la responsabilité de l’homme dans la préservation de l’univers qu’il exprime en ces termes : « N’aurions-nous pas ici enfin conquis le concept chrétien de sauvegarde du monde [...] ? Qu’en construisant une *οἰκουμένη λογική*, le chrétien y préserve, au reste pour le bien propre de tout homme, la demeure du *Logos* qu’est cette terre de salut, c’est-à-dire de présence et de rencontre de Dieu. »<sup>1661</sup>.

Cette mise en exergue de la dimension de la responsabilité à partir du récit de la création souligne l’un des éléments structurants de la théologie geschéenne, à savoir l’homme en tant qu’auteur d’un mouvement qui part de l’existence vers l’*ek-sistence*, de ce qui est pour le faire exister. On pourrait même dire que Dieu appelle à l’être et l’homme poursuit et appelle à l’existence de l’être.

Deuxièmement, le thème du jardin planté pour être travaillé (Gn 2, 15), et non simplement regardé et conservé, suggère l’idée d’une création qui est confiée à l’homme. Pour le penseur bruxellois, le monde n’est pas confié seulement « à sa gérance, mais à son invention, que suppose précisément l’idée de travail. »<sup>1662</sup>. Par conséquent, l’univers est fait pour être habité (Is 45, 18) et donc rendu habitable par l’action d’un co-créateur. Dans ce sens, se demande notre théologien : « Ne sommes-nous pas une statue inachevée ?

1658 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L’homme*, p. 77.

1659 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 102.

1660 Cf. *ibidem*.

1661 *Ibidem*.

1662 *Ibidem*.

Créés à l'image, n'avons-nous pas à la parfaire nous-mêmes par la ressemblance, comme le pensaient certains Pères grecs?»<sup>1663</sup>.

Troisièmement, le récit de la Genèse fait état de l'invitation lancée à l'homme de croître et de se multiplier (Gn 1, 28) qui reprend cette idée d'un monde inachevé. Partant de cela, l'auteur de *Dieu pour penser* explique que «l'homme est appelé, pour cela même, à y trouver l'espace, le champ où il va pouvoir s'épanouir et toutes choses parfaire : devenir homme, au fond.»<sup>1664</sup>.

Face au cosmos donc, «Dieu nous laisse la “responsabilité du jeu”, lui-même s'en tenant, et pour cela même, au “jeu du mort”. L'homme n'est pas sur terre pour réaliser une dictée. L'homme n'a pas simplement été causé ; il ne serait alors qu'une chose. L'homme a été créé cause [...]. L'homme est créé pour créer, pour qu'il y ait de la liberté “sur la terre comme au ciel”. Dieu n'a pas créé des choses, il a bien plutôt “créé de la création”, quelque chose qui toujours a à s'inventer et à être inventé, et où l'homme créé-créateur, joue le rôle insurpassable de cocréateur.»<sup>1665</sup>.

À partir d'une telle théologie du cosmos, Gesché invite à découvrir, dans l'intentionnalité créatrice de l'univers, un enjeu spécifique de foi et de salut. En voici le fondement : «Le cosmos en lui-même, tel qu'en lui-même la création le pose [...] serait déjà à lui seul un salut. Et secret primordial de salut, parce qu'il nous enseignerait que le sens du monde ne dépend pas tout uniment de nous (en quel cas il n'y aurait qu'effet de miroir et donc absence d'altérité, donc de salut). Le monde [...] n'est pas que ce que l'homme veut qu'il soit, et sa consistance est souvent bien plus impressionnante que ne le croit son “seigneur”.»<sup>1666</sup>.

Comme on peut le constater, l'homme est appelé à être responsable face au cosmos car il y va de son salut, le cosmos étant le lieu où l'homme et Dieu se retrouvent. Entre Dieu et l'homme, le cosmos est le lieu privilégié de la matérialisation du salut chrétien.

Ainsi que le fait remarquer le Louvaniste, «de même que l'homme ne relève pas seulement de l'anthropologie, ni le cosmos de la seule science, ni Dieu uniquement de la théologie, de même le salut et la grâce ne relèveraient pas seulement de Dieu et de l'homme, mais aussi du cosmos.»<sup>1667</sup>. Gesché l'indique au sens où «le cosmos est porteur de salut [...] parce qu'il nous donne les éléments [...] de notre construction destinale, en l'occurrence un corps (un être), dont la structure intime est capable de notre salut.»<sup>1668</sup>.

1663 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 78.

1664 *Ibidem*.

1665 Il s'agit de marquer le caractère sublime de la mission de l'homme à poursuivre la création. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 78–79.

1666 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 167.

1667 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 185.

1668 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 187.

Le cosmos constitue pour ainsi dire une médiation par laquelle l'homme passe pour atteindre le salut. Car pour le prêtre de Malines-Bruxelles, «on prend la responsabilité de son salut, mais on ne se sauve pas soi-même [...], c'est Dieu qui sauve. Mais il instaure des médiations [...]. La médiation majeure par excellence est celle du cosmos. Toute l'économie du salut en témoigne, l'institution des sacrements en étant manifeste, qui puise dans les éléments même de notre terre les supports de l'acte divin. Le cosmos est notre lieu de salut. (...) Le salut vient de Dieu à l'homme par le cosmos.»<sup>1669</sup>. C'est cela qu'il appelle la *sotériologie du cosmos* et qui requiert, fonde et justifie la responsabilité de l'homme. Ce dernier exerce aussi cette responsabilité à l'égard de lui-même.

### XII.3.2 L'homme créé-créditeur à l'égard de lui-même

L'anthropologie chrétienne est une anthropologie de vocation. L'homme, responsable du devenir de son être, contribue à la construction de son être<sup>1670</sup>. C'est le sens de cette affirmation de saint Augustin : «Dieu t'a créé sans toi, il ne te sauvera pas sans toi.»<sup>1671</sup>. De telle sorte que l'homme «ne soit pas effrayé par sa liberté. Ni par sa grandeur.»<sup>1672</sup>.

La liberté créatrice dont jouit l'homme est fondatrice de sa capacité à agir pour donner sens à sa vie. Car, pour Gesché, «l'homme est établi pour lui-même : il n'est pas là-simplement (le "être-là" du *Da-sein*), commis tout au plus à créer au sein de la nature. Cette liberté de création et d'invention, il l'exerce à son propre égard et sur son propre fond.»<sup>1673</sup>.

C'est dire que dans l'univers chrétien, l'homme reçoit son essence de Dieu et lui revient de «se faire». Dans la perspective de la sotériologie geschéenne, «en ce sens, notre existence précède (ek-siste, fait exister) notre essence. Devenir ce que nous sommes, réaliser par notre existence, l'appel de notre essence : c'est ainsi que se conçoit l'anthropologie chrétienne, anthropologie de vocation.»<sup>1674</sup>.

Voilà pourquoi la destinée de l'homme est un don reçu de Dieu que l'homme doit assumer et auquel il doit donner corps et sens. Et comme le note le théologien belge, «cette destinée "gratuite", c'est-à-dire offerte et non automatique, signifie que l'homme a à accomplir son essence "supersentielle" (*hyperousios*). Ici en tout cas, et dans tous les sens, son existence précède son essence (future). Sans doute celle-ci lui est proposée

1669 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 197.

1670 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 81-82.

1671 Cité dans IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 83. Cf. *supra*, «Introduction générale, 1. Problématique»; X.3.3.3, «La mort et l'éternité».

1672 *Ibidem*.

1673 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 82.

1674 *Ibidem*.

et finalement donnée, mais, précisément, sous forme de don, c'est-à-dire de réalité à accueillir, à vouloir et à "préparer".»<sup>1675</sup>.

Cela implique que du point de vue chrétien, l'anthropologie découvre l'homme comme cet être appelé à ratifier son être<sup>1676</sup>. La liberté dont il jouit fait de lui un être moral, qui est responsable de son devenir. Mais en même temps, cette liberté n'est pas une licence lui permettant de tout faire. Elle a un lien indéfectible avec une théologie de la responsabilité. Car pour notre auteur, cette liberté créatrice «veut dire responsabilité créatrice, courage d'inventer le meilleur, confiance de pouvoir s'accomplir au sein d'un dessein généreux.»<sup>1677</sup>.

Autrement dit, Dieu a créé l'homme comme un être qui s'invente et non comme un horloger, un être autonome et non un automate. Cela constitue, dans la perception geschéenne, le renouvellement de la notion de liberté dont a besoin la civilisation post-moderne. Notre liberté tient et vient d'un autre, mais elle est notre point de départ pour la réalisation de notre être<sup>1678</sup>. Par ailleurs, si Dieu est le garant de l'autonomie de l'homme, ce dernier est responsable du «sort» de Dieu. Que pouvons-nous en dire ?

### XII.3.3 Responsabilité de l'homme à l'égard de Dieu

Cette formule de Gesché a de quoi surprendre. Que l'homme soit responsable de son propre sort et de celui du cosmos est bien concevable. Par contre, qu'il soit désigné créé-créditeur même à l'égard de son créateur, cela nécessite plus de précisions et de nuances pour éviter le contresens. Alors, s'interroge notre théologien : «Oserions-nous aller jusque-là ?»<sup>1679</sup>. Oui, répond-il, convaincu que «pour penser l'homme jusqu'au bout, il faut oser le penser devant Dieu [...]. C'est devant pareil horizon que l'homme prend toute sa dimension.»<sup>1680</sup>. Il peut ainsi accéder à son déchiffrement et exploiter toutes ses potentialités existentielles.

Par ailleurs, souligner la responsabilité de l'homme envers Dieu, c'est affirmer que le sort de l'homme et celui de Dieu sont intimement liés. Notre théologien explicite cette théologie de coresponsabilité en ces termes : «Son rapport à Dieu, pas plus que les autres, l'homme n'a [pas] à le vivre en termes de contrainte, de nature et de nécessité, mais bien de liberté, de création et d'invention. Car dans son rapport même à Dieu, c'est à l'homme

1675 *Ibidem*.

1676 Cf. M. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 83.

1677 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 83-84.

1678 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 84.

1679 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 86.

1680 *Ibidem*.

qu'il revient, suprême vocation de liberté créatrice, de faire de ce trait de distinction [...], non pas trait de séparation, mais trait d'union.»<sup>1681</sup>.

Autrement dit, la création installe une distance, une distanciation entre le créé et le créateur. Cependant, en exprimant ce rapport à Dieu à partir du concept d'une liberté créatrice et inventive, l'univers chrétien entrevoit la capacité qu'a l'homme de poursuivre l'œuvre de Dieu. C'est à ce titre que le trait originel de distanciation devient un trait d'union entre Dieu et l'homme.

De ce point de vue, c'est Dieu lui-même qui confère à l'homme la mission de continuer la création. Car, pour le Louvaniste, «le nom de Dieu ne s'écrit, dans la Révélation, qu'avec des consonnes. C'est à nous d'en créer les voyelles.»<sup>1682</sup>. Dans une telle perspective, il faut agir «comme si le sort même de Dieu nous était confié»<sup>1683</sup>.

Ainsi donc, attester que l'homme est un créé-créditeur dans la triple dimension que nous venons de voir implique l'idée de responsabilité qui incombe à l'homme. La liberté y joue un rôle prépondérant et permet à l'homme d'oser *le salut*. Et, comme l'explique en définitive l'auteur de *Dieu pour penser*, «poser Dieu au commencement, c'est mettre la liberté au départ de toutes choses, et non pas la fatalité. Mieux, c'est installer dans le monde une liberté et non pas l'imitation répétitive. Et une liberté créatrice (l'homme créé-créditeur), c'est infiniment plus qu'une "simple" liberté. C'est une liberté de plein droit et de plein devoir, c'est une liberté qui peut oser et qui construit.»<sup>1684</sup>.

Il faut donc considérer que le devenir de la création ne dépendra pas que de Dieu, mais aussi et surtout de l'empreinte, qu'en vertu d'une liberté inventive, l'homme voudra et saura bien y laisser. Comme le souligne Gesché : «Devant son Dieu même, l'homme se découvre investi d'une dignité qui l'émeut. Comme Job, quand il se croit trahi et réclame. Comme Marie dans son Magnificat, quand elle comprend qu'elle a droit de s'émerveiller de ce que le Seigneur a fait d'elle.»<sup>1685</sup>.

À la limite, il appartient à l'homme, dans une certaine mesure, de faire exister Dieu, par exemple en le confessant<sup>1686</sup>, et surtout en prolongeant l'œuvre de sa création qu'il lui confie. C'est d'ailleurs cette interprétation qui peut se dégager du repos de Dieu, le septième jour. Il se retire pour laisser la place à l'homme de poursuivre son œuvre.

Une telle vision du rapport homme-Dieu est fondatrice de notre paradigme d'une théologie de la responsabilité. Celle-ci suppose deux pôles de conception : d'un côté

1681 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 87.

1682 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 88.

1683 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 88–89.

1684 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 90.

1685 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 88.

1686 Cf. *ibidem*.



l'appel, la proposition de salut faite par Dieu, de l'autre la réponse de l'homme. Il s'agit là d'un des aspects constitutifs les plus cruciaux de la théologie de la responsabilité. Voyons en les contours.

## XII.4 La proposition de Dieu et la réponse de l'homme

### XII.4.1 La proposition de Dieu

#### XII.4.1.1 La nature de cette proposition

Si l'anthropologie théologique atteste que l'homme est appelé à ratifier son être, c'est parce que l'homme est précédé, *in principio* (au départ), au commencement, par le Dieu de la création qui lui fait une proposition de salut. C'est en fonction de cette attente qui le précède, le détermine et le constitue qu'il doit engager sa liberté et sa responsabilité<sup>1687</sup>. Tel est le sens de cette invitation adressée à l'homme qui concerne la réussite de sa destinée.

De ce point de vue, la nature de cette proposition est avant tout d'être une invitation à partager la vie de Dieu, à accéder au salut. Car l'être humain est créé comme un *capax Dei*. Et par son baptême, au nom de la Trinité, il s'inscrit dans une lignée, il appartient à la famille des enfants de Dieu (cf. Jn 1, 12; 1 Jn 3, 1–2; 2 Co 3, 8).

C'est cela qui amène Gesché à cette affirmation: «Nous ne sommes pas seulement des êtres créés: le caillou et le lézard le sont aussi. Nous ne sommes pas non plus simplement des hommes et des femmes – et combien pourtant cela est déjà grand et haut! Nous sommes des enfants, des fils et filles de Dieu [...].»<sup>1688</sup>.

Il importe de souligner que la nature de cette proposition de Dieu détermine le sens même du salut. En ce sens, «le salut ne vient pas toucher l'homme de l'extérieur, mais il vient l'atteindre jusque dans son être, lui donnant capacité "ontologique", "essentielle" et non de simple morale.»<sup>1689</sup>. Nous sommes de la race (*genos*) de Dieu, dit saint Paul (cf. Ac 17, 28–29). Telle est la nature de la proposition que Dieu fait à l'homme dont il faut saisir le sens à présent.

#### XII.4.1.2 Le sens de cette proposition de Dieu

Quand Gesché rappelle cette disposition naturelle qui lie l'homme à Dieu, son objectif est d'en mesurer toute la portée, de faire que l'homme croie et assume la profondeur de cette offre divine.

1687 Cf. M. LEINER, «Dieu», p. 320–326; P. RODRIGUES, «L'homme», p. 287–312.

1688 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 108.

1689 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 109.

Le sens de cette proposition consiste à croire en l'homme «comme en un être non pas seulement intelligent, beau, habile, entreprenant, amoureux [...] ; mais dont l'âme [...], le cœur, l'intelligence, la beauté, la bonté, l'amour – et jusque dans nos trahisons – sont le Temple de Dieu (cf. 1 Co 3, 16 ; 6, 13–20 ; 2 Co 6, 16).»<sup>1690</sup>.

Il s'agit en fait de croire en la sollicitude de Dieu envers l'homme ; de se convaincre de la place prépondérante que l'homme occupe dans le dessein de Dieu. Car Dieu manifeste, dans sa proposition de salut, son amour infini. Croire en cette évidence, c'est choisir de prendre place dans le projet de Dieu, c'est accepter une possibilité existentielle qui conduit au bonheur éternel.

Ce qui revient à dire que l'humain a un vis-à-vis qui se préoccupe de sa fin ultime. Pour cette raison, la collaboration et l'engagement sont requis. Ce faisant, il entre dans une sphère d'intelligibilité de sa destinée qui a pour fondement l'amour infini de Dieu. En ce sens, pour Gesché, «si je suis aimé, je n'ai plus le droit de ne point m'aimer, ni de ne plus aimer les autres, aussi dur et éprouvant que ce soit [...]»<sup>1691</sup>. C'est ce qu'il convient d'appeler le sens de la proposition que Dieu fait à l'homme.

Par son inscription dans cet amour de Dieu, dans ce plan divin, l'homme revêt un statut particulier. Parce que Dieu devient la preuve de l'homme<sup>1692</sup>, en termes d'une Altérité constitutive qui l'atteste, l'être humain jouit d'une inviolabilité et pour lui et pour les autres. Cela est en lien avec la théologie de la responsabilité dans la mesure où l'homme est investi d'une responsabilité vis-vis de son semblable dont Dieu lui demande et lui demandera des comptes (cf. Gn 9, 3.5). Il convient de reconnaître que nous avons là un supplément de sens dans la compréhension de la dignité de l'être humain que certaines idéologies existentielles antagonistes tentent de chosifier au profit des appétits gloutons que commandent le pouvoir et l'avoir.

C'est le dessein de Dieu de faire de l'homme un être sacré, sa «propriété privée», oserions-nous dire. Comme le fait remarquer notre auteur, «sur chacun de nos fronts brille une marque de l'étoile. Je suis indestructible, je suis né indestructible, je dois mourir indestructible. Dieu nous a créés par désir d'amour et nul ne peut lui arracher cette créature fragile qui le fait trembler d'amour.»<sup>1693</sup>.

Par conséquent, le sens de cette proposition de Dieu constitue une anthropologie de destinée théologale, une promesse évangélique qui s'exprime en termes d'au-delà,

1690 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 111.

1691 *Ibidem*.

1692 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 86. Cf. *supra*, VII.1, «Dieu comme “preuve” de l'homme» ; XII.1.1, «Dieu, un excès qui surdétermine l'homme». Cf. *infra*, XV.4.1, «Une anthropologie de révélation» ; XV.11, «L'apport à la conception de la liberté».

1693 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 112.

de vie éternelle, de partage de la vie de Dieu, de grâce, bref de salut. Une anthropologie de destinée théologale où la dignité, l'être même de l'homme trouvent définition et fin en ce Dieu qui lui assure un caractère de noblesse et d'inviolabilité ontologiques. Cette destinée théologale est don de Dieu. Mais en même temps, «[...] la destinée théologale qui nous est ainsi offerte, est proposée à notre liberté.»<sup>1694</sup>. C'est en cela qu'elle requiert la réponse de l'homme.

#### XII.4.2 La réponse de l'homme

##### XII.4.2.1 La nature de cette réponse

Dire que l'homme doit répondre à la sollicitation de Dieu, c'est affirmer qu'il est appelé à entrer dans ce jeu d'appel et de réponse qui précède et accompagne son être. Parce qu'il y a un appel, un appelant, la balle se trouve dans le camp de l'appelé. C'est ainsi que, une fois de plus, s'exprime le fondement d'une théologie de responsabilité. Ce mot découle du verbe répondre<sup>1695</sup>. Il s'agit de répondre à un appel, une sollicitation ou une attente. Mais c'est aussi en rendre compte.

Dans cette optique, si la nature de la proposition de Dieu nous a été détaillée, la réponse de l'homme n'est pas connue d'avance. Elle est sollicitée, souhaitée, attendue, voire désirée. Elle passe par la décision de l'homme, par sa responsabilité. Et comme le souligne notre auteur, «c'est toujours et toujours à notre liberté que Dieu s'adresse et propose ce qui reste une offre.»<sup>1696</sup>. Voilà pourquoi il s'agit d'une réponse.

Être sollicité à répondre, c'est être appelé à engager sa responsabilité, à *ré-pondre* et à s'inscrire dans les méandres d'une histoire. Qu'il s'agisse de l'attitude devant cette proposition ou de la manière d'entrer ou non dans le jeu de cette proposition, tout est question de liberté, donc de responsabilité. Quel peut être le sens de cette réponse de l'homme ?

##### XII.4.2.2 Le sens de cette réponse

L'homme qui fait usage de sa liberté se positionne devant le don salutaire de Dieu et manifeste ses convictions. Sa réponse sera négative ou positive. Elle sera soit celle d'une hésitation, d'une inquiétude, parfois même d'un rejet, soit le fruit d'un émerveillement qui se traduit par une adhésion au Dieu du salut. Même s'il faut reconnaître que dans la réalité, cela ne se passe pas de manière aussi tranchée.

Il s'agit de prendre conscience du fait que l'homme a toujours pu douter et parfois il a même pu refuser Dieu. Ce refus est devenu un malaise très accentué à notre époque

1694 IDEM, «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 160.

1695 Cf. *infra*, XIII.1, «Aperçu lexical».

1696 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 118.

(post)-moderne du fait du soupçon et de l'inquiétude de l'homme devant la perception qui l'amène à se demander s'il restera lui-même en face de Dieu. Car l'être humain rejette le sentiment d'une possible aliénation.

Au fond, l'homme redoute de perdre son identité devant Dieu, comme s'il se « diluait » en lui. C'est cette crainte qui était le fondement de l'athéisme de Sartre<sup>1697</sup>. Feuerbach trouve même qu'en se donnant un Dieu, l'homme s'est dépouillé de ses qualités pour les attribuer à Dieu. Et pour qu'il redevienne lui-même, qu'il redevienne son propre soleil, il doit se les réapproprier<sup>1698</sup>. Nombreuses sont les théories alimentées par cette philosophie du soupçon qui estime que le salut de l'autonomie, de la liberté et de la réalisation de l'homme passe par la suppression ou la mort de Dieu<sup>1699</sup>.

Par ailleurs, l'homme peut réagir autrement à la proposition, à l'appel de Dieu. De fait, admettre la réalité de l'hésitation, du doute et même du rejet de Dieu n'empêche pas de souligner cet autre type de réponse de celui qui s'émerveille devant la grandeur, la magnificence de l'amour de Dieu pour l'homme (cf. Ps 8, 5; He 2, 6). Pour le Louvaniste en effet, « nous trouvons ici un homme remué par la proposition de Dieu. Et qui s'en trouve éclairé sur lui-même. »<sup>1700</sup>.

Il s'agit alors de l'accomplissement de l'identité de l'homme à partir de l'anthropologie de destinée : « C'est un profond sens de l'homme, tout le contraire d'un goût d'abaissement, qui guide ici ces chemins de révélation à soi-même par Dieu. »<sup>1701</sup>.

En somme, lorsque l'homme s'émerveille devant la sollicitude de Dieu, quand son émerveillement se transforme en acte de foi qui est passé par le doute, à la manière d'un passage à travers le feu (cf. 1 P 1, 7), cela « conduit cette fois à répondre positivement à Dieu. Et cette réponse, pourvu qu'elle n'ait pas voulu ignorer l'objection, est une réponse qui rehausse l'homme. »<sup>1702</sup>.

En répondant positivement à l'appel de Dieu, l'homme découvre un vis-à-vis, une Altérité<sup>1703</sup> qui le constitue et lui évite le risque d'un repli sur soi, d'un autositione-

1697 Cf. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1966, p. 95, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 119.

1698 Cf. L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 119. Cf. *supra*, « II.1, « L'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché ».

1699 Cf. Th. OGLETREE, *La controverse sur « la mort de Dieu »*, Paris, Casterman, 1968; J. BISHOP, *Les théologiens de « la mort de Dieu »*, Paris, Cerf, 1967; F. LEBOEUF, « Théologies de la mort de Dieu », *Revue des sciences religieuses* 41, 1967, p. 129-149.

1700 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 120.

1701 *Idem*, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 121.

1702 *Ibidem*.

1703 Cf. *supra*, II.2, « Levinas et la théologie de Gesché »; IV.4, « L'idée de Dieu dans la rationalité humaine : *Dieu pour penser* »; VI.4.3, « L'implication de l'altérité dans l'identité narrative »; VII.2, « Dieu comme vecteur d'une anthropologie de destinée »; VII.4.3, « Anthropologie théologique de

ment tautologique. C'est cela que souligne notre auteur en ces termes : «[...] Pour se comprendre autrement qu'en miroir, il faut l'Altérité du second (le prochain) et l'altérité du Tiers (Dieu). Sans référent, je ne serai que répétition de moi-même, auto-similarité, pléonisme rhétorique et alors, justement, inidentifiable.»<sup>1704</sup>. De là découle une perception renouvelée des réalités fondamentales de l'homme telles que la liberté, l'autonomie, l'identité vues sous l'angle de Dieu. Un tel regard «théo-éclairant» sur la réalité constitue un apport indéniable à la compréhension de l'homme, notamment de celle de son identité dorénavant fondée en Dieu.

Tout compte fait, Dieu, comme excès, constitue une Altérité présidant au déchiffrement de l'homme en l'amenant à des finalités existentielles ultimes<sup>1705</sup>. Par conséquent, l'homme devient le continuateur de l'œuvre de Dieu<sup>1706</sup>. Ainsi, par l'usage d'une liberté inventive, l'être humain répond à l'appel divin en engageant sa responsabilité vis-à-vis de lui-même, du monde et même à l'endroit de son créateur.

Toutefois, au regard de l'intelligibilité de l'existence humaine annoncée et attendue, il ne suffit pas de poser Dieu comme une Altérité constituante. Encore faudra-t-il en indiquer le déploiement. En réalité, la responsabilité qui émane de la réponse de l'homme à l'appel de Dieu doit être précisée dès lors que nous prenons en considération son vis-à-vis avec Dieu. Dans cet ordre d'idée, Jésus est présenté comme la figure historique de Dieu<sup>1707</sup> dont l'identité narrative est confiée à la responsabilité du chrétien<sup>1708</sup>. Qu'est-ce que cela implique dans la perception de la responsabilité? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'examiner la confrontation d'identité entre l'homme et Dieu ainsi que ce qui s'en dégage, dans la mesure où cela a une incidence sur la vision de la responsabilité.

## XII.5 La responsabilité dans une perspective christologique

### XII.5.1 L'apport de l'identité narrative de Jésus

La théologie narrative, en général, est une approche théologique qui essaie de comprendre la révélation judéo-chrétienne à partir de ses textes fondateurs pris dans leur dimension narrative, c'est-à-dire, vus d'abord comme des récits. En partant de la théologie narrative,

l'identité»; XI.1, «Cadre conceptuel». Cf. *infra*, XII.5, «La responsabilité dans une perspective christologique».

1704 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 121.

1705 Cf. *supra*, XI.1.1, «Cadre conceptuel».

1706 Cf. *supra*, XII.2.2, «L'invention chrétienne de l'homme».

1707 Cf. *supra*, VI.2, «Jésus comme figure historique de Dieu».

1708 Cf. *supra*, VI.4.1, «Notion d'identité narrative».

la pensée geschéenne met en exergue ce que l'identité narrative de Jésus a de décisif dans la responsabilisation de l'homme face à son destin et dans l'aujourd'hui de sa vie.

C'est de cette manière que l'identité narrative de Jésus constitue un fondement indéniabie pour la théologie de la responsabilité, dans la mesure où son sort, son avenir et son devenir se trouvent confiés à l'homme.

### XII.5.2 L'homme et le devenir de l'identité narrative de Jésus

Le Christ, figure historique de Dieu, prend sa part dans notre histoire, se donne à l'interprétation de la foi et se laisse raconter dans un mouvement qui met au jour son identité narrative. Celle-ci requiert la présence d'un autre pour la dire. Son devenir a besoin de l'autre, de l'altérité. L'idée, c'est que la manière dont l'autre répond à l'appel de la dimension éthique de l'identité narrative est déterminante. Signalons que tout ceci se conçoit dans le cadre du christianisme comme révélation d'une personne médiatisée par des Écritures, de sorte que l'accès à la foi, à Dieu et à Jésus ne nous devient possible que par notre contact avec le texte fondateur.

Or, dans les Évangiles, les événements de la vie de Jésus ne nous sont donnés que comme des signes, c'est-à-dire des indices, des annonces, des prolégomènes. Cela pose problème dès lors qu'on est face à cette absence d'une présence qu'on aurait voulu atteindre immédiatement. Le christianisme ne se conçoit que dans le cadre de la médiation, de celle des témoins qui ont eu à perpétuer la mémoire du ressuscité dans un langage qui leur était propre. De ce fait, le lecteur est invité à porter témoignage sur la base d'un témoignage.

Ici, la foi se veut le vecteur principal de la trame narrative de ce témoignage qui se transmet de générations en générations. Cela signifie que le symbolisme, en tant que procédé analogique, joue le rôle de ferment dans l'élan interprétatif du donné révélé : c'est l'absence de l'immédiateté. Cette absence n'est pas une absence totale mais, une présence réelle qui ouvre à son propre sens.

Tel est le cas de l'épisode de Marie de Magdala au tombeau de Jésus : « On a enlevé mon Seigneur » (Jn 20, 15), où il y a ouverture sur le vide ; et même si ensuite l'espoir semble naître (Marie voit le « *Rabbouni* »), il y a tout de suite cette contrainte au vide : « Ne me retiens pas » (Jn 20, 17). Cette même disparition se produit devant le regard effaré des disciples d'Emmaüs (cf. Lc 24, 31), « où les disciples sont tristes comme d'un deuil »<sup>1709</sup>.

1709 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 115.

Cependant, pour le théologien belge, «c'est précisément de ce vide et de cette frustration d'une présence immédiate [...] que va surgir – comme au tombeau vide qui est devenu, et pour cela tombeau ouvert –, la véritable présence, la présence réelle, la présence ressuscitée, qu'alors seulement les disciples peuvent voir (Jn 20, 1–10). Ici aussi : vide d'une présence immédiate, mais vide qui ouvre sur un texte plein. Cette absence d'un "je" immédiat laisse place [...] à une présence, celle qui repose dans l'arche de la narration "et eux racontèrent alors ce qui s'était passé sur la route et comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain" (Lc 24, 35)»<sup>1710</sup>. La place est faite ici à ce que Heidegger appelle le laisser-être<sup>1711</sup>, à une présence qui s'inscrit dans le berceau de la narration, qui sauve la présence par le récit. Une attention est attendue aussi du lecteur/auditeur du récit sur Jésus, quant à l'identité narrative qui en est l'émanation.

Comment ne pas évoquer à cet effet J.-L. Chrétien qui affirme : «Nous sommes toujours déjà montés dans l'arche de la parole, et nous ne pouvons nous y soustraire.»<sup>1712</sup> ? C'est cela que Gesché explicite en ces termes : «Comme l'arche de Noé, comme celle de l'alliance, c'est l'arche de la narration qui garde et sauvegarde l'identité de Jésus dont on a voulu témoigner et dont le texte aujourd'hui est le seul recueil.»<sup>1713</sup>.

C'est donc à partir d'une telle vision de la narration que le théologien de Louvain fait référence à la conception heideggérienne de l'art, comme une conservation créatrice de la vérité, pour faire remarquer que «[...] l'identité narrative devient maintenant la nôtre. Lecteurs (ou auditeurs) du texte, nous en devenons partie prenante et nous répondons nous aussi au "qui dites-vous que je suis" [...]. La lecture (ou l'audition) poursuit la reconnaissance de l'identité de Jésus toujours recommencée [...]. Il n'y a pas lieu de penser qu'elle s'arrête figée dans un texte que nous regarderions du dehors.»<sup>1714</sup>.

Il se dégage ici, non seulement le devenir de l'identité narrative qui passe par celle du lecteur (auditeur), mais aussi le fondement herméneutique pour toute théologie contextuelle, dès lors que nous sommes conviés à prolonger la narration fondatrice. Il nous faut reprendre le récit dans notre propre contexte. C'est la position que défend J.-L. Chrétien : «Que la parole puisse être d'autant plus propre à chacun qu'elle ne lui appartient pas exclusivement, mais qu'elle passe et circule et se transmet d'une voix à l'autre, que la plus haute intimité avec Dieu se dise par des paroles que nous n'inventons pas, mais qui nous

1710 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 114.

1711 Cf. M. HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie* (cours de l'été 1930), Paris, Gallimard, 1987.

1712 J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1998, p. 80, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 114–115.

1713 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 115.

1714 *Ibidem*.

inventent plutôt, en ce qu'elles nous trouvent et nous découvrent là où nous sommes, voilà qui atteste que nous sommes nous-mêmes en état d'invention.»<sup>1715</sup>.

L'auteur de *Dieu pour penser* partage cette conception en soulignant ceci : «Par notre lecture – au sens d'une lecture pleine, où l'on devient acteur de ce que nous adresse l'auteur –, l'identité narrative nous est confiée, ce qui est du reste l'intention même du texte. Rappelons-nous : “Ceci a été écrit pour que, à votre tour, vous confessiez”. (Jn 20, 31) [...] C'est nous désormais qui, avec Pierre et Jean, remplissons le tombeau vide et annonçons la résurrection de Jésus en Christ.»<sup>1716</sup>. C'est cette responsabilité de la mémoire du Christ que Paul Tillich exprime en ces termes : «Le christianisme ne naît pas avec la naissance de l'homme appelé “Jésus”, mais au moment où l'un de ses disciples est conduit à lui dire : “Tu es le Christ”. Le christianisme vivra aussi longtemps qu'il y aura des gens pour répéter cette déclaration.»<sup>1717</sup>.

Abondant dans le même sens, Paul Ricœur affirme que l'intrigue de l'auteur ne trouve son plein accomplissement que dans l'appropriation qu'en fait le lecteur. Il stipule donc que «c'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours (et, au-delà, dans l'action effective). C'est en effet de l'auteur que part la stratégie de persuasion qui a le lecteur pour cible.»<sup>1718</sup>. De ce point de vue, le lecteur entretient avec le récit une relation créatrice qui prend en compte son contexte. C'est cette créativité attendue après lecture/audition du récit biblique qui est le fondement de la théologie de la responsabilité. Car le livre a besoin du lecteur autant que le lecteur a besoin du livre. Il appartient au lecteur de recevoir, de prolonger – par un acte d'invention – l'identité narrative, sans toutefois perdre son esprit critique. De ce fait, le devenir de l'identité narrative est donc une question de responsabilité humaine à laquelle il est confié.

## Conclusion

À ce stade de notre recherche nous avons souhaité identifier et regrouper les facteurs substantiels qui peuvent servir de fondement à notre paradigme de la théologie de la responsabilité. Nous avons donc procédé dans ce chapitre à l'inventaire des éléments structurants de la sotériologie geschéenne.

1715 J.-L. CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, p. 50, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 115.

1716 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 114–116.

1717 P. TILlich, *Théologie systématique III. Troisième partie : L'existence et le Christ*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Les Presses Universitaires de Laval, 2006 (pour la traduction française), p. 159.

1718 P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, Coll. «Points essais», Paris, Seuil, 1991, p. 230–231.



Aussi avons-nous retenu la notion d'excès comme la clé à partir de laquelle Gesché présente Dieu en tant que source d'intelligibilité et de déchiffrement pour l'homme ; puis l'invention chrétienne de l'homme est un autre élément de la pensée geschéenne qui n'est rien d'autre que la vision théologale de l'être humain ; ce dernier jouit d'une triple responsabilité, en tant que créé-créditeur : il est responsable du sort du cosmos qui est le lieu de sa rencontre avec Dieu et donc le lieu de son salut ; il est responsable de son propre sort et de celui de Dieu ; ici, la liberté humaine apparaît comme un don de Dieu dont l'exercice est un ferment de responsabilité inventive et transformatrice de l'existence humaine : parce que l'homme est créé à l'image de Dieu, il lui revient de faire usage de sa liberté, d'agir pour devenir la ressemblance de son Seigneur.

Autrement dit, l'idée extrême que représente Dieu tire l'homme vers une intelligibilité ultime dont la conséquence est une anthropologie théologale qui découvre un homme rendu responsable de la poursuite de la création divine, en tant qu'un créé-créditeur jouissant d'une liberté inventive vis-vis de lui-même du monde et de Dieu. Cela est rendu possible par une liberté en termes de don car Dieu en est le fondement, il en oriente le sens. Et le propre d'une liberté de création, c'est d'être une responsabilité. Car elle émane de la réponse de l'homme à l'appel divin et se poursuit avec la mission de prolonger l'identité narrative de Jésus en tant que paradigme de la prise en main de la destinée humaine, de l'accomplissement même de son salut. Tel est le créneau d'une théologie de la responsabilité. Nous allons maintenant voir comme cette dernière s'élabore.

## Chapitre XIII

### LES PRÉMICES DE LA THÉOLOGIE DE LA RESPONSABILITÉ

#### Introduction

Dans ce chapitre, nous allons tenter de présenter le concept de la théologie de la responsabilité à partir des éléments structurants que nous avons relevés de la théologie de Gesché. Mais pourquoi la responsabilité ? Parce qu'il appartient à la théologie d'exploiter toute l'ampleur de sa dimension prophétique concernée par le sort de l'homme. De ce point de vue, la responsabilité représente le concept ultime qui nous révèle à nous-mêmes en dévoilant a contrario la possible insouciance humaine aux conséquences irréversibles sur l'avenir du supplément d'être qui nous constitue et nous détermine, à savoir notre humanité. Ainsi que le souligne, avec pertinence, la psychanalyste et essayiste Monette Vacquin : «Cependant, alors que tant de mots, aujourd'hui usés parce que non honorés, ne ressemblent plus qu'à des enveloppes vides, celui de responsabilité continue de nous toucher, de nous interpeller. Son caractère fondamental, la force des échos qu'il suscite – lien, réponse, autrui, protection, limites –, la situation extrême dans laquelle il nous est adressé sont de nature à susciter cet appel dont Claude Birman écrit<sup>1719</sup> [...] qu'il est la première manifestation de la responsabilité, son premier frémissement. »<sup>1720</sup>.

En outre, l'idée de responsabilité introduit une pertinence relationnelle et sociétale que nous ne pouvons pas nous empêcher de relever, d'autant plus que l'Autre, en l'occurrence Dieu, est le pivot central du déploiement théologique geschéen qui en fait la clé d'intelligibilité, *Dieu pour penser*. Or, pour M. Vacquin : «En faisant du visage l'emblème de la précarité humaine, ou de l'obligation envers l'enfant – figure de l'avenir –, le paradigme de toute responsabilité, Emmanuel Levinas, Hans Jonas désignent peut-être le seul chemin qui puisse nous fournir des motifs, plus que des raisons, de trouver des termes à notre toute-puissance. »<sup>1721</sup>. Ainsi, en mettant en perspective une théologie fondée sur un

1719 Cf. C. BIRMAN, « La loi, le peuple et la terre », dans M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 20–33, mentionné par M. VACQUIN, *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 16.

1720 *Ibidem*.

1721 *Ibidem*.

concept de responsabilité qui englobe l'altérité, nous espérons fournir à la sotériologie de Gesché une suite qui pourrait être intéressante et qui prolongerait sa vision de la théologie comme ministère<sup>1722</sup>.

Certes, il existe plusieurs conceptions de la responsabilité. D'où la nécessité de bien poser les jalons d'une telle élaboration à partir de ce concept. D'autant plus que selon Monette Vacquin: «La question de la responsabilité n'est pas légère. Pour certains, elle prend la forme lancinante d'une obsession, elle insiste comme un objet encombrant dont on aurait tenté de se défaire sur le bord du chemin et qui réapparaîtrait avec l'absurde et indifférente opiniâtreté des évidences [...]. La responsabilité, elle, n'est pas une question. Elle est d'abord le nœud au ventre que vous fait la question que vous pose l'objet abandonné au bord du chemin: Qu'as-tu fais de moi? Et cet objet abandonné c'est vous, c'est vous pour moi, c'est moi pour vous.»<sup>1723</sup>.

Selon une telle perception, la responsabilité est une interpellation réciproque du soi envers le sort d'autrui et vice-versa. Ainsi, dans l'élaboration de la théologie de la responsabilité, une attention particulière cherchera à déterminer le sens que peut et doit prendre le fait de répondre de soi et de l'autre dès lors que ce questionnement se pose en Dieu comme clé d'intelligibilité de l'homme et garant de sa destinée.

Mais avant d'arriver à son élaboration proprement dite, faisons un détour par la *ratio* philosophique et différents auteurs afin d'en dégager les postulats qui peuvent contribuer de manière efficace à cette conceptualisation. Ce qui nous amène à aborder la question des présupposés philosophiques de la théologie de la responsabilité.

### XIII.1 Aperçu lexical

Afin que nous puissions dégager une idée précise de l'usage que nous ferons du concept «responsabilité», il importe d'en explorer le champ lexical<sup>1724</sup>. Ce faisant, nous saisissons ce mot dans son étymologie et dans le sens que lui confère son évolution sémantique. Car, choisir de conjuguer la théologie à partir de la notion de la responsabilité, c'est l'inscrire dans une logique de pertinence pour la vie de l'homme, dans la mesure où, affirme Jean-Louis Chrétien: «Le concept de *responsabilité* fait partie pour nous des termes fondamen-

1722 Cf. *supra*, I.3, «Les traits propres de la méthode de Gesché»; III.2.5, «Pas de sujets tabous: les colloques»; XI.4, «L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché»; XII.2.2, «L'homme créé-créditeur». Cf. *infra*, XV.2.2, «Le mystère pascal et le combat salutaire contre le mal»; XV.6, «La salutarité et son incidence sur la pratique de la foi».

1723 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 10.

1724 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007, p. 161–180.

taux de l'éthique et de la philosophie, et l'on remplirait bien des rayons des bibliothèques avec les livres et les études qui lui sont explicitement consacrés. »<sup>1725</sup>.

Pour la petite histoire, le mot responsabilité est apparu tardivement, soit au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'abord selon un usage juridique et politique, pour ensuite s'introduire, longtemps après, en philosophie. Même s'il faut signaler que le terme *responsable* et le verbe *répondre* qui signifient *répondre de...* et *répondre devant...* sont beaucoup plus anciens, dérivant du latin et du droit romain<sup>1726</sup>.

Le linguiste Alain Rey indique que lorsque le mot responsabilité apparaît en 1783 dans des traductions de l'anglais, il est employé dans le cadre du droit constitutionnel et désigne responsabilité des ministres devant le parlement. Tandis qu'en 1788, la responsabilité prend une connotation générale qui concerne l'obligation de répondre de ses actes<sup>1727</sup>.

Son origine dans la *sponsio*<sup>1728</sup> romaine permet de comprendre les deux sens de la responsabilité, à savoir, répondre à une question et répondre de ce à quoi l'on s'engage<sup>1729</sup>. Ici, la question qui stipule l'engagement doit être symétrique à la réponse. Si bien qu'en y répondant le sujet s'engage, promet, il contracte : « Promets-tu cent ? – Je promets. ». Ainsi, en réponse à la question, le sujet s'engage, il est responsable de l'engagement pris<sup>1730</sup>. Par conséquent, philosophiquement parlant, « le mot *répondre* implique dès lors l'idée de se tenir *garant* d'événements à venir. »<sup>1731</sup>. Ainsi que l'explique Jean-Louis Chrétien : « Je réponds d'abord, non pas de ce que j'ai fait, mais de ce que je ferai, ou même de ce dont l'autre dont je suis caution fera, en s'étant engagé à le faire. »<sup>1732</sup>.

En outre, le champ lexical du verbe allemand *verantworten* introduit l'idée d'une réponse de justification. *Sich verantworten* veut dire se défendre devant un tribunal, se justifier en général. Son substantif *Verantwortung*, plus ancien que *Verantwortlichkeit*, est l'un des mots philosophiques qui désignifie la responsabilité en exprimant l'idée de

1725 IDEM, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 161.

1726 Cf. *ibidem*.

1727 Cf. A. REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, cité par J.-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 161.

1728 Dans le droit romain, la *sponsio* était une forme archaïque du contrat verbal qui doit être passé en personne, sans représentant.

1729 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 162.

1730 Cf. J. GAUDEMET, *Droit privé romain*, Paris, LGDJ, 1998, p. 256–257, cité par J.-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 162.

1731 M. VILLEY, « Esquisse historique sur le mot "responsable" », *Archives de philosophie du droit*, 1977, p. 45–58, ici p. 46, cité par J.-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 162.

1732 J.-L. CHRÉTIEN, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 162.

la justification, de la défense de soi<sup>1733</sup>. Voilà qui introduit une autre facette du répondre, « celle qui est tournée vers le passé, vers mes actes accomplis »<sup>1734</sup>.

Suite à cet aperçu linguistique et philosophique, Jean-Louis Chrétien dégage quatre corollaires qui font progresser la compréhension de la responsabilité. Premièrement, elle a un déploiement temporel, parce qu'elle concerne le passé et l'avenir. C'est la continuité d'une histoire personnelle<sup>1735</sup>. Deuxièmement, la responsabilité a un caractère fini, et toujours défini. Ainsi, « même si elle est illimitée, par exemple dans le temps : je contracte une obligation précise, envers une ou des personnes définies, tout comme je me défends d'une accusation précise, qui me reproche, à tort ou à raison, un acte que j'ai commis, et non d'être moi-même, ou d'exister. »<sup>1736</sup>.

Le troisième corollaire fait état du lien entre la responsabilité et la parole : il s'agit d'une parole donnée dans le cadre d'un contrat, d'une justification, d'une promesse, d'une reddition des comptes, d'une explication de ses propres actes<sup>1737</sup>. Le quatrième corollaire quant à lui concerne l'articulation entre répondre de quelque chose et répondre devant quelqu'un. De ce point de vue, tous ces niveaux d'intelligibilité de la responsabilité permettent de la situer par rapport à la personne, à son inscription dans le temps, aux implications de sa parole, mais de manière plus incisive, ce qui intéresse au plus haut point la perspective d'une théologie de la responsabilité, du fait qu'être responsable en définitive, c'est répondre « devant un tribunal ou devant des témoins de mon engagement, voire devant les autres en général, l'humanité elle-même, ou encore devant Dieu. »<sup>1738</sup>.

Si donc le monde « profane » place la responsabilité sous les auspices d'un appel nécessitant une réponse de prise en charge ou de reddition des comptes, cela n'est-il pas éminemment valable s'agissant de la foi et ses implications ? Car pour Monette Vacquin : « La responsabilité, c'est la réponse. *Sponsio, spondere*, se porter garant, promettre, s'engager. Pour l'Autre et devant la loi, c'est-à-dire la communauté des Autres. C'est répondre présent, répondre de l'autre par ma présence, d'une présence vivante – donc mortelle, concrète – donc imparfaite, et qui n'intéresse pas le présent, n'exacerbe pas mon “dur désir de durer”. Le premier contenu de la responsabilité, c'est cette présence, à soi et à autrui, qui ignore pourquoi et de quoi elle doit répondre. »<sup>1739</sup>. N'avons-nous pas là le résumé même du commandement biblique central, celui que désigne l'amour du prochain ?

1733 Cf. IDEM, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 163.

1734 *Ibidem*.

1735 Cf. IDEM, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 164.

1736 *Ibidem*.

1737 Cf. *ibidem*.

1738 IDEM, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, p. 164–165.

1739 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 10.

De ce point de vue, théologiquement parlant, la responsabilité ne s'inscrit pas dans la dérobade de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 4, 9), mais elle trouve son fondement dans la réponse attendue à ceci : « Où est ton frère Abel ? ... Qu'as-tu fait ? » (Gn 4, 9–10) ; ou la réponse à cette question adressée à Ève : femme, « qu'as-tu fait là ? » (Gn 3, 13). Une telle perspective est celle d'une théologie de la responsabilité, arc-boutée sur la conviction selon laquelle, en définitive : « Toute vertu en effet devient passivité si elle n'est pas marquée au sceau de la responsabilité. »<sup>1740</sup>.

Par ailleurs, comment comprendre les nuances de la notion de responsabilité et de celle d'imputabilité ? Comment asseoir la responsabilité dans une perception intrinsèquement liée à l'identité de la personne appelée à devenir responsable ? Et surtout, quel rôle l'altérité peut-elle jouer dans l'articulation harmonieuse de la responsabilité de l'homme envers lui-même, l'autre et l'univers qui le porte ? Les paragraphes qui suivent vont essayer de donner un éclairage à ce sujet.

### XIII.2 Identité et responsabilité chez Paul Ricœur

Dans la sotériologie geschéenne, la question de la destinée humaine relève à la fois de la responsabilité du discours théologique<sup>1741</sup> et de l'homme comme acteur de son accomplissement<sup>1742</sup>. Il nous faut donc comprendre la manière dont Ricœur établit la sémantique de l'action fondatrice d'une responsabilité identitaire. Ce qui nous permettra de mieux saisir, théologiquement parlant, comment la responsabilité implique une action comptable du chrétien, c'est-à-dire une action dont il est redevable devant autrui et devant Dieu. Car dans la perception ricœurienne<sup>1743</sup>, l'agir est fondateur de la responsabilité pour trois raisons : d'abord parce qu'à travers ses actions, l'être humain s'identifie<sup>1744</sup>, alimente le récit de sa vie, celui qui déploiera son identité narrative<sup>1745</sup>, tout en se révélant comme un être qui doit rendre compte<sup>1746</sup> ; ensuite, l'identité narrative est confiée à la responsa-

1740 IDEM, *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 13.

1741 Cf. *supra*, II.4.2, « La genèse d'une rencontre » ; VII.2, « Dieu comme vecteur d'une anthropologie de destinée ». Cf. *infra*, XIII.8.1, « Principe de salutarisation ».

1742 Cf. *supra*, VIII.2.4.1, « Le point anthropologique du salut » ; XI.1, « L'homme et l'acte du salut » ; XII.2.2, « L'homme créé-créditeur » ; XII.3, « Image et ressemblance de Dieu » ; XII.4, « La proposition de Dieu et la réponse de l'homme » ; XII.5, « La responsabilité dans une perspective christologique ».

1743 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

1744 Cf. *infra*, XIII.2.3, « L'identité narrative et le fondement de la responsabilité ».

1745 Cf. *infra*, XIII.2.4, « Le soi de l'identité narrative ».

1746 Cf. *infra*, XIII.2.5, « Le maintien de soi et la notion de responsabilité » ; XIII.2.8, « La place de la responsabilité dans l'éthique ricœurienne ».

bilité de l'autre pour que celui-ci continue à lui donner corps et vie<sup>1747</sup> ; enfin, l'action est responsabilisante étant donné qu'elle incite à agir de telle sorte qu'autrui puisse compter sur l'agent<sup>1748</sup>.

En effet, c'est à partir de sa notion d'identité narrative que Ricœur établit la spécificité de l'agir humain responsable. Il y décrit d'abord l'homme comme un être défini par son action, qui devient une praxis constitutive du monde lui-même, dans la mesure où, affirme le philosophe français : « Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon. »<sup>1749</sup>.

Paul Ricœur note que l'identité de l'être est composée de deux pôles, à savoir l'identité « *idem* » et l'identité « *ipse* ». Au sens de « *idem* », l'identité vaut pour tout sujet qui subsiste dans le temps<sup>1750</sup>. Ce pôle représente le « *même* » de l'être ou la « *mêmeté* ». Toutefois, si le sujet n'existe, elle renvoie alors à l'identité « *ipse* », « *soi-même* », « *ipséité* » qui se manifeste concrètement par le maintien volontaire de soi devant autrui, par la manière dont le soi se comporte face à autrui. Si donc la « *mêmeté* » est substantielle, « *l'ipséité* » est formelle, transitive, elle se manifeste par la relation à autrui, par la narration ; elle est narrative. Cette narration porte sur ce que « fait » le sujet. Cela signifie que « *l'ipséité* » de l'homme s'atteste de manière réflexive à travers ses actions. De là, découle la définition ricœurienne de « l'être » comme acte et comme puissance<sup>1751</sup>.

Ainsi, l'agir devient chez Ricœur le moyen par lequel l'être se rend lisible. Aussi souligne-t-il : « S'il est un être du soi, autrement dit si une anthropologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un fond d'être à partir duquel le soi peut être dit agissant. »<sup>1752</sup>.

Nous considérons cela comme le fondement épistémologique d'une philosophie de la responsabilité et le prolégomène de ce que nous appellerons la théologie de responsabilité<sup>1753</sup>. Elle prend source dans la théorie de l'identité. Comme le souligne André-Pierre Gauthier, « la distinction entre “identité-*idem*” et “identité-*ipse*” joue le rôle de pivot dans une pensée de la responsabilité car seule “l'identité-*ipse*” d'un sujet peut répondre éthiquement de ses actes. »<sup>1754</sup>.

1747 XIII.2.6, « La visée éthique de Ricœur et la notion de responsabilité ».

1748 Cf. *infra*, XIII.2.3, « L'identité narrative et le fondement de la responsabilité ».

1749 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 360.

1750 Cf. *supra*, VI.5.2, « L'identité historique et l'identité narrative » ; XII.5.2, « L'homme et le devenir de l'identité narrative de Jésus ».

1751 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 12–13.

1752 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 357.

1753 Cf. *infra*, XIII.7, « La théologie de la responsabilité : définition et extension » ; XIII.8 « Les principes directeurs de la théologie de la responsabilité ».

1754 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, Lyon, Université catholique de Lyon, 2001, p. 23–24.

De ce qui précède, nous pouvons avancer que la théorie de la responsabilité se construit à partir de l'identité transitive d'un sujet agissant<sup>1755</sup>. C'est-à-dire qu'une identité est dite transitive lorsqu'elle est posée, dite par un autre que soi. Elle consacre le rôle prépondérant de l'altérité dans le processus d'identification du soi. Cette sphère de définition et de lisibilité est aussi l'instance par laquelle le soi répond de ses actes devant Dieu et devant les autres.

Gesché partage cette approche de l'identité transitive fondatrice de responsabilité et dont l'avènement est tributaire de l'altérité. En effet, affirme l'auteur de *Dieu pour penser* : «Le sujet n'est ni un "Je" qui s'annonce à partir de sa seule intériorité, ni un "Il" que l'on croit pouvoir saisir souverainement de l'extérieur, mais un "Soi", c'est-à-dire un *sujet-dit*, un sujet raconté, réfléchi [...]. On devrait pouvoir parler ici d'identité "transitive", celle qui *passé par* autrui, à la différence d'une identité intransitive, celle qui est donnée par soi-même. »<sup>1756</sup>.

En fait, le théologien louvaniste reconnaît qu'il s'agit de l'hypothèse ricœurienne faisant de la narration le lieu d'où émerge l'identité du temps et celle de l'homme. Ricœur l'a esquissée dans *Temps et récit* pour la poursuivre dans *Soi-même comme un autre*, avec un accent particulier placé sur l'«identité narrative» du sujet humain<sup>1757</sup>.

Par ailleurs, cette identité de l'être agissant et responsable s'inscrit dans l'histoire et la transcende par la narration qui donne lieu à son identité narrative. Comme l'explique A.-P. Gauthier, «le concept d'identité narrative souligne la cohésion d'une personne dans l'enchaînement d'une vie humaine ou de la vie d'un peuple – tout en y incluant le changement et la mutabilité.»<sup>1758</sup>. Ainsi s'installe une dialectique. Afin de mieux la comprendre et saisir du même coup l'action responsable chez Ricœur, nous pouvons nous référer à la notion qu'il emprunte à Koselleck, «celle "d'espace d'expériences et d'horizon d'attente"<sup>1759</sup>, au sens où l'homme en tant qu'auteur dans l'histoire est toujours déjà engagé dans la dialectique qui le situe dans cet espace, constitué par le passé accumulé et l'horizon que représente l'avenir. L'horizon d'attente doit se peupler d'attentes modestes et déterminées, et non d'espoirs utopiques qui ne sont qu'évasion et chimère. L'espace d'expériences, quant à lui, loin de se transformer en un passé achevé et révolu, a besoin

1755 Cf. *supra*, VI.4.2, «Au départ d'une identité éthique».

1756 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 80–81.

1757 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 80.

1758 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 23–24.

1759 Cf. P. RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 3, *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1983, p. 301–313 ; p. 375–391. Cf. *supra*, «III.2.2, «Les ressources de la théologie au service de l'existence» ; VI.5.2, «L'identité historique et l'identité narrative de Jésus».



qu'on ouvre en lui des possibilités oubliées, des potentialités avortées, des tentatives réprimées. »<sup>1760</sup>.

En d'autres termes, il convient de considérer qu'en venant au monde, l'être humain est reçu dans une tradition qui est constituée de la somme des connaissances accumulées par l'humanité. En même temps, il est aussi composé d'aspirations, de projets, de rêves qui représentent sa projection vers l'avenir. Dans ce sens, le passé est riche de leçons qui peuvent aider l'être humain à envisager l'avenir avec toutes ses promesses qu'il aborde de façon réaliste. Tel est le sens de la dialectique entre « espace d'expérience et horizon d'attente ».

De ce fait, nous estimons qu'il existe un lien possible entre les deux pôles de l'existence humaine : la réception-projection et l'ancrage d'une théologie de la responsabilité. En effet, entre les réalisations antérieures et les aspirations pour l'avenir, l'homme se déploie pour la construction de son présent. En cela, il engage sa liberté et donc sa responsabilité. Le théologien français Alain Thomasset l'exprime en ces termes : « Le présent historique et éthique de pouvoir faire est le présent de l'initiative où le poids de l'histoire passée est déposé et où le rêve de l'histoire à faire est transposé en action responsable. »<sup>1761</sup>.

Paul Ricœur exprime également le fondement de cette action responsable dans sa philosophie du sujet. Car elle permet, ainsi que le reconnaît André-Pierre Gauthier, de « ressaisir le “je” à travers ses actes, de raconter qui est cet auteur, de raconter, en définitive, l'histoire d'une vie, et donc d'énoncer une “identité narrative”. »<sup>1762</sup>.

### XIII.2.1 L'herméneutique de l'altérité chez Paul Ricœur

Si la théologie geschéenne s'articule autour de l'idée de Dieu introduite dans la pensée de l'homme, cela implique que le concept d'altérité occupe une place déterminante chez lui. Par conséquent, il nous faut établir le fondement philosophique de cette notion afin d'en comprendre l'enracinement dans la démarche du théologien de Louvain.

Ici, il s'agit de souligner l'importance de la notion d'*ipséité* dans la construction et l'identité du soi. En effet, Ricœur affirme : « Une altérité qui n'est pas – ou pas seulement – de comparaison est suggérée par notre titre<sup>1763</sup>, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de

1760 P. RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 3, *Le Temps raconté*, p. 411.

1761 A. THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 306.

1762 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 28.

1763 Il s'agit du titre de l'œuvre *Soi-même comme un autre* par lequel le sujet est désigné, identifié en tant que tel comme être singulier, mais qui constitue une ouverture vers autrui, vers l'altérité de l'autre.

jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. »<sup>1764</sup>.

À partir de ce point de vue, «l'autonomie du soi apparaîtra intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme. »<sup>1765</sup>. À ce titre, l'altérité est fondatrice d'une responsabilité parce que le soi répond d'autrui et de la promotion de la justice. Voilà qui explicite le fondement philosophique de notre projet d'une théologie de la responsabilité.

Comme nous pouvons le constater, dans son herméneutique du soi, Paul Ricœur s'oppose aux philosophies du cogito. Car pour lui, «dire *soi*, ce n'est pas dire *je*. Le "*je*" se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même. »<sup>1766</sup>. Ce qui provoque ce commentaire de François-Xavier Amherdt : «C'est que, rompant avec le cartésianisme de l'apodicticité du cogito, Ricœur refuse l'adéquation immédiate du sujet pensant à lui-même. L'ego n'est pas donné dans une évidence ni une intuition. Il est médiatisé par les signes de son existence dans le monde et dans l'histoire. »<sup>1767</sup>. Il faut donc essayer d'accéder à un autre stade constitutif de l'identité, celui qui concerne notamment la personne.

### XIII.2.2 La personne et la référence identitaire : individu et individualisation

Toute la construction ricœurienne, dans *Soi-même comme un autre* notamment, permet une perception adéquate de l'identification de la personne, dans la mesure où, pour cet auteur, «identifier quelque chose, c'est pouvoir faire connaître à autrui, au sein d'une gamme des choses particulières du même type, celle dont nous avons l'intention de parler. »<sup>1768</sup>. C'est de là que découlent plusieurs catégories dans ce processus d'identification.

L'auteur ajoute un autre élément déterminant à ce processus d'identification, à savoir la «sémantique de l'action». Celle-ci constitue une catégorie fondamentale qui entre dans la construction identitaire du soi et se présente pour nous comme l'un des fondamentaux de la philosophie de responsabilité et par conséquent, de la théologie de responsabilité. Il s'agit de l'identification du soi par l'action.

1764 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 13–14.

1765 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 30.

1766 *Ibidem*.

1767 F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2004, p. 73.

1768 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 39.

En effet, « alors que le travail s'extériorise entièrement dans la chose fabriquée, et que l'œuvre change la culture en s'incarnant dans des documents, des monuments, des institutions, dans l'espace d'apparition ouvert par la politique, l'action est cet aspect du faire humain qui appelle le récit. À son tour, c'est la fonction du récit de déterminer le "qui" de l'action. »<sup>1769</sup>. De ce point de vue, l'action permet d'identifier le « qui » racontant un récit.

En conséquence, « les réponses spécifiques à la question *qui* ? présentent un intérêt considérable, non pas en dépit de, mais grâce à la limitation de l'enquête menée dans le cadre de la référence identifiante. À la question : qui a fait cela ? Il peut être répondu soit en mentionnant un nom propre, soit en usant d'un démonstratif (lui, elle, celui-ci, celui-là), soit en donnant une description définie (le tel et tel). Ces réponses font de quelque chose en général un quelqu'un. »<sup>1770</sup>.

Voilà comment le récit de l'action d'une vie devient fondateur de l'identité dite narrative, laquelle devient à son tour fondatrice de la responsabilité, dans la mesure où, par son action, le sujet s'identifie et s'extériorise en répondant, de ce fait, de son identité exprimée à travers le récit. C'est donc avec un intérêt particulier que Gesché recourt à la notion ricœurienne d'identité narrative<sup>1771</sup>, d'abord pour sortir du binôme conceptuellement stérile entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, et ensuite pour asseoir la responsabilité et l'importance de l'altérité dans l'identité de soi. C'est cette responsabilité émanant de la notion d'altérité qui sera retenue pour l'élaboration de la théologie de la responsabilité.

Car, pour le théologien de Louvain, la narration participe considérablement à la lisibilité des vies humaines. Aussi s'interroge-t-il : « Avant de pouvoir dire je suis ou je pense, notre identité n'est-elle pas d'abord donnée dans une situation de langage et d'altérité, où nous ne sommes pas seuls pour nous dire et nous identifier ? [...] L'homme n'est peut-être pas autre chose qu'un être qui raconte, et lui-même autre chose qu'un être raconté. »<sup>1772</sup>. Dans cet ordre d'idée, Gesché affirme que « l'homme non raconté est un homme sans identité »<sup>1773</sup>, d'autant que pour Ricœur, la narration « construit le caractère durable » de quelqu'un<sup>1774</sup>.

C'est dans une telle perspective que selon le théologien louvaniste, la construction ricœurienne de l'identité du soi par la narration marque un tournant décisif dans

1769 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 76.

1770 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 77.

1771 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 77. Cf. *supra*, VI.5, « L'identité narrative de Jésus, concept opératoire du tout christologique ».

1772 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 78–79.

1773 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 80.

1774 Cf. P. RICŒUR, *L'identité narrative*, p. 301, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 80.

l'articulation du processus d'identification de l'homme. Il le précise en ces termes : « Dans soi-même comme un autre, Paul Ricœur a voulu rompre, mais sans la brusquerie nietzschéenne (“la subjectivité humiliée”), avec l'identité prise à partir du Cogito (“la subjectivité exaltée”). Pour cela, il a décidé de remettre en chantier la théorie narrative qu'il avait auparavant construite pour comprendre le rapport du récit à la construction du temps humain (Temps et récit), pour essayer cette théorie dans ce nouveau champ, celui de la constitution du soi humain. »<sup>1775</sup>. Quel en est le déploiement ?

### XIII.2.3 L'identité narrative et le fondement de la notion de responsabilité

Chez Paul Ricœur, l'action spécifie l'agent. Par ailleurs, si l'on prend en compte la « dimension temporelle » du soi et de l'action elle-même, se pose le problème de l'inscription de l'agent et de son action dans l'histoire, la question fondamentale de l'identité personnelle « qui ne peut précisément s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine »<sup>1776</sup>. C'est justement pour combler cette lacune que Ricœur recourt à la théorie narrative, spécialement dans son apport à la construction du soi<sup>1777</sup>.

En résumé, pour l'herméneute français, « la théorie narrative trouve une de ses justifications majeures dans le rôle qu'elle exerce entre le point de vue descriptif sur l'action [...] et le point de vue prescriptif [...] »<sup>1778</sup>. En ce sens, « la théorie narrative ne fait véritablement médiation entre la description et la prescription que si l'élargissement du champ pratique et l'anticipation de considérations éthiques sont impliqués dans la structure même de l'acte de raconter. »<sup>1779</sup>.

C'est dire toute l'importance de la théorie narrative dans l'expression de l'histoire d'une vie, dans l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction. François-Xavier Amherdt exprime ce rapport à la narration en ces termes : « Le texte pose la question du rapport qu'il entretient en tant qu'œuvre écrite, avec le geste de la parole qui l'a produit et qui – par la fixation du sens du discours – le marque dans son individualité et dans son “monde”. C'est le problème général de la relation entre texte et histoire. »<sup>1780</sup>.

On peut donc comprendre qu'il est question ici de l'interprétation de l'histoire de la vie d'une personne ou d'une communauté qui ne soit lisible qu'en fonction des histoires

1775 IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 79.

1776 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 138.

1777 Cf. *ibidem*.

1778 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 139.

1779 *Ibidem*.

1780 F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, p. 166–167.

que les gens racontent à leur sujet. C'est en réalité le modèle narratif qui rend intelligibles ces histoires<sup>1781</sup>.

De ce point de vue, le récit constitue une sorte de médiation pour le sujet. Ricœur nous en livre le sens en ces termes: «La compréhension de soi est une interprétation; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée: cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie, une histoire fictive, ou, si l'on préfère, une fiction historique, entrecroisant le style historiographique des biographies au style romanesque des autobiographies imaginaires.»<sup>1782</sup>.

C'est ainsi que la narration sert de préliminaire à l'éthique, dans la mesure où il n'y a pas, chez Ricœur, de récit éthiquement neutre. Car, pour lui en effet, «la littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique.»<sup>1783</sup>. Cela signifie-t-il que nous avons là une identité qui soit toute transparente? Bien sûr que non. Essayons d'en situer le problème.

#### XIII.2.4 Le soi de l'identité narrative

L'identité du soi, *ipse*, qui correspond à la mutation dans la cohésion d'une vie<sup>1784</sup>, est fondatrice de l'identité narrative dans sa relation avec le noyau permanent d'une vie qui, elle, s'appelle l'identité *idem* ou la *mêmeté*. Il est question ici, pour Ricœur, de porter au plus haut point la dialectique de la *mêmeté* et de l'*ipséité* implicitement contenue dans la notion d'identité narrative, et de compléter l'investigation du soi raconté par l'exploration des médiations que la théorie narrative peut opérer entre la théorie de l'action et la théorie morale. Ainsi s'établit une corrélation entre l'acte, le récit et l'éthique.

Dès lors, on peut envisager l'extension du champ pratique que la fonction narrative suscite du moment que l'action décrite doit pouvoir s'égaliser à l'action racontée. On revient donc à la notion selon laquelle le récit n'est jamais éthiquement neutre et constitue le premier laboratoire du jugement moral. C'est ainsi que peut se poursuivre la constitution réciproque de l'action et du soi.

Étant donné que la notion ricœurienne de l'identité narrative s'exprime à partir de la corrélation entre la *mêmeté* et l'*ipséité*, en tant que médiation entre théorie de l'action et théorie narrative, elle est fondatrice du lien entre la pratique et l'éthique.

1781 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 138, n. 1.

1782 *Ibidem*.

1783 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 139.

1784 Cf. P. RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 3, *Le temps raconté*, p. 443.

C'est à ce titre qu'elle introduit la dimension de responsabilité dans la construction du soi et s'étend aux implications éthiques de cette identité narrative. Au fond, et c'est en ce point précis que la réflexion de Ricœur a de l'intérêt pour notre thèse, le récit qui découlera de la pratique, de l'action du sujet, tiendra compte de son rapport à l'éthique, donc à la responsabilité.

Nous sommes donc particulièrement attentif au fondement philosophique de la responsabilité chez Ricœur afin d'essayer d'établir un pont conceptuel entre l'éthique ricœurienne de l'action et l'effectivité du salut dans la société chez Gesché<sup>1785</sup>.

Sur ce point précis, l'apport ricœurien à cette perspective est indéniable. En effet, lorsqu'il parle de la vie comme d'une résultante d'interactions entre agents humains, il affirme ce qui suit : « Le non-agir est encore un agir : négliger, omettre de faire, c'est aussi laisser faire par un autre, parfois de façon criminelle ; quant à supporter, c'est se tenir soi-même, de gré ou de force, sous la puissance d'agir de l'autre ; quelque chose est fait à quelqu'un par quelqu'un ; supporter devient subir, lequel confine à souffrir. »<sup>1786</sup>.

Une telle philosophie de l'action est requise pour l'aboutissement du salut comme accomplissement de l'homme dans la société, dès lors que, pour le théologien de Louvain, la chance d'un dessein nouveau pour la théologie réside dans l'action et la praxis<sup>1787</sup>. Parce que, poursuit-il : « Action et vérité naissent ensemble dans une effectuation historique, réelle et pratique, concrète, loin des discours à portée purement incantatoire, idéale et abstraite. »<sup>1788</sup>. Il s'agit donc, pour Adolphe Gesché, de déterminer et d'orienter la pratique de la foi en fonction de cette évidence : « La vérité a partie liée avec la praxis et celle-ci a sort commun avec celle-là. L'action, de par sa nature même accordée à un monde qui se fait et où il faut agir, devient à son tour une herméneutique de la foi, s'il est vrai que celle-ci n'est pas seulement contemplation et possession, mais création et compréhension. »<sup>1789</sup>.

En s'inscrivant dans une perspective de l'agir, le chrétien prend sa part de responsabilité dans la construction de la société, en refusant toute forme de fuite hors du monde et de sa réalité<sup>1790</sup>. Ce faisant, un tel chrétien contribue à l'avènement du salut promis aussi dans la société humaine, avec une sollicitude entre tous les humains. Tel est le sens de

1785 Cf. *supra*, XI.1, « L'homme et l'acte du salut » ; XI.2, « La trilogie fonctionnelle : salut-Dieu-homme » ; XI.3, « L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché ».

1786 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 186.

1787 Cf. A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », p. 273.

1788 *Idem*, « Théologie dogmatique », p. 274.

1789 *Ibidem*.

1790 Cf. A. GESCHÉ, « Dieu et société », p. 289. Cf. *supra*, XI.1, « L'homme et l'acte du salut » ; XI.3, « L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché ». Cf. *infra*, XV.12.1, « Portée sociétale de la sotériologie geschéenne ».

l'interpellation par l'autre<sup>1791</sup>, laquelle détermine le rôle de l'altérité dans la construction d'une responsabilité envers autrui et envers la société.

N'est-ce pas pour ce type de responsabilité que l'auteur de *Dieu pour penser* estime que : considérer un Tiers-transcendant comme vis-à-vis constitutif, c'est reconnaître que l'homme jouit d'un pouvoir et d'une liberté d'action. Par conséquent, en fonction de la confrontation avec cette extériorité transcendante qui est Dieu, l'être humain doit poser des actes responsables, car dans un tel dévoilement, sa liberté le provoque à la responsabilité<sup>1792</sup> en vertu d'une connivence inventive<sup>1793</sup>.

Cela correspond à la philosophie ricœurienne de l'action basée sur l'éthique de la responsabilité. Avec ce concept, nous tenons l'un des fondements philosophiques du paradigme de la théologie de la responsabilité dont le socle herméneutique sera constitué des éléments structurants de la sotériologie de Gesché<sup>1794</sup>.

Certes, par la théorie de l'action, Ricœur se préoccupe d'établir la portée des rapports interpersonnels, des interactions entre agents<sup>1795</sup>. Mais qu'en est-il du rapport de force entre agents, notamment dans la corrélation entre l'éthique et l'exercice du pouvoir par exemple ? À ce sujet, la précision du philosophe français est éclairante lorsqu'il note : « La théorie de l'action s'étend des hommes agissants aux hommes souffrants. Cette adjonction est si essentielle qu'elle commande une grande partie de la réflexion sur le pouvoir, en tant qu'exercé par quelqu'un sur quelqu'un, et sur la violence en tant que destruction par quelqu'un d'autre de la capacité d'agir d'un sujet, et du même coup conduit au seuil de l'idée de justice, en tant que règle visant à égaliser les patients et les agents de l'action. À vrai dire, toute action a ses agents et ses patients. »<sup>1796</sup>.

### XIII.2.5 Le maintien du soi et la notion de responsabilité

Nous ne pouvons pas perdre de vue que tout ce long détour à travers l'ancrage philosophique de la responsabilité est une quête ciblée d'éléments pouvant renforcer la construction du paradigme d'une théologie de la responsabilité dont le soubassement est la sotériologie d'Adolphe Gesché.

Or, il se trouve que la conception geschéenne du salut fait essentiellement de Dieu une clé d'intelligibilité de l'homme. De ce fait, le déchiffrement de l'existence revient à

1791 Cf. *supra*, II.2.2.2, «L'interpellation par l'autre».

1792 Cf. *supra*, XII.2.2, «L'homme créé-créditeur».

1793 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 65–67.

1794 Cf. *supra*, chapitre XII, «Les éléments structurants de la sotériologie de Gesché».

1795 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 186.

1796 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

attester que l'être humain jouit d'une liberté ontologique responsabilisante face à sa propre destinée et à celle des autres. Afin de mieux comprendre l'enracinement philosophique de ce type de responsabilité nous nous référons à la notion ricœurienne du maintien de soi.

En effet, le maintien de soi ricœurien correspond aux implications éthiques du récit qui rencontre les préoccupations rationnelles de notre recherche en ce sens que la notion du maintien, constitue le fondement de l'éthique de responsabilité. Comme l'explique Paul Ricœur : « Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis comptable de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur [...], être comptable de [...]. Elle les unit en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question : "Où es-tu ?", posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : "Me voici !" Réponse qui dit le maintien de soi. »<sup>1797</sup>. Voilà comment la notion du maintien de soi devient fondatrice de la responsabilité du sujet.

Ce lien logique entre l'expression par l'action, la médiation du langage et celle du texte s'établit en mettant en évidence la responsabilité de l'homme, dans la mesure où son action exprimée par la médiation du langage et du texte extériorise son engagement et donc sa responsabilité. C'est dans ce sens que Ricœur se base sur un fondement herméneutique pour affirmer que le soi ne peut s'attester que lorsque ses actions sont portées au langage<sup>1798</sup>. Ce qu'André-Pierre Gauthier confirme en ces termes : « Grâce aux apports de l'herméneutique, Ricœur peut donc rendre compte de la médiation essentielle du langage. Tout, en effet, doit être porté au langage pour devenir signifiant, ainsi que du rôle de la société et du monde, dans la compréhension du soi agissant et responsable. »<sup>1799</sup>. Car pour Ricœur, « 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. »<sup>1800</sup>.

En d'autres termes, l'expression de l'être par l'action est portée par la médiation du langage, du texte qui est l'émanation du récit d'une vie. Lorsque le sujet répond à l'attente d'autrui, il est responsable, il peut répondre de l'autre.

Ainsi donc, s'il y a un reproche que cet auteur adresse notamment au structuralisme, c'est, entre autres, de réduire le discours à ce qui est dit et ainsi de perdre toute référence au monde de la vie, à celui des relations interpersonnelles.

1797 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

1798 Cf. *ibidem*.

1799 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 36.

1800 P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 46, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 36.



Nous pouvons donc constater que l'herméneutique conçoit le langage comme une source de responsabilité parce qu'il est « générateur de la créativité de la personne et donc porteur d'une dimension éthique »<sup>1801</sup>.

Cela corrobore la position de Searle<sup>1802</sup> qui parle de la « force illocutoire » du langage, dans la mesure où « cette notion souligne l'engagement de la personne dans tout acte de discours – et non seulement dans certains actes spécifiques comme la promesse ou la menace. »<sup>1803</sup>.

Si donc le soi est invité à se comporter de telle manière qu'autrui puisse compter sur lui, c'est justement parce qu'il y a la nécessité d'une vie bonne avec ce même autrui dans des institutions justes. Telle est la visée éthique chez Ricœur que nous abordons au point suivant. Cette dernière est aussi l'un des éléments structurants de la théologie de la responsabilité, dans la mesure où le salut chrétien revêt une dimension communautaire, ecclésiale.

### XIII.2.6 La visée éthique de Ricœur et la notion de responsabilité

Paul Ricœur emploie le terme d'« éthique » pour désigner la vie accomplie et celui de « morale » pour désigner l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte. Pour lui, cependant, l'éthique prime sur la morale. Mais, pour situer davantage le lien étroit entre la visée éthique de Ricœur et la théologie de responsabilité, il nous faut présenter l'essence de la sémantique ricœurienne de la visée éthique à travers ses composantes.

#### XIII.2.6.1 Viser à « la vie bonne... »

Pour Ricœur, en effet, « la “visée éthique”, (c'est) la visée de “la vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes »<sup>1804</sup>. La première composante de cette visée éthique est ce qu'Aristote appelle le « vivre-bien », la « vie bonne » : c'est-à-dire la vraie vie. En ce sens, « quelle que soit l'image que chacun se fait d'une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son action »<sup>1805</sup>.

Une vie accomplie, cela ne correspond-il pas à la « dimension positive » du salut<sup>1806</sup> chez Adolphe Gesché ? Ainsi, on peut d'ores et déjà constater une coïncidence entre la

1801 P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 46.

1802 Cf. J. R. SEARLE, *Les actes de langage. Essai de philosophie linguistique*, Paris, Hermann, 1972.

1803 P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 46.

1804 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

1805 *Ibidem*.

1806 Cf. *supra*, chapitre IX, « La dimension positive du salut chez Gesché ».

visée éthique de Ricœur et la dimension positive du salut dans la sotériologie de Gesché, l'un des fondements de la théologie de la responsabilité.

Car, de même que le sujet doit agir pour que s'établisse cette vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes, de même, pour que la vie accomplie – l'autre nom du salut dans la sotériologie de Gesché – se matérialise, correspondant au Royaume de Dieu annoncé par Jésus ici et maintenant, le chrétien doit agir, s'engager et de fait, engager sa responsabilité.

En outre, lorsqu'il faut chercher le sens de cette expression, «visée d'une vie bonne», le penseur français se réfère encore à Aristote, en affirmant entre autres que «la première grande leçon que nous retiendrons d'Aristote est d'avoir cherché dans la praxis l'ancrage fondamental de la “visée de la vie bonne”. La seconde est d'avoir tenté d'ériger la téléologie interne à la praxis en principe structurant de “la visée de la vie bonne”.»<sup>1807</sup>.

Dans une telle optique, la praxis devient, pour ainsi dire, une manière nécessaire d'être au monde à l'aune de laquelle se juge une vie, une vie qui veut être bonne. Car pour Ricœur, en rapport avec la notion de la «vie bonne», le contenu de la praxis correspond à ceci : «“La vie bonne” est pour chacun, la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie»<sup>1808</sup>, une vie de bonheur.

### XIII.2.6.2 «... avec et pour l'autre...»

Ricœur veut ici expliciter un paradoxe : comment tenir en un même mouvement la sollicitude pour l'autre et l'estime de soi qui est l'aspect réflexif de la visée éthique ? Car, parler de l'estime de soi en fonction de la réflexivité, n'est-ce pas brandir la menace du repli sur soi qui annihile la possibilité de l'ouverture à autrui ?

Afin de résoudre ce paradoxe, notre auteur affirme que «la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale [...]. Par déplie [...], j'entends, certes, une rupture dans la vie et dans le discours, mais une rupture qui crée les conditions d'une continuité de second degré, telle que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre... Estime de soi et non estime de moi. Dire soi n'est pas dire moi. Certes, la *mêmeté* est impliquée d'une certaine façon dans l'*ipséité*, mais le passage de l'*ipséité* à la *mêmeté* est marqué par la clause “à chaque fois” [...] que Heidegger prend soin de joindre à la position de *mêmeté*. Le soi, dit-il, est

1807 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 203, se référant à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094 a 1–3.

1808 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 210

chaque fois mien<sup>1809</sup>. Or, sur quoi se fonde ce “à chaque fois”, sinon sur la référence non dite de l’autre ?»<sup>1810</sup>.

De ce point de vue, le fondement de l’estime de soi ne réside pas principalement au niveau de ses accomplissements, mais à celui de ses capacités. À cet égard, précise Ricœur, «je suis un être qui peut évaluer ses actions et, en estimant bons les buts de certaines d’entre elles, est capable de s’évaluer lui-même, de s’estimer bon.»<sup>1811</sup>. Dans ce sens, le pouvoir faire correspond, au plan éthique, au pouvoir juger.

Par conséquent, l’autre joue le rôle de médiateur, «requis sur le trajet de l’effectuation», une médiation que célèbre et consacre Aristote qui conclut que «l’homme heureux a toujours besoin d’amis»<sup>1812</sup>. En effet, pour le philosophe antique, l’amitié, loin de se heurter à l’égoïsme ou au repli sur soi, se conçoit dans la réciprocité et la référence au «bon». C’est cette relation mutuelle et réciproque qui va jusqu’à la mise en commun d’un «vivre ensemble»<sup>1813</sup>.

L’autre se constitue ainsi en une instance d’effectuation et de responsabilité. Pour mieux l’exprimer, faisons référence à Levinas qui renverse la formule : «pas d’autre que soi sans un soi» qui devient : «pas de soi sans un autre qui le convoque à la responsabilité»<sup>1814</sup>.

Par ailleurs, cet autre peut aussi être celui de qui je reçois la vie, de qui je tiens l’être. Il s’agit d’une transcendance constitutive de l’homme que la tradition chrétienne appelle Dieu. Celui-ci représente une clé d’intelligibilité de l’existence que Gesché propose. Voilà comment la notion d’altérité rejoint la sotériologie geschéenne qui fait de Dieu l’Autre par excellence, l’altérité fondatrice et créatrice. Car l’altérité, y compris Dieu ne constitue pas la négation de la liberté humaine, il en est au contraire le fondement et l’établit comme témoin et appel à la responsabilité.

Le critère de validité de tout ceci est le rapport au bien, au bon. Ricœur explique que «dans de nombreuses langues, la bonté se dit à la fois de la qualité éthique des buts de l’action et de l’orientation de la personne vers autrui, comme si une action ne pourrait être estimée bonne, si elle n’était faite en faveur d’autrui, par égard pour lui.»<sup>1815</sup>. Ce qui ouvre sur la notion de société, celle du vivre ensemble, celle finalement des institutions justes.

1809 Cf. M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, § 25, cité par P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

1810 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

1811 *Ibidem*.

1812 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, cité par P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 213.

1813 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 214.

1814 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, cité par P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 219.

1815 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 222.

## XIII.2.6.3 «... dans des institutions justes»

C'est par rapport à l'autre que s'établit le lien entre la visée du bien-vivre et la justice. Cette dernière s'étend plus loin que le face-à-face. Car «le vivre-bien ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie des institutions.»<sup>1816</sup>.

Par ailleurs, la notion fondamentale de cette vie commune dans des institutions est la justice qui permet, soutient et détermine ce vivre ensemble, étant donné que «la justice présente des traits éthiques qui ne sont pas contenus dans la sollicitude, à savoir pour l'essentiel une exigence d'égalité»<sup>1817</sup>. Deux enjeux fondamentaux se dégagent donc de cette visée éthique, à savoir, l'idée de l'institution comme point d'application, lieu de vérification de la justice et celle de l'égalité comme contenu éthique du sens de cette justice<sup>1818</sup>. Pour éclairer son propos, Ricœur parle dans ce cadre de «la structure du vivre ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. –, structures irréductibles aux relations personnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable [...]»<sup>1819</sup>.

De plus, une institution se caractérise par des mœurs communes et non pas par des règles contraignantes. L'idée de justice y joue un rôle prépondérant. Paul Ricœur va ainsi s'appuyer sur les travaux de John Rawls pour souligner le rôle déterminant de la justice dans une institution, arguant que «la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée.»<sup>1820</sup>. De ce fait, la promotion de la justice, l'un des prédicats du Royaume annoncé par Jésus, devient une préoccupation majeure pour le chrétien. Elle relève de sa responsabilité. Ainsi, l'exigence de justice devient également l'un des éléments structurants de la théologie de la responsabilité.

Car, pour Adolphe Gesché, s'interroger sur Dieu, c'est penser la société humaine<sup>1821</sup>. Autrement dit, notre conception de Dieu a une incidence sur le salut terrestre<sup>1822</sup>. Le salut en termes d'accomplissement de l'homme ne peut se réaliser que dans un exercice de liberté et de justice<sup>1823</sup>. C'est d'ailleurs l'une des caractéristiques du Dieu chrétien relevée par notre auteur lorsqu'il affirme que le sort concret de l'homme ne laisse pas Dieu indifférent<sup>1824</sup>. Ainsi en témoigne ce commentaire de Jean-François Gosselin, chez

1816 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

1817 *Ibidem*.

1818 Cf. IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 222.

1819 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

1820 Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 23, cité par IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 230–231.

1821 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153–182; cf. IDEM, «Dieu et société».

1822 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 157. Cf. *supra*, II.4.3, «Des questions de société dans l'œuvre de Gesché».

1823 Cf. IDEM, «Pour une anthropologie de destinée».

1824 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 97. Cf. *supra*, VI.1.1.3, «Une rencontre éthique».

Gesché, «on ne peut dissocier l'annonce de l'Évangile d'une quête des valeurs humaines fondamentales de joie et de bonheur»<sup>1825</sup>.

C'est à partir de sa conception de la justice que Ricœur en présente les deux options fondamentales, à savoir l'option du bon et celle du légal. Pour lui, en effet: «Le juste [...] regarde de deux côtés; du côté du *bon*, dont il marque l'extension des relations interpersonnelles aux institutions; et du côté du *légal*, le système judiciaire conférant à la loi cohérence et droit de contrainte.»<sup>1826</sup>.

Cette analyse sur le sens de la justice est aussi enrichie par Aristote qui, dans son *Éthique à Nicomaque*, trouve des mots on ne peut plus clairs pour l'exprimer: «Nous observons que tout le monde entend signifier par justice, cette sorte de disposition (*hexis*) qui rend les hommes aptes à accomplir les actions (*praxeis*) justes et qui les fait agir justement et à vouloir les choses justes.»<sup>1827</sup>.

La médiation institutionnelle est ici indispensable, dans la mesure où il revient aux institutions de garantir le bon fonctionnement de la justice à travers les lois. Pour cela, qu'il s'agisse des biens à partager ou des charges à répartir, il faut des institutions justes qui luttent contre l'injustice. Car, précise Ricœur, «c'est toujours par rapport à des biens extérieurs et précaires, en rapport à la prospérité et à l'adversité que le vice de vouloir toujours plus posséder – la *pléonexia* – et l'inégalité se déterminent. Or ces maux et ces biens adverses sont précisément des biens à partager, des charges à répartir. C'est ce partage qui ne peut pas ne pas passer par l'institution.»<sup>1828</sup>.

Nous l'avons souligné plus haut, cet appel à la justice correspond à la quête d'un espace public où se vit et se vérifie le désir d'une vie accomplie, l'autre nom du salut positif chez Gesché. Dans ce sens, nous pouvons établir que l'action de l'homme est souhaitée afin de rendre possible l'avènement de l'espace public où règnent la justice et le partage. Car, pour Aristote, «la première espèce de la justice particulière se définit très exactement par une opération distributive qui implique la communauté politique, qu'il s'agisse de distribuer des honneurs ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique.»<sup>1829</sup>. Cela correspond à la mission que Gesché assigne à la théologie, à savoir faire en sorte que la foi ne soit pas un vain mot, mais qu'au contraire elle se transforme en gage de liberté et de libération qui permette à l'homme de réaliser sa destinée.

1825 J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», p. 88.

1826 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 231.

1827 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 1, 1129 a 6–9, cité par P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 231–232.

1828 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 233.

1829 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 5, 1130b 30–33, cité par P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 233.

Dans ce sens, le lien plausible entre la théorie de responsabilité et la théorie sur la justice s'établit ici dans la mesure où c'est par l'action et par la prise en main de l'institution de la part des sujets qui la composent que le vœu d'une justice distributive peut se réaliser. Parce qu'en définitive, « une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant que les individus y prennent part. »<sup>1830</sup>.

### XIII.2.7 La triade éthique de Ricœur :

#### Estime de soi, sollicitude envers autrui, institutions justes

La vie bonne équivaut à une vie accomplie. Elle est fondée sur une dynamique qui est de l'ordre du désir : « Ah ! Puissé-je – et puissions-nous – vivre bien, sous l'horizon d'une vie accomplie et, en ce sens, heureuse ! »<sup>1831</sup>.

Certes, chacun peut se faire une idée du bonheur. Cependant, Ricœur puise dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote quelques lumières susceptibles de faire accéder notre rationalité à un sens plus ou moins partagé de la notion du bonheur. En effet, si je ne puis souhaiter que du bien pour moi, je ne puis que souhaiter du bien à mon ami. Au nom de l'estime de soi, le soi ne peut que souhaiter du bien à un autre que soi.

En outre, l'autre fondement de l'éthique ricœurienne est la morale kantienne qui exprime cet impératif catégorique : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »<sup>1832</sup>.

Cela amène A.-P. Gauthier à affirmer que « la démarche éthique de Ricœur peut donc être, elle aussi, qualifiée d'éthique de responsabilité. Elle invite à répondre à l'appel que l'autre – Dieu peut-être, – nous adresse, en recherchant la réponse la plus adaptée au contexte de la situation d'interaction. Or, notre réponse personnelle nous oblige à nous maintenir dans le temps pour assumer les conséquences de nos actes. »<sup>1833</sup>. Nous voici conforté par cette conclusion : l'éthique de Ricœur est conçue en tant qu'une éthique de responsabilité. Il convient cependant d'examiner la manière dont celui-ci pense cette responsabilité si nous voulons comprendre en quoi elle peut constituer un prolégomène à la théologie de la responsabilité.

1830 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 234.

1831 P. RICŒUR, *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Coll. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 1992, p. 203–221.

1832 Voir E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 94.

1833 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 43.

## XIII.2.8 La place de la responsabilité dans l'éthique ricœurienne

Il sied de noter d'entrée de jeu que ce recours à la notion ricœurienne de responsabilité se situe en étroite corrélation avec le fondement de la sotériologie geschéenne. En effet, si l'accomplissement de l'homme est une exigence essentielle du salut au sens «positif»<sup>1834</sup>, dans la théologie du Louvaniste, c'est par l'exercice de sa liberté, de son autonomie, donc de sa responsabilité, que l'homme peut arriver à l'effectivité de ce vœu de salut dans le monde présent. C'est pour renforcer notre compréhension de la responsabilité, celle qui entrera dans la construction de notre paradigme d'une théologie de la responsabilité, que ce recours à Paul Ricœur est rendu nécessaire.

Chez le penseur français, la responsabilité est un aspect central de l'agir humain. Il s'agit de rendre l'homme non seulement imputable<sup>1835</sup> par rapport à ses actions, donc à leurs conséquences, mais aussi et surtout, de le considérer comme un être qui doit rendre compte. Il rend compte du devenir de notre planète (écologie) et du devenir de l'humanité (bioéthique et génétique). Au fond, la notion de responsabilité comme imputation «offre déjà une compréhension de la personne comme sujet éthique, capable non seulement de se rendre compte et de rendre des comptes mais aussi de reconnaître une possible culpabilité.»<sup>1836</sup>.

Cette responsabilité passe par la médiation du langage dont l'expression constitue une forme d'engagement. On parle dans ce cas de l'aspect auto-implicatif du langage<sup>1837</sup>, notamment lorsqu'il s'agit d'une promesse, d'un ordre ou d'une prière. Autrement dit, si je t'affirme que je te donnerai un stylo, je suis impliqué dans cette parole qui devient un engagement. Nous parlons d'ailleurs à juste titre de «donner sa parole». J'ai donc une responsabilité en vertu de cette promesse.

Cette responsabilité fondée sur la relation à autrui correspond, chez Gesché, à celle qui est basée sur la dialectique : appel de Dieu-réponse de l'homme. En effet, le Dieu du salut fait une proposition à l'homme de partager sa vie, son salut<sup>1838</sup>, et ce salut est ontologiquement lié à l'homme<sup>1839</sup> du fait de sa création. C'est à ce titre que l'homme est

1834 Cf. *supra*, chapitre IX, «Dimension "positive" du salut chez Adolphe Gesché».

1835 L'imputation correspond au fait de tenir quelqu'un pour responsable de ses actes, c'est-à-dire les lui imputer, l'en tenir responsable, lui en demander des comptes. Cf. *infra*, XIII.3.2.1, «La responsabilité comme imputation des actes commis».

1836 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 45.

1837 J.-L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, p. 37-38.

1838 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 108. Cf. *supra*, XII.4.1, «La proposition de Dieu».

1839 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 109. Cf. *supra*, XII.4.1.1, «La nature de cette proposition».

présenté comme le temple de Dieu<sup>1840</sup>. Tel est le sens de la proposition que Dieu fait à l'homme, preuve de sa sollicitude. De ce fait, accepter cet appel fondé sur l'amour infini de Dieu revient pour l'homme à s'inscrire dans le projet salvifique de Dieu.

Par conséquent, cette réponse de l'homme à la sollicitation divine est le fondement d'une responsabilité qui incombe à l'être humain, dans la mesure où, pour Gesché, se savoir aimé de Dieu implique inévitablement l'amour des autres<sup>1841</sup>. Cet amour reçu et appelé à être donné confère un statut particulier à l'homme en faisant de lui un être sacré, l'inviolable de Dieu, aussi intangible qu'une frontière étrangère<sup>1842</sup>.

Ainsi donc, la responsabilité confiée par autrui dont parle Paul Ricœur est celle que Gesché inscrit dans l'appel de Dieu au salut de l'homme, car Dieu en prend l'initiative. En même temps l'homme engage sa liberté<sup>1843</sup> et donc sa responsabilité pour répondre devant ce Tiers-Transcendant. Ce qui lui permet de se comprendre et de s'assumer<sup>1844</sup>.

On retrouve ici, en toile de fond, toute la problématique amplement exploitée par Levinas, pour qui l'altérité est fondatrice de la responsabilité, car «cette mission provient de l'injonction venue du visage de l'autre qui permet au soi de se constituer comme personne responsable, surtout des êtres les plus fragiles [...]. La responsabilité provient du dynamisme de cette intention éthique première qui pose les acteurs en situation de (co)-responsabilité.»<sup>1845</sup>.

De ce point de vue, l'éthique touche au cœur de notre projet théologique, à savoir l'impératif d'une annonce responsable du message chrétien, au sens d'un souci permanent pour l'homme notamment le plus faible. C'est exactement en cela que consiste le soubassement de l'anthropologie théologique de Gesché.

Par conséquent, la meilleure façon d'entrer dans la visée éthique, loin d'être le pôle «je», celui de l'estime de soi, serait le pôle «tu», celui de l'autre qui me requiert, sans que cela n'altère ni ma liberté, ni ma responsabilité. Levinas, Ricœur et Gesché se rejoignent car ils situent la responsabilité à partir de l'altérité. Toutefois, ils divergent sur le rapport à autrui. Alors que chez Levinas, «je» se trouve assigné et donc risque d'être «otage» de

1840 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 111. Cf. *supra*, XII. 4.1.2, «Le sens de cette proposition de Dieu».

1841 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 111. Cf. *supra*, XII.4.2, «La réponse de l'homme».

1842 Cf. *supra*, VII.2.4, «Spécificité du discours théologique sur l'homme».

1843 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 118.

1844 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 121.

1845 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 23–30, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 47.



l'autre, chez Ricœur par contre, la responsabilité implique la réciprocité<sup>1846</sup>. Parce que, «si à la question originare “où es-tu?” le sujet éthique se doit de répondre: “Me voici”, cette réponse appelle à son tour la réponse d'autrui et le responsabilise.»<sup>1847</sup>.

Quant à Gesché, après avoir reconnu que l'interpellation par l'autre appelle à la responsabilité, en proximité avec Ricœur, il prend ses distances avec Levinas à propos d'une stricte interprétation de la vertu interpellante du visage de l'autre. Le théologien belge ne peut suivre Levinas jusque dans ce qu'il considère comme une dérive possible due au rôle oppressif attribué aux implications éthiques de l'altérité. Il dénonce une responsabilisation outrancière du soi par autrui conduisant à une culpabilité collective. Aussi écrit-il: «Il y a dans le visage d'autrui dont parle Levinas, dans ce visage qui me regarde et me condamne, quelque chose de dangereux. Levinas, à mon sens, va ici trop loin et je proteste. Non, je ne suis pas coupable de tout [...]. Je n'ai envoyé personne à Auschwitz.»<sup>1848</sup>. Ici responsable est pris au sens de coupable. En définitive, que pouvons-nous retenir de la notion ricœurienne de la responsabilité?

### XIII.2.9 Socle philosophico-théologique de la responsabilité chez Ricœur

Ricœur part du constat de l'enfermement idéologique du «cogito» cartésien. C'est dans le but de sortir de cette clôture de l'être que Descartes subordonne la certitude à la vérité divine. De la sorte, l'existence de Dieu porte une incidence sur le «cogito» cartésien. Ricœur l'explicité en ces termes: «Livrée à lui-même, le moi du *Cogito* est le Sisyphus condamné à remonter, d'instant en instant, le rocher de sa certitude à contre-pente du doute. En revanche, parce qu'il me conserve, Dieu confère à la certitude de moi-même la permanence que celle-ci ne tient pas d'elle-même. Cette stricte contemporanéité de l'idée de Dieu et de l'idée de moi-même, prise sous l'angle de la puissance de production des idées, me fait dire que “comme l'idée de moi-même, [l'idée de Dieu] est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé”. Mieux: l'idée de Dieu est en moi comme la marque même de l'auteur sur son ouvrage, marque qui assure la ressemblance de l'un à l'autre.»<sup>1849</sup>.

Comme nous pouvons le remarquer, c'est à partir de la révélation biblique et de la foi qu'elle porte que Paul Ricœur relève les limites du cogito cartésien. Le Dieu de la

1846 Cf. P. RICŒUR, «J'attends la renaissance», dans J. ROMAN, E. TASSIN (dir.), *À quoi pensent les philosophes?*, Paris, Autrement, 1988, p. 181, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 48.

1847 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 48.

1848 Cf. A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», *La foi et le temps* 14, 1984, p. 497.

1849 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 20.

révélation biblique, en entrant dans l'histoire de l'homme par la création, représente une altérité qui sauve l'être humain de la tautologie cartésienne.

Voilà pourquoi le philosophe français reconnaît que «la foi biblique n'introduit pas de principes éthiques spécifiques, mais elle place l'éthique commune, de caractère anthropologique, dans une perspective nouvelle, celle d'une économie du don et de l'amour, véhiculée par la Bible avec la nomination de Dieu.»<sup>1850</sup>.

Ainsi donc, la responsabilité dont il est question déborde le simple cadre éthique. Et comme l'exprime André-Pierre Gauthier, «elle doit porter aussi sur la question radicale du vis-à-vis divin de la responsabilité qui n'échappe plus alors au questionnement radical de sa possible culpabilité en termes de péché.»<sup>1851</sup>.

C'est justement cette notion de responsabilité devant Dieu que l'on retrouve chez Paul Ricœur quand il affirme «qu'il y a une philosophie responsable devant Dieu, une philosophie où Dieu n'est plus l'objet suprême de la philosophie, mais où il est impliqué à titre de pôle d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même.»<sup>1852</sup>.

### XIII.2.9.1 Le prophète et les deux voies de la responsabilité

La dimension prophétique est aussi fondatrice de responsabilité, au sens où «la responsabilité se présente comme réponse à un appel, à un mandat ou à un visage.»<sup>1853</sup>.

Cette notion d'appel-réponse qui revient ici et qui touche à la responsabilité, mérite d'être précisée dans son rapport avec la mission prophétique. Le prophète reçoit une mission, notamment de Dieu et se met au service d'une cause. C'est dans cette mission qu'il engage sa responsabilité. En termes clairs, «l'appel que le prophète reçoit et qui le déstabilise, s'articule à un envoi et à une mission en direction du peuple [...]. Il apparaît que le prophète incarne une figure de la responsabilité humaine.»<sup>1854</sup>. C'est dans cette perspective que Ricœur qualifie le prophète biblique d'homme responsable, «capable d'agir intentionnellement et d'inscrire ses intentions dans le cours des choses.»<sup>1855</sup>.

1850 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 53.

1851 *Ibidem*.

1852 Cf. P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 394, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 53.

1853 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 57.

1854 IDEM, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 62.

1855 P. RICŒUR, «Approches de la personne», *Esprit* 160, 1990, p. 115–130, ici p. 205, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 62.

C'est ici que la figure biblique du prophète devient l'un des paradigmes fondateurs de la responsabilité pour tout croyant. Elle interpelle chaque conscience à plus de responsabilité dans la pratique de sa foi. Ainsi, peut-on lire chez A.-P. Gauthier : « La figure du prophète invite à établir une analogie entre la foi et la responsabilité, comprise comme une réponse confiante à un appel. »<sup>1856</sup>. Le prophète est, de ce fait, pour reprendre le terme de Ricœur, « le sujet convoqué »<sup>1857</sup>, le sujet répondant.

### XIII.2.9.2 Le prophète herméneute : interpréter et agir

Selon Ricœur, le prophète marque une implication personnelle au terme d'un détour herméneutique, au lieu d'être un simple porte-parole de Dieu. À notre avis donc, implication personnelle rime avec engagement et responsabilité personnels. L'interprétation du présent devient, pour ainsi dire, le point de départ d'un engagement en vue d'un avenir à construire. De ce fait, « pour initier un agir responsable et ouvrir un avenir, le (sujet) doit comprendre la situation présente [...] »<sup>1858</sup>.

De même, à partir de ce prophétisme biblique, l'ensemble de la vie de la communauté devient le lieu où le prophète est appelé à exercer son regard interrogateur. Et cette interrogation concerne « la signification de l'histoire et de la création, de la politique et de la relation personnelle avec Dieu. »<sup>1859</sup>.

De ce point de vue, la figure du prophète place l'homme devant ses responsabilités dont la plus fondamentale est celle de l'accueil de l'altérité de l'autre ou de Dieu comme le fondement dont « dépend donc notre capacité de vivre et de construire une histoire. En ce sens le prophète révèle tout homme à lui-même en le situant sous un appel : un appel à déchiffrer les textes de sa tradition et le présent de son existence pour être homme et agir de façon responsable. »<sup>1860</sup>.

Toutefois, la figure du prophète, fondatrice de responsabilité et d'action, n'est pas une figure de construction paisible. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le terme « d'identité barrée » qu'utilise Paul Ricœur pour évoquer toutes les turbulences existentielles qui accompagnent la vie du prophète, allant même jusqu'à le placer en exigence de choix :

1856 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 63.

1857 Cf. P. RICŒUR, « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'Institut catholique de Paris* 28, 1988, p. 83-99, ici p. 83, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 63.

1858 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 64.

1859 IDEM, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 65.

1860 *Ibidem*.

«son droit à la vie contre un devoir de parler», de sorte qu'on ne puisse être prophète que si l'on assume cette existence risquée<sup>1861</sup>.

L'appel du prophète porte en lui-même les germes de responsabilité. À l'instar du prophète, l'homme est invité à prendre sa part active dans la construction de l'histoire et de la projection de son avenir de façon responsable, ainsi que le souligne A.-P. Gauthier : «YHWH se révèle comme celui qui ne réalise pas tout dans l'histoire, qui ne l'interdit ni ne la boucle, mais qui, à l'opposé, appelle l'homme à un agir responsable.»<sup>1862</sup>.

Nous retrouvons ici la nouvelle acception de la toute-puissance de Dieu tant explicitée par Gesché<sup>1863</sup>. Dans cette compréhension renouvelée de la toute-puissance, Dieu n'est pas tout-puissant au sens où il peut tout et n'importe quoi. Au contraire, il ouvre des possibilités offertes à l'homme d'être le maître de sa destinée.

C'est cela que reconnaît A.-P. Gauthier quand il souligne que «Dieu rend possible l'histoire : Et quand le prophète prend la parole, c'est bien pour ouvrir au peuple la possibilité d'une réponse nouvelle, d'une nouvelle responsabilité. En se dessaisissant, Dieu permet à l'homme de se ressaisir et de reprendre en main, non pas son destin, mais véritablement son histoire.»<sup>1864</sup>. C'est dans cette visée que s'établit le fondement d'une théologie de la responsabilité à partir de cet élément structurant qu'est la figure biblique du prophète. Ainsi convoqué à la responsabilité, l'homme se trouve en situation du répondant. De ce point de vue, l'appel du prophète fonde théologiquement la responsabilité et l'agir humain. Cela correspond à la notion geschéenne de l'homme créé-créditeur.

En définitive, les attributs du prophète constituent, pour ainsi dire, le paradigme qui invite le chrétien à emprunter les chemins de sa responsabilité, et donc de son salut<sup>1865</sup>. Bien que son action s'inscrive dans la dimension eschatologique qui se situe au-delà de l'histoire immédiate, il n'en demeure pas moins que le prophète ne se place pas en dehors de l'histoire concrète : il ne s'établit pas dans la non-histoire, parce qu'il déploie son action dans une situation qui l'amène à vivre «une grande expérience de Dieu, [...] qui n'est jamais coupée de l'histoire, des joies et des tristesses, des besoins, des espérances et des angoisses du peuple de (leur !) temps.»<sup>1866</sup>.

1861 Cf. *ibidem*.

1862 IDEM, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 75.

1863 Cf. A. GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, p. 119–136.

1864 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 75.

1865 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153–182; IDEM, «Dieu et société», p. 289–295; IDEM, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 79–115; IDEM, «Une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», p. 137–167.

1866 B. HÄRING, *Libres dans le Christ*, t. I, Paris, Cerf, 1998, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 93.

Dans cette perspective, Paul Ricœur utilise le terme de «sentinelle» pour désigner le prophète afin de souligner son rôle de guetteur, celui qui a «la posture du déchiffreur d'énigmes»<sup>1867</sup>, exprimant ainsi le rapport concret du prophète avec ses contemporains. Être prophète est un engagement en faveur de l'homme, de sa vie, un témoignage.

### XIII.2.9.3 L'engagement responsable du témoin

La notion biblique du témoin est aussi fondatrice de responsabilité. En effet, déjà présente dans l'Ancien Testament, la figure du témoin est amplement mise en exergue dans le Nouveau Testament. Elle aussi contribue au fondement biblique de la responsabilité. De fait, la foi chrétienne reçue par le baptême appelle le chrétien à témoigner de cette foi, à en faire une pratique dans le concret de sa vie. La perspective d'une théologie de la responsabilité ne fait que renforcer cet appel en le pensant comme un critère fondamental de la pratique de la foi sans lequel elle perdrait du sens et de la consistance, dans la mesure où être responsable dans la pratique de sa foi, c'est non seulement en être témoin, mais aussi et surtout en rendre compte, en répondre.

Témoigner de sa foi, c'est s'unir à Dieu, comme le comprend René Latourelle, pour qui la notion du témoignage est une réalité de l'expérience humaine à partir de laquelle peut «s'exprimer l'un des rapports fondamentaux qui unissent l'homme à Dieu.»<sup>1868</sup>

Pour sa part, André-Pierre Gauthier va encore plus loin : il met en exergue le lien étroit entre témoignage et responsabilité quand il souligne que «la notion de témoignage devient alors une catégorie majeure, centrale même, lorsque grâce à une double approche philosophique et biblique, elle permet de mieux comprendre l'affirmation du sujet humain dans la responsabilité de son agir.»<sup>1869</sup>

Si, sur les traces de Jésus, le chrétien répond à un appel, il en prend sa part et y engage sa responsabilité. Car, comme le fait remarquer si bien A.-P. Gauthier, «cette proclamation prolonge très clairement celle de Jésus, mais sa responsabilité incombe constamment aux disciples. Son contenu est très précis : la "Bonne Nouvelle" du salut que Dieu veut pour l'homme s'articule dorénavant à une profession de foi situant le rôle fondamental de Jésus dans l'accueil du salut.»<sup>1870</sup>

1867 P. RICŒUR, «Sentinelle de l'imminence», dans P. RICŒUR, A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1999, p. 223–245, ici p. 230, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 93.

1868 R. LATOURELLE, *Témoignage*, dans R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1992, p. 1301.

1869 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 97.

1870 *Ibidem*.

Ainsi donc, les figures du prophète et du témoin fondent la théologie de la responsabilité car elles « aident à dessiner celles de l'homme croyant et à le percevoir comme sujet responsable, en situation d'écoute et de réponse »<sup>1871</sup>, étant donné que « leur itinéraire s'offre à nous comme une invitation à emprunter un chemin identique d'humanisation. Croyants qui convoquent d'autres croyants, ce sont aussi des hommes qui convoquent l'humanité entière à creuser son désir et à accueillir la promesse de Dieu sans jamais déserter le lieu de sa responsabilité. Ils se sentent responsables de proclamer par leur propre parole et par leur propre vie la responsabilité de l'homme, mais un homme qui interprète librement le récit de son existence personnelle et de l'histoire reçue. Cependant, cette responsabilité n'écrase pas l'homme ni ne l'assujettit car elle est proposée comme une réponse à l'antériorité d'un appel qui ouvre des nouvelles possibilités d'exister et d'agir. »<sup>1872</sup>.

#### XIII.2.9.4 Processus de l'identité narrative du soi croyant

Gesché parle de l'identité narrative de Jésus<sup>1873</sup> comme concept opératoire<sup>1874</sup> de la christologie en ceci qu'elle permet de prendre en compte à la fois Jésus tel que l'histoire en parle et le Christ que professe la foi. Mais l'identité narrative de Jésus est également fondatrice de responsabilité<sup>1875</sup>, dans la mesure où il appartient au chrétien de prolonger ce qui est raconté de Jésus-Christ, de lui donner sens et consistance. Cependant, Gesché n'a pas élaboré une théorie narrative en tant que telle. Voilà pourquoi il nous faut aborder la construction de l'identité narrative du croyant afin de mieux saisir le mouvement qui amène le chrétien à l'engagement responsable en faveur de la concrétisation du salut dans la société.

Dans son ouvrage *Temps et Récit*, Paul Ricœur aborde la question de l'identité narrative dans son rapport à la construction du temps humain. Tandis que dans son autre œuvre, *Soi-même comme un autre*, il s'intéresse à l'identité narrative dans son apport à la construction du soi.

En clair, il s'agit d'une résultante de la confrontation entre le lecteur du récit, en l'occurrence du récit biblique, le monde qu'il déploie devant lui et son monde propre. Ainsi, « le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'Apologie. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par

1871 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 118.

1872 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 119.

1873 Cf. *supra*, VI.4, « L'identité narrative de Jésus ».

1874 Cf. *supra*, VI.5, « L'identité narrative de Jésus, concept opératoire du tout christologique ».

1875 Cf. *supra*, XII.5.2, « L'homme et le devenir de l'identité narrative de Jésus ».

notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi construit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même.»<sup>1876</sup>.

Pendant, afin d'éviter dans ce processus l'arbitraire la destruction de soi et celle d'autrui, l'identité narrative sera toujours soumise à une double confrontation : celle de soi et celle d'autrui. Elle oscillera entre l'identité narrative et l'identité morale<sup>1877</sup>, de sorte que le moi puisse entendre l'appel d'autrui<sup>1878</sup>. Car, en définitive, «ce concept d'identité narrative compris à la suite de Gadamer et de Heidegger, comme réponse à un appel, enrichit la compréhension de la vie commune qui se présente comme une vocation et une responsabilité.»<sup>1879</sup>. De ce point de vue, l'exemple le plus probant demeure la réponse de Jésus à son Père. Elle constitue aussi un élément structurant de notre paradigme de la théologie de la responsabilité.

#### XIII.2.9.5 Réponse de Jésus à son Père, un paradigme de responsabilité

Jésus peut être considéré comme celui qui répond, dans sa mission salvatrice, à l'appel de Dieu, parce que «son itinéraire terrestre se déroule dans l'écoute filiale du Père et dans l'attention à ceux qu'il rencontre. En ce sens, Jésus assume une fonction de répondant : il répond à l'homme, il répond de l'homme et il répond à son Père.»<sup>1880</sup>. C'est de cette façon qu'il s'inscrit dans le processus de responsabilisation<sup>1881</sup>. Car il est présent aux côtés de l'homme, il agit pour lui procurer vie et bonheur (cf. Mc 2, 5, le paralytique ; Mc 5, 21–42, l'hémorroïsse ou la fille de Jaïre ; ou par d'autres miracles, comme en Mc 2, 15–17, etc.). Il répond de l'homme en n'en désespérant pas.

Qui plus est, il répond à son Père favorablement, «en accueillant sa volonté de salut», avec fidélité, jusqu'à accepter le terme dramatique inhérent à sa mission. Il confère ainsi à cette mission visibilité et crédibilité<sup>1882</sup>, parce que «la vérité d'une parole prophétique se mesure au prix que le prophète est prêt à payer pour cette proclamation»<sup>1883</sup>. Autant dire que «la responsabilité du croyant s'inscrit dans le sillage de cette responsabilité christique.

1876 P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, p. 356, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 104.

1877 C'est celle de la sortie hors de soi en sollicitude pour autrui.

1878 Cf. A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 105.

1879 *Ibidem*.

1880 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 123.

1881 Cf. *ibidem*.

1882 Cf. A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 124.

1883 B. HÄRING, *Libres dans le Christ*, t. I, Coll. «Initiations», Paris, Cerf, 1998, p. 76, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 124.

La conduite du Père en son Fils devient exemplaire car, en le ressuscitant, le Père consacre définitivement l'agir de Jésus et confirme l'homme dans sa responsabilité. »<sup>1884</sup>.

De là à établir un lien avec la théologie de la responsabilité, il n'y a qu'un pas que nous franchissons sans même nous en rendre compte. Ce serait d'ailleurs tautologique de dire que le témoignage de Jésus renvoie le chrétien à son propre témoignage ou que la réponse de Jésus place le chrétien devant l'impératif de sa propre réponse, de sa propre responsabilité. Dans ce sens, souligne A.-P. Gauthier, «l'homme peut alors s'engager à nouveau dans une histoire à construire. Jésus-Christ confère sa densité à cette histoire en assumant le poids d'une vie humaine.»<sup>1885</sup>.

De la même manière, le lieu où se vérifie cet engagement humain est la société, l'ici-bas. Cela d'autant plus que «le Christ vit, depuis ses origines, de cette mission de ne pas fuir le monde, mais de répondre à l'appel de Dieu qui sollicite chaque homme à engager sa vie dans les pas du Fils de Dieu.»<sup>1886</sup>, en agissant avec une foi responsable, pour qu'advienne ici et maintenant le salut de Dieu, l'accomplissement de l'homme. Le Christ ouvre ainsi une voie fondée sur une responsabilité interpellante en termes de paradigme pour tout chrétien.

### XIII.2.10 La responsabilité des croyants aujourd'hui

Dans la sotériologie geschéenne, c'est à l'homme qu'il revient de prolonger la création, d'en prendre soin car il y va de son salut. De ce fait, bien que cela aille de soi, rappelons que la foi est invitée à devenir un agir et une pratique visant à faire advenir le salut dans la société, ainsi que le suggère la perspective d'une théologie de la responsabilité. Cela offrira à son expérience des chemins nouveaux pour concevoir le monde en Dieu et vivre avec et pour autrui, lui dont le bonheur est un impératif à chercher et à construire selon l'expérience du Christ, son modèle. Et comme le souligne Karl Rahner, l'homme se considère, partant du Christ son modèle, «comme celui qui agit; et dans cette remise à soi, il s'éprouve lui-même comme responsable et libre.»<sup>1887</sup>.

De ce point de vue, notre démarche pour une théologie de la responsabilité est une donnée épistémologique qui, alliant salut et responsabilité, rend la pratique de la foi plus percutante pour que l'homme se lance dans la construction de sa destinée avec liberté, mais aussi et surtout avec responsabilité. Il s'agit là d'une réponse à l'appel du Concile

1884 *Ibidem*.

1885 *Ibidem*.

1886 IDEM, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 125.

1887 K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 30, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 126.



Vatican II qui constatait déjà en son temps que « dans le monde entier croît de plus en plus le sens de l'autonomie et de la responsabilité »<sup>1888</sup>.

La théologie de la responsabilité milite en faveur de la prise en main de notre monde et de notre temps. Citons à ce sujet Håring pour qui « responsabilité et coresponsabilité deviennent les mots clés de la morale pour les gens d'aujourd'hui. »<sup>1889</sup>. Ici, toute la préoccupation réside dans le fait de considérer que l'appel de Dieu nécessite une réponse. Celle-ci se réalise dans le cadre d'une foi qui devient un agir<sup>1890</sup>. Tout compte fait, « présenter une telle figure de croyant devient prioritaire pour la pastorale et la théologie. Car les Écritures ne cessent pas de revenir sur la responsabilité de l'élu-peuple ou individu. Or, l'élection ne constitue pas un privilège, mais implique un surcroît de responsabilité et sollicite l'agir de l'élu. »<sup>1891</sup>.

Du fait de son baptême, le chrétien est l'élu de Dieu. Appelé à œuvrer dans ce monde pour son salut, il est attendu sur le terrain de l'usage de son autonomie qui devient « théonomie ». Et de manière concrète, l'authenticité de la réponse humaine à Dieu se vérifie par la participation active au sort des semblables, lorsque « nous répondons pleinement aux besoins de nos semblables »<sup>1892</sup>. Il s'agit d'une « réponse de la foi sous forme d'un agir historique dans la société, dans l'État et dans l'Église [...] »<sup>1893</sup>, une responsabilité à accueillir et à construire. Car c'est l'agir dans l'histoire qui rend possible ce que Gesché appelle l'accomplissement terrestre de l'homme, la phase « positive » du salut. Agir dans l'histoire, c'est participer à la matérialisation de la visée éthique de Ricœur, celle de « vivre bien avec autrui dans des institutions justes ». Car, ainsi que le constate Nicolas Berdyaev, « Dieu ne révèle pas directement à l'homme (le résultat de sa réponse), et il demande donc à l'homme de compléter lui-même la révélation »<sup>1894</sup>. Telle se présente la contribution de Ricœur à la construction de la théologie de la responsabilité.

Comme annoncé, la notion ricœurienne de la responsabilité fournit un soubassement considérable à la sotériologie geschéenne et à la réception que nous espérons en faire. Les deux se rejoignent sur une conception de la responsabilité reçue appelée à être

1888 *Gaudium et spes*, n. 55.

1889 B. HÅRING, *Libres dans le Christ*, t. I, p. 11, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 126.

1890 Cf. A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 126.

1891 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 127.

1892 B. HÅRING, *Libres dans le Christ*, p. 88.

1893 A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 127.

1894 N. BERDYAEV, *Truth and Revelation*, cité par A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 128.

répercutée. C'est la notion geschéenne de l'appel-réponse, l'appel de Dieu suscitant la réponse de l'homme<sup>1895</sup>. En outre, Gesché fonde cette responsabilité à partir de sa notion de l'homme créé-créateur, au sens de celui qui est appelé à continuer l'œuvre de Dieu<sup>1896</sup>. Cette continuité responsabilisante, l'être humain l'exerce sur trois axes : à l'égard de Dieu<sup>1897</sup>, à l'égard de lui-même<sup>1898</sup> et à l'égard du cosmos<sup>1899</sup> dont l'impératif de sauvegarde est exprimé dans la sotériologie geschéenne à travers le principe du dogme de la terre<sup>1900</sup>. Pour le prêtre bruxellois donc, c'est dès la création du monde que Dieu place l'homme devant ses responsabilité (Gn 1–2), notamment lorsqu'il se retire le septième jour et qu'il laisse à l'homme le soin de nommer le reste des êtres de la création<sup>1901</sup>.

En définitive, Gesché fonde également cette responsabilité sur la notion d'identité éthique qui a besoin d'une altérité non pas d'aliénation mais d'appel à l'être<sup>1902</sup>. Il importe à présent de nous pencher sur un autre présupposé philosophique de la théologie de la responsabilité à travers la notion jonassienne de la responsabilité, étant donné qu'elle correspond à celle que Gesché développe en parlant de la préservation du cosmos comme le lieu de la rencontre entre l'homme et Dieu, et où s'effectue le salut de Dieu.

### XIII.3 Le « principe responsabilité » chez Hans Jonas

Dans notre quête de fondements épistémologiques et philosophiques pour la théologie de la responsabilité, nous nous appuyons aussi sur les travaux de Hans Jonas<sup>1903</sup> consacrés justement au « principe responsabilité ». Sa contribution constitue une avancée significative non seulement pour la rationalisation de la responsabilité, mais aussi et surtout pour servir de soubassement philosophique à la compréhension des intuitions geschéennes en faveur du cosmos et de leur réception par le paradigme d'une théologie de la responsabilité. C'est cette portée indéniable de la pensée jonassienne que Jean Greisch exprime ainsi : « Si “le temps de la responsabilité” dans lequel nous sommes entrés à présent est aussi et nécessairement un temps de la réflexion, celle-ci a trouvé

1895 Cf. *supra*, XII.4, « La proposition de Dieu et la réponse de l'homme ».

1896 Cf. *supra*, XII.2, « Identité et responsabilité chez Paul Ricœur ».

1897 Cf. *supra*, XII.3.3, « Responsabilité de l'homme à l'égard de Dieu ».

1898 Cf. *supra*, XII.3.2, « L'homme créé-créateur à l'égard de lui-même ».

1899 Cf. *supra*, XII.3.1, « Responsabilité de l'homme devant le cosmos ».

1900 Cf. *infra*, XIII.4.1, « Le dogme de la terre » ; XIII.6.1, « Le sens de ce prophétisme ».

1901 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 77. Cf. *supra*, XII.3.1, « Responsabilité de l'homme devant le cosmos ».

1902 Cf. *supra*, VI.4.2, « Au départ d'une identité éthique ».

1903 Hans Jonas est un historien du gnosticisme et philosophe allemand (10.3.1903–5.2.1993). Il s'est plus fait connaître avec son principe responsabilité qui est une éthique sur l'âge technologique.

une de ses expressions philosophiques les plus fortes dans *le principe responsabilité* de Hans Jonas [...]»<sup>1904</sup>.

La préoccupation principale de Jonas concerne la préservation de l'existence de l'homme pour l'avenir. Ainsi, «en articulant les concepts majeurs d'une éthique pour la nature avec le principe de responsabilité, reliant la responsabilité à l'égard du prochain avec la responsabilité à l'égard des générations futures et à l'égard de la nature»<sup>1905</sup>, Jonas reformule l'impératif catégorique de Kant en ces termes : «Agis de façon que les effets de ton action soient toujours compatibles avec la permanence de la vie humaine sur la terre.»<sup>1906</sup>

En corrélation avec notre démarche théologique, il convient de souligner que l'éthique pour la nature soumise au principe de responsabilité jonassien correspond au dogme de la terre<sup>1907</sup> chez Gesché, et la responsabilité humaine qu'en dégage le philosophe allemand à l'égard du prochain et des générations futures rencontre parfaitement le vœu geschéen contenu dans la dimension cosmologique de sa sotériologie<sup>1908</sup>. Car chez lui, en se donnant aux hommes par le mode de la parole, le Dieu chrétien inaugure une relation éthique<sup>1909</sup> qui respecte l'être humain avec lequel il établit une relation de sujet à sujet et dont le sort affecte aussi Dieu<sup>1910</sup>.

Notre théologien estime par ailleurs que l'éthique revêt une capacité libératrice permettant de traiter l'autre non pas comme un moyen, mais plutôt comme une fin<sup>1911</sup>. Il est donc essentiel que nous arrivions à articuler harmonieusement l'éthique enrichie par la notion de responsabilité afin de renforcer les contours de la théologie de la responsabilité fondée sur la sotériologie geschéenne.

Par ailleurs, l'objectif de *l'éthique de responsabilité* est celui d'«inculquer à l'homme des attributs de vie moins cupides et moins avides mais peut être plus prometteurs d'un autre point de vue.»<sup>1912</sup>. Quoi de plus normal pour nous que de nous ressourcer, quant à la perception efficiente de l'éthique de responsabilité, chez celui qui en a renouvelé la

1904 J. GREISCH, «L'amour du monde et le principe responsabilité», dans M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 72–93, ici p. 72.

1905 A. MUNSTER, *Principe responsabilité ou principe espérance? Hans Jonas, Ernest Bloch, Günther Anders*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2010, p. 7; cf. H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.

1906 A. MUNSTER, *Principe responsabilité ou principe espérance? Hans Jonas, Ernest Bloch, Günther Anders*, p. 7.

1907 Cf. *supra*, XI.2, «L'homme et l'acte du salut». Cf. *infra*, XIII.6.1, «Le sens de ce prophétisme».

1908 Cf. *infra*, XV.5, «L'enjeu anthropologique d'une sotériologie cosmologique».

1909 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *L'homme*, p. 85. Cf. *supra*, VI.1.1.1, «La parole comme lieu de la manifestation de Dieu».

1910 Cf. *supra*, VI.1.1.3, «Une rencontre éthique».

1911 Cf. A. GESCHÉ, *Destin, prédestination, destinée*, p. 150.

1912 *IDEM*, *Destin, prédestination, destinée*, p. 11.

signification ? Ainsi, Jonas, « en choisissant de faire figurer dans le titre de son ouvrage la notion de “principe” [...] révèle aussi ses ambitions véritables : faire de l’idée de responsabilité qui, à première vue, n’est qu’une vertu parmi d’autres, le fondement même d’une conception inédite de l’éthique »<sup>1913</sup>.

Dans ce sens, pour Arno Munster, « en permutant cette éthique autour de l’idée de responsabilité, Jonas s’efforce non seulement de dépasser les éthiques traditionnelles, dont les valeurs sont souvent dérivées des [...] métaphysiques, mais d’esquisser une éthique fondée sur l’impératif inconditionné qu’une “humanité soit” et sur l’idée d’une responsabilité ontologique à l’égard de l’homme et de la nature »<sup>1914</sup>.

### XIII.3.1 Notion du «principe responsabilité»

Si Paul Ricœur nous met en présence de l’enracinement philosophique d’une responsabilité basée sur l’identité du sujet libre, agissant, raconté et répondant d’autrui ; si Hans Jonas a le mérite d’ajouter à ce socle une interpellation qui invite le progrès technologique à ne pas constituer une menace pour l’avenir de l’humanité, Gesché vient couronner cette articulation responsabilisante avec son dogme de la terre. De ce fait, en combinant les appels à la responsabilité de Ricœur et de Jonas avec le plaidoyer geschéen pour la préservation du cosmos comme lieu du salut, nous en arrivons à une conception ultime de la responsabilité qui en fait une question destinale susceptible d’aller jusqu’à la perdition si elle n’est pas mise en œuvre.

Autrement dit, si chez Ricœur l’existence du monde requiert la présence impérative d’un soi qui y agit et réciproquement<sup>1915</sup>, si pour Jonas l’éthique de responsabilité presse la technologie de garantir l’avenir de l’univers, Gesché s’inscrit dans cette logique en parlant de l’homme comme un créé-créditeur<sup>1916</sup> qui doit continuer la création avec maîtrise et responsabilité. Il y va de son salut. Ainsi, les visées supérieures (responsabilité d’être, d’action et de préservation de l’humanité) sont couronnées par une finalité suprême, celle qui s’exprime en termes de salut.

Quant à Hans Jonas, nous pouvons signaler que ses intuitions majeures le classent parmi les précurseurs prophétiques dans la prise de conscience de la problématique écologique. En effet, par son «principe responsabilité», l’historien et philosophe allemand se propose d’analyser la nouveauté essentielle des formes d’agir caractéristiques de la

1913 J. GREISCH, «L’amour du monde et le principe responsabilité», p. 72–73.

1914 A. MUNSTER, *Principe responsabilité ou principe espérance?*, p. 12. Cf. H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, p. 94–95.

1915 Cf. *supra*, XIII.1, «Aperçu lexical».

1916 Cf. *supra*, XII.2.2, «L’homme créé-créditeur».

civilisation technologique. Tel est « le souci qui domine la réflexion éthique développée dans le principe responsabilité »<sup>1917</sup>. Son contenu se résume ainsi : « À partir du moment où le pouvoir technologique rend la nature elle-même manipulable et de plus en plus altérable à volonté, elle devient elle-même un être fragile et menacé, presque sans défense à l'instar de n'importe quel être humain, et donc un objet de responsabilité. »<sup>1918</sup>. C'est en cela que consiste l'intuition majeure de Jonas, affirmant ainsi une nouvelle perception de l'éthique.

Proche de la méditation d'Emmanuel Levinas qui s'apparente à l'affirmation de la « prise en otage » du soi par le visage d'autrui, H. Jonas préconise l'acceptation d'une pareille « prise en otage » et l'assume au nom du « principe responsabilité ». Il affirme même « qu'être responsable signifie accepter d'être "pris en otage" par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé »<sup>1919</sup>. Cette position est parfaitement résumée par Jean Greisch en ces termes : « Que nous le voulions ou non, nous sommes les architectes de la société à venir, car il ne nous appartient déjà plus d'enrayer le progrès technologique, même si nous le voulions. Ce qui nous appartient c'est la conscience que nous sommes d'ores et déjà pris en otage par cet avenir que nous faisons exister. »<sup>1920</sup>. De ce fait, « le principe responsabilité est une exigeante méditation sur cette situation paradoxale et tente de dégager avec toute la rigueur du concept l'impératif catégorique et les normes rationnelles valables pour l'agir éthique dans une situation aussi inédite. »<sup>1921</sup>.

À vrai dire, le « principe responsabilité » permet d'éviter que le progrès technologique, si effectivement utile à la maîtrise du monde et à l'aisance matérielle, ne se transforme en menace, non seulement pour l'homme, mais pour la nature et les générations à venir. Pour H. Jonas, « [...] comme l'enjeu ne concerne pas seulement le sort de l'homme, mais également l'image de l'homme, non seulement la survie physique, mais l'intégrité de son essence, l'éthique qui doit garder l'un et l'autre doit être non seulement une éthique de la sagacité, mais aussi une éthique du respect... l'impératif inconditionnel de préserver leur existence pour l'avenir. »<sup>1922</sup>.

Étant donné qu'avec le progrès technologique, l'enjeu n'est plus réduit au prochain avec lequel on partage sa vie, mais comprend des actes dont la large portée engage l'avenir, cela « place la responsabilité au centre de l'éthique, y compris les horizons d'espace et de temps qui correspondent à ceux des actions. »<sup>1923</sup>.

1917 J. GREISCH, « Présentation » de H. JONAS, *Le principe responsabilité*, p. 10.

1918 IDEM, « Présentation », p. 11.

1919 IDEM, « Présentation », p. 12.

1920 *Ibidem*.

1921 *Ibidem*.

1922 H. JONAS, « Préface » à IDEM, *Le principe responsabilité*, p. 14.

1923 *Ibidem*.

En clair, aux possibles dérives du pouvoir technologique, « le principe responsabilité oppose la tâche plus modeste que nous ordonnent la crainte et le respect : dans l'ambivalence durable de sa liberté, qu'aucune transformation des circonstances ne saurait jamais abolir, préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir. »<sup>1924</sup>.

### XIII.3.2 Le bien, le devoir et l'être : théorie de la responsabilité

Tout au long de ce chapitre, notre préoccupation consiste à tenter de montrer de quelle manière la notion philosophique de responsabilité sert de matrice à notre paradigme d'une théologie de la responsabilité.

Dans cette optique, et dans le but de comprendre comment la responsabilité s'intègre aux différents niveaux conceptuels de notre démarche, nous devons observer de près les différenciations qu'en propose Hans Jonas. C'est de cette façon que nous pourrions comprendre les divers types de responsabilité qui pourront correspondre à la sotériologie geschéenne d'un salut où l'homme a un rôle à jouer dès sa conception en passant par l'impératif de sa réponse à la proposition que Dieu lui fait de partager sa vie de Dieu, jusqu'aux implications de son accomplissement existentiel en termes de vie heureuse et de bonheur.

C'est à ce niveau qu'il est important de souligner la singularité de la responsabilité de l'homme afin qu'il comprenne les contours de ses actions en faveur de l'effectivité de son salut. Hans Jonas nous y aide avec les types de responsabilités qu'il décrit ci-dessous. Il s'agit de la responsabilité en termes de redevabilité : rendre compte de ses actes. Nous avons aussi la responsabilité liée au pouvoir d'agir et d'assumer les conséquences de ses actes au niveau de la communauté. La théologie de la responsabilité intègre ces éléments de la responsabilité, dans la mesure où l'avènement du salut dans la société auquel l'homme doit collaborer exige de sa part la conscience accrue du fait qu'il a le pouvoir d'une action inventive<sup>1925</sup>, mais qu'il doit rendre compte de cet agir, car il a un pacte avec le monde qu'il marque de son empreinte. Voici donc quelques types de responsabilité qui peuvent nous éclairer davantage dans notre démarche.

#### XIII.3.2.1 La responsabilité comme imputation causale des actes commis

Premièrement, notons que l'arrière fond de ce type de responsabilité est le pouvoir de causalité efficiente. Ici, « l'acteur doit répondre de son acte : il est tenu pour responsable

1924 H. JONAS, « Préface », p. 15.

1925 Cf. *supra*, XI.3, « L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché ». Cf. *infra*, XIII.6, « La théologie de la responsabilité est une théologie prophétique ».

de ses conséquences et le cas échéant, on lui en fait porter la responsabilité»<sup>1926</sup>, surtout dans le sens juridique.

Deuxièmement, une fois que l'homme est tenu responsable d'un acte, sur le plan juridique (pénal), il est reconnu coupable et doit être puni en vue de la réparation qu'il doit apporter. Tandis que sur le plan moral, il est reconnu responsable et de ce fait, il y a nécessité d'une compensation suite au préjudice causé et subi.

Troisièmement, ces deux niveaux de responsabilité se recoupent parce que «les deux ont en commun que la responsabilité se rapporte à des actes commis et que leur (responsable) acteur est tenu pour responsable de l'extérieur»<sup>1927</sup>. Il est tenu de rendre compte.

### XIII.3.2.2 La responsabilité pour ce qui est à faire : l'obligation du pouvoir

Il s'agit de la responsabilité qui concerne non pas un fait mais qui détermine ce qui est à faire, en fonction d'un pouvoir. Nous avons là «un concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la chose qui revendique mon agir.»<sup>1928</sup>. À ce stade, le salut comme accomplissement revendique l'agir et fonde en même temps la théologie de la responsabilité.

Ici, la raison de la responsabilité, son «pourquoi» ne se rapporte pas à moi-même mais à la sphère de mon influence et de mon pouvoir en dehors de moi. En ce sens, «le pouvoir devient objectivement responsable pour ce qui lui est confié de cette manière et il est engagé affectivement par la prise de partie du sentiment à son origine.»<sup>1929</sup>.

Dans la perspective d'une vision du monde qui a Dieu pour clé d'intelligibilité, comme chez Gesché, la notion de responsabilité est enrichie et consolidée par l'amour. Ainsi que le comprend H. Jonas, «si l'amour s'y ajoute, la responsabilité reçoit l'élan de la dévotion de la personne qui apprend à trembler pour le sort de ce qui est digne d'être et de ce qui est aimé.»<sup>1930</sup>.

L'amour dont parle Jonas est celui-là même qui est pleinement à l'œuvre dans le salut de Dieu. L'illustration en est faite par le sacrifice suprême du Christ pour sauver l'humanité<sup>1931</sup>. Désormais, le Fils de Dieu fait homme revêt, par le fait même, le caractère de paradigme pour tous ceux qui croient en Dieu. Ainsi, le croyant est investi de la responsabilité de poursuivre la rédemption dans la société. C'est cela, le salut au sens positif de Gesché.

1926 H. JONAS, *Le principe responsabilité*, p. 130.

1927 IDEM, *Le principe responsabilité*, p. 132.

1928 *Ibidem*.

1929 IDEM, *Le principe responsabilité*, p. 133.

1930 *Ibidem*.

1931 Cf. *supra*, VI.2, «Jésus comme figure historique de Dieu». Cf. *infra*, XV.2.2, «Les paradigmes de l'histoire de la théologie et de l'Église»; XV.3, «La théologie de la responsabilité comme paradigme théologique».

En outre, la sotériologie geschéenne retient une autre responsabilité émanant de l'amour fondé sur le «jeu» appel-réponse, qui atteste que l'amour prévenant de Dieu pour l'homme attend la réponse de celui-ci à pérenniser cet amour par la construction responsable du monde, en rendant visibles les prédicats du Royaume annoncé par Jésus.

De cette façon, il s'en dégage une responsabilité singulière dont Jonas exprime la quintessence en ces termes : «C'est ce type de responsabilité et de sentiment de responsabilité, et non pas la "responsabilité" formelle et vide de n'importe quel acteur à l'égard de son action que nous avons en vue lorsque nous parlons de l'éthique de la responsabilité pour l'avenir dont nous avons besoin aujourd'hui.»<sup>1932</sup>.

### XIII.3.2.3 La responsabilité librement choisie de l'homme politique

Dans le registre de la responsabilité consistant à garantir l'avenir, nous pouvons retenir la responsabilité qui concerne la gestion de la cité, laquelle est principalement du ressort de l'homme politique. Il est intéressant d'en avoir une idée claire, parce que l'action politique peut participer à la création des conditions d'un vivre ensemble idéal, par des institutions justes dont parle Ricœur, afin que l'homme puisse accéder à la réalisation de sa destinée. Car, selon Gesché, pour que le combat de libération soit efficient, il doit absolument tenir compte des pratiques économiques, sociales, politiques et techniques<sup>1933</sup>.

Selon Hans Jonas, il existe une responsabilité que l'homme politique choisit librement. Suivant cet ordre de responsabilité, un homme politique peut solliciter, convoiter un pouvoir à exercer, ce qui implique des responsabilités. Même si, reconnaît Jonas, le pouvoir a ses attraits au sens de l'estime, du prestige, du plaisir à commander, à avoir de l'influence, à laisser une trace dans l'histoire, à avoir des privilèges, le fondement de l'exercice du pouvoir public, hormis le cas d'une tyrannie crue et égoïste, implique une grande responsabilité concernant l'intérêt général. L'historien allemand en précise le sens comme suit : «L'homme d'État authentique estimera que sa gloire [...] consistera précisément en ceci qu'on peut dire de lui qu'il a agi au mieux des intérêts de ceux sur lesquels il exerçait le pouvoir, pour lesquels donc il le défendrait.»<sup>1934</sup>.

Nous pouvons donc établir que la responsabilité politique est choisie par le prétendant qui brigue un pouvoir afin de «se charger d'une responsabilité» qui est la «*Res Publica*», la chose publique. C'est une responsabilité par essence, exercée au nom de tous. Au sens

1932 H. JONAS, *Le principe responsabilité*, p. 133.

1933 Cf. A. GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 148. Cf. *supra*, VIII.2.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée».

1934 H. JONAS, *Le principe responsabilité*, p. 137.



où, la suprême et la plus démesurée liberté du soi conduit au devoir le plus exigeant et le plus implacable.»<sup>1935</sup>.

### XIII.3.3 Responsabilité politique et parentale chez H. Jonas et la théologie de la responsabilité

Nous pouvons donc établir que la responsabilité met en lumière différents niveaux. Cela permet de placer chaque être humain dans une situation de répondant, un critère que la théologie de la responsabilité applique à chaque chrétien. C'est à ce titre qu'elle constitue une contribution considérable à la conception et au déploiement de la théologie de la responsabilité, parce qu'elle amène à concevoir la foi en termes d'une attente et l'homme comme devant répondre de cette foi.

De plus, la théorie de Jonas enrichit notre travail avec ses deux paradigmes fondamentaux, à savoir la responsabilité de l'homme envers l'homme et envers l'existence et l'avenir de l'humanité comme premier commandement. Ce sont deux éléments structurants qui forment, pour ainsi dire, le fondement de la théologie de la responsabilité, d'autant plus que pour Adolphe Gesché, l'homme est un acteur majeur de sa propre réalisation, de son accomplissement, bref de son salut. C'est cet homme que le principe jonassien place devant ses responsabilités. Deux types de responsabilités se dégagent à ce niveau.

#### XIII.3.3.1 Responsabilité de l'homme envers l'homme

Il s'agit de ce que Gesché appelle «l'homme créé-créateur à l'égard de l'homme»<sup>1936</sup>. C'est cette perspective qui est aussi celle de H. Jonas quand celui-ci considère que ce qui est premier, c'est la responsabilité de l'homme envers l'homme. Elle émane de sa nature et vise le bien-être de la société humaine, représentative de la dimension positive dans la sotériologie geschéenne. C'est cela aussi que Gesché appelle la dimension «positive» du salut. Les responsabilités naturelle et politique se croisent à partir du moment où elles se rapportent toutes deux à «trois concepts de “totalité”, de “continuité” et “d'avenir” référés à l'existence et au bonheur des êtres humains»<sup>1937</sup>. Vu sous cet angle, «l'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme.»<sup>1938</sup>. Car, explique Jonas, «moi, qui suis responsable pour quelqu'un, vivant parmi les vivants, je suis à chaque fois l'objet de la responsabilité de quelqu'un.»<sup>1939</sup>. C'est la réciprocité dans la responsabilité interhumaine.

1935 IDEM, *Le principe responsabilité*, p. 138.

1936 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 54–95.

1937 H. JONAS, *Le principe responsabilité*, p. 140.

1938 *Ibidem*.

1939 *Ibidem*.

### XIII.3.3.2 L'existence de l'humanité comme premier commandement

Ceci correspond à ce que Gesché appelle « le dogme de la terre ». Pour H. Jonas également, la responsabilité de l'homme est un gage pour la sauvegarde de l'humanité. En clair, le philosophe allemand l'exprime ainsi : « L'existence de l'humanité, cela veut dire simplement que des hommes vivent ; qu'ils vivent bien [...] »<sup>1940</sup> ; un vivre bien au sens d'être heureux ; autrement dit, le salut au sens positif tel que le comprend A. Gesché, ou la visée éthique développée par Paul Ricœur.

Quant aux parents et aux hommes d'État, leurs responsabilités ont en commun le fait de viser la totalité de la vie de l'être humain. Les parents sont tenus d'amener leurs enfants à la maturité, de même que, partant de la "*ratio essendi*" de l'État selon Aristote, Hans Jonas commente le fait que l'État « vint à exister afin que la vie humaine devienne possible. Et il continue à exister afin qu'une vie bonne soit possible. Et ainsi, c'est cela même qui est également le souci du véritable homme d'État. »<sup>1941</sup>. Il faut le comprendre dans ce sens que « l'homme d'État au sens plénier du terme porte pendant la durée de son mandat ou de son pouvoir, la responsabilité pour la totalité de la vie de la localité, ce qu'on appelle bien public. »<sup>1942</sup>.

Si donc Jonas unit responsabilité parentale et politique, c'est parce que les deux sont concernées par le sort global de la cité et celui de l'individu. Ce sort « s'étend de l'existence physique aux intérêts les plus élevés, de la sécurité à la plénitude d'être, de la conduite conforme jusqu'au bonheur »<sup>1943</sup>. Les responsabilités parentale et publique sont requises pour le bien-être de la société. C'est la réalisation de ce bonheur collectif que Gesché considère comme l'accomplissement salut au sens positif.

### XIII.3.3.3 Dispositions conclusives

À l'issue de ce parcours avec Paul Ricœur et Hans Jonas, nous avons essayé d'approfondir la notion de responsabilité. Cela constitue une étape importante dans notre élaboration du paradigme de la théologie de la responsabilité.

En effet, pour Ricœur, si l'agir est le lieu central par où l'homme se pose, s'affirme et se rend lisible, c'est au sens d'un agir responsable<sup>1944</sup>. En intégrant un tel fondement, la théologie de la responsabilité devient une théologie de l'action et d'une action responsable porteuse de transformation. Elle fait de la foi un agir pour le salut intégral de l'homme.

1940 IDEM, *Le principe responsabilité*, p. 142.

1941 IDEM, *Le principe responsabilité*, p. 145.

1942 *Ibidem*.

1943 *Ibidem*.

1944 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 357.

Par ailleurs, la visée éthique de Ricœur fournit un caractère concret au salut chrétien, un autre fondement de la théologie de la responsabilité, car elle correspond à la réussite de la destinée chez Gesché en termes de bonheur et de réussite de la vie. C'est en considérant sa foi comme un appel à cette vie bonne, en y répondant et en agissant pour concrétiser cette visée que le chrétien se rend responsable et agit en tant que tel. Cela s'enrichit encore avec le visage du prophète et du témoin, dont le modèle est une interpellation de responsabilité adressée au chrétien dans la pratique de sa foi.

En distinguant les différents niveaux de responsabilité et de ce à quoi ils correspondent, l'auteur du *Principe responsabilité* nous permet, quant à lui, d'articuler cette notion comme en contrebas de la sotériologie geschéenne, qui prend aussi en compte la préservation de l'espace vital de l'homme. Car en invitant le progrès technologique à plus de responsabilité, H. Jonas lance un appel à prendre conscience et à assumer une responsabilité vis-à-vis de notre monde et de son avenir, le cosmos étant la maison de l'homme et la maison de Dieu, dont la préservation devient un impératif et un enjeu pour ce que Gesché appelle le dogme de la terre.

Jonas met aussi l'agir au centre de l'éthique, un agir responsable qui puisse garantir, non seulement le monde comme espace vital pour l'homme et les générations futures, mais aussi et surtout, la préservation de l'essence même de l'homme.

Comme nous pouvons le constater, avec le concept de responsabilité, les philosophies ricœurienne et jonassienne nous assurent les premiers fondements épistémologiques de la théologie de la responsabilité. Mais pour être complète, l'élaboration de ce paradigme doit également intégrer les ressources du Magistère de l'Église ainsi que les données de la révélation biblique. Commençons par ouvrir le livre qui transmet notre foi.

#### XIII.4 Fondements théologiques et scripturaires de la théologie de la responsabilité

Voyons à présent quelques présupposés théologiques et scripturaires qui peuvent servir de soubassement à la théologie de la responsabilité. Il s'agit de voir comment certains éléments structurants de la théologie de Gesché ainsi que des saintes Écritures faisant référence à une pratique de la foi dans le sens d'un appel constamment lancé à l'homme, peuvent consolider la conceptualisation de la théologie de la responsabilité. D'abord parce que la *norma normans* de toute théologie demeure le témoignage biblique ; ensuite, dans le cadre d'une théologie qui fait du sort de l'homme son point d'ancrage, les ressources scripturaires sont d'un apport décisif. En outre, comme le dit le théologien de Louvain : «La découverte de strates socio-économiques dans l'inscription scripturaire pourra fa-

ciliter le souci théologique de s'adresser à l'homme dans toutes les couches de son être au monde.»<sup>1945</sup>.

Nous sommes là en parfaite harmonie avec la conception geschéenne de la théologie qui consiste à éclairer l'homme par l'intelligibilité venue d'une clé appelée Dieu, qui allie rationalité humaine et données scripturaires sur fond de la tradition théologique et ecclésiale au service du salut de l'homme dans son contexte existentiel. C'est cette perception de la théologie de notre auteur que Paulo Rodrigues reconnaît en affirmant que pour lui, «penser en théologien implique de recevoir les questions que l'homme contemporain se pose aussi bien que de puiser dans les ressources de l'Écriture et de la tradition théologique pour redécouvrir les questions auxquelles elles essaient de répondre [...]»<sup>1946</sup>.

Il est donc naturellement indiqué que, dans l'élaboration de la théologie de la responsabilité, nous relevions des éléments constitutifs scripturaires, théologiques et ecclésiaux qui entrent en ligne de compte.

#### XIII.4.1 Le «dogme de la terre»<sup>1947</sup>

Parler du «dogme de la terre», c'est désigner la responsabilité consistant à préserver et à développer le monde où se réalise le salut<sup>1948</sup>. Dans la perspective geschéenne, cette responsabilité se fonde sur une vérité théologique attestant que la terre est la demeure du *Logos*, la demeure de Dieu<sup>1949</sup>. Gesché s'est préoccupé de mettre en lumière ce que la théologie peut apporter de spécifique à la sauvegarde environnementale. Notre théologien estime que cette visée est rendue davantage nécessaire non seulement à cause des menaces qui pèsent sur l'avenir de l'humanité, mais aussi et surtout parce qu'il y a une demande avérée, «d'autant plus qu'on l'attend de nous. Et qu'on nous le demande. Comme cette "science des surplus" qui viendrait donner supplément de force et de courage, de sens et d'espérance.»<sup>1950</sup>.

Il convient cependant de préciser la nature du projet geschéen dans la thématique de sauvegarde de la terre et ainsi d'en spécifier l'apport. En effet, sans minimiser l'importance d'aborder cette question en termes d'éthique, l'auteur de *Dieu pour penser* préconise d'aller au-delà de cet aspect, de dire tout simplement et tout naïvement toutes nos folles raisons

1945 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 276.

1946 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 288.

1947 Cf. *supra*, «Introduction générale, 4. Méthode choisie»; XIII.3.3.2, «L'existence de l'humanité comme premier commandement»; XIII.3.3.3, «Dispositions conclusives».

1948 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 119–160; IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 27–69; 153–182; IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 91–212.

1949 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 83–117.

1950 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 83.

d'aimer et de vouloir sauver ce monde, notre monde<sup>1951</sup>. Car, affirme-t-il : «L'homme est un être de destinée, et non de simple morale.»<sup>1952</sup>. De ce fait, la théologie peut constituer, en amont et par sa propre réflexion, une source d'intelligibilité au projet humain aussi indispensable que celui de la sauvegarde de la création<sup>1953</sup>.

De ce point de vue, en posant la question de l'avenir de la planète au-delà de la simple exigence morale, dans un vis-à-vis avec Dieu, la théologie singularise et radicalise son combat dans ce domaine, convaincue «qu'il est important pour l'homme, et pour sa demeure qu'est la terre, qu'il y ait un Dieu sur cette terre.»<sup>1954</sup>. D'où les quatre exigences essentielles qui constituent ce que nous pouvons appeler le fondement théologique de la question écologique du point de vue geschéen. À noter que ces considérations de notre auteur anticipent à bien des égards les accents forts de l'Encyclique du pape François *Laudato si'* dont le sous-titre est sans équivoque : «sur la sauvegarde de notre maison commune»<sup>1955</sup>. Voilà qui fait résonner de manière fort prophétique les intuitions geschéennes par rapport à la problématique environnementale de 2021 et à la responsabilité qui incombe aux chrétiens dans ce cadre.

Premièrement, l'homme doit prendre soin de la terre, car elle est sa demeure que Dieu lui donne en héritage [cf. Ps 115 (113 B), 16] : une terre faite pour être habitée (cf. Is 45, 18). De ce fait, point n'est besoin de rappeler que l'homme ne peut détruire sa demeure sans se détruire lui-même. C'est le thème théologique de la terre comme οἶκος, maison de l'homme.

Deuxièmement, la terre est aussi la demeure du *Logos* divin : c'est ce que le théologien belge considère comme le fondement de sa réflexion<sup>1956</sup>. Au titre de l'éternité, la création de ce monde est précédée par l'intérêt que lui portait déjà la sagesse de Dieu [cf. Ps 104 (103), 24], au sens des choses cachées depuis la fondation du monde (cf. Mt 13, 35 ; Lc 12, 37 ; 22, 30). Dans ce monde, le *Logos* de Dieu se trouve chez lui, tout en étant auprès de Dieu (cf. Pr 8, 30–31), car la Sagesse s'y est construit une maison (cf. Pr 9, 1)<sup>1957</sup>.

En outre, la terre est la demeure du *Logos* divin parce que c'est par lui, à son image que tout a été créé, le solennel «*Per Quem omnia facta sunt*». La création est ainsi faite sur le modèle du *Logos*<sup>1958</sup>, elle en porte la marque indélébile. Gesché ajoute également

1951 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 84.

1952 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 90.

1953 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 85.

1954 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 86–87.

1955 Cf. Pape François, *Laudato si'*, Rome, 15 septembre 2015, en ligne : [http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html).

1956 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 87.

1957 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 87–88.

1958 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 88.

un autre titre faisant de la terre la demeure du *Logos* de Dieu qui est lié à l'acte de l'incarnation. À ce sujet le prologue johannique est révélateur lorsqu'il affirme que le Verbe est venu chez lui : «*In propria venit*», il a planté sa tente parmi nous (cf. Jn 1, 14).

Si donc Dieu habite la terre au titre de l'éternité, de la création et de l'incarnation, il y est également chez lui au titre de la parousie. En effet, le Verbe y reviendra dans la gloire, avant la plénitude des temps, afin d'y juger l'humanité (cf. 1 Co 15, 24)<sup>1959</sup>. Avant de disparaître la figure présente de cette terre servira de lieu de la rencontre de gloire avec le *Logos* divin (cf. 1 Co 7, 31)<sup>1960</sup>. Par conséquent, ainsi que le souligne Gesché : «C'est sur cette terre, et non pas ailleurs, que le Père lui remet alors toutes choses. C'est sur cette terre, lieu de ses premières noces avec l'humanité, que se dresse la table des noces éternelles (cf. Lc 13, 29; 22, 30). La terre est jusqu'au bout lieu de Dieu, demeure où agit son *Logos*. "Dont le règne n'aura pas de fin."»<sup>1961</sup>.

Ainsi donc, parce que la terre est la demeure de l'homme et celle de Dieu, cela induit une responsabilité de sauvegarde que le théologien de Louvain exprime en ces termes : «Si la terre est ainsi demeure du *Logos*, c'est pour cette raison – c'est-à-dire pour cette raison proprement théologique – que nous chrétiens (à côté de toutes les autres raisons partagées en commun avec tous les hommes), avons à sauvegarder cette terre [...]. L'homme, pour la tradition judéo-chrétienne, est image et ressemblance de Dieu [...]. Voilà pourquoi il lui est donné mission de vizirat, de seigneurie de cette terre : à lui d'en assumer la garde [...]. Là est notre rôle proprement de sauvegarde : assurer, respecter, et parachever cette demeure du Verbe.»<sup>1962</sup>.

En définitive, l'impératif de préserver la terre répond à une exigence destinale. L'homme qui habite cette demeure est destiné au partage de la gloire ultime de Dieu. À ce titre, estime Gesché, «elle ne peut pas être l'objet d'une vulgaire domestication [...]. Le commandement : "maîtrisez la terre" n'est pas commandement d'un pouvoir arbitraire abusif, il est commandement d'intelligence (de *logos*) : maîtrisez votre maîtrise.»<sup>1963</sup>. Soumettre la terre c'est au fond la rendre habitable, en faire un lieu de séjour pour l'homme<sup>1964</sup>, dans la mesure où, affirme le prêtre bruxellois : «L'homme est un être qui est fait pour habiter, et c'est en habitant, mais en habitant bien et non sauvagement, qu'il se fait homme.»<sup>1965</sup>.

1959 Cf. *ibidem*.

1960 Cf. *ibidem*.

1961 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 88–89.

1962 *Ibidem*.

1963 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 90.

1964 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 98.

1965 *Ibidem*.

Nous pouvons relever que chez le théologien de Louvain, la préservation de la terre n'a finalement de sens fondamentalement théologique que dans son rapport à l'impératif du salut. Aussi responsabilise-t-il l'homme en ces termes : « Cette terre de destinée il doit la préserver comme terre de salut. Car c'est une terre de salut, finalement qui a été donnée à l'homme. »<sup>1966</sup>.

Voilà comment se dessine la responsabilité de sauvegarde qui incombe au chrétien et qui est fondée sur ce que l'on pourrait qualifier d'argument théologique de l'écologie moderne. Il revient au chrétien de revendiquer la portée divine de la préservation de l'espace vital de l'homme. Le chrétien est donc tenu de rendre cette terre habitable par le *Logos* divin, afin qu'il puisse y trouver son accomplissement qui est sa raison existentielle fondamentale<sup>1967</sup>.

De ce point de vue, le dogme de la terre est fondateur de la responsabilité écologique qui est l'un des éléments structurants de la théologie de la responsabilité émanant de la sotériologie geschéenne dans laquelle Dieu est fondateur d'une intelligibilité singulière, dont le chrétien est rendu responsable. Gesché la conceptualise de cette manière : « Notre responsabilité dans la cité n'est pas seulement matérielle, ni même morale, elle est aussi intellectuelle, spirituelle, philosophique, théologique et liturgique. »<sup>1968</sup>.

Une telle responsabilité fait de l'homme le prêtre de l'univers, de la création du Dieu-Père, le diacre du *Logos* qui a sa demeure en cette terre, dans ce monde qu'il revient au chrétien de rendre théo-logical, sinon théo-logique en tant que lieu de Dieu et de l'homme<sup>1969</sup>.

L'intelligibilité théologique du monde que Gesché met ainsi en perspective atteste que la parole de la foi a le droit d'être dite et entendue en tant qu'une contribution légitime et spécifique à la bataille environnementale. Il en exprime la teneur en ces termes : « L'homme garde – mais intelligemment (*logikòs*) et inventivement, non dans une crainte immobile mais en responsabilité de lieu-tenance – la création “logique”, le salut opéré par le Logos, l'attente parousiaque du Fils apportant le salut plénier destinal. Nous avons là, comme chrétiens et croyants, un rôle propre. Et qui, si nous ne le tenons pas, ne le sera par nul autre »<sup>1970</sup>. Tel est le fondement théologique de la responsabilité de l'homme à l'endroit de l'univers.

1966 *Ibidem*.

1967 Cf. *ibidem*.

1968 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 100.

1969 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 100–101.

1970 IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, p. 103.

Afin de continuer dans notre réflexion, il est indispensable d'établir une base typiquement scripturaire qui mette en exergue la notion biblique de responsabilité. Signalons d'emblée que la première leçon de responsabilité qu'il nous importe de retenir dans l'Écriture nous provient de la pédagogie des miracles de Jésus.

En effet, Jésus ne se livrait pas à un jeu de thaumaturge destiné à impressionner son public pour une quelconque gloire. Son objectif était de s'occuper du concret de toutes ces personnes atteintes dans leur corps et parfois dans leur cœur et de les amener à la vie et à la foi. Il les guérit. Cette logique se dégage également de la parabole du bon Samaritain, en rapport avec la responsabilité de l'homme devant le mal.

#### XIII.4.2 Le récit du bon Samaritain (Lc 10, 29–37)

Nous retrouvons ici une des questions essentielles de la sotériologie de Gesché : la responsabilité de l'homme devant le mal. Et sa question est claire : « Comment se comporter devant le mal ? »<sup>1971</sup>.

Pour y répondre, notre auteur recourt à la méthode structurale pour approcher le récit du bon Samaritain, selon la topologie séquentielle<sup>1972</sup>. À partir de la trame narrative de ce récit, trois actants sont retenus, à savoir, celui par qui ou ce par quoi le mal arrive, la victime du mal et l'adjuvant, celui qui doit agir. C'est le tiers-prochain, l'autre qui est appelé à devenir adversaire du mal.

Il s'agit bien sûr d'une responsabilité qu'il faut cibler et définir. L'auteur de *Dieu pour penser* le précise en ces termes : « Et voici enfin ce mot de “responsabilité” dégagé de son ambiguïté. Dans l'approche chrétienne du mal, le responsable est celui qui prend en charge. Responsabilité et culpabilité sont enfin déliées [...], il semble que se vérifie enfin une profonde intuition chrétienne [...]. À savoir que pour être vraiment responsable, il n'est pas indispensable d'être coupable, tout au contraire [...], le Samaritain est très exactement celui qui peut être invité à prendre la responsabilité de la situation de mal. »<sup>1973</sup>.

Le lien entre la responsabilité et le salut intégral est ainsi établi. Il se fonde sur l'agir, comme nous l'avons vu chez Paul Ricœur<sup>1974</sup>. Celui qui agit est responsable, au sens où il

1971 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 80.

1972 Gesché emploie ce terme, dans sa catégorisation du mal (cf. X.1.3, « Classification du mal »), pour annoncer qu'il est réducteur de le restreindre à sa seule conception théologique (mal de faute, mal de peine), et philosophique (mal moral et métaphysique). La topologie prend en compte les déplacements nouveaux dans l'approche du mal, avec la considération des aspects éthiques, ontologiques et structurels en rapport avec ceux qui commettent le mal ou qui en sont victimes, cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 77–82.

1973 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 81.

1974 Cf. *supra*, XIII.2, « Identité et responsabilité chez Paul Ricœur ».



répond de quelque chose, d'une situation dont il veut obtenir le changement. C'est cela la responsabilité, c'est aussi cela l'exigence du salut.

Le théologien de Louvain insiste sur cette topologie parce qu'elle permet de mettre en exergue la spécificité de l'approche chrétienne du mal, et partant, celle du salut. Il s'agit, en fait, de souligner la responsabilité de l'homme vis-à-vis de son semblable, de son prochain.

Ainsi, la seule réponse qui vaille la peine devant le mal, c'est lui opposer le salut qui vient d'un tiers compatissant<sup>1975</sup>, désintéressé. Seule la prise en charge du mal par Dieu ouvre au salut et alors, l'homme peut affronter le mal. De là découle le thème de la descente du Christ aux enfers, dans le fief du mal pour le vaincre paradigmatiquement en son propre retranchement.

Mais un salut conçu à l'aune d'une théologie de responsabilité insiste sur la destinée de l'homme qui est en jeu. Il ne s'agit pas d'en inverser l'ordre d'approche. Car ce salut n'est pas une réalité désincarnée, ni une attente passive d'une réalisation qui viendrait de Dieu. Certes, «il est évident que nous avons quelque chose à faire dans ce combat responsable contre le mal et que, en particulier, les exigences de la justice et les appels de la charité vont nous requérir dans cette lutte où la dimension éthique, cette fois, ne peut être occultée.»<sup>1976</sup>.

Cependant, une telle démarche obéit à la logique de primauté. En ce sens, placer l'option dogmatique avant l'option morale et éthique dans la question du mal, c'est placer l'accent sur le caractère destinal de cet irrationnel.

De cette manière, l'auteur de *Dieu pour penser* peut parler des médiations du salut, ce par quoi s'engage la matérialisation de ce combat salutaire contre le mal. Il s'agit principalement de la recherche de la justice et de la pratique de la charité.

#### XIII.4.3 «Donnez-leur vous-mêmes à manger» (Mt 14, 16)

Le récit dit de la multiplication des pains (Mt 14, 13–21 ; Mc 6, 30–44 ; Lc 9, 10–17 ; Jn 6, 1–13) est l'un des fondements d'une théologie de la responsabilité. Car pour Gesché, il incombe à l'homme d'être solidaire envers ceux qui sont dans le besoin. Aussi écrit-il : «“Donnez-leur vous-mêmes à manger”. La leçon est claire. [...]. Le Christ nous rappelle que c'est à nous de donner du pain à ceux qui n'en ont pas. Et il est malheureux que, dans l'Évangile, Jésus ait été contraint de s'y mettre lui-même. Enfin c'était un premier exemple qu'il donnait. Désormais : faites ceci en mémoire de moi.»<sup>1977</sup>. C'est que ce récit se situe au cœur de l'enseignement de Jésus. Il fait entrer en scène, tour à tour, les foules

1975 Cf. *infra*, XIII.5.1, «Le Concile Vatican II et *Gaudium et spes*».

1976 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 88.

1977 IDEM, N.P.I. XII, 36–37 (12.6.1977), [be.uclouvain.fichiergesche.praxis\\_67](http://be.uclouvain.fichiergesche.praxis_67).

qui suivent Jésus, les disciples et Jésus lui-même, comme actant principal, qui agit, une fois de plus, face à une situation concrète, tout en tirant sa «puissance» de Dieu son Père, *exousia* en grec.

À nouveau selon une approche structurale, ce récit se construit sur le modèle narratif du schéma quinaire, une trame narrative à cinq niveaux dont voici les détails : la situation initiale présente Jésus suivi par des foules auxquelles il parle du Royaume de Dieu. Le «nouement» montre une situation difficile : il se fait tard et les disciples n'ont pas de quoi nourrir tant de monde ; il faut les renvoyer dans les villages voisins. L'action transformatrice commence quand Jésus demande aux disciples de donner eux-mêmes de la nourriture à ces gens, et la prière qui s'en suit sur les cinq pains et deux poissons. Le «dénouement» passe par le miracle de la multiplication des pains. Et la situation finale, c'est que non seulement les foules ont mangé à leur faim, mais qu'on a rempli douze paniers avec les restes.

Dans la perspective d'une théologie de la responsabilité, le plus fondamental, c'est l'appel de Jésus aux disciples : «Donnez-leur vous-mêmes à manger.» (Mt 14, 16) Les disciples sont dans une attitude purement humaine. Ils ne souhaitent pas s'encombrer de personnes dont ils ne peuvent pas assumer la charge. En quelque sorte, les disciples se déresponsabilisent du sort de ces foules et évitent, peut-être subtilement, de prendre des risques.

C'est à ce moment que Jésus les place devant leur responsabilité. À eux de trouver à manger pour cette foule. De ce fait, il montre que c'est à l'homme qu'il revient d'être le responsable, de répondre de la vie, du devenir de son frère. Certes, demander cela aux disciples, dans une situation extrêmement difficile où la nuit s'ajoute déjà à l'éloignement de tout lieu de ravitaillement, paraît curieux et bizarre. Mais n'est-ce pas là le fondement de l'enseignement du Christ qui atteste que la foi peut déplacer les montagnes (cf. Mt 17, 20) ?

Jésus fournit ainsi une sorte de matériau à la théologie de la responsabilité. Il part de ce dont disposent les disciples : cinq pains et deux poissons. Comme pour montrer que la sanctification qui nous vient de Dieu, le salut qu'il nous offre passe par l'action de l'homme. Ainsi, à l'image de ce qui se célèbre dans l'eucharistie, c'est le travail de l'homme qui est béni et sanctifié pour devenir la nourriture de la vie éternelle.

Tout revient à Dieu et tout vient de lui. D'où le sens de la prière de Jésus à son Père. Jésus montre non seulement le rôle de la prière dans toute entreprise humaine, mais aussi et surtout le lien indéfectible entre le travail, la responsabilité de l'homme et son regard vers Dieu.

Ainsi donc, ce «donnez-leur vous-mêmes à manger» est l'un des fondements de la théologie de responsabilité. Dans la perspective d'une sotériologie qui place l'homme devant ses responsabilités, le récit de la multiplication des pains dit que c'est à tout homme

qu'il revient de donner à manger, de donner sens et consistance, joie et bonheur à l'existence. De se tenir prêt avec son poisson et son pain à partir desquels se réalisera l'action transformatrice de Dieu.

C'est aussi une responsabilité de type kérygmatische, issue de l'annonce dans laquelle la configuration au Christ par le baptême exige d'être transmise aux autres, à l'instar des disciples après la résurrection et des femmes qui ont découvert le tombeau vide, le matin de Pâques. Tombeau vide, et non béant, qui doit être rempli par leur récit : il est ressuscité. C'est aussi la responsabilité qui découle d'une saisie immédiate (révélation) de la réalité du salut de Dieu en Jésus, à l'exemple des disciples d'Emmaüs dont la découverte du Christ ressuscité devient l'exigence pastorale d'en témoigner aux autres : « Aussitôt ils retournèrent à Jérusalem et racontèrent comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain. » (Lc 24, 16).

#### XIII.4.4 La réponse de Jésus aux disciples de Jean-Baptiste (Lc 7, 18–23)

En parlant de l'identité de Jésus, nous avons montré plus haut qu'elle est une identité toujours en procès<sup>1978</sup>. Ce qui nous intéresse ici, plus que la démarche de Jean en quête d'une certaine assurance, c'est la réponse de Jésus. Elle fait écho à ce que nous pouvons appeler la théologie de la responsabilité agissante et inventive.

Au lieu de répondre par une doctrine ou par un enseignement, Jésus demande aux disciples de Jean-Baptiste d'aller rapporter ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont constaté, ce qu'il a fait et non ce qu'il a dit : « [...] les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. » (Lc 7, 22) C'est la Bonne Nouvelle du rapport concret à la vie, au bonheur et donc au bien-être de l'homme.

Voilà ce qui représente la messianité de Jésus : comme si le Christ affirmait, par le fait même, qu'être l'envoyé de Dieu, c'est s'occuper du sort concret de l'homme, soulager la misère humaine, s'occuper de ceux qui souffrent dans leur corps et dans leur cœur. En ce sens, annoncer la Bonne Nouvelle du salut aux pauvres devient, pour ainsi dire, le fondement même de la messianité de Jésus.

Comme nous pouvons le constater, ces quelques extraits des saintes Écritures constituent une source efficace pour une théologie qui s'occupe du sort de l'homme dans le présent tout en le préparant à la parousie : une théologie qui responsabilise l'homme dans le quotidien de sa vie, car c'est par et dans cette vie qu'il rencontre le Dieu du salut.

1978 Cf. *supra*, VI.3.1, « La résurrection : la déshérence théologique d'un concept ».

### XIII.5 Le fondement magistériel de la théologie de la responsabilité

En 2012 le pape Benoît XVI lançait un message invitant à la responsabilité envers le frère. Aussi écrivait-il : «Aujourd’hui aussi, la voix du Seigneur résonne avec force, appelant chacun de nous à prendre soin de l’autre. Aujourd’hui aussi, Dieu nous demande d’être les “gardiens” de nos frères (cf. Gn 4, 9), d’instaurer des relations caractérisées par un empressement réciproque, par une attention au bien de l’autre et à tout son bien. Le grand commandement de l’amour du prochain exige et sollicite d’être conscients d’avoir une responsabilité envers celui qui, comme moi, est une créature et un enfant de Dieu : le fait d’être frères en humanité et, dans bien des cas, aussi dans la foi, doit nous amener à voir dans l’autre un véritable alter ego, aimé infiniment par le Seigneur. Si nous cultivons ce regard de fraternité, la solidarité, la justice ainsi que la miséricorde et la compassion jailliront naturellement de notre cœur.»<sup>1979</sup>. Cet appel s’inscrit dans le cadre de la mission prophétique de l’Église et montre en même temps l’importance de la notion de responsabilité quand la foi touche à la réalité complexe de l’existence.

En effet, l’enseignement de l’Église appelle au sens de responsabilité, parce qu’elle se sait concernée par le sort de l’homme et qu’à ce titre, son message correspond au salut positif dans la perspective de la sotériologie geschéenne. C’est cela que promeut l’enseignement social de l’Église catholique. Ainsi peut-on lire dans le *Compendium* : «L’Église, par sa doctrine sociale, offre plutôt une vision intégrale et une pleine compréhension de l’homme, dans sa dimension personnelle et sociale. L’anthropologie chrétienne en révélant la dignité inviolable de toute personne, introduit les réalités du travail, de l’économie et de la politique dans une perspective originale qui éclaire les valeurs humaines authentiques, inspire et soutient le témoignage des chrétiens engagés dans les multiples domaines de la vie personnelle, culturelle et sociale.»<sup>1980</sup>. Cette option est reprise dans plusieurs textes du Magistère de l’Église. En rappeler quelques-uns nous permettra d’établir un fondement magistériel à cette théologie de responsabilité.

#### XIII.5.1 Le Concile Vatican II avec *Gaudium et spes*

Le titre de ce document conciliaire est lui-même révélateur *Gaudium et spes*<sup>1981</sup> : «*L’Église dans le monde de ce temps*» annonce son intention de faire coïncider le sort de l’homme

1979 BENOÎT XVI, Message de carême 2012, en ligne : [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/lent/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111103\\_lent-2012.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20111103_lent-2012.html).

1980 CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l’Église*, Librairie vaticane, Rome, 2005, n. 522.

1981 CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution Pastorale sur l’Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, Librairie vaticane, 7 décembre 1965.

et l'enseignement ecclésial fondé sur la foi au Christ. Déjà le fait de jeter un regard bienveillant sur la réalité humaine est une manière, pour l'Église, de se solidariser avec la vie des hommes et des femmes de notre monde. En cela, *Gaudium et spes* jette les bases d'une théologie de responsabilité du fait que l'Église se sent solidaire de la famille humaine, elle en a une certaine responsabilité.

Ainsi peut-on lire, dans le préambule: «[...] L'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique [...]» (*GS*, n. 4, 1) C'est dire que dans la perspective de ce document conciliaire, la mission prophétique de l'Église concerne aussi la promotion des droits humains fondamentaux, si bien qu'elle (l'Église) «tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits (*GS*, n. 41, 58)».

Il y a là un lien avec le salut au sens «positif», celui de l'accomplissement de l'homme sur lequel insiste la sotériologie geschéenne. Car pour ce document conciliaire, «les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit-Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire». (*GS*, n. 1).

Pour la sotériologie geschéenne, «le salut proposé par l'Évangile porte bel et bien sur les réalités de ce monde, partout où l'homme n'est pas seulement en attente d'une vie spirituelle, mais où il est en attente, et souvent en une attente blessée, des biens physiques, matériels et sociaux. Le salut concerne la destinée de l'homme en ce *saeculum*, il a quelque chose d'intrinsèquement séculier, le Royaume qu'il entend construire porte sur un maintenant.»<sup>1982</sup>.

C'est dans ce sens que s'oriente le Concile Vatican II, quand il parle de la dignité humaine et qu'il affirme: «[...] Il faut donc rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple: nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la

1982 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 23.

droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse.» (GS, n. 26, 2).

Le Concile parle ouvertement de la responsabilité de l'homme envers lui-même et envers la communauté, une nécessité qui exige une sensibilisation et une formation. Ainsi peut-on lire : «Pour que chacun soit mieux armé pour faire face à ses responsabilités, tant envers lui-même qu'envers les différents groupes dont il fait partie, on aura soin d'assurer un large développement culturel, en utilisant les moyens considérables dont le genre humain dispose aujourd'hui [...]» (GS, n. 31, 1)

Afin d'accéder à une telle prise de conscience de ses responsabilités, les conditions de vie favorables pour l'homme doivent être réunies. Car, précise le Concile, «[...] l'homme parvient très difficilement à un tel sens de la responsabilité si les conditions de vie ne lui permettent pas de prendre conscience de sa dignité et de répondre à sa vocation en se dépensant au service de Dieu et de ses semblables. Car souvent la liberté humaine s'étiole lorsque l'homme tombe dans un état d'extrême indigence, comme elle se dégrade lorsque, se laissant aller à une vie de trop grande facilité, il s'enferme en lui-même comme dans une tour d'ivoire. Elle se fortifie en revanche lorsque l'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences multiples de la solidarité humaine et s'engage au service de la communauté humaine.» (GS, n. 31, 2).

Comme nous pouvons le voir, le Concile Vatican II inscrit la mission de l'Église dans le sens d'une responsabilité : celle qui rend l'Église du Christ solidaire du sort de l'homme qu'elle se charge d'éclairer et de guider, convaincue que le salut de l'homme, c'est aussi ce regard positif sur ce qu'il devient dans le monde de ce temps, avant d'être une ouverture vers l'au-delà. Car, en définitive, par cette solidarité envers le genre humain, l'Église fait preuve de respect et d'amour pour l'homme, éclaire son existence à la lumière du Christ sous l'action de l'Esprit-Saint. En cela, «c'est, en effet, l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il s'agit de renouveler [...]» (GS, n. 3, 1). Avec une telle orientation, le Concile fonde et justifie la préoccupation de l'Église en faveur du sort concret de l'homme, selon une théologie de la responsabilité.

Pour le cardinal Walter Kasper, «cela signifie que l'Église aujourd'hui ne peut s'assurer de son identité ni par un appel à l'orthodoxie ni par un retrait dans l'acte de foi et dans l'orthopraxie. Il s'agit d'aborder les problèmes actuels par leurs bases, et de chercher dans quelle mesure, les uns et les autres sont ouverts en Jésus-Christ [...]. La question que nous avons à nous poser maintenant est donc la suivante : où et comment rencontrons-nous Jésus Christ aujourd'hui ?»<sup>1983</sup>.

## XIII.5.2 L'Église et le sort concret de l'homme

Dans d'autres documents, le même appel pour une prise en compte effective du sort de l'homme par l'Église se fait entendre. C'est notamment le cas de l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI<sup>1984</sup>, où le pape fait du développement des peuples une préoccupation de l'Église. On ne saurait ignorer l'Encyclique *Redemptor hominis* du pape Jean-Paul II où il pose le Christ comme le centre du cosmos et de l'histoire, montrant que le mystère de la rédemption implique le rachat de l'homme, où la mission de l'Église et la destinée de l'homme se trouvent liés<sup>1985</sup>.

Dans la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*, l'Église s'oppose à toute forme de contraintes en matière religieuse<sup>1986</sup>; tandis que dans *Nostra aetate*, en rapport avec le salut, l'Église ne rejette rien de ce qui est vrai dans les religions du monde (*NA*, n. 2)<sup>1987</sup>. Et dans l'instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Libertatis conscientia*, l'Évangile est présenté comme un message de liberté et une force de libération (*LC*, n. 42)<sup>1988</sup>.

*Lumen gentium* (*LG*, n. 8) identifie le Christ aux pauvres et aux souffrants parce que lui-même est ce pauvre qui a souffert<sup>1989</sup>: c'est un appel pour que l'Église se mette de leur côté et du côté de ceux qui souffrent, une option fermement prise par le pape François<sup>1990</sup>. La même sollicitude envers le sort de l'homme apparaît dans *Dives in misericordia*, où le Dieu de Jésus-Christ est présenté comme un Père plein de miséricorde et de consolation pour l'homme (*DM*, n. 2, 2)<sup>1991</sup>, l'une des orientations mise en exergue par l'anthropologie théologique de Gesché<sup>1992</sup>.

Comme on peut le constater, le magistère de l'Église n'a jamais cessé de prendre position en faveur du sort concret de l'homme. Nous avons relevé quelques écrits qui vont

1984 PAUL VI, *Populorum progressio*, Rome, Cité du Vatican, 1967.

1985 JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, Paris, Pierre Téqui, 1979.

1986 CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitas humanae*, Rome, Cité du Vatican, 1965; R. MINNERATH, « Déclaration *Dignitas humanae* à la fin du Concile Vatican II », *Revue des sciences religieuses* 2/74, 2000, p. 226–242.

1987 CONCILE VATICAN II, Déclaration *Nostra aetate*, Rome, Cité du Vatican, 1965.

1988 Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Libertatis conscientia*, Rome, 1986. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_fr.html).

1989 CONCILE VATICAN II, *Lumen gentium*, Constitution dogmatique sur l'Église, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 1964.

1990 FRANÇOIS, « L'espérance des pauvres ne sera jamais déçue », Message à l'occasion de la 3<sup>ème</sup> journée mondiale des pauvres, en ligne: [http://fondationjeanrodhain.org/sites/default/files/articles/papa-francesco\\_20190613\\_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.pdf](http://fondationjeanrodhain.org/sites/default/files/articles/papa-francesco_20190613_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.pdf).

1991 Cf. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html).

1992 Cf. *supra*, VIII.2.2, « La prédestination ».

dans ce sens et qui constituent, en quelque sorte, le fondement magistériel de la théologie de la responsabilité, celle qui se préoccupe du sort de l'homme. En cela l'Église accomplit sa mission prophétique.

### XIII.6 La théologie de la responsabilité, une théologie prophétique

#### XIII.6.1 Le sens de ce prophétisme

L'option prophétique n'est pas l'apanage de notre conception théologique car tout le christianisme est prophétique en tant que témoin du message de libération et de salut contenu dans la parole de la rédemption divine. Mais la théologie de la responsabilité souligne et renforce cette dimension de la théologie car elle aborde la problématique concernant la pertinence de la foi face à la destinée l'homme.

En effet, à partir d'une approche théologique préoccupée par le salut intégral de l'homme, ainsi que le reconnaît Paulo Rodrigues, «A. Gesché entreprend un itinéraire qui, en partant des interrogations de l'homme réel, débouche sur l'interrogation fondamentale de l'homme sur soi-même [...]»<sup>1993</sup>.

En effet, envisager la théologie de responsabilité sous l'angle prophétique, c'est considérer la prépondérance de la lutte courageuse, au nom de la foi, afin qu'elle devienne le ferment de liberté et de libération pour le vécu de l'homme. Un tel vécu aujourd'hui se trouve dans un contexte similaire à celui du voyageur qui se rendait de Jérusalem à Jéricho et ne fut secouru que par un Samaritain : C'est ce secours que la théologie doit porter à l'homme de tout temps, sans quoi elle passerait justement à côté de sa dimension prophétique.

#### XIII.6.2. La portée de cette dimension prophétique

Parlant de la dimension prophétique de la théologie de la responsabilité dans le contexte africain, par exemple, le professeur Santedi explique : «Face aux défis qui obligent l'homme africain à retrouver sa dignité, et sa créativité dans l'histoire en train de se faire, on voit l'urgence d'une théologie prophétique permettant aux chrétiens et à l'Église de mettre en lumière la crédibilité du message chrétien à partir des situations d'exploitation et d'exclusion qui sont une blessure profonde au flanc de l'humanité contemporaine.»<sup>1994</sup>.

1993 P. RODRIGUES, «L'homme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 288.

1994 L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à L. SANTEDI KINKUPU, A. KABASELE MUKENGE (dir.), *Une théologie prophétique pour l'Afrique*. Mélanges en l'honneur des professeurs D. Atal Sa Angang et R. De Haes, dans *Recherche Africaine de Théologie* n. 17, Kinshasa, Médiaspaul, 2004, p. 10.



Il s'agit là de ce que le théologien camerounais Jean-Marc Éla considère comme de nouvelles tâches non seulement pour la théologie, mais aussi et surtout pour les communautés chrétiennes. Car, «des nouvelles tâches s'imposent aux communautés chrétiennes locales face à l'aggravation des mécanismes de paupérisation et d'oppression dans les pays où le sang de nombreuses victimes crie vers le ciel. Pour rendre compte de l'espérance qui est en nous et du potentiel subversif de l'Évangile de Jésus de Nazareth, le moment est venu de nous soumettre au devoir de désobéissance et de résistance contre tout ce qui détruit et avilit l'être humain en Afrique.»<sup>1995</sup>. De fait, considérer la dimension prophétique inhérente à la théologie, c'est «assumer le sort des millions des hommes et des femmes en vue d'actualiser la mission prophétique de Jésus Christ dans l'aujourd'hui de notre histoire.»<sup>1996</sup>.

De ce point de vue, la théologie de la responsabilité comme théologie prophétique pourrait s'appeler «théologie du concret». Ce qui se justifie de cette manière: «Le cœur de la théologie prophétique est bien la vie des communautés avec leurs joies et leurs peines. La réflexion théologique part des attentes, des angoisses, des questions soulevées par le peuple.»<sup>1997</sup>. C'est cette prise en compte du contexte de l'homme par la théologie que le professeur Kabasele érige en exigence pour le théologien «d'être à l'écoute de sa communauté, de son contexte et se montrer attentif à ses espérances, à ses quêtes. La théologie ne peut se contenter d'être un discours purement spéculatif, et a priori, fait pour le plaisir de quelques mandarins, ni un discours puisé tel quel dans les dictionnaires et les manuels.»<sup>1998</sup>.

Plus concrètement, dans le contexte africain, Santedi souligne que la théologie prophétique, «à l'écoute des cris venus de notre contexte, [...] ne manquera pas d'interpeller l'État et l'Église. Elle interpellera l'État et des citoyens pour leur rappeler à temps et à contre temps que l'homme a un caractère sacré et que la société n'a pas d'autre but que de l'aider à marcher vers son destin d'homme créé à l'image de Dieu. Elle interpellera la conscience des chefs d'État et des responsables de la chose publique pour qu'ils garantissent de plus en plus la libération et l'épanouissement de leurs populations.»<sup>1999</sup>.

1995 Cf. J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 239, cité par L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, p. 10.

1996 L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, p. 10.

1997 Cf. L. SANTEDI KINKUPU, «Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et l'inventivité», *Revue théologique de Louvain* 35, 2003, cité par L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, p. 11.

1998 A. KABASELE MUKENGE, «Préface» à *Repenser le salut dans le contexte africain*, Actes de la XVIII<sup>e</sup> semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2003, p. 10, cité L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, p. 11.

1999 L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, p. 11.

C'est cet épanouissement que Gesché appelle accomplissement de l'homme. Autrement dit, le salut ici et maintenant. Ainsi donc, la théologie de responsabilité est une théologie prophétique dans la mesure où elle se préoccupe justement du sort concret de l'homme. Et où elle rappelle constamment les fondamentaux évangéliques qui mettent le sort concret de l'homme au cœur du projet salvateur de Dieu en même temps qu'elle rappelle à l'Église sa mission prophétique pour le salut intégral de l'homme. Cela est exigé par le fait que l'Église est partie intégrante de l'humanité, constituant, «au sein du monde, le champ d'expérience dans lequel est introduite jour après jour la nouveauté de l'Évangile par rapport à laquelle l'humanité entière est appelée à se laisser déterminer.»<sup>2000</sup>

Dans ce chapitre nous avons essayé de poser les bases de la théologie de la responsabilité à partir des éléments structurants de la sotériologie de notre auteur, des notions de responsabilité et d'identité chez Ricœur et Jonas, des données scripturaires et magistérielles. Comment ces facteurs novateurs s'articulent-ils pour conduire à la production d'une telle théologie et surtout quelle est l'orientation en émergence ?

### XIII.7 La théologie de la responsabilité : définition et extension

Dans l'esquisse de l'élaboration de la théologie de la responsabilité, nous avons opté pour une démarche qui consiste à poser comme de petits cailloux tout le long de notre parcours. Il nous faut les récupérer, à ce stade, pour construire et articuler le propos de cette perspective théologique. Le premier ancrage est constitué des éléments fondamentaux de la sotériologie de Gesché. Nous citons en premier lieu Dieu comme excès qui, en déterminant l'homme par en haut, l'ouvre à des possibilités illimitées dans la prise en main de sa destinée. Il s'agit d'abord de le rendre responsable de sa recherche de réussite, de son bien-être et donc de son bonheur. Ensuite, il est question de l'orienter vers une surdétermination de résistance face aux obstacles de la vie que sont le mal, la fatalité et la mort.

En deuxième lieu, le dévoilement chrétien de l'homme en fait un être jouissant d'une liberté ontologique à assumer pour une responsabilité inventive, laquelle rappelle, en troisième lieu que, si l'image de Dieu en l'homme est donnée, sa ressemblance est à rechercher au terme d'un engagement en faveur du salut humain. Tout cela est rendu possible, en quatrième lieu, parce que Dieu appelle l'homme et que celui-ci est invité à répondre librement. En répondant, il est responsable vis-à-vis de lui-même, de son environnement et même de Dieu son créateur dont il doit, de fait, continuer l'œuvre. Ici, le Christ est le modèle de la responsabilité parce qu'il est le vrai visage de Dieu et surtout le modèle par

2000 Cf. M. PIVOT, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris, L'Atelier/Éd. Ouvrières, 2000, p. 168–169, cité par L. SANTEDI KINKUPU, «Préface» à *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, p. 12.

excellence de la mise en pratique de la volonté divine. Quelle définition pouvons-nous dès lors esquisser à partir d'un tel dispositif conceptuel ?

### XIII.7.1 Définition

La théologie de la responsabilité est une approche théologique qui, dans la formulation de ses principes fondateurs et dans sa pratique, se sait répondant à la fois de l'homme et de Dieu. Elle se préoccupe de savoir si c'est de son propos de se porter responsable du sort de Dieu et de celui du salut de l'homme. Elle engage ce dernier à concevoir sa liberté comme don de Dieu et le pousse à œuvrer de manière responsable pour qu'advienne, ici et maintenant, quelque chose du Royaume annoncé par Jésus. Elle rappelle l'inscription de l'homme dans l'horizon ultime que fonde la transcendance et elle est aussi une théologie prophétique qui, comme le prophète, renonce, dénonce et annonce.

En effet, définir la théologie à partir du concept de la responsabilité équivaut à donner sens et consistance à la foi dans l'aujourd'hui de son déploiement. C'est relever l'aspect d'interdépendance et de responsabilité liant l'homme aux autres et à Dieu. Tel est le sens de ce que Gesché appelle le génie de l'intuition chrétienne dont la double affirmation responsabilise l'homme dans la prise en main de son destin<sup>2001</sup>, tout en lui rappelant l'ouverture impérieuse sur une altérité constitutive<sup>2002</sup>. Ce qui revient, en définitive, à poser la question des finalités ultimes auxquelles l'homme aspire comme par vocation dans sa quête destinale.

Il s'agit d'une préoccupation essentielle concernant la portée existentielle du message chrétien. Walter Kasper l'exprime de cette manière : « On doit faire encore un pas de plus et se demander comment, dans un monde devenu historique, la question de l'absolu, de la rédemption et du salut, de Dieu et de son Règne peut même encore avoir un sens. Comment, dans les conditions où nous nous trouvons aujourd'hui, pouvons-nous encore parler de manière compréhensible de Jésus Christ et du salut qu'il a apporté ? »<sup>2003</sup>. Le problème de la crédibilité est ainsi posé au cœur de son annonce. La théologie de la responsabilité se veut une proposition qui peut rencontrer l'attente d'un déploiement sotériologique particulièrement soucieux du salut intégral de l'homme. Dans une telle visée, comment pouvons-nous articuler le contenu de cette perspective théologique ?

2001 Nous relevons le fait que Gesché emploie parfois indistinctement le mot destin et le mot destinée. Ce qui est susceptible de semer la confusion. Car, si le destin est l'implacabilité d'un dessein tout tracé d'avance, la destinée exprime, quant à elle, l'idée d'une existence ouverte à toutes les possibilités. Cf. *supra*, « VIII.2, « Concepts opératoires du salut ».

2002 Cf. *supra*, IX.1.2, « L'altérité dans la question du salut : Sauvée, mais par qui ? ».

2003 W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 75.

## XIII.7.2 Contenu

La théologie de la responsabilité se fonde sur le lien entre salut et responsabilité. Gesché nous en fournit un argument lorsqu'il écrit : «L'impératif de la théologie dogmatique aujourd'hui, si elle veut répondre aux urgences de l'heure et sauvegarder ses chances d'avenir? Précisément, celui d'être une théologie responsable et salutaire.»<sup>2004</sup>. Tout est dit, ou presque tout.

La responsabilité ultime de toute théologie, en général, et de la théologie de la responsabilité, en particulier, est d'être une exhortation au salut. Telle est la finalité du discours théologique. Et comme le souligne le théologien de Louvain : «Puisque discours il faut, ce discours se doit de conduire au plus près d'une invitation au salut, sinon il a perdu ses finalités et n'est "qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit" (1 Co 13, 1). Il s'agit du reste encore d'une capacité responsable de la théologie : être à même de donner, dans l'ordre de la pensée et du dire, toutes ses chances au salut, grâce à des concepts vraiment opératoires et à des énoncés qui donnent droit au dynamisme de la foi.»<sup>2005</sup>.

Ainsi, dans une perspective responsabilisante, il importe de souligner que le discours théologique et la pratique qu'il suscite se déploient sur quatre axes de responsabilité. La théologie est responsable à l'égard de la foi, de la raison, de Dieu et de l'homme. En effet, sa responsabilité vis-à-vis de la foi se traduit par une exigence critique (*cogitatio fidei*), en considérant surtout que son site propre est dans la foi en tant que dimension constitutive de l'homme, un existentiel, pour ainsi dire<sup>2006</sup>.

À l'égard de la raison, la théologie sera responsable en continuant en permanence sa quête d'intelligibilité (*fides quaerens intellectum*), tout en s'ouvrant à une rationalité beaucoup plus grande et en intégrant d'autres modes de connaissances afin de pouvoir adapter, constamment, son interprétation d'une réalité existentielle de plus en plus complexe<sup>2007</sup>.

En outre, pour la théologie, être responsable du sort de Dieu signifie qu'elle doit demeurer, comme à ses origines, la science de Dieu (*theo-logia*), tout «en percevant avec plus d'attention que, pour une part, le sort de Dieu lui est confié en ce destin de montrer avec éclat qu'il est salut et bonne nouvelle.»<sup>2008</sup>.

Enfin, quant à l'homme, la théologie sera responsable à son égard en approfondissant davantage son statut de relais de l'amour infini de Dieu pour l'humanité (*phil-anthropia*), en mettant en lumière le fondement anthropologique de la foi ainsi que ses implications éthiques. Cette mission, la théologie l'accomplira en se mettant à l'écoute des attentes

2004 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 280.

2005 IDEM, «Théologie dogmatique», p. 281.

2006 Cf. IDEM, «Théologie dogmatique», p. 280.

2007 Cf. *ibidem*.

2008 Cf. *ibidem*.

fondamentales des êtres humains, et surtout, comme le recommande Gesché, «en prenant conscience plus vive que le monde d'aujourd'hui, en proie aux désespérances de sa propre mort, a plus que jamais besoin que vive Dieu pour que vive l'homme. La théologie ne pourra plus risquer le luxe d'un discours incantatoire : elle devra servir. Elle devra prendre place dans le concert des discours sur l'homme, sans timidité comme sans arrogance, parce qu'elle possède, au cœur même de son annonce de Dieu, une clef d'humanisme.»<sup>2009</sup>.

Étant donné que, dans la sotériologie geschéenne, le salut revêt une dimension positive, la théologie de la responsabilité inscrit, parmi ses priorités, l'exaltation de la responsabilité humaine dans la concrétisation du salut dans la société. Cela résulte de l'ingéniosité de l'intuition chrétienne, qui annonce à l'homme qu'il doit prendre son destin en main, tout en lui rappelant le caractère constitutif de l'altérité dans la mise en œuvre de cette responsabilité destinale. Une telle double injonction ne peut que justifier la corrélation que nous avons établie en faisant de la sphère politique le lieu de l'effectuation du vœu d'une vie bonne et réussie, autrement dit du salut ici et maintenant.

Les racines philosophiques de ce type de responsabilité sont clairement identifiées<sup>2010</sup>. De fait, chez Ricœur, par exemple, l'agir est porteur de responsabilité en fonction du rapport entre l'agent et le patient d'une action donnée. Ce point de vue constitue un des fondements de la théologie de responsabilité. En effet, si toute action a ses agents et ses patients, la théologie de responsabilité se veut une interpellation pour que le croyant fasse de sa foi une instance critique agissante<sup>2011</sup>, de sorte qu'en bénéficie le reste de sa communauté existentielle par les fruits qui découleraient de son orthopraxie. De cette façon, une action d'une nature si éthiquement recommandable peut devenir le lieu de la matérialisation et de la manifestation contextuelle du Royaume de Dieu annoncé par Jésus. C'est l'une des contributions de Paul Ricœur à la théologie de responsabilité.

Mais ce n'est pas tout. Nous avons également relevé le fondement scripturaire de la responsabilité<sup>2012</sup>. À ce niveau, nous évoquons entre autres la notion d'appel-réponse. L'appel de Dieu à l'homme requiert la réponse à travers laquelle il engage sa responsabilité. De ce point de vue, la théologie de la responsabilité a pour premier point d'ancrage la mise en évidence de la réponse attendue de l'homme à la sollicitation divine. Cependant, si ce socle primordial représente la dimension verticale, son horizontalité est assurée par l'implication éthique de la foi face aux enjeux de société. Il s'agit de la prise de conscience du rôle inventif que l'homme doit jouer pour la réalisation de sa destinée dans la commu-

2009 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 280–281.

2010 Cf. *supra*, XIII.2.4, «Le soi de l'identité narrative».

2011 Cf. A. GESCHÉ, «Dieu et société», p. 291.

2012 Cf. *supra*, XIII.4, «Fondements théologiques et scripturaire de la théologie de la responsabilité».

nauté des vivants. Tout cela s'enracine dans une perception de la liberté comme don de Dieu dont l'usage responsable amène du nouveau dans l'existence.

Dans cet ordre d'idées, la théologie de la responsabilité relève l'invitation à l'altruisme telle qu'elle se dégage de l'injonction de Jésus à ses disciples, celle de donner eux-mêmes à manger à la foule qui les suivait (cf. Lc 9, 10–17). Cependant, face aux exigences d'une telle vision, il ne suffit pas d'appeler le croyant à plus de responsabilité. Encore faudra-t-il en préciser l'orientation. Celle-ci est fournie par le récit du bon Samaritain dans lequel celui qui est responsable est celui qui agit, qui porte secours et non celui qui se livre à une recherche invétérée du coupable. Ici, l'agir revêt une dimension salutaire. Car, comme Ricœur, Gesché exalte l'agir humain. Il estime que la praxis et l'action représentent un enrichissement pour la théologie. Aussi écrit-il : «L'action ne vient pas pour contredire la réalité, mais la porter à son accomplissement.»<sup>2013</sup>. Il est question d'une action porteuse de bonheur de l'homme, de réalisation, d'accomplissement, bref, de salut. Celui-ci correspond la visée éthique ricœurienne, celle d'une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

Finalement, le fondement scripturaire de la théologie de la responsabilité émane également de la vocation naturelle de l'homme à continuer l'œuvre de Dieu. Dans ce sens, un théologien qui se fonde sur la notion de responsabilité travaillera pour éveiller en l'homme la mission de continuateur de l'œuvre de Dieu. L'exaltation de ce statut humain de créé-créeur rejaillit sur la conception participative pour la préservation de la planète dans laquelle l'homme et Dieu se rencontrent en faveur du salut de l'humanité.

Par ailleurs, une telle perspective théologique ne peut s'élaborer et se déployer sans une référence à la tradition magistérielle, en vertu d'un enseignement ecclésial de plus en plus sensible au sort de l'homme, dont le progrès, dans ce monde, entendons le salut, est une exigence essentielle de l'annonce de l'Évangile. Voilà ce qui confère une dimension prophétique à cette option théologique qui doit se traduire par la promotion et la défense de l'homme. De ce point de vue, parce qu'elle intègre les deux dimensions du prophète, à savoir interpréter-agir et s'engager comme témoin responsable, la théologie de la responsabilité fait émerger une compréhension responsabilisante de l'agir appelé à devenir un témoignage concret du salut. Cela se fait, bien entendu, sur le modèle de la réponse de Jésus à son Père, au service de l'humanité. Il revient donc au croyant, dans cet élan responsabilisateur, de partir de l'image de Dieu pour faire advenir sa ressemblance.

Cependant, nous pouvons convenir que pour prétendre à une certaine exhaustivité conceptuelle, l'articulation de la théologie de la responsabilité doit déployer ses propres principes qui serviront de baromètre. Voyons-en l'ébauche.

2013 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 273.

### XIII.8 Les principes directeurs de la théologie de la responsabilité

La combinaison entre les éléments structurants de la sotériologie geschéenne et les chaînons philosophiques, scripturaires et magistériels produit les principes clés qui constituent la matrice de la théologie de la responsabilité. Nous en retiendrons trois qui sont représentatifs de ce que nous pensons être la quintessence de la sotériologie geschéenne à partir de laquelle nous avons abordé l'œuvre du théologien louvaniste.

#### XIII.8.1 Le principe de «salutarisation»

L'impératif du salut chez Gesché est exprimé par le principe de salutarité en tant que critère essentiel de scientificité et de vérification de la théologie. Sur cette matrice nous élaborons le premier principe de la théologie de la responsabilité qui est celui de la «salutarisation». Ici, il ne s'agit pas seulement de la scientificité de la théologie, mais aussi et surtout de la préoccupation fondamentale de ramener tout engagement humain au salut intégral, de se demander si chaque acte humain apporte le salut ou pas. Il s'agit de sortir la notion du salut de son carquois théologique pour en faire purement et simplement une question de l'homme, une question de salut ou de mort, oserions-nous dire. Dans ce sens, «salutariser» l'existence, c'est faire de la quête de salut, en tout, par tout et pour tous, l'exigence primordiale de la vie.

De plus, la salutarité geschéenne ne tient pour juste et bon, en théologie, que ce qui conduit au salut<sup>2014</sup>. Pour la théologie de la responsabilité, il ne s'agira pas seulement d'une appréciation intra- théologique, mais aussi et surtout d'un critère de validité de l'être-au-monde de l'homme dans toutes les dimensions de l'existence. De cette façon, le principe de «salutarisation» ne retiendra pour bon, valable et juste que ce qui conduit au salut, au bonheur, au bien-être dans toute la vie, et ce, en vertu de la dimension positive du salut.

Tel est le premier élément constitutif de la théologie de la responsabilité. Quatre arguments nous ont déterminé dans cette articulation. Ils sont d'ordre théologique<sup>2015</sup>, philosophique<sup>2016</sup> et magistériel<sup>2017</sup>.

Théologiquement parlant, l'impératif du salut constitue le pivot de tout discours sur Dieu et pour l'homme, le gage de son adéquation. Ainsi que le souligne le théologien belge, la «responsabilité de la théologie» consiste à retrouver les réponses que la foi apporte aux questions existentielles de l'homme concernant fondamentalement le

2014 Cf. *supra*, III.2.4, «Pertinence du discours théologique : salutarité».

2015 Cf. *supra*, XIII.4, «Fondements théologiques et scripturaires».

2016 Cf. *supra*, XIII.2, «Identité et responsabilité chez Paul Ricœur»; XIII.3, «Le principe responsabilité chez Hans Jonas».

2017 Cf. *supra*, XIII.5, «Le fondement magistériel de la théologie de la responsabilité».

concret de la vie<sup>2018</sup>. Si bien que, selon Bourguine, la «salutarité», c'est-à-dire la finalité du salut représente le critère de scientificité de la théologie chez Gesché<sup>2019</sup>. De ce fait, la crédibilité de la théologie de la responsabilité dépend de sa capacité à se focaliser sur la «promotion» du salut intégral de l'homme.

Sur le plan philosophique, la salutarité est constitutive de la théologie de la responsabilité en raison d'un paramètre épistémologique que Hans Jonas appelle la responsabilité, qui relève de ce qui est à faire<sup>2020</sup>. Dans ce sens, il est du ressort de la théologie de la responsabilité de se conformer à l'exigence de favoriser essentiellement le salut. Dans cette perspective, il appartient au discours théologique de devenir l'âme nourricière de l'agir chrétien afin de favoriser la maîtrise de la destinée humaine.

Quant à l'aspect scripturaire, il y a lieu de relever des passages bibliques qui font du salut un impératif pour la foi. Il est considéré comme la finalité de l'homme croyant<sup>2021</sup>. Tel est le cas lorsque la Bible atteste que le terme et la fin de notre être est la vie (cf. Rm 6, 22), à laquelle nous sommes appelés comme par destin (cf. 1 Co 1, 8; 15, 24; He 6, 11), en présentant le salut comme le terme et le destin de la foi (cf. 1 P 1, 9) qu'il s'agit bien entendu de mener jusqu'au bout (Ap 2, 26), afin que s'accomplisse ainsi la destinée pour laquelle Dieu nous a créés<sup>2022</sup>.

Enfin, nous pouvons ajouter l'argument magistériel. De fait, n'est-ce pas cette salutarité qu'exalte le Magistère de l'Église dès lors qu'il considère l'annonce du salut comme le fondement de sa mission? En portant le souci de répondre aux questions existentielles de l'homme, en se rendant solidaire du genre humain pour lequel l'annonce du salut représente une mission impérieuse, l'Église s'inscrit, sans ambiguïté, dans une compréhension responsable de sa mission, et de ce fait, cela constitue à nos yeux, la quatrième raison fondamentale qui intègre l'exigence du salut comme critère primordial dans la perspective d'une théologie de la responsabilité.

Par ailleurs, si le salut est ainsi établi comme impératif pour la théologie de la responsabilité, et que, dans la sotériologie geschéenne, il concerne avant tout la réalisation de l'homme dans la société, cela implique qu'il comporte une dimension relationnelle. D'où la nécessité d'un appel à la coresponsabilité salutaire. Quelle est en est la quintessence?

2018 Cf. P. SCOLAS, «Du bon usage du dogme. Quelques suggestions», dans *À quoi bon le salut? Lecture d'Adolphe Gesché, session théologique du 26 au 27 août 2013*, Louvain-la-Neuve, 2013, en ligne : <http://enseignement.catholique.be/segec/fileadmin/DocsFede/FESEc/religion/2016/Session-theologique-Gesche-2013-Salut-dogmes.pdf>, p. 3.

2019 Cf. B. BOURGUINE, «Le style», p. 144.

2020 Cf. *supra*, XIII.3.2.2, «La responsabilité pour ce qui est à faire : l'obligation du pouvoir».

2021 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 30.

2022 Cf. *ibidem*.



## XIII.8.2 Le principe de la coresponsabilité sotériologique

Le salut chrétien revêt un caractère relationnel qui exige une coresponsabilité, chacun étant responsable de son salut et de celui des autres. Cela doit demeurer une préoccupation pour la théologie de la responsabilité. Ce principe est lié à la conception même du salut comme don de Dieu.

En effet, dans la perspective geschéenne, Dieu est une Altérité constitutive de l'homme en tant que fondement et origine du salut<sup>2023</sup>. Il est une transcendance qui n'est pas renfermée sur elle-même, mais qui vient vers l'être humain, qui entre en relation avec lui<sup>2024</sup>. Tel est le sens du mouvement kénotique inscrit au cœur de l'incarnation. Cette dimension relationnelle apparaît dans les caractéristiques du Dieu de la foi chrétienne<sup>2025</sup> qui, en se manifestant par la parole, noue une relation de sujet à sujet avec l'homme. Les implications éthiques de cette rencontre sont rendues visibles par des actions transformatrices et inventives qui sont, en quelque sorte, une réponse au don gratuit dont Dieu a l'initiative. Car c'est lui qui fait le premier pas de venir vers l'homme. Ce don entraîne le rejaillissement de sa logique sur la communauté des humains appelés et promis au même salut. C'est la coresponsabilité sotériologique de la responsabilité du frère, à l'exemple d'Abel au sujet de qui Dieu demande des comptes à Caïn (cf. Gn 4, 9).

En outre, ce Dieu est, dans l'approche du théologien louvaniste, un excès qui détermine l'homme<sup>2026</sup> dont il constitue la preuve<sup>2027</sup>, présidant de ce fait à la fondation d'une anthropologie théologique<sup>2028</sup>, en tant que vision de l'homme à partir d'un Dieu envisagé comme la clé d'intelligibilité qui confère une perception renouvelée de sa liberté et de son identité. C'est un tel Dieu, manifesté en Jésus-Christ<sup>2029</sup> comme paradigme de responsabilité, qui invite à la responsabilité envers le frère<sup>2030</sup>, dont il faut s'occuper, étant donné que le vrai responsable est celui qui prend en charge l'autre, et particulièrement celui qui est dans le besoin.

Par ailleurs, ce socle herméneutique de la théologie geschéenne est philosophiquement conforté par la notion lévinassienne de l'interpellation par l'autre, et par la notion

2023 Cf. *supra*, IX.1.2, «L'altérité dans la question du salut : Sauvés, mais par qui ?»; XII.4, «La proposition de Dieu et la réponse de l'homme».

2024 Cf. *supra*, II.2.2.3, «La *Process Theology* et la théologie de Gesché».

2025 Cf. *supra*, V.2.7, «Qualités et caractéristiques du Dieu de la foi chrétienne»; VI.1.1, «Les traits identitaires du Dieu chrétien».

2026 Cf. *supra*, XII.1.1, «Dieu, un excès qui surdétermine l'homme».

2027 Cf. *supra*, VII.2, «Dieu comme preuve de l'homme».

2028 Cf. *supra*, chapitre VII, «L'idée de Dieu et le propos d'une herméneutique anthropothéologique».

2029 Cf. *supra*, VI.2, «Jésus comme figure historique de Dieu».

2030 Cf. BENOÎT XVI, Message de carême 2012, en ligne : [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/lent/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111103\\_lent-2012.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20111103_lent-2012.html).

ricœurienne basée sur la dialectique entre l'*ipséité* et la *mémeté* dans un rapport avec l'altérité. Car pour Ricœur, dans le processus de la construction de l'identité de soi s'interpose nécessairement une altérité constitutive, de telle sorte que l'*ipséité* du soi ne peut se penser sans l'autre qui la définit et l'appelle à l'être. De ce point de vue, l'autonomie du soi est intimement liée à la sollicitude pour le proche.

Par conséquent, la construction ricœurienne du soi est fondatrice d'une coresponsabilité dans l'effectuation du salut chrétien. Car la sollicitude pour le proche implique une attention à l'autre avec qui il m'est donné d'être sauvé, l'autre dont il faut tenir compte selon la visée éthique de Ricœur<sup>2031</sup> : le vivre avec autrui dans des institutions justes, qui correspond au salut comme accomplissement dans la perspective geschéenne.

Ainsi, outre l'altérité de Dieu comme une donnée constitutive de l'identité de l'homme en termes de relation, l'interpellation par l'autre chez Levinas et la construction de l'identité du soi ricœurienne, le principe de la coresponsabilité sotériologique trouve un autre fondement les saintes Écritures.

De fait, comme le souligne Gesché, le récit dit du bon Samaritain (cf. Lc 10, 29–37) est fondateur d'une coresponsabilité sotériologique dans la mesure où être responsable, ce n'est pas se lancer à la recherche du coupable, mais c'est plutôt s'occuper de la victime, la «sauver» justement. Tel est d'ailleurs le sens de l'agir ricœurien qui rend l'espérance possible. Cela s'inscrit dans le cadre de l'injonction de Jésus à ses disciples de donner eux-mêmes à manger à la foule qui les suivait (cf. Mt 14, 16), dans le récit dit de la multiplication des pains (Lc 9, 10–17)<sup>2032</sup>. Il s'agit donc d'un fondement du principe de la coresponsabilité sotériologique, étant donné que Jésus indique qu'être son disciple, c'est aussi s'occuper de celui qui est dans le besoin sans se dérober.

À vrai dire, ce type de responsabilité découle d'une foi agissante, transformatrice et inventive. Sa nature est décrite dans l'attitude de Jésus dont la réponse à Jean-Baptiste, par ses disciples interposés, se traduit par le bonheur, l'espérance et la joie retrouvée de ces aveugles qui recouvrent la vue, de ces boiteux qui marchent, de ces sourds qui entendent, tous témoins de la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres (cf. Lc 7, 18–23). Par ce rapport concret à la vie en termes d'assistance à ceux qui souffrent, Jésus déploie un des fondements scripturaux de la coresponsabilité sotériologique qui indique ce qui est attendu des uns vis-à-vis des autres face aux aspirations fondamentales de l'être humain.

En définitive, tel est le sens de la doctrine sociale de l'Église catholique qui fait de la vie de l'homme, de ses besoins existentiels une exigence de l'annonce de l'Évangile,

2031 Cf. *supra*, XIII.2.2, «La personne et la référence identitaire».

2032 Cf. *supra*, XIII.4.3, «“Donnez-leur vous-mêmes à manger” (Mt 14, 16)».

en se rendant solidaire du sort concret de l'homme, en attestant la nécessité de fournir à l'homme tout ce dont il a besoin pour une vie vraiment humaine (cf. *GS*, n. 26, 2).

Voilà donc la façon dont le principe de la coresponsabilité sotériologique se construit. Il exige une attention des uns envers les autres avec lesquels il nous est donné d'être sauvés, allant jusqu'à une responsabilité envers la planète en tant que le lieu de l'effectuation du salut, caractéristique dont le soubassement est la sotériologie cosmologique de Gesché<sup>2033</sup>.

Par ailleurs, toute cette sotériologie repose sur l'identité du Christ en qui se révèle le Dieu du salut. De là provient le principe d'une responsabilité fondée sur le Fils incarné dont l'identité narrative en l'occurrence, constitue le soubassement du paradigme de responsabilité.

### XIII.8.3 Le principe de correspondance identitaire

Dieu comme excès qui permet le déchiffrement de l'homme est la matrice de la théologie geschéenne. Toutefois, il ne s'agit ni du Dieu des philosophes ni de celui des savants, mais de celui d'un Dieu comme excès et dont la révélation est faite en la personne de Jésus-Christ<sup>2034</sup>. Tel est le fondement geschéen de ce principe de correspondance identitaire. Dans ce sens, la théologie de la responsabilité indique clairement Dieu comme le fondement d'une anthropologie de destinée, et la personne du Christ comme le paradigme indéniable de l'identification du chrétien. Il constitue ainsi le modèle de la responsabilité de l'homme, auquel il appartient désormais de se conformer comme à un Maître et à un Sauveur, celui dont il faut surtout poursuivre l'identité en lui donnant tout. Autrement dit, le chrétien est invité à s'identifier au Christ, surtout dans sa kénose, et à être celui qui perpétue son mémorial pascal salvifique.

En effet, ce principe puise sa légitimité dans l'identité narrative de Jésus étant donné que son devenir est confié au chrétien<sup>2035</sup>. Ainsi, avoir le Christ pour modèle, c'est se sentir concerné par l'impératif de rendre sa mémoire vive dans l'aujourd'hui de l'existence. Cela revient à s'engager sur les chemins d'une responsabilité d'identité que confère la configuration au Christ du fait du baptême, ce que le langage théologique appelle devenir un autre Christ. Dans une telle perspective, il convient de comprendre la filiation adoptive dont l'homme est bénéficiaire à partir du titre christologique «Jésus Fils de Dieu»<sup>2036</sup>.

2033 Cf. *infra*, XV.5, «L'enjeu anthropologique d'une sotériologie cosmologique».

2034 Cf. *supra*, VI.2, «Jésus comme figure historique de Dieu».

2035 Cf. *supra*, VI.4, «L'identité narrative de Jésus».

2036 Cf. *supra*, VI.3.2.2, «La dimension sotériologique du titre Fils de Dieu».

En outre, la coresponsabilité identitaire est renforcée épistémologiquement par la notion ricœurienne d'identité narrative. Car, en reprenant le récit de la vie d'une personne ou d'une communauté, en lui conférant une identité narrative, la théorie narrative permet d'articuler l'unité de cette vie, en l'inscrivant dans le temps<sup>2037</sup>. Ainsi, l'inscription dans le temps de l'identité narrative du Christ devient la référence du chrétien pour son témoignage de la foi des Apôtres. De ce fait, elle est fondatrice d'une responsabilité, dans la mesure où, selon Ricœur, elle commande un agir étant donné que le non agir équivaut à subir l'agir d'un autre parfois de manière criminelle, avec le risque de ployer sous son poids<sup>2038</sup>.

Par ailleurs, signalons que la Bible regorge de passages qui font du Christ un paradigme d'identification pour le chrétien. Jésus ne se définit-il pas lui-même comme le chemin, la vérité et la vie par lequel il faut absolument passer pour aller vers le Père (cf. Jn 14, 6) ? N'est-il pas clairement attesté comme modèle à suivre (cf. 1 P 2, 21 ; Ph 2, 5–8) ? etc. Que dire de sa réponse à Dieu son Père, qui est fondatrice d'une responsabilité paradigmatique, dès lors qu'il répond favorablement à l'appel de Dieu et assume pleinement sa mission salvatrice pour l'homme ?

Dans cet ordre d'idée, un autre fondement de la coresponsabilité identitaire vient du Magistère, du fait que l'Église développe une compréhension de la foi fondée sur la personne du Christ. N'est-il pas présenté comme le centre du monde et de l'histoire (cf. *Redemptor hominis*) ? N'est-il pas la lumière des nations (cf. *Lumen gentium*) ? De plus, cette identification se fait sur le modèle de l'abaissement, car le Christ est identifié aux pauvres et aux souffrants comme lui-même est le pauvre qui a souffert, donnant ainsi lieu à une conception d'une Église proche des pauvres, ainsi que le pape François ne cesse de l'y inviter.

C'est dans une telle perspective qu'il convient de lire le texte du pape Benoît XVI : « Sans Dieu, l'homme ne sait où aller et ne parvient même pas à comprendre qui il est. Face aux énormes problèmes du développement des peuples qui nous pousseraient presque au découragement et au défaitisme, la Parole du Seigneur Jésus Christ vient à notre aide en nous rendant conscients de ce fait que : “ Sans moi, vous ne pouvez rien faire ” (Jn 15, 5) ; elle nous encourage : “ Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde ” (Mt 28, 20). Face à l'ampleur du travail à accomplir, la présence de Dieu aux côtés de ceux qui s'unissent en son Nom et travaillent pour la justice nous soutient. »<sup>2039</sup>. Cela correspond à

2037 Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, p. 443 ; cf. IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 138. Cf. supra, XIII.2.4, « Le soi de l'identité narrative ».

2038 Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 186.

2039 BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, Rome, 2009, n. 78.

l'affirmation du pape Paul VI selon laquelle l'homme n'accède à un véritable humanisme qu'en assumant authentiquement son appartenance à la famille de Dieu<sup>2040</sup>.

Une telle adhésion à Dieu est évidemment fondatrice d'une coresponsabilité de salut et donc de sollicitude pour autrui. Ainsi que l'affirme Benoît XVI : «L'ouverture à Dieu entraîne l'ouverture aux frères et à une vie comprise comme une mission solidaire et joyeuse. Inversement, la fermeture idéologique à l'égard de Dieu et l'athéisme de l'indifférence, qui oublie le Créateur et risquent d'oublier aussi les valeurs humaines, se présentent aujourd'hui parmi les plus grands obstacles au développement. *L'humanisme qui exclut Dieu est un humanisme inhumain*. Seul un humanisme ouvert à l'Absolu peut nous guider dans la promotion et la réalisation de formes de vie sociale et civile – dans le cadre des structures, des institutions, de la culture et de l'*ethos* – en nous préservant du risque de devenir prisonniers des modes du moment.»<sup>2041</sup>.

C'est cela que Gesché appelle l'anthropologie théologale de l'identité<sup>2042</sup>, en vertu de laquelle l'être-soi ne se constitue que dans l'épreuve d'une altérité, une édification davantage sublime si cet Autre est Dieu. Par conséquent, la coresponsabilité que le théologien de Louvain en dégage est une exigence à respecter l'identité de l'autre, à tel point que le péché, par exemple, correspond au fait d'empêcher l'autre d'être ce qu'il pourrait être ou de s'empêcher soi-même d'aller au bout de ses possibilités en devenant ce qu'on pourrait être<sup>2043</sup>.

Au fond, la théologie de la responsabilité se développe dans l'interface conceptuelle de ces trois principes directeurs qui sont en quelque sorte la combinaison, à la manière d'une gerbe liée, des éléments structurants de la sotériologie geschéenne, des présupposés philosophiques, des références scripturaires ainsi que des orientations fondamentales du Magistère de l'Église.

Il s'agit d'exprimer le concept de la théologie de la responsabilité en trois dimensions essentielles à savoir, l'impératif du salut, la coresponsabilité inventive de l'homme dans l'avènement de ce salut ainsi que la Personne du Christ comme paradigme d'une anthropologie théologale de l'identité chrétienne. Tel est le dévoilement chrétien d'une identité qui se pose en Dieu, en tant que fondement d'une autonomie inventive et responsable du sort de l'homme et donc de son salut. Tel pourrait se formuler le soubassement conceptuel de la théologie de la responsabilité.

2040 Cf. PAUL VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, n. 42.

2041 BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, n. 78.

2042 Cf. *supra*, VII.4.3, «Anthropologie théologale de l'identité».

2043 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, p. 56.

## Conclusion

Ce chapitre avait pour mission principale de présenter l'armature de la théologie de la responsabilité. Au départ de celle-ci, en guise de socle herméneutique, se situent les pré-supposés philosophiques que nous avons retenus en complément de la pensée de Gesché, en l'occurrence la notion d'identité et de la responsabilité de l'herméneute français Paul Ricœur. Chez lui, l'agir est fondateur d'identité et de responsabilité, avec notamment le maintien de soi qui se transforme en exigence de responsabilité envers autrui. La visée éthique du philosophe français représente une manière de parler d'une vie réussie qui correspond au salut «positif» dans la sotériologie geschéenne, avec une exigence de justice. Dans la perspective d'une théologie de la responsabilité, l'homme doit agir pour concrétiser la visée éthique ricœurienne. C'est en cela que réside sa responsabilité dans l'acte du salut qui vient de Dieu. Quant au visage du prophète et du témoin, il concourt à responsabiliser l'homme dans la prise en main de sa destinée, donc de son salut.

Le «principe responsabilité» selon Hans Jonas nous a permis de prendre en compte, dans l'élaboration d'une théologie de la responsabilité, les différents niveaux de responsabilité qui incombent à l'homme quant à l'avenir de l'humanité et de la création. Cela correspond au dogme de la terre dans la sotériologie geschéenne.

Nous avons ensuite relevé quelques passages bibliques qui confèrent une assise scripturaire à la théologie de la responsabilité. En effet, si la terre est sacrée en tant que demeure du *Logos*, demeure de l'homme et lieu du salut, il revient à l'homme de la préserver, car il en va de l'accomplissement de sa destinée. Le récit du bon Samaritain, quant à lui, souligne la responsabilité humaine devant le mal. On considère donc comme responsable devant le mal, non pas celui qui se livre à la recherche du coupable, mais plutôt celui qui s'occupe de la victime, qui soulage le mal. De plus, à travers le récit de la multiplication des pains, Jésus fournit à la théologie de la responsabilité l'exhortation à ne pas se dérober face au destin de l'humanité. C'est à cela que pourrait correspondre l'injonction de Jésus à ses disciples : «Donnez-leur vous-mêmes à manger», d'autant qu'il le dit à tous ceux qui croient en lui.

En outre, dans la réponse de Jésus à Jean-Baptiste se dessine un autre critère de la théologie de la responsabilité qui consiste à s'occuper du concret de la vie de sorte que dans notre sphère existentielle spatio-temporelle, les aveugles puissent continuer à voir, les boiteux à marcher, les sourds à entendre et que le Royaume de Dieu soit toujours annoncé aux hommes et aux femmes de notre temps.

Par ailleurs, étant donné que la foi chrétienne se vit dans une dimension ecclésiale, sous la vigilance doctrinale et morale du Magistère, il est indispensable de conférer à la théologie de la responsabilité une base dans la ligne de l'enseignement de l'Église. Il

s'agit de respecter une exigence théologique en reconnaissant l'autorité de la hiérarchie catholique qui a comme prérogatives d'expliquer la parole de Dieu, de protéger la foi et son contenu contre les mauvaises interprétations en matière de morale et de foi. Cet effort a visé une sorte de «légitimation» doctrinale de la théologie de la responsabilité, notamment par la mise en exergue du lien indéfectible entre le souci permanent pour le sort concret de l'homme et la mission prophétique de l'Église.

Nous arrivons donc à la fin de ce cheminement conceptuel, qui part des éléments structurants de la sotériologie de Gesché, en passant par des clés de lecture et d'intelligibilité épistémologiques fournies par la philosophie. En plus, les données bibliques combinées aux des dispositions magistérielles aboutissent à la définition et au contenu de la théologie de la responsabilité ainsi qu'à ses trois principes directeurs. Ainsi donc, sans une conformité à l'exigence de salutarité, à la «salutarisation», sans une mise en exergue d'une responsabilité-coresponsable dans l'acte d'assumer et de prolonger le salut et surtout, sans une référence préférentielle à la Personne du Christ dont l'identité, en l'occurrence celle narrative, constitue la boussole du chrétien, il n'y a pas lieu de parler de théologie de la responsabilité. En définitive, une telle approche théologique assume sa spécificité et sa singularité en tant que chemin particulier de connaissance. C'est à ce titre qu'elle peut être considérée comme un paradigme théologique. Il nous faut à présent en déceler les contours.

## Chapitre XIV

### LA THÉOLOGIE DE LA RESPONSABILITÉ COMME PARADIGME

#### Introduction

Il s'agit de l'identité épistémologique de la théologie de la responsabilité. En tant que chemin propre d'accès à la connaissance, cette démarche théologique prend sa source dans la sotériologie geschéenne, s'alimente aux sources philosophiques avec la notion de responsabilité, se préoccupe de la promotion intégrale de l'homme selon le Magistère de l'Église catholique et légitime sa sollicitude pour l'humanité par le ministère de Jésus-Christ : la théologie de la responsabilité peut donc être considérée comme un paradigme, c'est-à-dire, une voie spécifique vers la prise en compte du sort concret de l'homme.

C'est cela que le présent chapitre va essayer de construire. Pour mieux le faire nous définirons le concept de paradigme dans son acception générale avant de préciser à quel type de paradigme la théologie de la responsabilité se rattache. Cela nous permettra de la situer par rapport aux autres modes de connaissance en théologie, notamment en théologie africaine.

#### XIV.1 Qu'est-ce qu'un paradigme ?

Concernant son étymologie, le terme paradigme<sup>2044</sup> vient du grec παράδειγμα, du verbe δείχνωμι, « montrer », et il signifie « modèle » ou « exemple ». C'est de là qu'il tire son sens d'ensemble de croyances et d'accords partagés par les scientifiques ou les philosophes qui guident les recherches, identifient les problèmes et indiquent ce qui est acceptable en tant que résultat. Le paradigme est ainsi comme une *Weltanschauung*, une vision de l'univers.

2044 Pour approfondir ce sujet, on peut lire : C.-G. JUNG, *Psychologie et religion*, trad. M. Berson et G. Cahen, Paris, Buchet/Chastel, 1960 (édition originale de 1937); W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968; J. LADRIÈRE, *Articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Cerf, 1970; Th.-S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983; H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Seuil, 1989; R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. J. Mignon, Paris, Cerf, 1994; F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Coll. « Cogitatio Fidei », n. 219, Paris, Cerf, 2000; J.-G. NADAU (dir.), *La théologie : Pourquoi ? Pour qui ? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui. Actes du 34<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997*, Québec, Fides, 2000; J.-Y. LACOSTE (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009.



C'est pourquoi, selon l'*Encyclopédie universelle*<sup>2045</sup>, le paradigme est défini comme une représentation du monde, une manière spécifique de voir ou de présenter la réalité dans un domaine donné. Cette présentation repose sur une base définie, comme une sorte de rail pour la pensée.

Le concept de paradigme est très discuté du fait qu'il peut rendre compte de l'évolution des sciences, à travers les changements qui s'y opèrent en tant que catalyseur et témoin de la dynamique propre à chacune des disciplines. Il est donc évident qu'avec une telle pertinence épistémologique, la notion de paradigme fasse l'objet d'un débat considérable dans le domaine de la connaissance<sup>2046</sup>.

Pendant, de tous ceux qui se sont penchés sur cette réalité, nous allons prendre en considération l'élaboration qu'en fait Hans Küng<sup>2047</sup> à cause de sa clarté, de sa concision et surtout de la vision globale qu'il dégage et qui permet, par conséquent, d'en avoir une intelligibilité indéniable dans toutes les sciences en général, et en théologie en particulier.

Au regard de cette entrée en matière, il convient de souligner que la question du paradigme se pose lorsqu'il s'agit de comprendre ce qui est à la base des changements dans une discipline scientifique donnée. Autrement dit : comment le changement survient-il au sein d'une science ? Quel est le mécanisme qui est en jeu dans les modes de connaissances et qui en conditionne la dynamique interne ? Bref, comment le savoir scientifique progresse-t-il ? C'est ici que le théologien suisse recourt au monde des sciences de la nature pour en saisir les mutations internes afin de situer la compréhension théologique du paradigme.

En effet, plusieurs auteurs s'affrontent, mais nous ne retiendrons que trois tendances qui nous permettront de comprendre la perception du paradigme. Alors que pour le philosophe Stéphane Tulmin<sup>2048</sup>, le paradigme, « la *piece-meal approach* est plus attachée aux détails du développement de concepts et de jugements, chez Thomas Kuhn<sup>2049</sup>, l'« approche paradigmatique » s'intéresse davantage à la constellation d'ensemble des convictions, valeurs, comportements »<sup>2050</sup>. Cependant, ces deux penseurs ont un point commun dès lors qu'ils reconnaissent « que la théorie de la science, l'histoire de la science et la sociologie de la science sont inséparables et qu'il faut donc voir l'évolution intellectuelle des théories

2045 <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/paradigme-philosophie>.

2046 Cf. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 238–241.

2047 Cf. *ibidem*.

2048 Cf. S. TULMIN, *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts* (La compréhension humaine. L'usage collectif et l'évolution des concepts), Princeton, University Press, 1972, cité par H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 238.

2049 T. KUHN, *La structure des évolutions scientifiques*, cité par H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 238.

2050 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 238.

scientifiques dans le contexte de l'évolution socio-historique des écoles, des professions et des institutions scientifiques.»<sup>2051</sup>.

Avec cette perception commune, Tulmin et Kuhn s'opposent à un autre théoricien de l'évolution des sciences, en l'occurrence Karl Popper<sup>2052</sup>, qui privilégie, quant à lui, «l'empirisme logique, antihistorique, et son point de départ formaliste»<sup>2053</sup>, dans l'évolution des sciences, se situant ainsi dans la ligne de l'école de Vienne<sup>2054</sup>, «où l'on ne s'intéresse qu'à la modification des concepts et à la connexion logique dans le progrès des connaissances et de la science»<sup>2055</sup>.

C'est ainsi que la critique de l'histoire des sciences retient trois phases de la théorie des sciences. Il y a d'abord l'école de Vienne<sup>2056</sup> qui explique la dynamique évolutive des sciences par la confirmation positive, les preuves expérimentales et donc la «vérification»<sup>2057</sup>. Ce positivisme logique était la théorie maîtresse jusqu'au début des années 1930, avant de voir Karl Popper lui opposer une sérieuse remise en question en affirmant, dans une nouvelle vision, que c'est «la "falsification", la réfutation, qui conduit à des hypothèses et des théories scientifiques nouvelles»<sup>2058</sup>. Ce philosophe explique, par exemple, que la découverte des cygnes noirs, en Australie, constitue une réfutation, une «falsification» de l'affirmation générale selon laquelle tous les cygnes sont blancs<sup>2059</sup>. Pour Popper donc, c'est quand une hypothèse aura résisté à toutes sortes de falsifications qu'elle sera tenue pour vraie, au sens de vérifiée, du moins jusqu'à la démonstration du contraire. De ce point de vue, pour Hans Küng : «La science apparaît ainsi comme un processus sans fin, "d'essais et d'erreurs" (*trial and error*), qui ne conduit pas à la *possession* assurée de la vérité, mais bien à une *approche* progressive de la vérité, à un processus donc de changements et de développements sans fin.»<sup>2060</sup>.

Cette deuxième phase de la théorie scientifique introduite par Popper inscrit la logique de la falsification comme moteur de l'évolution scientifique. Cependant, s'interroge

2051 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 239.

2052 Cf. K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Tyssen-Rutten et Ph. Devaux, Paris, Payot, 1973 (version originale de 1934).

2053 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 238-239.

2054 Cf. J.-F. MALHERBE, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Namur/Paris, Presses Universitaires de Namur/Presses Universitaires de France, 1976.

2055 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 239.

2056 Cf. M. SCHLICK, *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009 (édition originale de 1918).

2057 Cf. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 182.

2058 *Ibidem*.

2059 Cf. *ibidem*.

2060 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 183.

Küng, cette logique suffit-elle pour la compréhension et l'explication intégrale du progrès scientifique<sup>2061</sup> ?

Évidemment que non. Ce qui ouvre la voie à la troisième phase de la théorie scientifique qui atteste que la perspicacité logique et critique ne suffit pas. Il est nécessaire d'y adjoindre la réflexion historique et herméneutique. Si bien que, pour être valable, une investigation sur les sciences associera, impérativement, la théorie des sciences, l'histoire des sciences et la sociologie des sciences<sup>2062</sup>. C'est ainsi que peut s'expliquer la dynamique des sciences dans laquelle agissent les hypothèses et les théories : « Ces hypothèses et ces théories viennent [...] du *remplacement d'un modèle d'explication ou d'un paradigme valable jusque-là par un nouveau* [...] »<sup>2063</sup>.

Ainsi, en raison de ce qui vient d'être développé, originellement le mot paradigme signifie un « exemple », un « modèle » pour des expériences ultérieures. Pour sa part, occupé à saisir le déploiement du paradigme dans les sciences de la nature afin d'en comprendre la spécificité théologique, Hans Küng préfère parler de « modèles d'explication », de « modèles de compréhension ». Le théologien suisse alémanique souscrit, de ce fait, à la définition de Thomas Kuhn chez qui le paradigme représente « tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques communes aux membres d'un groupe donné »<sup>2064</sup>. Le paradigme est donc un modèle fondamental d'explication.

En outre, Hans Küng reprend une distinction dans le domaine des sciences de la nature pour identifier, par analogie, les différentes approches des problématiques en théologie. Il fait le choix, que nous suivrons aussi, d'employer indistinctement paradigme et modèle, mais en revanche, de distinguer les *macro-*, *méso-*, et *micro-paradigmes*<sup>2065</sup>. Cette stratification dépend de l'ampleur des problèmes que le thème en question est amené à résoudre. C'est ainsi que les grands paradigmes servent à des solutions d'ensemble, les moyens à des problèmes intermédiaires, tandis que les petits paradigmes concernent des solutions scientifiques de détail. Hans Küng présente de manière concomitante ces distinctions en sciences de la nature et en théologie. Le tableau ci-dessous nous en donne l'articulation.

2061 Cf. *ibidem*.

2062 Cf. *ibidem*.

2063 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 184.

2064 T. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, p. 238, cité par H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 185.

2065 Cf. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 187–189.

N°	Science	Paradigme	Statut	Thème
1.	Physique	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Copernicien</li> <li>– Newtonien</li> <li>– Einsteinien</li> </ul>	<i>Macro</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Représentation du monde</li> <li>– La gravité</li> <li>– La relativité</li> </ul>
		<ul style="list-style-type: none"> <li>– Théorie ondulatoire de la lumière</li> <li>– Théorie dynamique de la chaleur</li> <li>– Théorie électromagnétique de Maxwell</li> </ul>	<i>Méso</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– La lumière</li> <li>– La chaleur</li> <li>– Le champ électromagnétique</li> </ul>
		<ul style="list-style-type: none"> <li>– Découverte des rayons X</li> </ul>	<i>Micro</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Imagerie/électromagnétique</li> </ul>
2.	Théologie	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Alexandrinien: Clément d'Alexandrie et Origène</li> <li>– Augustinien</li> <li>– Thomiste</li> <li>– Réformateur</li> </ul>	<i>Macro</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Rapport à la culture</li> <li>– Sous l'influence de saint Augustin, prédominance du néoplatonisme</li> <li>– Articulation foi et raison</li> <li>– Volonté de revenir aux sources du christianisme</li> </ul>
		<ul style="list-style-type: none"> <li>– Doctrine de la création</li> <li>– Doctrine de la grâce</li> <li>– Compréhension des sacrements</li> </ul>	<i>Méso</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Création</li> <li>– Grâce</li> <li>– Sacrements</li> </ul>
		<ul style="list-style-type: none"> <li>– Doctrine du péché originel</li> <li>– Union hypostatique/christologie</li> </ul>	<i>Micro</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Péché des origines</li> <li>– Jésus, Homme-Dieu</li> </ul>

À partir de cette catégorisation, Hans Küng en vient à définir le paradigme de cette manière : « Nous parlons d'un modèle ou d'un paradigme pour souligner ce qu'a de provisoire l'esquisse ; elle ne vaut toujours que dans le cadre de certains présupposés et à l'intérieur des limites déterminées ; elle n'exclut pas par principe d'autres esquisses, mais ne saisit toujours la réalité que de façon objective, dans une certaine perspective et une certaine diversité [...] »<sup>2066</sup>. Par conséquent, aucun paradigme, aucun modèle, aucune méthode ne peut être absolutisé. Car même les théories les plus éprouvées ont fini par se révéler inadéquates à un moment donné de l'histoire de la connaissance. D'où la nécessité d'une recherche incessante et toujours renouvelée<sup>2067</sup>. Cela vaut pour l'ensemble des sciences.

2066 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 188–189.

2067 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 189.

Il ressort de toute cette analyse qu'un paradigme peut correspondre à un système de représentation largement accepté dans un domaine particulier. Il s'agirait d'un modèle d'explication à une époque donnée et pour une matière déterminée qui entraîne des changements à l'intérieur d'une discipline. Mais même dans ce cas précis des bouleversements, il faut le souligner, on ne peut pas parler de rupture, dans la mesure où le domaine en question ne change pas. C'est la grille d'intelligibilité qui se modifie. Dans ce sens, l'exemple le plus parlant nous vient des sciences de la nature : quelle que soit la révolution scientifique, c'est toujours le même monde que l'homme de science observe, bien qu'avec un autre regard<sup>2068</sup>. De ce point de vue, les paradigmes diffèrent selon les groupes sociaux et changent au fil du temps en fonction de l'évolution des connaissances.

Par ailleurs, en dehors du paradigme qui s'accompagne de mutations dans une science donnée, de *bouleversements faisant époque*<sup>2069</sup>, il y a lieu de relever une autre perception paradigmatique qui concerne les solutions d'ensemble, des solutions à portée intermédiaire ainsi que des modèles pour des solutions scientifiques de détail.

## XIV.2 Le paradigme dans l'univers théologique

### XIV.2.1 Mouvement des paradigmes théologiques

Après avoir plongé dans le monde des sciences naturelles pour en comprendre la dynamique évolutive, Hans Küng en vient à marquer la spécificité propre de la théologie. Pour cet auteur, on ne peut parler de théologie comme science sans prendre en considération sa relation déterminante avec l'histoire. Car le message chrétien est essentiellement caractérisé par le témoignage consigné dans les Écritures tel qu'il est transmis au long des siècles par la communauté ecclésiale et tel qu'il est proclamé par chaque génération. Ce témoignage constitue à la fois le présupposé et l'objet de la théologie<sup>2070</sup>.

Dans une telle perspective, ce sont la personne et l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ qui constituent le fondement de la théologie chrétienne<sup>2071</sup>. Pour Gesché : « Cette restauration de la noblesse spéculative de l'historique est évidemment capitale pour une théologie qui se veut celle d'une incarnation, pour laquelle le *logos* s'est manifesté dans la chair de la contingence. Sans crainte de patoisier et sans réticence devant l'événement devenu avènement, on peut désormais prendre au sérieux les manifestations historiques de Dieu. [...] Dieu peut redevenir le Dieu d'hommes qui en ont fait une expérience historique. »<sup>2072</sup>.

2068 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 213.

2069 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 240.

2070 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 217.

2071 Cf. *ibidem*.

2072 A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », p. 271.

La révélation de Dieu en Jésus donne une lisibilité matricielle de ce que Gesché appelle l'anthropologie théologique<sup>2073</sup>, dans la mesure où, selon Hans Küng, dans ce témoignage de foi, «il y va de la cause de Jésus-Christ, et donc de la cause de Dieu en même temps que de la cause de l'homme»<sup>2074</sup>. Il est donc logique que, dans une telle vision, les Écritures soient la norme primordiale de toute théologie digne de ce nom<sup>2075</sup>, tout en considérant, en même temps, que les différentes formes littéraires dans lesquelles la Parole de Dieu est transmise, à travers les siècles, doivent constamment être retraduites<sup>2076</sup> et actualisées au bénéfice de l'intelligibilité des hommes de chaque époque à qui elles sont destinées. Tout cela donne les deux grandes tendances en vogue en théologie, entre une fidélité absolue à l'histoire dite «conservatisme» et une propension très accrue à l'actualisation appelée «progressisme»<sup>2077</sup>.

En vertu de ce qui précède, nous pouvons comprendre qu'en théologie, les paradigmes, les changements, les modèles, bref, les évolutions dépendront de la perception de l'historicité du christianisme, de la place accordée à l'homme, au Christ et donc à Dieu, des interprétations et de la proclamation du message révélé et de son actualisation à chaque époque, de la notion de l'autorité normative et surtout des implications éthiques de la foi. Il y a autant de paradigmes qu'il y a de visions théologiques, ce qui peut déboucher sur des querelles entre théologiens<sup>2078</sup>.

C'est donc en fonction des éléments structurants qui viennent d'être évoqués que Hans Küng explique l'avènement du nouveau paradigme en théologie de cette manière : «Nous sommes confrontés, en notre siècle, à la concurrence, voire souvent aux oppositions intellectuelles non seulement de théologies divergentes, mais de paradigmes divergents. Ce conflit est le résultat de la non-contemporanéité historique de ces grands modèles de compréhensions mis chaque fois en œuvre par les théologiens ou les représentants de l'Église.»<sup>2079</sup>.

Mais avant d'esquisser le statut de la théologie de la responsabilité comme paradigme, observons l'évolution des modèles en théologie ainsi que l'exigence d'un nouveau paradigme et les priorités conceptuelles qui entrent dans son élaboration. Le tableau ci-dessous, que nous présente Hans Küng, rend compte de l'histoire des changements en théologie à travers ses grandes époques. Prenons en connaissance :

2073 Cf. *supra*, chapitre VII, «L'idée de Dieu et le propos d'une herméneutique anthropothéologique».

2074 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 217.

2075 Cf. *ibidem*.

2076 Traduire ici ne veut pas seulement dire passer d'une langue à une autre, mais il s'agit aussi d'une interprétation du contenu biblique qui tient compte du contexte existentiel de chaque époque.

2077 Cf. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 178.

2078 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 180.

2079 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 176–178.

XIV.2.2 Les paradigmes dans l'histoire de la théologie et de l'Église

Essai de périodisation et de structuration<sup>2080</sup>

**I<sup>er</sup> s. :**

Judéo-christianisme

**I<sup>er</sup>/II<sup>e</sup> s. :**

«Pères de la *Paradosis*»  
Précatholicisme grec et patristique latine

**V<sup>e</sup> s. :**

**VII<sup>e</sup> s. :**

**XI<sup>e</sup> s. :**

«Ecclesia-Papa»(!)  
Réforme grégorienne.  
Scolastique et «canonistique»

**XV<sup>e</sup> s. :**

Renaissance

**XVI<sup>e</sup> s. :**

«Parole de Dieu→Inerrance»  
Réforme  
Concile de Trente

**XVII<sup>e</sup> s. / XVIII<sup>e</sup> s. :**

«Raison»  
Nouvelle philosophie  
Sciences de la nature et théorie de l'État  
Lumières  
Révolutions américaine et française  
Historicisme

**XIX<sup>e</sup> s. :**

«Histoire-Progrès»

**XX<sup>e</sup> s. :**

Les deux Guerres mondiales  
Conseil mondial des Églises  
Vatican II  
Mouvements de libération

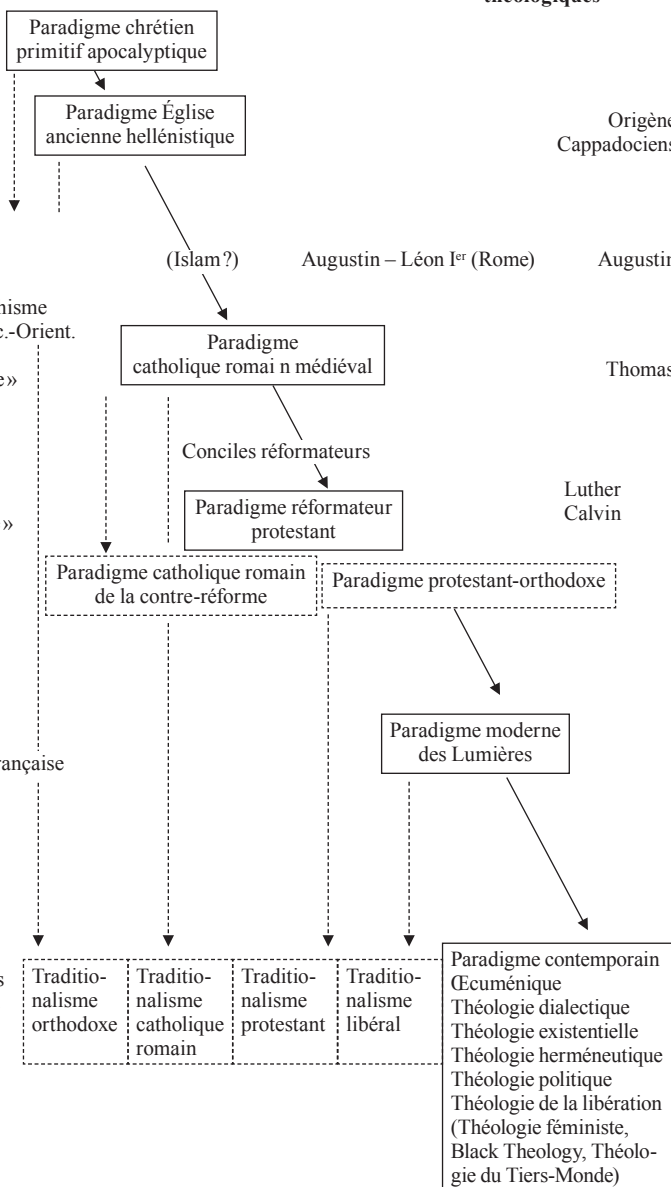
**Auteurs classiques théologiques**

Origène  
Cappadociens

Augustin

Thomas

Luther  
Calvin



2080 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 177.

Pour compléter ce tableau, on peut mentionner entre autres de la théologie de l'histoire de Pannenberg, de la théologie dialectique ou théologie de la crise<sup>2081</sup>, de la théologie sacramentelle<sup>2082</sup>, de la théologie naturelle<sup>2083</sup>, de la théologie trinitaire<sup>2084</sup>, pour ne citer que ceux-là. Dans le cadre des paradigmes contemporains et œcuméniques on retrouve la théologie dialectique, la théologie existentielle, la théologie herméneutique, la théologie politique, la théologie de la libération, la théologie africaine, la théologie féministe et la théologie du Tiers-Monde, etc.

Dans sa perspective, de Hans Küng affirme: «En dépit de toutes les théories, des méthodes et des structures les plus diverses, en dépit des théologies différentes même, un tel “paradigme nouveau” présente des constantes que doit prendre en compte toute théologie chrétienne, si elle veut rendre compte aujourd’hui, de façon responsable et scientifique, de la foi chrétienne.»<sup>2085</sup>.

Pour le théologien helvétique donc, une théologie chrétienne responsable, dans la postmodernité, doit tenir compte de l'évolution de la société humaine contemporaine<sup>2086</sup> en intégrant le polycentrisme lié au fait que la fin de la Seconde Guerre mondiale s'est accompagnée du délitement de l'hégémonie occidentale, avec le développement d'autres centres de pouvoirs. Elle doit considérer que la technologie et l'industrialisation se révèlent des menaces pour l'avenir de l'humanité, sans ignorer les antagonismes sociaux au rang desquels se trouvent les exploitations des faibles par les puissants, les oppressions de tous genres, le racisme, le sexisme, la laïcité, l'individualisme, le pluralisme, la sécularisation qui sont des défis indéniables pour la théologie<sup>2087</sup>. Cette théologie devra donc se développer en tenant compte impérativement de ces quatre dimensions: biblique, historique, politique et œcuménique<sup>2088</sup>.

### XIV.3 La théologie de responsabilité comme paradigme théologique

À partir de ce qui vient d'être développé jusqu'ici, nous pouvons dire que la théologie de la responsabilité, comme approche théologique, appartient à la catégorie des paradigmes de la postmodernité, dans la mesure où elle prend en compte la destinée de l'homme qu'elle

2081 Les tenants de ce courant sont Karl Barth (1886–1968) et Emil Brunner (1889–1966).

2082 Cf. L.-M. CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Ivry-sur-Seine, L'Atelier, 1997.

2083 Proposée par Thomas d'Aquin notamment dans la *Somme théologique*, Ia, q. 2, a. 2; reprise par des auteurs comme Samuel Clarke et William Paley.

2084 Cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004.

2085 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 237.

2086 Cf. *infra*, XV.12.1, «Portée sociétale de la sotériologie geschéenne».

2087 Cf. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 244–245.

2088 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 246–252.



exprime en termes de salut. Souscrivant à l'exigence herméneutique, elle met en évidence la responsabilité inhérente à la foi chrétienne et aux chrétiens dans l'avènement du salut intégral, et souligne l'interdépendance de l'histoire des hommes et de celle de Dieu.

Étant donné que dans la perspective küngienne le paradigme doit prendre appui sur le vécu de l'homme, si bien que : « ce paradigme ne peut que s'élaborer et se mûrir au sein d'un extraordinaire complexe de facteurs sociaux, politiques, ecclésiaux et théologiques »<sup>2089</sup>, nous estimons que la théologie de la responsabilité constitue un paradigme. Car cette perspective théologique aborde la question du salut comme devant s'accomplir dans la société humaine<sup>2090</sup>, en englobant les faits sociaux comme le vivre ensemble dont la justice, le bonheur, le devenir<sup>2091</sup> etc., relèvent de la responsabilité de l'homme ; elle fait de la sphère politique le lieu du prolongement et de la vérification des implications éthiques du salut chrétien<sup>2092</sup> ; elle s'élabore sur la base d'un fondement à la fois ecclésial<sup>2093</sup> et théologique<sup>2094</sup>, sans sacrifier à la normativité scripturaire<sup>2095</sup>. Tout cela se réalise au bénéfice de la responsabilité humaine établie en tant que corollaire indispensable de la concrétisation du salut<sup>2096</sup>.

Ainsi, la théologie de la responsabilité s'inscrit dans la mouvance générale du *macro*-paradigme postmoderne du fait qu'elle s'articule autour des éléments fondamentaux du salut, compris à partir de la longue tradition chrétienne et de la longue évolution de la conscience morale de l'humanité. Elle est enrichie par les rationalités venues d'autres sciences, notamment la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, l'éthique de responsabilité, pour une intelligibilité renouvelée de la destinée humaine. Nous nous permettons d'établir une telle corrélation étant donné que pour Hans Küng : « Cette théologie des temps modernes s'est enrichie de quantité d'expériences les plus diverses, jusqu'à l'époque

2089 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 241.

2090 Cf. *supra*, II.4.2, « La genèse d'une rencontre » ; XI.1, « Cadre conceptuel » ; XI.2, « L'homme et l'acte du salut » ; XI.3, « La trilogie fonctionnelle : salut-Dieu-homme ». Cf. *infra*, XV.12.1, « Portée sociétale de la sotériologie geschéenne ».

2091 Cf. *supra*, II.4.4.3, « Quelques considérations critiques » ; II.4.4.4, « Des nouvelles conditions de lutte contre le mal » ; III.1.2, « Les topiques phénoménologiques » ; III.2.1, « Une théologie de la vie » ; VII.1, « Dieu comme "preuve" » ; VII.2, « Dieu comme vecteur d'une anthropologie de destinée » ; XIII.2.6, « La théologie de la responsabilité, une théologie prophétique ».

2092 Cf. *infra*, XV.9, « La sotériologie geschéenne et la théologie politique ».

2093 Cf. *supra*, XIII.5, « Le fondement magistériel de la théologie de la responsabilité ».

2094 Cf. *supra*, XIII.4.1, « Le dogme de la terre ».

2095 Cf. *supra*, XIII.4.2-XIII.4.3, « Donnez-leur vous-mêmes à manger (Mt 14, 16) ».

2096 Cf. *supra*, VII.3.4, « Le régime chrétien de la liberté » ; XII.5, « La responsabilité dans une perspective christologique » ; XIII.2.2, « La personne et la référence identitaire : individu et individualisation » ; XIII.3.3.2, « L'existence de l'humanité comme premier commandement ». Cf. *infra*, XIV.4, « La théologie de la responsabilité et la théologie de Gesché » ; XV.11, « L'apport de la conception de la liberté ».

de la première Guerre mondiale, expériences qui ont fondamentalement modifié sa compréhension de l'homme, de la société, du cosmos, de Dieu aussi.»<sup>2097</sup>.

Ainsi, en invitant la théologie, à la suite de la sotériologie geschéenne, à plus de responsabilité car elle mène à la liberté liberté et de libération, en annonçant l'Évangile comme une bonne nouvelle pour l'homme, et surtout en faisant de la théologie un ministère au service de l'humanité, la théologie de la responsabilité touche au cœur de la pertinence de la foi chrétienne. Car pour Hans Küng, dans le passage du paradigme moderne à celui postmoderne, la responsabilité et la référence éthique au service de l'humanité constituent des critères fondamentaux. De telle façon, pour le théologien germanophone, «les forces agissantes de l'époque moderne – la science, la technologie, l'industrie – sont profondément remises en question et doivent être soumises de façon nouvelle à la responsabilité et au contrôle éthiques, pour préserver l'humanité de l'homme et le caractère habitable de la terre [...]»<sup>2098</sup>.

Cette vision, caractérisée par la sollicitude contextualisée pour l'être humain, correspond à l'idée que se fait Hans Küng d'une théologie susceptible de rencontrer les aspirations de l'homme contemporain. Puisque, pour cet auteur, les multiples *catastrophes dramatiques*<sup>2099</sup> de notre histoire récente «nous ont fait prendre conscience, qu'il n'y avait plus place, aujourd'hui, pour les constructions théologiques idéalistes de l'histoire, la théologie doit bien plutôt prendre sérieusement en compte les *histoires innombrables et concrètes de la souffrance des hommes* (Metz). Ces histoires de la souffrance révèlent précisément l'urgence d'une "option pour les pauvres" (Boff) – pauvres qui ne sont pas seulement les plus démunis, mais ceux-là aussi qui souffrent physiquement et psychologiquement (Marty<sup>2100</sup>).»<sup>2101</sup>.

En outre, la théologie de la responsabilité est un paradigme parce qu'elle se propose d'être une perspective théologique qui conçoit et présente le rapport homme-Dieu sous l'égide de la responsabilité, en préconisant que, désormais, la théologie doit être conçue comme répondant de l'homme et de Dieu en vertu d'une foi agissante. Qu'il s'agisse de ses formulations, de ses principes fondateurs ou de son articulation, une telle théologie est invitée à devenir une pratique inventive et responsable. Car, pour Gesché, «en régime

2097 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 274–275.

2098 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 275–276.

2099 Hans Küng fait référence aux deux Guerres mondiales, à Auschwitz, à Hiroshima, à l'archipel du Goulag et à la famine dans le monde. En 2021, nous pouvons aussi ajouter les dérèglements climatiques.

2100 Dick Marty (7 janvier 1945) est une personnalité politique suisse originaire du Tessin. L'élue du parti libéral au Conseil des États pendant seize ans a également enseigné à l'Université de Neuchâtel. Il s'intéresse aux questions de justice internationale. Il a écrit notamment : *Une idée de la justice : Tchétchénie-CIA-Kosovo-drogue*, Lausanne, Favre, 2018.

2101 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 243–244.

judéo-chrétien, la création, et par conséquent la liberté de l'invention, constituent le droit même et le fil, le tissu de l'existence créée. Ce n'est point la fatalité [...] qui mène le monde.»<sup>2102</sup>. C'est que pour le théologien de Louvain : « Bien évidemment, le thème de la responsabilité de Dieu [...] ne doit pas atténuer celui de notre responsabilité. »<sup>2103</sup>.

De ce point de vue, la théologie de la responsabilité n'est pas un simple postulat ni un pur slogan au service d'une idéologie. Elle se veut être une perception critique de l'articulation théologique afin de marquer positivement le vécu de l'homme d'aujourd'hui. Et dans cette esquisse d'une approche théologique qui conjugue le salut en mode de responsabilité pour l'intelligibilité des impératifs destinaux de l'homme de notre temps, nous nous sentons confirmé par Hans Küng lorsqu'il atteste « qu'une théologie ne doit jamais se muer en système clos, mais qu'elle doit toujours être conçue et formulée de façon neuve : qu'elle doit proposer, non seulement une "ébauche de théologie", mais toujours à nouveau, "une théologie en ébauche" »<sup>2104</sup>. D'où la pertinence de l'interpellation küngienne qui stipule : « Il ne faut pas se contenter de répéter les dogmes ; dans ces temps nouveaux, il faut les "comprendre" de façon nouvelle. »<sup>2105</sup>.

En effet, la sotériologie geschéenne considère l'existence humaine comme lieu de l'effectuation du salut, du bonheur des hommes. Tel est l'aspect que la théologie de la responsabilité se préoccupe de mettre en lumière. Elle incite à transformer ce vœu de bonheur en réalité concrète qui touche le « sort » de l'homme et celui de Dieu. Une telle interprétation fondatrice est justifiée par la vision sotériologique de Gesché dès lors qu'il atteste : « La création est en état de création et nous avons à lui donner son déploiement total, sa chance. »<sup>2106</sup>. C'est aussi ce que soutient Hans Küng qui, dans une perspective œcuménique, estime que les confrontations entre les croyants des différentes confessions devraient conduire à « unir tous ceux qui, dans le cadre d'un paradigme postconfessionnaliste, postcolonialiste, postpatriarcal, bref *postmoderne*, n'ont d'autres soucis que la libération totale de l'homme. »<sup>2107</sup>.

En somme, la « salutarité » (le salut comme critère fondamental) que la théologie de responsabilité tire de la sotériologie de Gesché devient pour ainsi dire sa marque de fabrique. Faire du salut le centre des préoccupations théologiques n'est certes pas une nouveauté en théologie. Ce qui l'est, en revanche, c'est d'insister sur les deux dimensions

2102 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 64.

2103 IDEM, N.P.I., XI, 49 (6.1.1977), be.uclouvain.fichiergesche.dieuresponsible\_9.

2104 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 253.

2105 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 259.

2106 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 79.

2107 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 251.

de ce salut, à savoir le salut «positif», accomplissement de l'homme, et le salut «négatif», au sens habituel de rédemption.

De ce point de vue, la théologie de la responsabilité, s'inscrivant dans la ligne de la tradition chrétienne et ecclésiale, rappelle qu'«il n'y aura pas de ciel pour quiconque aura méprisé la terre.». Il s'agit d'une formulation assez discutable, nous en convenons, mais à travers laquelle nous espérons insister sur le caractère intégral du salut. Et pour considérer cette intégralité, il faut prendre au sérieux son commencement dès ici-bas. Jésus n'a-t-il pas désigné le soin apporté aux plus petits comme un «critère» pour hériter du Royaume de Dieu (Mt 25, 31–46)? Cela signifie que la vie éternelle avec Dieu est liée à la vie ici-bas avec les frères et sœurs en humanité. Voilà qui correspond au vœu fondamental du Créateur selon lequel l'homme doit s'assumer avec responsabilité en ce monde et se préparer ainsi à recevoir le partage ultime de la vie de Dieu. C'est le noble souci d'une vie réussie, d'une vie heureuse, d'une vie bonne, ainsi que le prône Ricœur, que connote la notion de salut avant d'être «un sauver de» du péché et de la mort. Certes, le salut est un don de Dieu, il se reçoit. Cependant, il faut noter que dans son effectuation, l'homme doit «jouer sa partition», en prendre sa part de responsabilité : espérant le ciel, il construit un monde meilleur sur terre.

Et donc, dans son approche spécifique, la théologie de la responsabilité s'élabore à partir des concepts de liberté, d'autonomie et d'identité, mais toujours en lien avec la création divine en tant que grille d'intelligibilité. De ce point de vue, «le monde n'est pas tout donné. Si la perfection était déjà là, Merleau-Ponty, une fois encore, aurait raison de dire qu'il n'y aurait alors et à la lettre plus rien à faire, et la vie n'aurait pas de sens.»<sup>2108</sup>.

C'est ainsi que la liberté de l'homme, dans la perspective d'une théologie de la responsabilité, est envisagée comme liberté de création et de don, de sorte qu'elle s'exprime en termes de responsabilité. Et parce qu'elle est un don, elle est un «devant Dieu» et un «devant l'homme» envers qui elle rend compte. L'autonomie devient alors hétéronomie, théonomie.

En effet, nous l'avons vu<sup>2109</sup>, si la théologie de la responsabilité insiste sur la liberté comme création, c'est pour lui rendre son sens le plus noble qui ne fait pas de Dieu sa négation, mais son fondement et son garant. Sous cet angle, l'homme n'a pas qu'à jouir de sa liberté, mais il doit également en faire le point de départ de sa confrontation avec Dieu, en en rendant compte, en l'exerçant de manière responsable afin de réaliser sa destinée, donc son salut.

2108 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 78.

2109 Cf. *supra*, VII.3.4, «Le régime chrétien de la liberté».

Ainsi, la théologie de la responsabilité donne une place et un rôle plus importants à l'être humain dans la réalisation de son salut. En présentant le salut d'abord et avant tout en termes d'accomplissement de l'homme, cette perspective théologique s'adresse à tout homme et à tout l'homme en qui le besoin de réussir sa vie est inné. Selon une telle approche, l'homme est considéré comme celui qui « contribue à son enfantement. Et, ce faisant, il se fait lui-même, donc poursuit sa propre création. »<sup>2110</sup>.

En outre, la théologie de la responsabilité prend en compte la perspective geschéenne de l'identité en tant que confrontation avec Dieu fondée sur les concepts de l'image et de la ressemblance divine, car « l'homme a été créé autonome et non automate »<sup>2111</sup>.

De plus, le programme de la théologie de la responsabilité intègre en son sein l'identité narrative de Jésus, paradigme permettant à l'homme de se définir sur le modèle de l'identité de Jésus telle qu'elle se dégage des récits bibliques. À ce niveau, confronté à l'identité narrative du Christ, l'homme se révèle à lui-même, à Dieu et aux autres comme celui qui doit présider à la pérennisation de ce qui est dit de Jésus comme Messie et Sauveur. C'est en cela aussi que consiste sa responsabilité du chrétien. Tout se rapporte donc à « une anthropologie délibérément théologale, en introduisant la flèche de la transcendance, [qui], loin d'y faire mourir l'homme à son contact, met l'homme au large d'une aventure infinie. [...] L'homme est en connivence avec un vaste dessein. »<sup>2112</sup>.

Par ailleurs, vis-à-vis de tous les autres paradigmes, l'approche critique proposée par la théologie de la responsabilité se veut une invitation à présenter la foi comme une lutte responsable pour le salut. Sinon, la théologie risque de n'apparaître que comme une simple gymnastique intellectuelle remplie d'énoncés et de dogmes qui ignorent ce qui est fondamental pour l'homme, à savoir son salut intégral. Or, dans cette visée, le sort de l'homme et celui de Dieu sont intimement liés. Ne pas s'en rendre compte équivaut à priver la théologie d'une part indéniable de sa pertinence. Tel est le vœu conceptuel de la théologie dans une perspective de responsabilité.

## XIV.4 La théologie de responsabilité et la théologie africaine

### XIV.4.1 Cadre conceptuel

Dans le but de confronter le paradigme de la théologie de responsabilité à un champ théologique donné, nous voulons prendre le cas de la théologie africaine. Il nous faut faire comme une pause d'application et aborder la question de l'apport spécifique de la

2110 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 80.

2111 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 84.

2112 IDEM, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 93.

théologie de responsabilité à la théologie africaine. Le choix de cette dernière est dicté par notre appartenance à ce courant et par la nécessité d’y contribuer pour la promotion de l’articulation de la foi dans l’univers africain.

En effet, la théologie africaine est une théologie contextuelle qui essaie d’élaborer une forme théologique capable de susciter un christianisme africain, celui qui, répondant à l’appel du pape Paul VI à Kampala en 1969, contribuera à faire des Africains leurs propres missionnaires. Il s’agit d’un effort systématique qui vise la prise en compte des cultures et traditions africaines et la recherche des voies et moyens d’enraciner la foi chrétienne dans ces cultures et traditions<sup>2113</sup>, afin qu’elles deviennent les vecteurs d’un christianisme africain qui prenne en compte la réalité culturelle africaine et qui parle au cœur même du chrétien africain.

Plusieurs positions critiques existent par rapport à cette approche théologique aux multiples facettes, notamment celle de Gabriel Tchonang dans son article «Brève histoire de la théologie africaine»<sup>2114</sup>. Nous revenons ici sur l’une de ses interpellations qui peut trouver réponse dans le projet de la théologie de responsabilité développée dans la présente thèse.

Dans sa contribution, Gabriel Tchonang adresse quelques critiques à la théologie africaine, les unes aussi discutables que les autres. Cependant, répondre à ces critiques n’est pas l’option principale à ce stade de nos recherches. Aussi reviendrons-nous sur un seul reproche de l’auteur qui cadre avec la proposition fondamentale de notre travail, à savoir le paradigme de la théologie de la responsabilité.

Pour Tchonang, les différents courants théologiques «[...] pèchent tous par un déficit exégétique du titre christologique de “sauveur” qui mobilise toutes leurs réflexions, ainsi que l’absence d’une réflexion approfondie sur la Croix et le mystère mort-résurrection du Christ. Nous pensons fondamentalement qu’aucune théologie chrétienne du salut ne peut faire l’impasse sur la croix et sur le mystère mort-résurrection du Christ. C’est autour de ce mystère que gravite toute l’espérance chrétienne. Il devient pour le chrétien le pôle par excellence de la grâce divine, et se constitue en modèle pour une expérience chrétienne en plénitude. Par sa mort et sa résurrection, le Christ est devenu pour tout homme “le principe de salut” (He 5, 9).»<sup>2115</sup>.

2113 Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008 ; IDEM, *Le credo de l’Église en dialogue avec les cultures : Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ?*, Coll. «Théologie africaine» n. 1, Fribourg, Academic Press, 2016 ; IDEM, *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain? Universalité dans la diversité*, Coll. «Théologie africaine», n. 6, Schwabe Verlag, 2020.

2114 Cf. G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», *Revue des sciences religieuses* 84, 2010, p. 175–190.

2115 IDEM, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 188.

En effet, selon ce théologien, «dans l'Ancien Testament, Dieu l'a sauvé [l'homme] des maux immédiats de l'histoire. En Jésus-Christ, par sa mort et sa résurrection, il le délivre du péché et de la mort. Une conception du salut qui se limiterait à une libération terrestre serait partielle et ne rendrait pas à la croix toute sa portée et sa signification, et en même temps, elle priverait l'homme de la plénitude de vie qui ne s'obtient que dans la victoire de la croix, à l'issue de la confrontation avec le mystère même du mal. De ce fait, le salut ne retrouve son sens que s'il transcende l'histoire. Lorsque les théologies africaines accordent une place prépondérante et presque exclusive à l'histoire, elles courent le risque évident d'un réductionnisme qui ne rendrait pas raison à l'espérance chrétienne.»<sup>2116</sup>.

En d'autres termes, outre le déficit exégétique au sujet du Christ «sauveur», le théologien camerounais reproche aux courants de théologie africaine une approche partielle et une instrumentalisation du mystère mort-résurrection du Christ, à des fins de revendications identitaires et matérialistes. Il en appelle donc à une prise en compte du dessein global du salut, moins captif de l'histoire, en vue d'une théologie africaine plus sereine et plus juste<sup>2117</sup>.

Même si cette critique est discutable, il n'en demeure pas moins qu'elle soulève une question fondamentale, celle du dessein global du salut, la fameuse dialectique du «déjà là» et du «pas encore» selon laquelle se conçoit et se déploie le salut. N'est-ce pas ce qui est au cœur de la sotériologie geschéenne? Nous estimons donc, pour notre part, que la prise en compte par Gesché du salut intégral, la sacralisation de la lutte pour une vie réussie en ce monde à laquelle fait suite l'accomplissement du salut dans la parousie, permet à la théologie de la responsabilité d'aider la théologie africaine à venir à bout de cette critique, articulant le salut dans l'histoire sans négliger le salut dans son expression transhistorique.

En clair, le salut en ce monde n'annule pas la portée du salut comme fin dernière. C'est l'un des éléments structurants de la théologie de responsabilité. Si nous avons trouvé un intérêt scientifique dans la sotériologie de Gesché, ce qui fait même sa spécificité sotériologique, c'est son attention marquée pour le salut chrétien comme étant d'abord et avant tout un salut positif, au sens de l'accomplissement de l'homme, avant de parler du salut comme rédemption du péché. Le salut est ainsi présenté dans son articulation intégrale, et l'on peut aborder la question des fins dernières sans omettre la libération historique.

Cette présentation sotériologique présente l'avantage indéniable de contextualiser le salut, de rendre la lutte pour une vie terrestre heureuse aussi noble que l'engagement à recevoir l'éternité. Et donc, cette sotériologie geschéenne est une réponse adéquate au

2116 IDEM, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 190.

2117 Cf. *ibidem*.

déficit supposé de la question du dessein global du salut. Si la théologie de la responsabilité intègre en ses fondements tout autant le salut au sens positif que le salut au sens négatif, cette prise en compte devient aussi un complément et un plus pour la théologie en général et pour la théologie africaine en particulier.

Toutefois, il ne s'agit pas de privilégier un pôle de ce salut au détriment de l'autre. La théologie africaine qui veut que l'annonce de l'Évangile soit réellement une bonne nouvelle pour le croyant africain, hélas si chosifié, paupérisé et clochardisé, trouve un argument supplémentaire, un fondement de plus dans la sotériologie qui sous-tend la théologie de la responsabilité.

De la sorte, faisant de l'Évangile un ferment de liberté, de libération et de bonheur, on découvre le vœu fondateur de la théologie de la responsabilité qui constitue aussi l'option fondamentale de la théologie africaine dans la quête d'accomplissement pour l'homme africain. De ce point de vue, il devient encore plus intolérable de promettre le ciel aux gens pour qui la terre est une expérience amère.

Si depuis des siècles, certaines puissances et idéologies se sont servies de l'Évangile pour soumettre les autres peuples à l'esclavage, les maintenant dans une misère profonde, l'heure n'est-elle pas venue d'appuyer toutes les dimensions émancipatrices et libératrices du message de Jésus? N'est-il pas urgent que l'Évangile permette aux hommes de s'accomplir sans remords ni mauvaise conscience? Ce vœu de la théologie de responsabilité, et de la sotériologie qui en est l'un des fondements, est aussi et doit être aussi celui de la théologie africaine. Sinon son message perd l'essentiel de sa crédibilité et de sa pertinence auprès des peuples qui n'ont que la misère pour horizon.

En cela, l'appel du pape François est prophétique et trouve tout son sens, lui qui, face aux pauvres, demande que l'amour se traduise en actes. Car pour lui, «l'Évangile oblige à la promotion sociale du pauvre.»<sup>2118</sup>

C'est après avoir mis en évidence la nécessité de concrétiser le Royaume annoncé par le Christ dans le vécu de l'homme que la théologie africaine est invitée à intégrer à son projet l'annonce de ce salut comme rédemption et lutte contre les obstacles qui empêchent l'homme d'atteindre le partage plénier de la vie de Dieu dans la communion des saints, son ultime voyage. De manière spécifique, qu'apporte la théologie de la responsabilité aux autres courants de la théologie africaine?

2118 FRANÇOIS, «L'espérance des pauvres ne sera jamais déçue», Message à l'occasion de la 3<sup>e</sup> journée mondiale des pauvres, en ligne: [http://fondationjeanrodhain.org/sites/default/files/articles/papafrancesco\\_20190613\\_messaggio-iiiigiornatamondiale-poveri-2019.pdf](http://fondationjeanrodhain.org/sites/default/files/articles/papafrancesco_20190613_messaggio-iiiigiornatamondiale-poveri-2019.pdf).



#### XIV.4.2 La théologie de la responsabilité et les paradigmes de la théologie africaine

Comme toute approche théologique, la théologie africaine compte en son sein différents paradigmes selon les options et les éléments saillants mis en évidence. Nous pouvons citer, parmi les principaux, la théologie de l'inculturation<sup>2119</sup>, la théologie de la libération<sup>2120</sup>, la théologie noire<sup>2121</sup>, la théologie de la reconstruction<sup>2122</sup> et la théologie de l'inventivité<sup>2123</sup>.

Ces paradigmes accompagnent l'histoire même de la théologie africaine. Nous nous limiterons à en faire une brève présentation afin de voir dans quelle mesure la théologie de la responsabilité peut apporter une contribution substantielle et nouvelle qui participe d'une articulation plus adéquate de la théologie africaine.

##### XIV.4.2.1 Brève présentation

\* La théologie de l'inculturation s'est construite fondamentalement autour de la culture africaine. Regardée selon la noblesse de ses visages, celle-ci est perçue, dans sa diversité, comme l'élément fondamental qui accueille la foi en Jésus et s'en imprègne pour devenir à son tour le vecteur de cette foi. Il s'agit d'évangéliser la culture africaine afin qu'elle devienne l'instrument même de l'annonce de l'Évangile<sup>2124</sup>.

Il s'agit aussi d'une sorte de positionnement conceptuel par rapport à «la domination occidentale». Son vœu le plus cher est la réhabilitation des cultures africaines longtemps méprisées alors qu'elles forment l'âme même de l'Africain avec laquelle il rejoint le Christ sur son chemin d'Emmaüs et qu'elles se fondent sur des valeurs capables de rendre le christianisme audible pour les peuples africains. Telle est la tâche de la théologie de l'inculturation.

2119 Cf. O. BIMWENYI NKUESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Coll. «Présence Africaine», Paris, Cerf, 1981 ; cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine* ; cf. L. MUSEKA NTUMBA, *Nomination africaine de Jésus. Quelle christologie ?*, Kananga, Imprimerie de Katoka, 1988.

2120 Cf. *supra*, II.4, «La théologie de la libération et la théologie de Gesché».

2121 Cf. E. KAOGO-SUMAIDI, «Les discours christologiques africains (1956–2000) : Histoire et enjeux» (thèse), Paris, 2005, voir une notre critique dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 114, 2005, p. 435–444.

2122 Cf. G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine».

2123 Cf. L. SANTEDI KINKUPU, «Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et l'inventivité», *Revue théologique de Louvain* 34, 2003, p. 155–186.

2124 Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine* ; G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 175–190.

La christologie africaine est essentiellement tributaire de la culture pour son expression. C'est ainsi que le Christ y est présenté comme le *proto-ancêtre*, l'initié et le maître d'initiation, le chef ou le grand frère<sup>2125</sup>, etc.

\* La théologie africaine de libération du peuple de Dieu se conçoit en termes de libération et de délivrance, de délivrance. De ce point de vue, l'émancipation du peuple est la justification essentielle du projet de Dieu, dévoilant ainsi le sens profond de son œuvre créatrice et rédemptrice<sup>2126</sup>. La figure de proue de ce courant est sans doute Jean-Marc Éla<sup>2127</sup>, théologien et sociologue camerounais, décédé en exil au Canada. Pour lui, en effet, «Dieu est venu sauver l'homme tout entier. Il faut par conséquent mettre un terme à la théologie du salut des âmes qui "veut conduire les âmes au ciel comme si la terre n'existait pas". L'Afrique devra entrer dans une phase urgente de réflexion où les plus importantes questions seront moins l'avenir de l'âme que l'engagement d'un peuple dans la lutte pour sa libération de la pauvreté, de la misère des injustices liées aux gestions calamiteuses des politiques néocoloniales. En d'autres termes il faut faire une théologie à "ras de terre". C'est à partir des problèmes africains qu'il faut prêcher le salut en Jésus-Christ.»<sup>2128</sup>.

Pour Engelbert Mveng, un autre tenant de ce courant de la théologie africaine de la libération, il est question de «l'accomplissement de la libération totale de l'homme dans sa rencontre quotidienne avec Dieu»<sup>2129</sup>.

\* La théologie noire s'est élaborée dans le contexte de l'apartheid, en Afrique du Sud. Son créneau spécifique est d'identifier le Christ aux Noirs pour les conduire à une pleine humanité. Dans la même perspective que la théologie de la libération, la théologie noire pose la question du salut historique de l'homme et de sa destinée ultime en Jésus-Christ. En cela, elle est également au diapason de la théologie de responsabilité.

\* Un autre courant de la théologie africaine est celle de la reconstruction. En effet, c'est «au cours de la sixième assemblée générale de la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA) tenue à Lomé en 1987, [que] le théologien protestant kenyan Jesse Mugambi<sup>2130</sup> lance pour la première fois le concept de "reconstruction", compris comme une prise en charge par les Églises chrétiennes des problématiques socio-politiques et économiques d'une Afrique au ban de l'Histoire.»<sup>2131</sup>.

2125 Cf. L. MUSEKA NTUMBA, *Nomination africaine de Jésus. Quelle christologie ?*.

2126 G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 181.

2127 J.-M. ÉLA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1980; IDEM, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985; IDEM, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

2128 G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 181.

2129 E. MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 16, cité par G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 181.

2130 Cf. J. MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1995.

2131 G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 181.

Mais c'est feu pasteur congolais Kā Mana qui a donné ses lettres de noblesse à ce paradigme de la théologie africaine<sup>2132</sup>. Il critique la théologie de l'identité culturelle qu'il juge passéiste et fixiste, devenant de ce fait incapable de transformer le présent, ni d'en-trevoir l'avenir. Kā Mana reproche aussi à la théologie de la libération africaine un certain unilatéralisme du fait qu'elle se borne à incriminer l'Occident colonial des malheurs du continent en dédouanant les Africains de leur propre responsabilité à propos du déclin de leurs sociétés.

C'est ainsi que le théologien congolais «[...] s'attaque à l'imaginaire social négro-africain constitué de cinq mythes qui sont des représentations chimériques de la réalité : les mythes de l'Occident, de l'identité africaine, de l'indépendance, du pluralisme politique et de la démocratie. Les Africains doivent transformer ces mythes qui hantent leur imaginaire en "problèmes qui nous font réfléchir, convertir les problèmes qui nous font réfléchir en énergies qui nous font agir, changer les énergies qui nous font agir en nouvelle raison de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de croire fondamentalement"<sup>2133</sup>. Pour lui, l'horizon de l'Afrique n'est pas la mort, mais la vie. Il faudra "sortir de l'ère du rêve, de l'illusion et des cris de révolte pour nous mettre à l'exercice de la pensée lucide, de l'action sans complexe et de la reconstruction de nos sociétés".<sup>2134</sup>.

Ainsi donc, l'Afrique étant en partie chrétienne, le Christ est désormais une affaire interne à l'Afrique. Pour Kā Mana, il ne s'agit pas seulement de savoir ce que le Christ est pour les Africains, mais aussi ce que les Africains deviennent avec le Christ. En ce sens, Jésus-Christ doit devenir un ferment antifatalité contre l'afro-pessimisme<sup>2135</sup>.

D'où son appel de prise en charge inventive. Si ce cri est entendu, l'Africain sera «porté au-delà de lui-même, pourra renouveler sa pensée et son imaginaire, pour pouvoir surmonter les crises de sa société qui sont essentiellement d'ordre éthique.»<sup>2136</sup>. De là découle une prise de responsabilité dans l'histoire et face à l'avenir afin de reconstruire à neuf la société et le Royaume. En cela, la théologie de la reconstruction est confortée par notre paradigme de théologie de la responsabilité.

2132 Voir entre autres, KĀ MANA, *Christ d'Afrique, Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris/Nairobi/Yaoundé/Lomé, Karthala/Ceta-Cle Haho, 1994; IDEM, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.

2133 KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, p. 108, cité par G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 184.

2134 KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, p. 108, cité par G. TCHONANG, «Brève histoire de la théologie africaine», p. 184.

2135 Cf. *ibidem*.

2136 *Ibidem*.

XIV.4.2.2 Apport de la théologie de responsabilité dans l'univers théologique africain  
Face à ces différents paradigmes, la théologie de responsabilité se présente comme un modèle qui peut réaliser l'unité de tous les autres. D'entrée de jeu, il convient de relever que cette unité est rendue possible parce que cette perspective théologique de responsabilité offre une charpente conceptuelle qui peut rejoindre et intéresser ces divers paradigmes. Elle devient pour ainsi dire leur dénominateur commun.

Car demander que la foi devienne une pratique responsable qui réponde du sort de l'être humain et de celui de Dieu en rapport avec la question fondamentale du salut, ; insister, comme Gesché le fait, sur l'importance du salut comme réalisation autant que comme rédemption, c'est articuler l'essentiel de la sotériologie chrétienne et, de ce fait, conférer aussi bien de la consistance que de la pertinence à tous les paradigmes précités.

Ainsi, de façon plus détaillée, l'inculturation reçoit un supplément de sens, une certaine profondeur de la théologie de responsabilité. En effet, il est important que le message révélé soit professé en Afrique avec pour vecteurs les cultures africaines et les valeurs qu'elles charrient. Il y va de la bonne réception du christianisme dans le continent, de sa pertinence comme religion qui permet la rencontre avec le Christ, fondement de cette foi.

Cependant, sans approfondir la question du salut intégral en Jésus, sans tenir les deux bouts de la sotériologie, et surtout sans mettre en évidence le ferment de responsabilité au sein du message chrétien, c'est-à-dire sans rendre l'Africain acteur de son accomplissement, et de la réalisation de sa destinée, l'inculturation risque de rester un simple slogan dont la plus grande réalisation se traduit par des assemblées priantes presque folkloriques et à caractère euphorique. Privée d'une théologie de l'engagement, donc de la responsabilité, l'inculturation ne sera qu'un pur «badigeonnage» de foi superficiel sans emprise sur le vécu du chrétien africain.

Certes, l'inculturation contribue à l'éclosion d'un christianisme authentiquement africain. Mais cette question d'identité ne suffit pas pour «qu'advienne dès ici-bas le Royaume de Dieu». Il est bien beau de rendre le christianisme africain proche du chrétien africain en lui montrant que le mode de vie connu par ses ancêtres n'est pas antinomique avec l'Évangile annoncé par Jésus-Christ, mais il peut devenir au contraire le cadre porteur de cette annonce.

Cela étant, il faut reconnaître qu'on ne peut pas faire du chrétien africain un «créé-créateur» uniquement en affublant Jésus de l'appellation de proto-ancêtre, ou de tous les autres qualificatifs tirés de la «marmite» culturelle africaine. On n'accède pas à la responsabilité croyante et agissante tout simplement parce qu'on a chanté en langues vernaculaires ou parce que les paroles bibliques sont assumées sur fond des mélodies ancestrales.

L'inculturation de la foi en Afrique gagnera en efficacité théologique si elle invite davantage à la responsabilité, comme on est en droit de l'attendre du chrétien africain si celui-ci veut que sa foi ne reste pas une simple étiquette éphémère et étrangère à son être intime.

Certains critiques ont reproché à la théologie de l'inculturation d'être essentiellement liturgique. Cette critique a connu plusieurs recadrages, qui n'ont pourtant pas réussi à gommer sa pertinence. À vrai dire, il est important et même nécessaire que l'Afrique conserve et développe ses belles, vives et vivantes célébrations liturgiques. Mais il est urgent de se demander ce qu'il en reste quand on a bien chanté, bien loué Dieu. Est-on en mesure de faire en sorte qu'après avoir vécu une si belle eucharistie, on parvienne encore à aller la vivre dans la cité? Est-il possible que cette énergie «spirituelle» exprimée lors des célébrations liturgiques se transforme en énergie de combat pour une pratique de la foi responsable qui change le vécu de l'Africain, lui permettant ainsi de s'accomplir, de réaliser sa destinée, et donc son salut intégral?

Sans cela, nos assemblées de prières et nos célébrations liturgiques africaines resteront purement des lieux d'expression d'une ferveur collective, en tant que fruits d'une foi superficielle et «irresponsable», ou de simples «défouloirs» où le peuple de Dieu vient en masse oublier, ne serait-ce que quelques instants, la dure réalité de son existence amère, en essayant d'appeler Dieu dans ses combats existentiels et se dédouanant ainsi de ses propres responsabilités.

De leur côté, la théologie africaine de la libération et la théologie noire ont toutes deux eu raison de se focaliser sur le mépris et la négation identitaires subis par les Noirs. Faire ressembler le Christ qui sauve tout homme et tout l'homme aux Africains afin de leur rendre leur dignité bafouée est une noble tâche de reconstruction d'une identité croyante et confessante. Et le fait de se focaliser toutes les deux sur le salut historique de l'homme est une option qui les rapproche de la théologie de responsabilité.

Pendant, au-delà de cette noble réhabilitation identitaire sur la base des données de la foi chrétienne, il faut se rendre à l'évidence que le salut chrétien ne s'épuise pas dans cette histoire. Cela doit amener à faire intervenir la notion de salut intégral, avec l'expression traditionnelle du «déjà là» et du «pas encore».

De plus, il est heureux et louable que ces théologies se posent la question du salut historique de l'homme. Il est même pertinent d'emprunter la voie que trace la théologie de responsabilité pour indiquer comment rendre le chrétien africain maître de la réalisation de ce salut historique. Certes, le Christ est considéré, selon ce dernier paradigme, comme celui qui libère des forces démoniaques du mal et même, dans une certaine mesure, de la pauvreté. Cependant, la spécificité de la théologie de la responsabilité, c'est d'insister sur le fait que cette libération «ne tombe jamais du ciel». Dieu nous l'a confiée et nous

demande de la concrétiser, parce qu'il a fait de nous des hommes libres. À nous donc d'user de cette liberté de manière responsable afin de réaliser notre libération effective.

De même, le pasteur Kā Mana avec sa théologie de la reconstruction a raison de poser la question de ce que devient le chrétien africain avec le Christ, faisant de ce dernier un ferment pour combattre le fatalisme et l'afro-pessimisme. Et c'est à juste titre que l'on souligne la pertinence de la prise en main du sort de l'Africain par lui-même.

Mais comme pour les précédents paradigmes, il faut insister sur le salut intégral afin d'éviter une reconstruction et une inventivité essentiellement matérielles. La foi doit aussi préparer le chrétien africain à ne pas se refermer dans la seule sphère historique. Elle doit plutôt intégrer la notion du salut intégral.

## Conclusion

Après avoir présenté la construction de la théologie de la responsabilité au chapitre précédent, nous avons essayé, à travers le présent chapitre, de situer le résultat de notre investigation dans l'ensemble de la *ratio* théologique. En clair, nous devons essayer de répondre à un triple questionnement : La théologie de la responsabilité peut-elle constituer un paradigme ? Si oui, de quelle nature est-il ? Et surtout, que peut-il apporter en théologie ?

Afin de circonscrire le cadre de notre propos, nous avons cherché à savoir ce qu'est un paradigme. Au milieu d'une abondante littérature à ce sujet, nous avons choisi une entrée en matière sous les auspices du théologien suisse Hans Küng, pour la concision et la consistance des informations qu'il donne à travers une étude diachronique de ce concept, et surtout parce qu'il développe sa démarche à partir du paradigme tel qu'il est conçu dans les sciences de la nature, avant d'établir des parallèles, *mutatis mutandis*, avec ce qu'il en est dans l'univers théologique.

À l'issue de ce tour d'horizon, nous avons retenu deux constantes : premièrement, la notion des bouleversements qui marquent une époque est inhérente au paradigme. Deuxièmement, celui-ci, suscite le découpage du déroulement temporel en grandes périodes. À partir de ces fondamentaux, le paradigme peut être défini comme une représentation du monde, une manière spécifique de concevoir et de présenter la réalité dans un domaine donné qui participe à l'évolution des sciences. Nous pouvons parler de « modèle », d'« exemple » pour des expériences à venir ou de modèles d'interprétation, d'explication et de compréhension<sup>2137</sup>.

2137 Cf. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 184–185.

Par ailleurs, dans sa réception en théologie, le paradigme garde ses fondamentaux conceptuels, avec une spécificité indéniable qui concerne la prise en compte de la dimension historique du christianisme à travers le surgissement dans le temps de son événement fondateur en Jésus de Nazareth. Par conséquent, le témoignage est contenu dans la tradition biblique. Ce qui en fait la *norma normans non normata* (la norme normative non normée) de toute dynamique scientifique et paradigmatique en théologie, au sujet de laquelle Gesché écrit : «En dehors de tous les recours à la culture et à ses instruments, la théologie tient en spécificité d'être centrée sur l'Écriture.»<sup>2138</sup>. Ainsi, toute approche théologique organique et systématique d'une question spécifique doit tenir compte de l'historicité du christianisme, des Écritures comme norme de référence tout en souscrivant à l'effort de réinterprétation du donné révélé pour l'intelligibilité de l'homme de son temps. Le tableau de Hans Küng rend compte de l'histoire théologique des paradigmes.

Le cadre de perception ainsi posé, nous avons essayé de montrer la particularité de notre approche théologique. En effet, fondée sur les éléments structurants de la sotériologie de Gesché, dont l'articulation principale présente Dieu comme clé d'intelligibilité de l'homme, la théologie de la responsabilité conçoit la science de Dieu comme répondant du sort de l'homme et de celui de Dieu avec la question primordiale de l'accomplissement humain dans le monde présent avant le partage plénier de l'amour de Dieu dans l'au-delà. L'homme y est présenté comme responsable de la réalisation de sa destinée et donc de son salut.

En présence des autres courants théologiques, la théologie de la responsabilité les invite tous à s'articuler et à se développer de telle sorte que le salut intégral de l'homme soit au cœur des préoccupations théologiques. De la sorte, la théologie pourra incarner encore davantage ce discours qui intéresse tout homme et tout l'homme.

Nous avons ensuite présenté en quoi le paradigme de la théologie de la responsabilité concrétise son rapport avec les différents courants de la théologie africaine auxquels elle tente de conférer une certaine unité de fondement, d'objectif et d'expression, entre les théologies de l'inculturation, de la libération, de la reconstruction et de l'inventivité.

Ainsi donc, que l'on inculture ou que l'on libère, que l'on réhabilite l'identité noire ou que l'on se débarrasse des mépris négativistes de l'histoire, que l'on reconstruise ou que l'on réinvente pour émanciper et sauver, il faut le faire avec responsabilité, rendre noble et opérant l'accomplissement de l'homme africain, c'est-à-dire qu'il puisse accomplir son vœu d'une vie heureuse, bonne et réussie, tout en lui rappelant son inscription dans l'horizon du partage ultime de la vie de Dieu.

2138 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 263.

Tel est l'apport de la théologie de la responsabilité aux autres paradigmes de la théologie africaine, qu'il aide à lui conférer son unité et sa pertinence afin que la foi devienne réellement un ferment de libération et d'accomplissement, en résumé, un ferment de salut intégral.



## Chapitre XV

### APPRÉCIATION CRITIQUE DE LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ

#### Introduction

Au terme de notre recherche, nous allons essayer de formuler une critique de la réception possible de la sotériologie de Gesché. Nous fournirons un inventaire récapitulatif des thèmes centraux de sa pensée afin de procéder à l'appréciation de son œuvre à sa juste valeur.

Cette présentation résumera ce que nous pensons être la contribution fondamentale à la théologie de notre auteur, notamment au sujet du rapport d'intelligibilité entre l'homme et Dieu, de la question du salut, des méthodes en théologie et d'une conception anthropologique fondée sur Dieu.

Par ailleurs, le salut intégral chez le Louvaniste prend en considération la société humaine comme lieu de l'effectuation du salut. Les implications d'une telle perception nous ont permis l'esquisse du micro-paradigme d'une théologie de la responsabilité. Par conséquent, la fécondité de sa sotériologie, à travers son impératif du salut dans la société, permet de considérer que le champ probant de son application est la sphère politique. Voilà qui justifie notre référence à ce domaine. Étant donné que l'homme ne s'accomplit qu'avec les autres dans des institutions voulues justes, le regard de la théologie politique permet de dilater la trilogie fonctionnelle de Gesché. Celle-ci ne sera plus : salut-homme-Dieu, mais bien plutôt : salut-homme-société-Dieu.

#### XV.1 La spécificité de la sotériologie de Gesché

La sotériologie geschéenne s'inscrit dans la tradition chrétienne de l'incarnation rédemptrice dans le Christ. Cependant, ce qui en marque la spécificité, c'est d'abord le fait de rattacher la crédibilité et la pertinence de la théologie à sa capacité à faire du salut une question fondamentale de l'annonce chrétienne. Sans oublier son insistance sur les deux dimensions du salut, à savoir d'abord et avant tout le salut au sens « positif » comme l'accomplissement de l'homme, puis le salut au sens « négatif » en tant que lutte contre les déterminismes de l'existence tels que le mal, la fatalité et la mort. La salutarité est un principe de vérité du discours et l'approche de Gesché marque la conception chrétienne du salut.

Car, qu'il s'agisse de la forme ou du fond, l'approche geschéenne enrichit la théologie du salut. En vertu de la «salutarité», toute question théologique devrait se rapporter à la question du salut. Comme le comprend le professeur Bourguine, «chaque champ disciplinaire, théologie incluse, doit ne pas perdre de vue sa finalité propre ni sa subordination à la fin de la raison pratique, c'est-à-dire à l'éthique; et Adolphe Gesché a honoré ces exigences à travers le principe de salutarité.»<sup>2139</sup>

Dans ce sens, il convient de souligner que la sotériologie geschéenne a ainsi abordé les grandes questions qui préoccupent l'homme dans l'optique du salut, avec Dieu comme clé de l'intelligibilité de l'être humain, sujet de prédilection de l'auteur de *Dieu pour penser*<sup>2140</sup>. Chez lui le salut n'est pas une simple évocation de piété, mais une question fondamentale qui se pose à tout homme, à savoir : le sens qu'il convient de donner à sa vie.

Le prêtre bruxellois commence par la dimension positive du salut afin de rendre attentif aux implications du christianisme par rapport au sort concret de l'homme. Et si, à juste titre, sa théologie revêt une dimension anthropologique considérable, c'est justement parce qu'elle rappelle au christianisme le fondement de son message qui est intersignification entre Dieu et l'homme.

Il s'agit donc, comme le souligne Bourguine, d'«une théologie de plein droit, soumise au principe de salutarité et disposée selon une posture dialogale, en vue d'une adresse en forme de *bonne nouvelle*: voici quelques traits du style théologique d'Adolphe Gesché, marqué par le vœu de rencontrer le monde tel qu'il est et de prendre acte des nouvelles exigences du croire, aux premiers rangs desquelles le tournant anthropologique et le phénomène de sécularisation. La totalité de l'écriture se laisse déterminer par le moment du dialogue avec la pensée séculière, de sorte que l'espace anthropologique devient l'espace de vérification des énoncés portant sur Dieu : qu'en est-il de l'humanité de la foi et de la fécondité de l'humanisme évangélique?»<sup>2141</sup>.

À une époque où la curiosité humaine s'est accompagnée d'un progrès considérable et angoissant, l'approche geschéenne du salut permet de rendre au christianisme ses lettres de noblesse, de rétablir son lien intime avec les questions pratiques de la vie de l'homme. Il s'agit de réaffirmer le sens de la responsabilité humaine face à la réalité du salut, une tâche qui consiste, selon lui, à «[...] dire l'homme, à l'éclairer sur lui-même et sur son destin.»<sup>2142</sup>. Cela fait de cette question du salut une question moins absurde.

2139 B. BOURGUINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 149.

2140 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 11.

2141 B. BOURGUINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 163. Cf. *supra*, III.2.5, «Pas de sujets tabous : les colloques».

2142 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 21.

Nous estimons que c'est dans une telle optique que la sotériologie geschéenne peut servir de matrice à une théologie de la responsabilité et cela, selon une double exigence. En premier lieu, la théologie a la responsabilité d'un discours sur Dieu aux implications anthropologiques, ensuite l'homme doit effectuer et accomplir son salut dans la perspective d'une anthropologie de destinée<sup>2143</sup>.

Car pour notre auteur, «ce qui se cache derrière cette conception du destin de l'homme qui paraît entièrement dépassée, touche à des questions qui restent des questions fondamentales. Comme celles du bonheur, de la réussite de sa vie, du besoin d'altérité, du souci de sens.»<sup>2144</sup>. Une telle vision du salut constitue une perspective qui peut intéresser l'homme de notre temps, soucieux plus que jamais de son bien-être, de son bonheur.

En outre, par l'inversion des paradigmes, le théologien louvaniste accentue la production du sens. Par exemple, l'ouvrage de Mgr Dondeyne, *La foi écoute le monde*, donne lieu à une inversion produite par l'observation de Gesché selon laquelle le monde était à nouveau disposé à écouter la foi. Avec l'article portant ce titre inversé, Gesché ne se livre pas à un simple jeu de mots, mais il exprime une intuition majeure. Ainsi que nous l'avons souligné, Jean Ladrière voit dans ce changement geschéen un véritable renversement singulier de perspective, à la fois percutant et original dans sa démarche théologique.<sup>2145</sup>

Gesché a donc mis sur pied un véritable style théologique qui fait se rencontrer la rationalité de la foi avec les langages du monde au service du salut et d'une intelligibilité accrue de l'existence humaine. Car, comme le remarque Bourguine: «Si le style théologique désigne une manière de se rapporter à l'actualité de la parole du Dieu vivant, Adolphe Gesché a su trouver les mots pour interpeller cette génération et, sans doute aussi, "éventuellement l'une ou l'autre encore".»<sup>2146</sup>. Quelle théologie s'en dégage-t-il?

## XV.2 La théologie de cette sotériologie

La sotériologie geschéenne prend sa source dans une conception quasi débordante de Dieu comme une clé d'intelligibilité de l'homme et de tout ce qui le définit et le constitue<sup>2147</sup>. Lorsqu'on a «exploré» l'œuvre du Louvaniste, Dieu peut être vu comme le fil d'Ariane

2143 Cf. *supra*, VIII.2.4.1, «Le point anthropologique du salut»; VIII.2.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée».

2144 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 21–22.

2145 Cf. J. LADRIÈRE, «Théologie et modernité», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 387. Cf. *supra*, III.1.3, «Des inversions de paradigmes».

2146 B. BOURGUINE, «Le style», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 163.

2147 Cf. *supra*, chapitre II, «Les thématiques sous-jacentes de la théologie de Gesché».

qui la tisse, la compose et la traverse de part en part<sup>2148</sup>. Cette unité<sup>2149</sup> est réalisée déjà par le choix du titre de la série réunissant les divers écrits de l'auteur : *Dieu pour penser*. Comme le comprend Paul Scolas : «Le choix de ce titre manifeste clairement qu'il s'agit de théo-logie (mais avec une quasi-inversion : non pas *logos* sur Dieu, mais Dieu, clé pour un *logos*) et indique qu'il s'agit du point d'unité de cet ensemble de publications.»<sup>2150</sup>. C'est ce que Martin Leiner relève aussi lorsqu'il désigne *Dieu pour penser* comme présupposé de la série des livres qui assure l'unité de l'œuvre du prêtre bruxellois<sup>2151</sup>.

Comment pouvait-il en être autrement dès lors que Gesché éprouve une réelle «passion» pour Dieu<sup>2152</sup>? N'est-ce pas ce que confirme ce témoignage du professeur André Haquin sur Adolphe Gesché : «Quelques jours avant son décès, il confiait à sa famille le cœur de ses préoccupations : “Ma passion ce fut Dieu, je n'ai pas d'autre mot pour le dire”.»<sup>2153</sup>. Cette passion est fortement caractérisée par l'idée de Dieu comme excès<sup>2154</sup> que Paul Scolas résume en ces termes : «Dieu comme dépassement, excès qui révèle l'homme.»<sup>2155</sup>.

En outre, il faut le souligner, le Dieu de la sotériologie geschéenne se conçoit dans une posture dialogale avec le terme du Tiers-Transcendant<sup>2156</sup> qui considère que l'altérité de Dieu est constitutive de l'humanité qu'elle enrichit<sup>2157</sup>.

Cependant, à ce stade de notre travail en vue d'une réception récapitulative de la pensée de notre auteur, relevons que pour mettre davantage de lumière sur la portée épistémologique de Dieu comme filon d'intelligibilité de la sotériologie geschéenne, il faut noter son lien de causalité conceptuelle avec la question du mal et celle du salut<sup>2158</sup>. Car pour Scolas, c'est par sa prise en compte du mal comme question théologique et théologale qu'émerge chez Gesché l'exigence du salut de Dieu. L'excès, l'injustifiable qu'est le mal ne peut être combattu que par un autre excès, en l'occurrence Dieu<sup>2159</sup> : «Seul un absolu

2148 A. HAQUIN, «Liminaire», *Revue théologique de Louvain* 35–2, 2004, p. 153–154; M. LEINER, «Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 313–357; J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 259–285.

2149 Cf. *supra*, IV.4.1, «Le sens du propos».

2150 P. SCOLAS, «L'œuvre», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 116.

2151 Cf. M. LEINER, «Dieu», p. 316.

2152 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 104.

2153 A. HAQUIN, «Liminaire», p. 153.

2154 Cf. *supra*, II.1.1, «Historique»; XIII.1, «Aperçu lexical».

2155 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 104.

2156 Cf. *supra*, II.2, «Levinas et la théologie de Gesché»; II.2.2.2, «L'interpellation par l'autre»; II.2.2.3, «La transcendance de Dieu».

2157 Cf. B. BOURGINE, «Le style», p. 156–159.

2158 Cf. *supra*, X.1, «Le salut comme lutte contre les obstacles existentiels».

2159 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 108.

peut absoudre.»<sup>2160</sup>. Ainsi que le reconnaît Paul Scolas, à travers le procédé phénoménologique<sup>2161</sup>, «(...) Gesché aborde une thématique théologique importante, en l'occurrence Dieu, le mal, le salut.»<sup>2162</sup>. De ce point de vue, le rapport entre Dieu et le mal est tellement structurant pour la sotériologie du théologien belge que Jean-Michel Maldamé en parle comme du «point le plus délicat du propos de A. Gesché»<sup>2163</sup>. Mais comment cette trilogie est-elle agencée?

### XV.2.1 L'étiologie conceptuelle : mal-Dieu-salut

Dès l'entame de l'articulation du lien de causalité entre le mal, Dieu et le salut, notre théologien ne se livre pas à une démarche de théodicée qui consiste à justifier Dieu par les seuls moyens de la raison, mais il se porte à la question du mal et de la souffrance dans tout ce qu'elle comporte de concret et de réel. Le sujet et le contenu du colloque de 1999 «Dieu à l'épreuve de notre cri<sup>2164</sup>», qu'il coorganise à Louvain-la-Neuve, est révélateur de cette perspective qui affirme et légitime le cri de l'homme souffrant.

Une fois de plus, c'est le procédé phénoménologique qui lui sert de dispositif épistémologique et le projette au cœur de la question du mal à travers ses topiques<sup>2165</sup>. L'auteur de *Dieu pour penser* choisit cinq mots latins comme vecteurs de son approche du mal, à savoir *contra, pro, in, ad, cum* qui sont différentes perceptions du mal en rapport avec Dieu<sup>2166</sup>.

*Le contra Deum* représente la remise en question de Dieu à cause du mal dont il serait responsable. Plutôt que de se contenter d'une réponse classique qui consiste à dédouaner Dieu en expliquant qu'une telle accusation est basée sur une fausse idée de Dieu, la réponse originale de notre théologien est d'un tout autre ordre. Sa démarche consiste à entendre cette protestation, ce cri qui jaillit d'un cœur souffrant<sup>2167</sup>. Il s'agit d'une approche spécifique de notre auteur que Jean-Michel Maldamé souligne en ces termes : «C'est ainsi que s'ouvre la question du mal, ouverte par la souffrance et le cri, qui déchire le langage

2160 A. GESCHÉ, «Dieu et mal», dans P. WATTÉ, P. LÖWENTHAL, J. VERMEYLEN (*et al.*), *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, p. 77, cité par P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 108.

2161 Cf. *supra*, II.1.2, «Contenu».

2162 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 115.

2163 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 273.

2164 Cf. A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*.

2165 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 274. Cf. *supra*, I.6, «Origine et sens des topiques de la question du mal».

2166 Cf. *supra*, III.1.2, «Les topiques phénoménologiques».

2167 Cf. *supra*, III.1.3, «Des inversions de paradigmes»; III.2.1, «Une théologie de la vie»; V.2.6, «Dieu comme objection à la souffrance».

convenu ou les paresseuses familières. Le questionnement qui suit y entre en explicitant les divers aspects de la relation avec Dieu.»<sup>2168</sup>.

Par ailleurs, dans le souci de prendre la défense de Dieu par *le pro Deo*, la théodicée fournit quelques explications sur l'origine du mal : soit il est lié à la liberté de l'homme, soit il est un châtement, soit il est une réalité inévitable de la vie, soit enfin, dépourvu d'être, le mal est tout simplement l'absence du bien<sup>2169</sup>. Gesché n'emprunte pas une telle voie qui, à ses yeux, conduit à une impasse. Car en laissant ainsi Dieu à l'écart, en essayant de lui dénier toute responsabilité dans le mal, la théodicée se renferme dans le déni et le rejet, elle prive la quête de compréhension du mal d'une clé considérable d'intelligibilité et surtout elle ignore l'Écriture qui véhicule l'image d'un Dieu scandalisé par le mal<sup>2170</sup>.

C'est par cette distance avec la théodicée que le théologien belge imprègne la spécificité de son approche du mal en affirmant : «Dieu se pose proprement comme l'adversaire du mal, c'en est presque sa définition (*Deus : contra malum*)»<sup>2171</sup>. De ce fait, ainsi que le perçoit Maldamé : «C'est là inviter à une démarche qui commence non par poser l'affirmation de Dieu défini avec les attributs traditionnels, mais par accepter de recevoir quelque chose qui vient d'ailleurs.»<sup>2172</sup>. D'où la conception geschéenne de Dieu comme clé de sa propre intelligibilité qui invite à laisser Dieu être Dieu<sup>2173</sup>.

Pendant, Maldamé reproche à Gesché d'éluder la dimension pathétique pourtant nécessaire à la vérité sur le mal. Aussi s'interroge-t-il : «Comment ne pas regretter que, dans sa démarche, A. Gesché ne prenne pas le temps dans sa synthèse d'évoquer longuement les expressions liturgiques (parole, chant et gestuelle) qui sont le lieu de l'éducation de la foi face au scandale du mal?»<sup>2174</sup>. Pour notre part, nous estimons que le théologien de Louvain satisfait cette attente lorsqu'il propose aux théologies de la libération d'intégrer justement cette dimension dans le combat contre le mal en parlant d'une condition pathétique<sup>2175</sup>.

Si nous revenons aux topiques du mal, il convient de constater : rendre Dieu distant dans la question du mal ou s'interroger sur lui au point d'ignorer le cri de l'homme souffrant sont des limites<sup>2176</sup> qu'une sotériologie, qui s'articule comme celle de Gesché

2168 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 275.

2169 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 20.

2170 Cf. *supra*, X.1.2, «La réponse chrétienne au mal».

2171 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 32–33.

2172 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 276.

2173 Cf. *supra*, VI.1, «Apprendre de Dieu ce qu'il est».

2174 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 276.

2175 Cf. *supra*, II.4.4.4, «Des nouvelles conditions de lutte contre le mal».

2176 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 276.

tel un service de l'homme, ne peut ignorer. C'est ainsi que notre théologien accède à une autre topique, le *in Deo* qui consiste à poser la question du mal en Dieu<sup>2177</sup>. Cette option déterminante de la sotériologie de Gesché est structurante de sa théologie, notamment de la série *Dieu pour penser* qui invite à poser toute question en Dieu<sup>2178</sup>. Ainsi, déposer la question du mal en Dieu, c'est rapprocher la théologie des préoccupations fondamentales de l'homme sous un angle ultime. C'est l'une des explications de l'anthropologie théologique<sup>2179</sup> de notre auteur que Maldamé souligne de cette façon : «Le caractère dramatique du mal fait que cette question n'est pas facultative, elle fait partie de la nécessité d'aller jusqu'au bout, c'est-à-dire voir que la question de l'homme est devenue question de Dieu.»<sup>2180</sup>.

Une autre topique de l'intelligibilité du mal est le *ad Deum* qui considère Dieu comme une altérité de connivence dans le combat contre le mal et dont le modèle réside dans les expériences de Job, Jacob et Jésus. À travers ces trois témoignages, Gesché légitime le cri de l'homme vers Dieu qui n'y reste pas insensible. Car, pour Maldamé : «Le croyant qui pousse un cri de détresse et de refus participe ainsi à la vie interne de Dieu et lui donne de se manifester.»<sup>2181</sup>. Cela donne lieu à une autre topique, le *cum Deo* par lequel on affirme que Dieu est concerné par la question du mal. Il s'agit d'une formulation qui permet au théologien de Louvain d'attester qu'en toute chose, en toute circonstance et de tout temps, Dieu a la prééminence, il prend l'initiative<sup>2182</sup>.

Cette topique révèle également l'une des exigences fondamentales de la théologie geschéenne qui est au cœur de son anthropologie théologique, à savoir la sollicitude de Dieu pour l'homme<sup>2183</sup>. C'est ce qu'il souligne aussi à travers le *cum Deo*, selon Maldamé, «puisque c'est dans cette solidarité avec le destin humain que se manifeste Dieu, en Jésus-Christ.»<sup>2184</sup>.

Dans cet ordre d'idée, nous rappelons la notion geschéenne de Dieu comme excès dont l'apport est considérable dans la conception du mal et du combat qu'il exige<sup>2185</sup>. En effet, dans son approche du mal, vu comme excès et ignominie injustifiable, Gesché omet

2177 Cf. *supra*, I.6, «Origine et sens des topiques de la question du mal».

2178 Cf. *supra*, VI.1, «Apprendre de Dieu ce qu'il est».

2179 Cf. *supra*, chapitre VII, «L'idée de Dieu et le propos d'une herméneutique anthropothéologique», spécialement VII.2.1, «Le sens de cette anthropologie théologique».

2180 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 277.

2181 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 278.

2182 Cf. *supra*, VI.1.1.3, «Une rencontre éthique»; VI.1.1.5, «Une union de prévenance».

2183 Cf. *supra*, III.2.1, «Une théologie de la vie»; VI.1.1.2, «Un rapport de sujet à sujet»; XI.3, «La trilogie fonctionnelle : salut-Dieu-homme»; XII.4.1.2, «La proposition de Dieu».

2184 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 279.

2185 Cf. IDEM, «Le mal», p. 259–285.

les questions traditionnelles sur l'origine du mal, la raison de son existence, l'explication de sa possibilité qui, selon lui, ont fini par devenir incompréhensibles<sup>2186</sup>.

Il lui oppose donc un autre excès qui est Dieu. Comprendre le mal à partir d'une clé d'intelligibilité nommée Dieu, c'est avoir l'audace de voir le mal tel qu'il est pour l'homme. De ce point de vue, non seulement le mal a un vis-à-vis, mais aussi et surtout, il est combattu par Dieu. Nous avons là une évolution dans la perception du mal que notre auteur explicite en ces termes: «Alors que la théodicée laissait Dieu à distance et parlait de la permission du mal, l'Écriture nous montre un Dieu scandalisé par le mal et parle de combat [...]. La relation de Dieu au mal devient cette position de sujet, non plus en quelque sorte passif, mais actif. Dieu se pose proprement comme l'adversaire du mal, c'en est presque sa définition (*Deus contra malum*).»<sup>2187</sup>.

Cette approche apporte un plus à la conception théologique du mal qui apprend à l'homme qu'il n'est pas seul devant le mal, mais que Dieu porte avec lui ce poids. Seule une théologie de l'excès permet de jeter un tel regard sur le mal. C'est l'anthropologie geschéenne du mal.

Ainsi se dégage la responsabilité de l'homme qui ne consiste pas à se livrer à la recherche du coupable, mais à s'occuper prioritairement de la victime. Est donc responsable celui qui agit contre le mal. Voilà comment cette conception constitue un élément structurant au cœur de notre paradigme de la théologie de la responsabilité.

Certes, le théologien belge n'était pas un ardent défenseur de la transformation de la société par la foi. Et pourtant, il ne s'est pas empêché d'en reconnaître, *mutatis mutandis*, les implications éthiques, avec les précautions critiques que nous détaillons dans ce travail<sup>2188</sup>. Nous pensons qu'il y a lieu de créer une jonction conceptuelle entre le vœu d'un salut promis à la société et les axes majeurs de la théologie politique, essentiellement avec Jean-Baptiste Metz. Le champ politique pourrait constituer l'un des lieux où peut se prolonger et se vérifier la fécondité de la sotériologie de Gesché.

Ainsi donc, nous avons estimé qu'en posant un Dieu excès comme un présupposé de sa réflexion théologique et une clé d'intelligibilité, Gesché a essayé de renouveler la manière de se projeter au cœur des questions brûlantes de l'existence l'humaine en les menant jusqu'au bout. Telle pourrait être sa contribution à l'approche du mal qu'il questionne à travers ses topiques en soulignant la légitimité du cri de l'être humain devant Dieu qui en fait la question même de Dieu, puisqu'il se rend solidaire du sort de l'homme souffrant. De ce point de vue, conclut Jean-Michel Maldamé: «Par ce chemin, A. Gesché

2186 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 15.

2187 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 32–33.

2188 Cf. *supra*, II.4.3, «Des questions de société dans l'œuvre de Gesché». Cf. *infra*, XV.12, «Coexistence de deux Gesché face aux questions de société».



radicalise la question du mal et en allant au bout de la question il ne trouve de lumière qu'en Dieu. Ce faisant, il s'enracine dans le grand renouveau de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle, le mystère pascal. »<sup>2189</sup>.

En effet, dans la réponse chrétienne au mal, c'est-à-dire la rédemption, le mystère pascal constitue un moment décisif. Il nous faut en ressortir l'incidence dans la sotériologie geschéenne afin d'indiquer sa spécificité dans l'ensemble de la sotériologie chrétienne. Ce faisant, nous pourrions mettre en lumière les richesses théologiques qu'elle peut déployer.

### XV.2.2 Le mystère pascal et le combat salutaire contre le mal

L'exposé christologique de Gesché réserve une place considérable à la résurrection du Christ, non seulement comme fondement de la foi chrétienne, mais aussi et surtout comme soubassement de la responsabilité du croyant. En effet, à partir de la théorie narrative, notre auteur montre que l'homme est désormais responsable du sort de l'identité narrative de Jésus qui l'invite à la perpétuer en lui donnant sens et consistance dans l'aujourd'hui de sa vie. C'est dans cette perspective que le tombeau vide n'est pas une béance, mais plutôt ouverture sur une présence qui repose dans l'arche de la narration<sup>2190</sup>.

Mais pour aller encore plus loin dans l'analyse et saisir toute la portée du mystère pascal chez le Louvaniste, reportons-nous, une fois de plus, avec Maldamé, au rapport du prêtre bruxellois avec la théodicée afin d'en préciser le sens. Dans le précédent paragraphe, nous avons fait état de la distance que le théologien belge a prise avec la théodicée. Toutefois, une précision s'impose à ce stade de notre investigation. Si Gesché s'éloigne de certaines positions de la théodicée, on ne peut pas en conclure qu'il rejette pour autant toute la vision théodicéenne<sup>2191</sup>. Bien au contraire, il entreprend son dépassement et envisage une nouvelle théodicée. Bref, il en raconte même l'odyssée<sup>2192</sup>, lui qui conçoit la théologie comme un ministère au service de l'homme<sup>2193</sup>. C'est à ce titre qu'elle peut cesser d'être abstraite pour s'engager dans toutes les dimensions de la vie, en se construisant non pas à partir de la déduction de principes métaphysiques, mais en s'enracinant plutôt dans l'expérience humaine<sup>2194</sup>.

Le théologien louvaniste perçoit cela comme une exigence du contexte postmoderne qui a été précédé par la période où l'existence de Dieu était considérée comme le fonde-

2189 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 279.

2190 Cf. *supra*, XII.5.2, «L'homme et le devenir de l'identité narrative de Jésus».

2191 Cf. *supra*, IV.1.2, «Philosophie de l'affirmation de Dieu».

2192 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 161–179.

2193 Cf. *supra*, I.3, «Rapport à la littérature et à la philosophie»; III.2.5, «Pas de sujets tabous: les colloques». Cf. *infra*, XV.6, «La salutarité et son incidence sur la pratique de la foi».

2194 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 279–280.

ment de la rationalité avec une certitude quasi totale du salut. Cette rationalité incarnée par René Descartes fut remise en question par la philosophie du soupçon menée par Feuerbach, donnant lieu à un discours empreint d'un humanisme de libération<sup>2195</sup>.

Devant une telle conception, l'approche geschéenne du mal détermine notre auteur à se détourner des précédentes rationalités qu'il juge incapables de rencontrer le sort concret du croyant. D'où le sens de son étiologie conceptuelle d'un mal conçu comme un extrême dramatique qui est pris en charge par l'ultime prévenance du Dieu de salut. Il y a là une lueur de renouveau pour la théodicée que Maldamé explique en ces termes : « Il s'agit de mettre en œuvre un projet spécifiquement théologique qui se situe dans la mouvance des victimes du mal et de ceux qui ont protesté de toute leur énergie contre l'injustifiable. »<sup>2196</sup>.

De ce fait, en légitimant le cri de l'homme vers Dieu, avec la nouvelle théodicée, la sotériologie geschéenne fait du mystère pascal la réponse au mal assumé et « vaincu » par la mort-résurrection du Christ. Selon Maldamé, une telle perspective vise à « [...] montrer qu'il s'agit bien là de ce qui est le plus universel en l'humanité et donc que le mystère pascal est bien la clé de compréhension de l'histoire. »<sup>2197</sup>. Il en résulte un discours christologique qui ne manque pas de pertinence pour la christologie de la postmodernité. Quel en est le condensé ?

### XV.3 Repères christologiques de la sotériologie de Gesché

La perspective critique que nous adoptons requiert au préalable une vue d'ensemble qui permet de situer le propos christologique de Gesché afin d'en laisser émerger la spécificité dans un domaine aussi essentiel que la christologie<sup>2198</sup>.

Il s'agit pour nous, dans cette étape récapitulative, de scruter l'itinéraire geschéen de la christologie afin de la situer dans l'ensemble de son œuvre et d'en faire ainsi ressortir les repères de sa singularité qui constituent, pour ainsi dire, le soubassement du renouvellement de l'approche christologique en tant que point d'ancrage d'une sotériologie de responsabilité.

#### XV.3.1 Situation et orientations de la christologie geschéenne

Nous tenons à souligner, de prime abord, que le travail heuristique que nous avons mené à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve et un travail exploratoire aux archives de

2195 Cf. IDEM, « Le mal », p. 280.

2196 *Ibidem*.

2197 IDEM, « Le mal », p. 281.

2198 Cf. B. BOURGINE, « Le Christ », p. 359.

Gesché nous ont révélé qu'en termes de volume, la christologie n'était pas un thème principal chez Gesché. Très peu de fiches sont consacrées à Jésus, au Christ, tandis qu'on en compte plusieurs centaines sur Dieu, l'homme, le mal et le salut. C'est ce que confirme Benoît Bourguine qui, en plus du comptage des fiches, a réalisé également une recherche par mots clés qui révèle le constat suivant : « Il y a dix fois moins d'occurrences "Christ" (environ 2900), ou "Jésus" (environ 2600), que de fiches consacrées à Dieu (environ 25 000). »<sup>2199</sup>.

Mais cette place non centrale de la christologie chez Gesché n'en fait pas un thème moins important. C'est autour de la personne du Christ que s'articule son œuvre. Il en constitue le noyau central à partir duquel s'opère le déploiement d'une théologie, d'une anthropologie et d'une sotériologie. Car, si Dieu est une clé pertinente du déchiffrement de l'homme, le Christ en tant que la manifestation parfaite de ce Dieu en est le paradigme.

Autrement dit, au-delà de cette posture excentrique de la christologie chez notre auteur, qui laisse s'exprimer avant tout l'être de Dieu, de l'homme en Dieu et de leur relation salvifique, la dimension christologique est constitutive de sa théologie. C'est ce que Bourguine confirme en soulignant : « Pourtant la perspective christologique est bien présente pour déterminer ce qu'il faut dire de Dieu ou penser de l'homme, tantôt par référence explicite à la christologie dogmatique, le plus souvent par renvoi générique à la logique d'incarnation ou au mystère pascal. »<sup>2200</sup>. C'est de cette façon que Gesché espère actualiser la Parole de Dieu en rencontrant, théologiquement, la postmodernité dans son désir d'attention beaucoup plus anthropologique de toutes les formes de connaissances<sup>2201</sup>.

C'est cela qui détermine la charpente conceptuelle que le penseur de Louvain livre dans le volume VI sur le Christ. Même dans la présentation de cet ouvrage, le Christ n'est pas au premier plan. En fait, pour notre théologien, au regard de la foi<sup>2202</sup>, le Christ est au centre sans en être le centre, c'est la christologie sans christologie. Parce qu'il révèle avant tout le Père, cela donne lieu à la christologie comme théologie. Elle est ensuite l'annonce de l'homme, c'est le sens de la christologie comme anthropologie avant de se recentrer sur l'identité du Christ lui-même, en parlant de la christologie comme christologie<sup>2203</sup>. Il s'agit pour le Louvaniste de laisser, désormais, la place à un « discours portant cette fois directement sur le Christ lui-même. Quel est donc celui qui a parlé ainsi (cf. Lc 4, 22)? Quelle est sa légitimité? Qu'a-t-il annoncé, non plus seulement par ses actes et paroles, mais par sa *personne*? Il s'agit maintenant de le penser lui. Qui est celui qui nous a parlé

2199 B. BOURGUINE, «Le Christ», p. 361.

2200 *Ibidem*.

2201 Cf. IDEM, «Le Christ», p. 362.

2202 Cf. *supra*, VI.2.2, «La place du Christ dans la foi».

2203 Cf. *supra*, VI.3, «Les traits saillants de la christologie de Gesché».

comme il a parlé? »<sup>2204</sup>. Il ne se révèle pas mieux qu'au cœur même du scandale de sa croix, comme l'attestent Blaise Pascal, Origène et Martin Luther<sup>2205</sup>.

Une christologie qui assume la croix du Christ annonce un Dieu qui se sent concerné par le sort de l'homme au point que faire du bien ou du mal à l'homme revient à en faire à Dieu (cf. Mt 25). Cela explique le lien fort que la sotériologie geschéenne établit entre le sort de l'homme et le Dieu du salut, un Dieu qui peut ainsi devenir une Altérité qui sauve l'homme de l'individualisme, en marquant ainsi la pertinence d'un Dieu qui se veut une intelligibilité pour l'homme<sup>2206</sup>.

Un tel Dieu est digne de l'homme, il le comprend et en est solidaire. Voilà pourquoi l'homme est dorénavant débarrassé de toute crainte de Dieu<sup>2207</sup>. Une telle perspective christologique laisse apparaître le vrai Dieu de la foi chrétienne que Bourguine dépeint en ces termes : « C'est un Dieu désirant l'homme, qui ne considère pas comme une proie sa propre divinité. Dans l'incarnation, paradoxe extrême, Dieu paraît confirmer sa divinité par le fait de son devenir homme. »<sup>2208</sup> C'est le sens geschéen de l'intersignifiante de Dieu et de l'être humain<sup>2209</sup>.

Il s'agit là d'une corrélation destinale qui constitue la dimension anthropologique de la christologie en faisant de la personne du Christ la manifestation de la filiation divine de l'homme. C'est ce fondement geschéen d'une anthropologie théologique que Paulo Rodrigues exprime en ces termes : « Jésus-Christ est donc le "lieu natal" d'un savoir de Dieu sur l'homme (anthropologie de révélation) et d'un savoir de l'homme sur Dieu (théologie), le point de confluence d'une expérience unique : l'expérience humaine d'être Dieu et l'expérience divine d'être homme ; de la révélation de l'homme, de la Révélation de Dieu et de leur relation mutuelle<sup>2210</sup>. Si par l'incarnation Dieu s'exprime en chair humaine, il est possible dorénavant d'affirmer que l'homme est la sémantique de Dieu (*l'homme pour penser Dieu*) et que Dieu est la sémantique de l'homme (*Dieu pour penser l'homme*). »<sup>2211</sup> C'est le sens geschéen du Christ comme miroir entre Dieu et l'homme, miroir promis au déchiffrement de l'homme.

Toutefois, un regard critique permet d'articuler le lien entre la christologie et l'anthropologie à sa juste valeur. Selon le Cardinal Kasper, « la christologie n'est pas seulement

2204 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 53.

2205 Cf. *supra*, VI.2.2.2, « La place du Christ dans la foi ».

2206 Cf. B. BOURGINE, « Le Christ », p. 363.

2207 Cf. *ibidem*.

2208 B. BOURGINE, « Le Christ », p. 364.

2209 Cf. *supra*, VI.2.2.3, « Christologie comme anthropologie ».

2210 Cf. *supra*, III.1, « Les traits propres de la méthode de Gesché » ; VI.1, « Apprendre de Dieu ce qu'il est ».

2211 P. RODRIGUES, « L'homme », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 309.

l'anthropologie qui se transcende.»<sup>2212</sup>. Sans gommer la similitude qui existe entre les deux, il subsiste une distance que Kasper décrit par ces termes : «L'anthropologie est pour ainsi dire la grammaire dont Dieu se sert pour se dire lui-même ; mais la grammaire en tant que telle est encore disponible pour toutes sortes d'affirmations ; sa détermination concrète n'est donnée que par la vie humaine concrète de Jésus. Si cette distinction n'est pas observée, il ne peut au fond faire survenir rien de vraiment nouveau en face de la conscience transcendantale de l'homme, au-delà du simple fait de l'idée que le Sauveur absolu se réalise justement en Jésus Christ et nulle part ailleurs.»<sup>2213</sup>.

Cela accorde toutes ses lettres de noblesses à la démarche christologique de Gesché au point de susciter cette appréciation remarquable de Michel Fédou, à propos du sixième tome de la série *Dieu pour penser* sur le Christ : «Ce livre, où s'allie si harmonieusement la beauté littéraire et la profondeur spéculative, complète de façon très heureuse une œuvre qui, prise en son ensemble, mérite d'être aujourd'hui considérée comme l'une des grandes œuvres de la théologie dogmatique dans l'espace francophone.»<sup>2214</sup>.

Dans le but de mieux nous rendre compte de la portée significative de la christologie geschéenne, essayons d'en rappeler brièvement les quatre thèmes saillants<sup>2215</sup>, à savoir la résurrection de Jésus, son identité, sa divinité et son humanité<sup>2216</sup>.

### XV.3.2 La résurrection de Jésus chez Gesché

Dans l'article de 1971 sur la résurrection<sup>2217</sup>, l'auteur de *Dieu pour penser* constate que, selon lui, la théologie dogmatique n'aurait pas pris en considération toute la consistance théologique de la résurrection<sup>2218</sup>. Que ce soient les Pères latins qui privilégiaient la mort de Jésus sur la croix ou les Pères grecs qui plaçaient plus l'accent sur le fait que l'âme humaine de Jésus était assumée dans l'incarnation, les deux contribuaient à la réduction du mystère de la résurrection et, de ce fait, en ont diminué la portée. C'est pour parer à cet oubli que Gesché se propose de fonder son approche sur l'examen des trois lieux du surgissement du mystère résurrectionnel, à savoir le lieu historique, linguistique et théologique<sup>2219</sup>.

2212 W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 73.

2213 *Ibidem*.

2214 M. FÉDOU, «Bulletin de christologie», *Recherches de science religieuse* 91, 2003, p. 318–319, cité par B. BOURGINE, «Le Christ», p. 364–365.

2215 Cf. *supra*, VI.3, «Les traits saillants de la christologie de Gesché».

2216 Cf. B. BOURGINE, «Le Christ», p. 365.

2217 Cf. A. GESCHÉ, «La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir».

2218 Cf. *supra*, VI.3, «Les traits saillants de la christologie de Gesché».

2219 Cf. *supra*, VI.3.1.1, «Les lieux d'intelligibilité».

Le Louvaniste constate qu'une importance exagérée a été accordée à l'événement historique de la résurrection, alors qu'en tant que fait, elle «s'inscrit dans la durée», elle déborde le seul cadre historique. Ainsi que l'explique Bourguine, la résurrection «prend sens à l'intérieur d'une disposition d'ensemble renvoyant à l'origine et à la fin de l'histoire. La résurrection ouvre constitutivement des perspectives d'avenir que l'histoire ne peut pas appréhender. Ses dimensions excèdent donc la juridiction de l'histoire.»<sup>2220</sup>.

En outre, l'analyse du langage religieux par lequel la foi en la résurrection est exprimée permet au prêtre bruxellois de mettre en exergue la capacité de la parole à rendre compte de cet événement en lui donnant une forme humaine<sup>2221</sup>. Quant au regard théologique de la résurrection, il permet au penseur de Louvain de désigner les confessions de foi comme les lieux de prédilection pour une saisie adéquate de ce mystère qui est mis en perspective par sa dimension eschatologique comme couronnement et achèvement.

L'auteur de *Dieu pour penser* retient de cette étude qu'au niveau fondamental, la prise en compte du langage eschatologique de la résurrection permet de donner sens à cet événement, et sur le plan dogmatique, la théologie de la résurrection pourra regagner sa capacité de persuasion auprès des croyants lesquels seront appelés à se sentir pratiquement concernés par l'énoncé de la résurrection en termes de foi, d'espérance et de charité<sup>2222</sup>.

Trente ans après, Gesché remanie l'article de 1971 cité ci-dessus et l'intègre, comme troisième chapitre<sup>2223</sup>, au sixième tome de la série *Dieu pour penser*. En somme, le théologien de Louvain reprend les trois lieux de l'analyse mais en intervertissant l'ordre. D'abord le lieu linguistique (t. VI, p. 131–143), ensuite le lieu historique (t. VI, p. 143–162) et enfin le lieu théologique (t. VI, p. 162–193).

Par ailleurs, en reprenant le thème de la descente aux enfers<sup>2224</sup>, le penseur belge veut souligner le fait que Jésus s'est confronté à son destin en assumant jusqu'au bout la nature totale de l'incarnation, du mal et du péché. C'est par sa descente dans ce lieu par excellence du surgissement du mal qu'il l'a vaincu en ressuscitant. Avec une telle perspective, le théologien de Louvain permet de saisir la portée de l'enjeu destinal de l'acte du salut posé par le Christ, en mettant en lumière le thème de prédilection de sa sotériologie qui est l'anthropologie de destinée<sup>2225</sup>. Voilà comment le prêtre bruxellois opère, en quelque sorte, le retour à la résurrection en renouvelant, de ce fait, la perception christologique qui concerne l'homme et son avenir. C'est dans ce sens que pour Bourguine : «Cette réflexion

2220 B. BOURGUINE, «Le Christ», p. 366.

2221 Cf. *supra*, VI.3.1.1.2, «Le langage de la résurrection»; VI.3.1.1.3, «L'intelligibilité de la résurrection de Jésus».

2222 Cf. B. BOURGUINE, «Le Christ», p. 367.

2223 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 129–193.

2224 Cf. *supra*, VI.3.1.1.4, «La résurrection du Christ comme acte de salut».

2225 Cf. *supra*, VIII.2.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée».

au ton badin est l'indice d'un changement d'ère de la théologie de la résurrection, dont Gesché a magistralement analysé les tenants et les aboutissants. Avec recul, sa réflexion s'impose par la richesse de ses jugements et la richesse de ses observations. »<sup>2226</sup>.

Ainsi, au nombre de ces richesses, nous pouvons retenir le lien que le Louvaniste établit entre l'espérance, l'éternité et la résurrection des morts dans la perspective d'une anthropologie théologique. Selon lui, le fait de ne pas réduire la résurrection à une simple libération physique, mais plutôt de la concevoir comme une renaissance et un accomplissement, indique que la capacité de ressusciter est inhérente à l'être humain<sup>2227</sup>. Celui-ci en a la capacité ontologique, «c'est-à-dire que Dieu lui accorde d'atteindre la destinée qui lui était proposée dès le commencement»<sup>2228</sup>.

À partir de cela, il devient plausible de comprendre le rapport geschéen au corps revêtu d'une dimension eschatologique, car il est prédisposé à la résurrection que Paulo Rodrigues explicite ainsi : «En effet, A. Gesché considère que le corps "eschatologique" rend compte de la réalité de la promesse d'un corps ressuscité, inséré dans une séquence dynamique et logique : constitué dans la chair et affecté par la corruption de la mort, animé et transfiguré par l'Esprit pour devenir capable de participer à la vie de Dieu. Cette continuité entre la réalité actuelle de l'homme et le corps eschatologique confirme l'unité de la création et du dessein qui y préside, vu que le cosmos lui-même, demeure du *Logos*<sup>2229</sup>, n'est pas destiné à périr mais à être transformé [...]. Logique qui s'insère aussi dans la logique de la résurrection du Christ, puisque le Père en créant l'homme par la Parole, introduit son Fils comme le principe et l'image exemplaire, singulière et personnelle de toute chose, comme une nouvelle sémantique de l'homme et du cosmos.»<sup>2230</sup>. Quelle compréhension pouvons-nous dégager de Jésus-Christ, le ressuscité ?

### XV.3.3 De la question de l'identité de Jésus

Une fois qu'il a montré, au début du volume VI sur le Christ, qu'avant de se centrer sur elle-même la christologie devait être présentée comme un discours sur Dieu et sur l'homme, Gesché se pose ensuite la question de l'identité du Sauveur. C'est ainsi qu'il introduit ce qu'il appelle la christologie comme christologie dont le point focal est une interrogation sur l'identité de Jésus.

2226 B. BOURGINE, «Le Christ», p. 368.

2227 Cf. *supra*, VI.3.1. Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 209–214.

2228 *Ibidem*.

2229 Cf. *supra*, II.5, «Le cosmos dans la théologie de Gesché»; XIII.4.1, «Le dogme de la terre». Cf. *infra*, XV.5, «L'enjeu d'une théologie du cosmos».

2230 P. RODRIGUES, «L'homme», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 308.

Notre théologien constate que cette entrée en matière est vite confrontée, «sur le terrain»<sup>2231</sup>, au débat des théologiens qui opposent le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, l'événement historique de Jésus et ce que la foi a donné à croire à son sujet<sup>2232</sup>. Trouvant cette opposition contreproductive pour une articulation harmonieuse de ces deux versants de l'identité de Jésus, Gesché recourt aux avancées en littérature, notamment avec la notion de l'identité narrative. Celle-ci constitue, à ses yeux, un concept opératoire qui unifie les identités historique et dogmatique de Jésus comme données fondamentales de la foi ecclésiale<sup>2233</sup>. La médiation du Jésus raconté assume à la fois l'aspect historique de Jésus et la vision qu'en donne la foi. De ce fait, elle permet à la christologie d'exprimer une dynamique conceptuelle et responsabilisante, dans la mesure où étant une identité transitive, l'identité narrative de Jésus appelle l'autre qui la raconte, le Tiers-racontant. C'est ainsi que le «retrait» de Jésus, notamment devant les disciples d'Emmaüs, ouvre la possibilité de leur propre récit. Dans la même logique, l'identité de Jésus que déploient les Évangiles ouvre au croyant la possibilité responsable et inventive de son propre récit aux prises avec son contexte existentiel<sup>2234</sup>.

De ce point de vue, par l'identité narrative de Jésus, Gesché permet à la christologie de se tirer d'une impasse conceptuelle en gommant une opposition restée longtemps désavantageuse. Bourguine le confirme en ces termes : «L'identité narrative est la voie royale de l'identification de Jésus ; c'est elle qui, au lieu de les proposer sur le mode de l'opposition ou de l'alternative, permet d'ouvrir avec justesse à l'identité historique et à l'identité dogmatique : la première en soulignant les limites d'un positivisme qui prétendrait borner la quête aux limites de la discipline historique, la seconde en inscrivant la confession de foi dans le mouvement dynamique du récit.»<sup>2235</sup>.

Le récit de la vie de Jésus développe son identité narrative en confessant sa divinité<sup>2236</sup> et en proclamant qu'il est Fils de Dieu. À partir de cette confession, par le biais du langage auto-implicatif, deux axes concordant d'intelligibilité s'ouvrent : l'axe subjectif fait que le confesseur se sent concerné par sa confession. Dans l'axe objectif, la proclamation de foi devient la manifestation de ce qu'elle annonce. En même temps, l'affirmation de la divinité de Jésus ne peut se faire valablement sans l'affirmation de son humanité dont

2231 Nous employons ce terme pour souligner le débat d'alors sur le terrain théologique entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi.

2232 Cf. *supra*, VI.4, «L'identité narrative de Jésus».

2233 Cf. VI.5, «L'identité narrative de Jésus, concept opératoire du tout christologique».

2234 Cf. *supra*, XII.5, «La responsabilité dans une perspective christologique».

2235 B. BOURGINE, «Le Christ», p. 371.

2236 Cf. *supra*, VI.3.2, «Jésus Fils de Dieu ou la question de sa divinité»; VI.3.1.1.2, «Le langage de la résurrection»; VI.3.4.1, «Une identité toujours en procès»; VI.3.2.2, «La dimension sotériologique du titre Fils de Dieu»; VII.2.3, «Le style du discours "anthropothéologal"».



la prise en considération permet de mieux saisir ce qu'est Dieu sur qui l'homme doit continuer de se questionner.

Par ailleurs, dans le deuxième texte sur la divinité de Jésus, «Jésus Fils de Dieu» paru dans le volume VI consacré au Christ, Gesché envisage la divinité de Jésus sous l'angle de la confession des premiers chrétiens. De ce point de vue, la confession de la divinité de Jésus devient celle des chrétiens envers Dieu. Une fois de plus, la salutarité est le seul critère d'appréciation de la divinité de Jésus, car pour l'auteur de *Dieu pour penser*, confesser Jésus comme Fils de Dieu, c'est désigner une expérience de salut. Voilà qui justifie la réponse de saint Paul au «pourquoi Dieu s'est fait homme?». Pour saint Paul, Dieu a envoyé son Fils pour faire de nous des fils. Jésus n'est Fils de Dieu que parce qu'il apporte le salut passant par les sacrifices les plus ignobles. D'où le sens de Philippiens 2 : «C'est pourquoi Dieu l'a [...] élevé et lui a conféré un nom au-dessus de tout nom.» (Ph 2, 9).

En définitive, la conception geschéenne de Jésus Fils de Dieu constitue aussi un fondement de notre paradigme de la théologie de la responsabilité, dans la mesure où, confesser Jésus comme Fils de Dieu, c'est se sentir concerné par les implications de sa croix. C'est cela que semble soutenir ce commentaire de Benoît Bourguine : «Le titre de Fils de Dieu inclut la croix ou il porte à faux. La pédagogie de Jésus dans les Évangiles l'illustre à loisir : on ne le confesse en vérité qu'en renonçant aux rêveries de puissance et en prenant sa propre croix. L'expérience chrétienne, raison de la confession primitive de la divinité du Christ, a un thème privilégié : la liberté. La nouveauté de la filiation divine, quintessence du salut, réside en ce qu'elle marque le rapport entre Dieu et l'homme du sceau de la liberté. “La foi doit rester un plaisir”<sup>2237</sup> : proposition audacieuse, mais sage et profondément juste pour désigner le climat de liberté dans lequel le disciple est solidement établi par la grâce de la filiation.»<sup>2238</sup>.

En outre, la confession de la divinité de Jésus ne va pas sans celle de son humanité. Nous avons vu comment la corrélation entre la théologie comme discours sur Dieu et sur l'homme est déterminante chez notre auteur. Il en exprime l'étendue dans sa thèse de maîtrise<sup>2239</sup>. L'étude porte sur la polémique autour de la problématique de l'humanité de Jésus telle qu'elle est débattue au IV<sup>e</sup> siècle<sup>2240</sup>, portant sur les Psaumes attribués à Dydimus l'aveugle. Tout le débat est centré sur la question de savoir comment Jésus peut avoir une

2237 Cf. *supra*, VII.3, «L'invention chrétienne de la liberté».

2238 B. BOURGUINE, «Le Christ», p. 375.

2239 Cf. A. GESCHÉ, «L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura».

2240 Cf. *supra*, VI.3.4.1, «Une identité toujours en procès».

âme humaine sans succomber au péché, ou encore, comment comprendre la présence de faiblesses humaines du Fils de Dieu<sup>2241</sup>.

À ce sujet, Gesché est intéressé par l'analyse que développe Dydime, car ce dernier voit en la tristesse de Jésus, par exemple, l'attestation de l'authenticité de son humanité<sup>2242</sup>. De ce point de vue, le Christ a réellement souffert, il a véritablement livré un combat contre la tentation. Cette intégralité de l'humanité de Jésus est la grande leçon que notre théologien retiendra dans toute sa carrière et orientera même le versant anthropologique de sa théologie.

En effet, dans le cours de christologie qu'il donne en 1996 à Louvain-la-Neuve, il revient sur la position de Dydime afin de souligner la spécificité de la théologie chrétienne qui découvre Dieu en un homme<sup>2243</sup>. Il suggère donc de retrouver le Christ de la foi authentiquement chrétien qui est différent de celui qui émane de la philosophie grecque. De ce fait, il rend la christologie contemporaine attentive à son défi d'être davantage une théologie et une anthropologie afin de devenir intéressante pour l'homme d'aujourd'hui<sup>2244</sup>.

Une telle perspective ennoblit la christologie en la rendant attentive à son sens fondamental consistant à «voir la transcendance dans la contingence, identifier la transcendance comme le secret de l'immanence, [...] garder vive, dans la lecture du récit évangélique, la tension entre l'humanité de Jésus et la majesté du Verbe»<sup>2245</sup>. Car pour notre théologien, la chair est le lieu de la transcendance<sup>2246</sup>.

Tel pourrait être le condensé du discours christologique de Gesché qui, comme toute sa théologie, insiste sur les implications du rapport entre l'homme et Dieu comme fondement de la spécificité chrétienne et, de ce fait, permet, dans une certaine mesure, le renouvellement de la christologie. Car, avec le thème de la résurrection du Christ analysé à partir des lieux peu courants en christologie tel que le langage, la contingence de l'événement de la chair, l'approche du théologien de Louvain est d'une grande fécondité et porte des fruits pertinents<sup>2247</sup>.

Quarante ans après ce texte sur la résurrection, Bourguine livre ce témoignage : «Force est de reconnaître, avec le recul de quarante décennies, que l'étude n'a guère pris de rides et résiste fort bien au temps, ce qui, pour un texte de cette période est loin d'être

2241 Cf. A. GESCHÉ, «L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura».

2242 Cf. B. BOURGINE, «Le Christ», p. 376.

2243 Cf. IDEM, «Le Christ», p. 377.

2244 Cf. *ibidem*.

2245 IDEM, «Le Christ», p. 378.

2246 Cf. *supra*, III.1.3, «Des inversions de paradigmes»; VI.3.1.1.3, «L'intelligibilité de la résurrection de Jésus»; VII.2.4, «Spécificité du discours théologique sur l'homme».

2247 Cf. B. BOURGINE, «Le Christ», p. 379.

ordinaire. La théologie dogmatique se renouvelle ici à travers une réflexion de *théologie fondamentale*. On peut aussi souligner combien la quête d'une grammaire de la confession de foi assoit la christologie sur des fondements solides. Gesché reçoit ainsi la philosophie du langage en théologien, sans confusion ni court-circuit. »<sup>2248</sup>.

En outre, l'appréciation critique du volet christologique de la sotériologie geschéenne se doit de souligner que c'est par la notion d'identité narrative de Jésus que le prêtre bruxellois a essayé de résoudre de l'intérieur l'antagonisme conceptuel du binôme « Jésus de l'histoire » et « Christ de la foi ». Voici ce qu'en dit Bourguine en des termes précis : « S'agissant du rôle dévolu à l'identité *narrative* de Jésus, il est situé de manière judicieuse au sein de la tension entre "Jésus de l'histoire" et "Christ de la foi", en vue de l'ouvrir à une authentique productivité théologique. Cette fonction de pivot attribuée au Jésus raconté constitue, à notre connaissance du moins, un apport spécifique de Gesché à la réflexion christologique. De la sorte, l'apport de la narrativité est réfléchi à un niveau purement théologique et débouche sur des perspectives de recherches prometteuses. »<sup>2249</sup>.

En même temps, parce que l'identité narrative est transitive au sens où elle appelle une altérité, elle est fondatrice d'une responsabilité telle que la philosophie de Levinas en développe les contours avec la notion du tiers-constituant, appelé à énoncer l'autre<sup>2250</sup>. Cela explique le thème geschéen du silence de Jésus qui laisse place au récit des disciples. Avec les concepts tels que la réserve ou la lenteur, le théologien belge sacralise le temps nécessaire pour entrer dans le mystère de Jésus, comme on prend du temps à parcourir un chemin. C'est à ce titre que pour notre auteur, en s'identifiant comme le chemin (cf. Jn 14, 6), Jésus nous révèle la graduation, donc le processus, comme mode d'entrée efficace dans son mystère<sup>2251</sup>.

Finalement, la christologie de Gesché nous a dévoilé toute sa profondeur. Christophe Théobald le souligne, à propos de la structure du sixième volume sur le Christ, en écrivant : « Une fois de plus, Gesché renverse les perspectives habituelles à la manière d'un Karl Barth et d'un Eberhard Jüngel et se demande, en partant d'une tradition théologique qui dit l'homme capable de Dieu (*homo capax Dei*), s'il ne faut pas aussi parler (et ce "aussi" est catholique) d'un Dieu capable de l'homme (*Deus capax hominis*) »<sup>2252</sup>. Pour le théologien jésuite donc, il s'agit d'« [...] une approche qui reprend de manière originale et dans un style très accessible les grands acquis de la christologie contemporaine [...] »<sup>2253</sup>.

2248 *Ibidem*.

2249 *Ibidem*.

2250 Cf. *ibidem*. Cf. *supra*, II.2.2.2, « L'interpellation par l'autre ».

2251 Cf. *supra*, XII.5.2, « L'Église et le sort concret de l'homme ».

2252 C. THÉOBALD, « Bulletin de théologie systématique », *Recherches de sciences religieuses* 96, 2008, p. 145.

2253 *Ibidem*.

Cependant, au sujet de la place réelle du Christ dans la théologie, étant au centre sans être le centre, Christophe Théobald juge l'analyse geschéenne insuffisante. Aussi écrit-il : « On peut regretter quelque peu que, dans une dogmatique où le concept de création joue un rôle structurant, le lien entre ce thème et Jésus-Christ – au centre sans être le centre – ne soit pas davantage pensé. »<sup>2254</sup>. Nous estimons avec Bourguine que ce regret pourrait être vidé de sa substance du fait que, dans le troisième chapitre du quatrième volume, c'est à partir du concept de la création que Gesché pense le cosmos comme demeure du *Logos* promis au salut apporté par Jésus-Christ<sup>2255</sup>. Une telle christologie fondée sur le rapport d'intersignifiante entre Dieu et l'homme débouche sur une anthropologie théologique du salut. Voyons-en la synthèse.

## XV.4 L'anthropologie théologique comme une approche de salut

### XV.4.1 Une anthropologie de révélation

Le point de départ de l'anthropologie théologique de Gesché est basé sur une intuition majeure qui affirme que l'homme ne peut ni se définir ni se comprendre avec ses seules ressources, mais qu'il a besoin d'une transcendance qui le « prouve », le définit par en haut afin qu'il se déchiffre mieux<sup>2256</sup>. À partir de là, le Louvaniste déploie un argument structurant de sa pensée avec en toile de fond Dieu comme une clé de l'intelligibilité de l'homme et de sa destinée<sup>2257</sup>. Mais cette intelligibilité peut aussi provenir de la philosophie, de l'histoire, de la sociologie, de la psychologie en tant que savoirs sur l'homme<sup>2258</sup>.

En effet, étant donné que sa théologie est contextuelle, qu'elle jaillit du surgissement des questions de ses contemporains telles qu'elles s'expriment à travers des manifestations de l'esprit, notamment les arts, les lettres, les sciences humaines, le théologien belge parle de l'homme concret<sup>2259</sup>, qui est aux prises avec le mal, la fatalité et la mort et qui cherche à réussir sa vie sur terre. Afin de l'amener à se penser jusqu'au bout et atteindre ainsi toutes ses potentialités existentielles, le prêtre bruxellois pose un excès, Dieu, pour présider au déchiffrement de l'homme<sup>2260</sup>. D'où le sens du présupposé *Dieu pour penser l'homme* et à propos duquel Paulo Rodriguez écrit ceci : « En proposant *Dieu pour penser l'homme*,

2254 *Ibidem*; cf. B. BOURGINE, « Le Christ », p. 364.

2255 Cf. B. BOURGINE, « Le Christ », p. 364.

2256 Cf. *supra*, VII.1, « Dieu comme "preuve" de l'homme »; VII.2, « Dieu comme vecteur d'une anthropologie de destinée ».

2257 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 287–335; J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 259–285, surtout p. 281–285.

2258 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 289.

2259 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 287. Cf. *supra*, VII.2.2, « L'homme dont parle la théologie ».

2260 P. RODRIGUES, « L'homme », p. 290.

A. Gesché veut récupérer l'intelligibilité que la transcendance apporte et qui permet de penser l'homme *coram Deo*. En jetant *l'argumentum Dei* dans l'énigme humaine, A. Gesché s'aventure à proposer une théologie pour révéler l'*homo absconditus*, un *logos* divin, non plus comme explication immédiate de la réalité, mais comme son attestation et sa confirmation : *Dieu prouve de l'homme.*»<sup>2261</sup>.

De ce point de vue, nous pouvons parler d'une anthropologie de révélation qui, par la lumière de la foi, éclaire l'existence de l'homme avec un discours spécifique faisant du Christ l'apothéose de la rencontre entre l'homme et Dieu<sup>2262</sup>. Cela fait du Christ le miroir<sup>2263</sup> dans lequel l'homme se déchiffre et qui lui apporte la proposition du salut<sup>2264</sup>.

Par ailleurs, selon Gesché, la crédibilité de la théologie se mesure à sa capacité à rencontrer les questions existentielles de l'homme. Par conséquent, il faut munir l'être humain d'une intelligibilité apte au combat contre le mal qui l'étreint et pour la réussite de sa destinée. D'où le renouvellement des lieux du déchiffrement de son existence tels que la liberté, l'identité, la destinée. Tout l'enjeu sotériologique consiste à rendre à l'homme l'espérance qui atteste que la maîtrise de cette vie est possible par une responsabilité inventive, en attendant le partage plénier de l'amour de Dieu dans la vie à venir. Dans cet élan salvifique, il faut signifier à l'être humain sa responsabilité dans la conservation du cosmos, qui est le lieu de sa rencontre avec le *Logos*, donc le lieu où commence l'effec-tuation de son salut, car il n'est pas le centre du monde.

#### XV.4.2 Une perspective non anthropocentrique

Par la perspective d'une anthropologie théologale qui met l'homme au centre des préoccupations théologiques, Gesché n'a-t-il pas remplacé l'humanisme sartrien, avec son anthropocentrisme antithéiste, par un anthropocentrisme théologique ? Assurément, l'auteur de *Dieu pour penser* est conscient de ce piège. Pour l'éviter, il prend ses distances avec une anthropologie transcendantale qui explore les dispositions de l'être humain ainsi que les conditions *a priori* comme voie pour la connaissance de Dieu. En même temps, par son refus d'un Dieu «utile», vu comme un «instrument», le théologien belge désavoue un anthropocentrisme théologique qui place l'homme au centre du questionnement théologique et fait de Dieu une réponse aux questions préétablies<sup>2265</sup>.

2261 Cf. *supra*, VII.1, «Dieu comme “preuve” de l'homme».

2262 Cf. *supra*, VI.2, «Jésus comme figure historique de Dieu»; VII.2.4, «Spécificité du discours théologique sur l'homme».

2263 Cf. *supra*, XV.3.1, «Situation et orientation de la sotériologie geschéenne».

2264 Cf. P. RODRIGUES, «L'homme», p. 291.

2265 Cf. IDEM, «L'homme», p. 292.

Ayant écarté l'anthropologie transcendantale et l'anthropocentrisme théologique, le Louvaniste ouvre la voie à sa spécificité théologique aux antipodes de ces deux approches. Chez lui, tout part de l'existence réelle de l'homme dont les questions sont posées en Dieu, ce qui offre la possibilité de les reformuler, d'en donner des réponses à partir de l'excès qu'est Dieu. Cela ouvre à des possibilités insoupçonnées dans l'intelligibilité de la vie. Disons-le avec les mots de Paulo Rodriguez : «Le tournant anthropologique que A. Gesché assume consiste à prendre comme point de départ la condition humaine et ses questionnements pour les introduire dans l'horizon plus élargi de Dieu et de la Révélation, afin de provoquer non seulement une réponse en excès mais aussi la possibilité d'une reformulation des questions. A. Gesché veut établir un discours sur l'homme qui soit "théologique", unique et audacieux, qui parlera de l'homme selon une formalité spécifique, celle d'un *logos* venant de Dieu, en proposant ainsi une herméneutique de l'homme par Dieu.»<sup>2266</sup>. C'est le sens du *in-TE-legere*, se lire ou se déchiffrer en Dieu<sup>2267</sup>.

À partir d'un tel déchiffrement, l'homme se découvre comme un être promis au salut dès sa conception jusqu'à son accomplissement total dans l'eschatologie. Ainsi s'exprime et se déploie la salutarité<sup>2268</sup>. Comme le souligne Paulo Rodrigues : «En concevant le noyau de la révélation comme "salut", A. Gesché déploie son itinéraire théologique à partir du pôle sotériologique autour duquel il pense une théologie de la création, une anthropologie christologique, une christologie de révélation et une eschatologie de destinée.»<sup>2269</sup>.

Ainsi donc, l'homme de l'anthropologie théologique geschéenne est un être sauvé. Le prêtre bruxellois utilise l'intelligibilité de Dieu comme excès pour penser sa liberté, son identité, sa destinée, son espérance, ainsi que l'impact de l'imaginaire dans l'articulation de sa foi. Quelles en sont les implications ?

#### XV.4.3 Le dévoilement chrétien de la liberté

Gesché fait le tour de toutes les conceptions de la liberté afin d'en situer la spécificité dans l'univers chrétien<sup>2270</sup>. Ce qu'il appelle «l'invention chrétienne» de la liberté et qui est la marque de son originalité, en fait un don de Dieu, voulu par lui dès la création, une liberté de plein droit pour l'homme. Ainsi que le note Paulo Rodrigues : «La pensée anthropologique d'A. Gesché atteint son point le plus original lorsqu'il développe précisé-

2266 Cf. *ibidem*.

2267 Cf. *supra*, IV.4, «L'idée de Dieu dans la rationalité humaine : Dieu pour penser»; XII.1.1, «L'homme et l'acte du salut»; XII.1.3, «L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché».

2268 Cf. *supra*, III.2.4, «Pertinence du discours théologique pour le salut : la salutarité».

2269 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 294.

2270 Cf. *supra*, VII.3, «L'invention chrétienne de la liberté»; VII.3.4, «Le régime chrétien de la liberté».

ment les conséquences du fait que Dieu, par un geste inaugural, suscite dans l'homme une "liberté" semblable à la sienne, celle d'être un "créateur". Ce théologien met en évidence la conception novatrice de la liberté mise en exergue par le judéo-christianisme face aux conceptions "profanes" de la liberté qui la conçoivent comme "conquête", "essence" et "existence". »<sup>2271</sup>.

De ce point de vue, estime Jean-Michel Maldamé, le Louvaniste exploite les richesses de la notion de création qui, en fondant une anthropologie ancrée sur Dieu, procède au dévoilement chrétien de la liberté accomplissant la quête de l'humanisme. Il s'agit donc pour le prêtre bruxellois d'un dépassement de la raison, un ordre « méta-rationnel » qui conduit au lieu même de la manifestation de Dieu<sup>2272</sup>. Par conséquent, pour Maldamé, « c'est par ce biais que la théologie apporte quelque chose de spécifique et de fécond : la compréhension de la liberté, et plus encore un travail de "refondation de la liberté" »<sup>2273</sup>.

De plus, étant donné que la liberté dans la perspective chrétienne est une vocation, elle ouvre sur une inventivité, elle fait de l'homme un créé-créateur qui doit agir pour que de créature à l'image de Dieu, il en devienne la ressemblance<sup>2274</sup>. C'est dans ce sens que l'autonomie devient « théonomie »<sup>2275</sup>, car elle a Dieu pour fondement. Ainsi que le reconnaît pour sa part François Euvé, l'un des critiques de Gesché : « Cette liberté n'est pas arrachée à la divinité, elle ne résulte pas d'une pure affirmation, comme chez Sartre, elle n'est pas non plus une concession faite à l'homme. Elle est le don inamissible fait à la personne humaine par un Dieu libre. La liberté humaine s'enracine dans la liberté divine, dont l'agir créateur est l'attestation concrète : la liberté est originaire. »<sup>2276</sup>.

Dans une telle perspective, la conception geschéenne de la liberté consacre la valeur constitutive de l'altérité dans l'être de l'homme. C'est ce que François Euvé souligne en ces termes : « La liberté de la personne ne peut en effet se concevoir sans recourir à la relation. L'homme est libre en relation avec autrui, relation qui n'est ni de confusion [...], ni d'opposition pure et simple [...]. L'homme a besoin d'altérité pour être lui-même. »<sup>2277</sup>. C'est dans ce sens qu'abonde le cardinal Kasper lorsqu'il écrit : « L'homme ne se rencontre jamais qu'à l'intérieur du réseau des relations je-tu-nous ; l'homme n'existe pour ainsi dire

2271 P. RODRIGUES, « L'homme », p. 303–304.

2272 Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 282.

2273 *Ibidem*.

2274 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 304.

2275 Cf. *supra*, II.2, « Levinas et la théologie de Gesché » ; VII.4.3, « Anthropologie théologique de l'identité ».

2276 F. EUVÉ, « Le cosmos », p. 337–357, ici p. 341.

2277 IDEM, « Le cosmos », p. 342.

que comme un *plurale tantum*. La conscience de l'enfant s'éveille au sourire de la mère, la liberté de l'individu à la rencontre avec la liberté d'autres hommes. »<sup>2278</sup>.

Dans cet ordre d'idée, le philosophe Charles Pépin affirme qu'il est impossible de devenir soi, de se rencontrer soi-même si on ne rencontre pas autre chose que soi-même, d'autres idées, d'autres cultures, d'autres personnes<sup>2279</sup>, au point de se demander : « Quel est cet étrange animal humain qui ne peut pas devenir lui-même s'il ne rencontre pas autre chose que lui-même ? »<sup>2280</sup>. Car pour le penseur français, la rencontre est un combustible qui agrandit la vie, le rapport au monde, les idées et élargit les émotions. À ce propos, le philosophe cite René Char, avec une forte conviction : « Si tu ne t'établis pas à l'extérieur de toi, tu ne pourras jamais savoir qui tu es. »<sup>2281</sup>. La rencontre avec l'autre participe donc à l'élargissement du champ existentiel humain.

Dès lors que cet Autre c'est Dieu, son altérité devient constitutive de l'identité de l'homme<sup>2282</sup>. Étant donné que « ce qui nous pose est ce qui nous transcende »<sup>2283</sup>, « cela est vrai éminemment de Dieu : l'instance qui dépasse l'homme est celle qui lui donne sa consistance, à condition de concevoir ce dépassement encore une fois en termes dynamiques, comme un "en avant", plutôt qu'en termes spatiaux. Comme un "en haut" [...] »<sup>2284</sup>.

Comme nous pouvons le constater, poser la liberté comme don de Dieu c'est admettre qu'elle tient d'un autre, qu'elle est garantie par un Dieu qui se réjouit de laisser l'homme libre par nature et dans la contingence d'une responsabilité inventive. Il s'agit d'une proximité avec l'existentialisme<sup>2285</sup>, mais aussi d'une vision tributaire du nominalisme<sup>2286</sup>.

2278 W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 71.

2279 Cf. C. PÉPIN, *La rencontre. Une philosophie*, Paris, Allary, 2021.

2280 Cf. C. PÉPIN, Interview dans l'émission française "Quotidien" du 29.01.2021, <https://www.tfl.fr/tmc/quotidien-avec-yann-barthes/videos/invite-charles-pepin-pour-la-rencontre-une-philosophie-31685267.html>.

2281 Cf. R. CHAR, Citation n° 61411, dans *Le Dictionnaire des citations*, www.dicocitations.com, cité par C. PÉPIN, *ibidem*.

2282 Cf. *supra*, VII.4.3, « Anthropologie théologale de l'identité ».

2283 F. EUVÉ, « Le cosmos », p. 342.

2284 IDEM, « Le cosmos », p. 342–343.

2285 Cf. IDEM, « Le cosmos », p. 324.

2286 D'après M. Leiner, Gesché partage l'approche nominaliste, notamment dans la compréhension de la puissance de Dieu qui serait limitée. Néanmoins, le théologien de Louvain prend ses distances avec cette doctrine quant à la notion de *Deus exlex*, un Dieu hors la loi. Selon Martin Leiner, le fait que Gesché ne suive pas le nominalisme jusque dans sa notion de Dieu sans projet ou dans celle du *Deus exlex*, ne peut faire oublier « une véritable valorisation du nominalisme et Luther ». Pour répondre à cette critique nous pouvons renvoyer aux nuances explicatives que Gesché exprime à ce sujet (cf. *supra*, 5, « Subdivision du travail »), ainsi qu'à son invitation lancée aux théologiens à ne pas adopter,



Toutefois, nous nous serions employé à relever les nuances de la position geschéenne face au nominalisme si Leiner lui-même n'avait pas usé de son sens d'observation équilibré et de son honnêteté intellectuelle pour reconnaître : «Cependant, Gesché me paraît avoir raison, surtout parce qu'il parle souvent de "connivence" et de "communes intuitions" plutôt que d'influence qui ne sont pas aisées à démontrer dans le détail.»<sup>2287</sup>. Le théologien belge trouve quelques coïncidences intuitives avec le nominalisme tout en gardant ses distances d'appréciation et de jugement. Quelle incidence y a-t-il sur l'identité de l'homme ?

#### XV.4.4 L'apport à la conception de la liberté

La prise en charge théologique de la destinée humaine constitue la visée essentielle de la théologie de notre auteur. Or, pour une certaine philosophie, l'affirmation d'un Dieu est attentatoire à l'autonomie de l'homme. Comme le souligne Paulo Rodrigues : «Bien que l'identité de l'homme ait pu être pensée dans le cadre d'un rapport avec Dieu, le tournant anthropologique de la modernité, en mettant l'accent sur la subjectivité, a jeté le soupçon sur la validité de l'idée de Dieu pour penser l'homme, puisqu'elle paraissait incompatible avec l'affirmation de son autonomie et l'exercice de sa liberté.»<sup>2288</sup>. C'est à cela que la théologie geschéenne constitue une réponse. D'ailleurs, comme lui-même le fait remarquer, l'existentialisme de Sartre a constitué l'épine dorsale de l'articulation de sa théologie et comme réponse, le théologien lui oppose son anthropologie théologique.

Ainsi, face aux philosophies existentialistes, en l'occurrence celle de Jean-Paul Sartre<sup>2289</sup>, le théologien de Louvain formule une sorte d'objection grâce aux philosophies dialogiques, notamment celles de Martin Buber et d'Emmanuel Levinas, qui lui servent de soubassement pour affirmer le rôle prépondérant de l'altérité dans la construction de soi, de son identité et de sa liberté<sup>2290</sup>.

Une telle perspective empêche l'homme de sombrer dans une tautologie narcissique suicidaire. Comme le soutient pour sa part P. Rodrigues : «En se construisant *coram Deo* [devant Dieu], l'homme est confirmé dans son identité et perçoit son autonomie comme fondée et assurée par l'altérité divine.»<sup>2291</sup>.

sans critique, les thèses du nominalisme au risque de donner l'impression de soumettre Dieu aux aléas de l'événementiel (cf. *supra*, V.3.1.3, «La notion de puissance conditionnée»).

2287 M. LEINER, «Dieu», p. 331.

2288 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 298.

2289 Cf. *supra*, II.1, «L'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché»; IV.1, «Présupposés philosophiques de la question de Dieu»; IV.3, «De la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant».

2290 Cf. P. RODRIGUES, «L'homme», p. 298–299.

2291 IDEM, «L'homme», p. 299.

Cela permet à notre théologien de développer une anthropologie théologique dont la conception rejaillit sur la perception renouvelée de la liberté<sup>2292</sup> que nous considérons comme l'un des apports de la pensée du théologien belge à cette notion si prisée par la conscience de l'homme de notre temps.

En effet, du fait de sa conception dans la perspective geschéenne, la liberté est inscrite au cœur de l'homme en vertu de l'acte de la création qui confère à l'être humain le statut d'un créé-créditeur, appelé à poursuivre l'œuvre de Dieu. Même si F. Euvé trouve que la formule «créé-créditeur» est hardie, lui préférant celle de «co-créditeur» parce que chez l'homme l'agir créateur n'est pas originel mais donné par Dieu, cela n'empêche pas cet auteur d'en saisir la portée fondamentale. Il reconnaît que cette expression «dit bien la valeur de l'agir humain par-delà toute réduction conservatrice, à la hauteur de l'agir divin»<sup>2293</sup>. C'est le sens geschéen de l'idée de l'homme comme «démurge»<sup>2294</sup> de la création, à partir de qui la création prend forme.

Gesché nous fournit un des éléments structurants indéniable dans la construction d'une théologie de la responsabilité en proposant un tel regard sur la liberté. L'homme s'y trouve invité et encouragé non seulement à découvrir le vrai sens de sa liberté, mais aussi et surtout à en faire usage afin de poursuivre la création. C'est ce que P. Rodrigues soutient en ces termes: «Dieu est affirmé pour confirmer l'homme: *Dieu prouve de l'homme*. En se confrontant à l'altérité divine, l'homme trouve sa vraie image, l'affirmation de sa liberté et de sa dignité inaliénables, et surtout, il se rend compte de l'appel à "exister" (*ek-sister*) et à se recevoir comme un don découlant d'un désir divin qui le précède: "À la création, après que Dieu a fait que l'homme soit, il lui demande d'*ek-sister*, de poursuivre sa création, de co-créditer, d'être un créé-créditeur et même créateur de soi".»<sup>2295</sup>.

Il ne s'agit pas d'une liberté de conquête, elle ne se conçoit pas au sens philosophique comme essence ou comme existence, mais plutôt celle qui, en régime chrétien<sup>2296</sup>, se présente comme «originellement donnée pour être déployée en connivence avec le créateur»<sup>2297</sup>. Fonder de la sorte la liberté à partir de la théologie de la création constitue une avancée significative dans la compréhension du rapport entre Dieu, l'homme et la nature. Car, comme le remarque Paulo Rodrigues: «Ainsi A. Gesché parvient-il à une vision

2292 Cf. *supra*, VII.3.4, «Le régime chrétien de la liberté».

2293 F. EUVÉ, «Le cosmos», p. 342.

2294 Cf. *supra*, II.5.4, «De la sotériologie du cosmos chez Gesché»; X.2, «La fatalité»; XII.2.2, «L'homme créé-créditeur».

2295 A. GESCHÉ, N.P.I., LVIII, 60 (11.4.1990), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\_298, cité par P. RODRIGUES, «L'homme», p. 299.

2296 Cf. *supra*, VII.3.1, «La liberté comme conquête»; VII.3.2, «La liberté comme essence»; VII.3.3, «La liberté comme existence».

2297 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 300.

unifiée du rapport Dieu-homme-cosmos, car la liberté de l'homme est pensée comme achèvement et dans la continuité du mouvement créateur et inventif du cosmos, tous les deux s'accordant à la logique divine.»<sup>2298</sup>.

Cela rend possible le lien avec la théologie de la responsabilité parce qu'en tant que reflet de Dieu, l'homme est appelé à déployer à la fois les potentialités du cosmos et ses propres potentialités vers leur destinée ultime de façon intelligente et responsable<sup>2299</sup>. Autrement dit : « Inscrite dans l'homme, comme dimension constitutive, la liberté répond aussi à une vocation, puisque l'homme créé-créateur, à l'image de Dieu doit agir selon la logique d'une liberté créatrice, pour devenir sa ressemblance. En connivence avec une liberté plus ample que la sienne, qui lui sert de référence, fondement et garantie, l'homme est appelé à créer son être *coram Deo*, c'est-à-dire, à "s'inventer", se "trouver" et se "découvrir". »<sup>2300</sup>.

Par ailleurs, et l'on peut parler d'une découverte geschéenne, du fait qu'à partir de la notion d'excès, Gesché construit une liberté aux accents audacieux<sup>2301</sup> dès lors qu'elle suppose que l'homme a été créé-créateur y compris vis-à-vis de son propre créateur<sup>2302</sup>. En voici l'explicitation : « En effet, par l'acte créateur, Dieu semble établir une "distance" qui installe l'homme dans un espace de liberté par rapport à lui-même, car il renonce à toute imposition ou action mauvaise qui contraindrait l'homme, par une évidence écrasante, à l'affirmer et à l'accepter. Ce mode de *sui generis* de l'action divine implique des risques non négligeables, y compris celui de l'athéisme. »<sup>2303</sup>. Un tel Dieu ne peut pas être attentatoire à la liberté de l'homme, au contraire il en est l'initiateur et le gage de son déploiement efficient afin que l'être humain assume la conquête responsable de sa destinée.

C'est cela que Gesché appelle le dévoilement chrétien de la liberté dont l'apport est considérable dans la perception actualisante de la liberté. De ce fait, en posant la liberté comme création, avec pour conséquence que dès l'origine. Dieu suscite en l'homme une liberté semblable à la sienne, l'établissant comme un autre créateur, le théologien de Louvain accède au point culminant qui scelle l'originalité de sa pensée anthropologique tout en mettant en évidence la conception novatrice de la liberté que propose le judéo-christianisme<sup>2304</sup>.

Ainsi, en s'engageant dans la liberté de l'homme, Dieu « lui ouvre aussi un horizon de responsabilité, dans lequel il est appelé à coopérer au geste inaugural et salvifique de

2298 *Ibidem*.

2299 Cf. IDEM, « L'homme », p. 300–301.

2300 Cf. IDEM, « L'homme », p. 304.

2301 Cf. IDEM, « L'homme », p. 301.

2302 Cf. *supra*, XII.3.3, « Responsabilité de l'homme à l'égard de Dieu ».

2303 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 301.

2304 Cf. IDEM, « L'homme », p. 303.

Dieu par des attitudes fondamentales de justice et de charité.»<sup>2305</sup>. Dans ce sens, le salut libère l'homme d'une conception fataliste de l'existence tout en lui offrant la possibilité d'une destinée en Dieu<sup>2306</sup>.

Ainsi donc, la conception geschéenne de la liberté réalise une avancée significative dans la perception théologale de l'autonomie qu'une certaine rationalité exclusiviste a tenté de couper de tout apport extérieur et dont plusieurs mouvements contestataires ont contribué à galvauder le sens. Voulu par Dieu dès la création du monde, la liberté est constitutive de l'homme. Elle représente pour lui un ferment conceptuel d'autonomie en tant que la matrice de son action inventive pour la prise en mains réelle de sa destinée. Cela ramène à la question du comportement qu'il faut adopter face aux enjeux de société. Gesché en a-t-il donné des orientations?

#### XV.4.5 L'anthropologie théologale de l'identité

L'anthropologie geschéenne du salut met aussi l'accent sur l'identité de l'homme dans son vis-à-vis avec Dieu<sup>2307</sup>. À partir de la catégorie théologique du *coram Deo* (devant Dieu), Gesché mène une étude sur la crise de l'identité humaine<sup>2308</sup>. Nous avons vu que l'anthropologie théologale de notre théologien est une sorte de «réponse» à l'humanisme tel qu'il est conçu par Sartre. Cet humanisme athée exprime une crise de l'identité de l'homme, dans la mesure où l'existence de Dieu empêche l'homme d'être lui-même, surtout d'être par lui-même. C'est cette crise qui suscite la réflexion de Gesché qu'il appelle anthropologie de l'identité.

La prise en charge théologique de l'identité touche à la question de l'altérité. En s'inspirant épistémologiquement auprès de Levinas, Gesché pose Dieu comme fondement de l'identité de l'homme dont il est la preuve. C'est ainsi que notre théologien emprunte le concept lévinassien de Tiers-transcendant pour désigner le rôle ontologique de Dieu dans la construction de l'identité humaine. Cette prépondérance divine est révélatrice du statut anthropothéologal de la théologie du théologien belge. C'est cela que Bourguine explique en ces termes : «L'affirmation du Tiers-transcendant correspond à une étape décisive de

2305 IDEM, «L'homme», p. 306.

2306 Cf. *supra*, VII.2.4, «Spécificité du discours théologique sur l'homme»; VIII.2.3, «La destinée»; VIII.2.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée»; X.2, «L'invention chrétienne de l'homme».

2307 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 282–283. Cf. *supra*, VII.4, «L'identité comme “confrontation” avec Dieu».

2308 Cf. *supra*, II.1.2.4, «Aux racines de l'anthropologie théologale de Gesché»; VII.1, «Dieu comme preuve de l'homme»; VII.4.2, «Crise de l'identité devant Dieu»; VII.4.3, «Anthropologie théologale de l'identité»; XII.1.1, «Dieu, un excès qui surdétermine l'homme»; XV.4.1, «Une anthropologie de révélation».

la posture dialogale : le théologien s'est situé sur le terrain anthropologique où le conduit l'écoute des voix déterminantes de son temps ; il est en mesure de tirer des ressources de la tradition biblique et théologique un point de vue capable de s'insérer de manière constructive dans le débat ; ce point de vue consiste à dénoncer la vision potentiellement inhumaine d'une socialité régie par une autonomie individuelle absolutisée, sans écart, dénuée de tout recul, fermée de toute transcendance.»<sup>2309</sup>.

La pertinence d'une telle assise identitaire consiste à avoir pour vis-à-vis une altérité d'ouverture, de dialogue et de relation. De ce fait, elle intègre une idée positive de l'altérité non aliénante pour le sujet. Nous avons là une contribution indéniable de la théologie geschéenne que Bourguine reconnaît par ces mots : «L'un des apports les plus significatifs de Gesché est sans doute sa conception de Dieu comme "altérité fondatrice". L'identité a besoin d'altérité, l'autonomie d'une théonomie.»<sup>2310</sup>.

C'est ainsi que la crise de l'identité peut être jugulée de sorte que l'homme se trouve exalté par son rapport fondamental à Dieu. Car, comme le souligne Maldamé : «A. Gesché s'appuie sur la notion de don pour développer une théologie de la création de l'homme comme fondement de sa grandeur.»<sup>2311</sup>. Une telle perception de l'identité rejaillit évidemment sur la conception du destin face à la vie concrète, entre les aspirations et la vie réelle<sup>2312</sup>.

#### XV.4.5 Destin et liberté : quelle articulation sotériologique ?

Le destin, dans une conception rigoureuse, ne peut s'articuler en rapport avec la notion de liberté car, dire destin ou fatalité<sup>2313</sup>, c'est reconnaître une implacabilité devant laquelle l'homme ne peut rien. Dans ce sens, comment est-il possible d'envisager le salut pour l'homme dès lors qu'il fait face à la fatalité<sup>2314</sup> ? En outre, l'homme est aussi un être de liberté. De ce fait, peut-il s'engager de manière autonome dans la quête du salut, ou bien n'a-t-il d'autre choix que la résignation, parce qu'il serait condamné à une existence inexorable ?

Le philosophe André Sénik exprime cette dualité en ces termes : «Chacun d'entre nous adhère simultanément à deux évidences pourtant peu conciliables : "l'homme est déterminé" et "sa volonté est libre". Ce couple, fort peu cohérent, n'a pas cessé de donner le

2309 B. BOURGUINE, «Le style», p. 158.

2310 IDEM, «Le style», p. 159.

2311 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 283.

2312 Cf. *ibidem*.

2313 Cf. *supra*, X.2, «La fatalité».

2314 Cf. *supra*, VIII.2.4.2, «Contenu de l'anthropologie de destinée».

tournis aux têtes philosophiques depuis qu'elles se demandent ce qu'est un sujet humain, et de quoi on peut le tenir légitimement pour responsable. »<sup>2315</sup>. Telle est la complexité d'une antique problématique métaphysique que la philosophie n'a jamais réussi à trancher<sup>2316</sup>. Il s'agit de l'interminable débat sur la question du déterminisme et de la liberté : « Ai-je un libre arbitre qui fait de moi un être libre, donc responsable ? Ou suis-je déterminé, contraint par des forces naturelles compulsives et plus fortes que moi, et donc exonéré de mes actes et de leurs conséquences dans lesquels au fond je ne serais pas ? »<sup>2317</sup>.

Cela étant, il est nécessaire de savoir sous quelles modalités on peut articuler le salut chrétien face à l'implacabilité du destin, étant donné que celui-ci se situe aux antipodes de la sotériologie chrétienne, laquelle atteste que tout est possible, on dirait même « sauvable ». Afin de déployer une compréhension probante de ce salut dans la confrontation avec le destin, Gesché commence par ausculter cette notion, préparant ainsi le lit de la réponse chrétienne par le salut.

Pour ce faire, il passe par trois questions qui correspondent à l'exercice humain de la liberté<sup>2318</sup>, à savoir ce que l'homme désire, en termes de ses aspirations ; ce qu'il redoute, au sens de ses appréhensions aux prises avec la fatalité à laquelle fait face l'annonce chrétienne du salut<sup>2319</sup> ; ce qu'il doit oser, dans sa capacité à conjurer le sort, et qui, selon la compréhension de Maldamé, « donne matière à une étude de l'action humaine dans le refus de tout nihilisme »<sup>2320</sup>. Tel est le sens de l'épistémologie geschéenne de l'excès qui montre la nécessité constitutive de la transcendance vis-à-vis de la vie humaine ; tandis que dans ce que l'homme se voit offert transparait la spécificité chrétienne du salut avec l'espérance comme horizon. Pour Maldamé, il s'agit de considérer qu'« une destinée théologique est offerte à l'humanité, attestation d'un excès divin qui confirme la dimension de l'infini, essentielle à qui veut comprendre le mystère de l'homme et de sa destinée. »<sup>2321</sup>. Au cœur d'une telle destinée se trouve l'espérance. Quel en est le sens ?

2315 A. SÉNIK, « Déterminisme et liberté : l'interminable débat », dans M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 34.

2316 Cf. D. HUME *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1983.

2317 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 12–13.

2318 Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Le mal », p. 283.

2319 Cf. *ibidem*.

2320 *Ibidem*.

2321 *Ibidem*.

## XV.4.6 L'espérance dans la sotériologie geschéenne

Face à un destin jugé implacable, la sotériologie chrétienne oppose une espérance que Gesché présente de manière originale comme «sagesse»<sup>2322</sup>. Le Louvaniste conçoit son propos sur l'espérance comme une réponse à ce qu'il qualifie d'érosion de l'espérance. Celle-ci désigne une certaine crise de l'espérance qu'il perçoit chez ses contemporains. Cette réponse trouve sa source d'abord dans un appel à la sagesse<sup>2323</sup>, ensuite dans une étude biblique qui favorise la prise en compte de toute la complexité de la vie humaine et même de la «paganité»<sup>2324</sup>. Et dans toute cette richesse humaine, Gesché relève une potentialité inépuisable dans l'imaginaire et sa capacité indéniable à dire le réel, notamment l'articulation de la foi. De l'imaginaire dans son milieu littéraire natal, l'auteur de *Dieu pour penser* en vient à sa réception dans la sphère théologique à travers la lecture des Évangiles comme des récits. C'est la prise en compte du concept de l'identité narrative. Comme le souligne Maldamé, «ce concept lui permet de donner une réelle valeur aux récits bibliques, à l'action liturgique et à la démarche théologique qui dépasse le rationalisme scolastique.»<sup>2325</sup>. En définitive, la sotériologie geschéenne affirme que pour mieux s'articuler, la pensée humaine doit aller au-delà de la simple raison pour puiser dans toute la richesse de l'existence l'élan nécessaire pour franchir les limites de son être<sup>2326</sup>.

Une telle perception du salut s'articule dans la proximité avec la vie réelle de l'homme promis au salut grâce au procédé phénoménologique appliqué au destin de l'homme afin de faire ressortir les richesses de la vie humaine au service de l'intelligibilité de l'existence. Mais comme le remarque en définitive Maldamé, «il ne s'agit pas d'une méthode heuristique opportune pour un dialogue, mais du souci d'être vrai en inscrivant en filigrane l'engagement de soi dans une œuvre plus vaste que ce que l'esprit, la raison et l'imaginaire ensemble peuvent reconnaître.»<sup>2327</sup>.

Autrement dit, l'accomplissement de l'homme qui est un fait majeur de la sotériologie de notre auteur est basée sur une conviction que Paulo Rodrigues résume en ces termes : «À l'homme est offerte la possibilité d'une destinée en Dieu.»<sup>2328</sup>. De ce point de vue, poursuit ce critique du Louvaniste, «pour A. Gesché, la promesse d'éternité est une invitation à entrer dans la vie de Dieu, un chemin qui ne supprime ni la mort, ni l'histoire, ni le temps, ni ne constitue une évasion de la vie, mais elle intègre le fragment dans le Tout,

2322 Cf. *ibidem*; cf. *supra*, VIII.2.4, «Éternité/Immortalité».

2323 Cf. *supra*, III.2.5, «Pas de sujets tabous : les colloques».

2324 Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 284.

2325 *Ibidem*.

2326 Cf. *ibidem*.

2327 IDEM, «Le mal», p. 285.

2328 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 306.

le fini dans l'Infini, le caduc dans l'Éternel. La transcendance de l'homme découle moins d'être arraché d'un bas que d'être attiré vers un Haut, vers une destinée dont le *terminus ad quem* est Dieu.»<sup>2329</sup>.

Dans cet ordre d'idée, le versant de la sotériologie geschéenne comme accomplissement concerne également la question du bonheur<sup>2330</sup>. C'est le sens du salut à faire advenir dans la société<sup>2331</sup>. Toutefois, dans cette perspective, le bonheur revêt un caractère noble : il est lié au *pathos* et sa recherche est animée par le désir. Une telle perception du bonheur empêche l'homme de prendre les chemins d'une vision trop immanente du bonheur en se confrontant constamment à la notion de réserve eschatologique<sup>2332</sup> introduite comme délai de l'accomplissement au-delà de l'immédiateté<sup>2333</sup>.

Dans ce sens, l'anthropologie théologique du penseur de Louvain rencontre la promesse divine du salut inscrite au cœur même de la nature humaine<sup>2334</sup>, devenant, de ce fait, une anthropologie de salut. Cette promesse est un appel à la responsabilité humaine, dans la mesure où l'homme est invité à la recevoir en tant que don de Dieu, mais aussi et surtout à la ratifier en faisant usage de sa volonté et de sa liberté<sup>2335</sup>.

Dès lors, ratifier le don du salut divin signifie que l'homme est à même d'introduire Dieu dans son existence comme clé d'intelligibilité responsabilisante et inventive. C'est ce qu'il faut comprendre de la notion geschéenne de l'homme comme un « créé-créditeur »<sup>2336</sup> que Rodrigues explicite comme ceci : « En somme pour A. Gesché, si l'homme est donné à soi-même dans l'ordre de la création, dans l'ordre du salut il est appelé à l'exercice de sa liberté créative, pour que le salut puisse être compris comme "le récit et l'écriture de notre vie avec Dieu". »<sup>2337</sup>. L'homme reprend le chemin de sa destinée, rassuré par la lumière du Dieu du salut.

Ainsi donc, l'anthropologie théologique de Gesché débouche sur une sotériologie qui fait du salut « une aventure non réductible à une simple éthique – chemin de la monotonie et de la répétition de la loi – car il atteint le plan métaphysique, esthétique et théologique

2329 IDEM, « L'homme », p. 307.

2330 Cf. *supra*, III.1.2, « Les topiques phénoménologiques » ; III.2.1, « Une théologie de la vie » ; VI.1.1, « Les traits identitaires du Dieu chrétien ».

2331 Cf. *supra*, chapitre XI, « Le salut dans la société ».

2332 Cf. *supra*, XI.4, « La proposition de Dieu et la réponse de l'homme ».

2333 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 309.

2334 Cf. *ibidem*.

2335 Cf. IDEM, « L'homme », p. 307.

2336 Cf. *supra*, VII.3.4, « Le régime chrétien de la liberté » ; XII.2, « L'invention chrétienne de l'homme » ; XII.2.2, « L'homme créé-créditeur » ; XII.3, « Image et ressemblance de Dieu ».

2337 A. GESCHÉ, « Le salut, écriture de vie », dans A. GESCHÉ, A. WENIN, L. BASSET, L. CASSIERS, *Quand le salut se raconte*, Coll. « Trajectoires » n. 11, Bruxelles, Lumen vitae, 2000, p. 103, cité par P. RODRIGUES, « L'homme », p. 310.



en inscrivant dans l'existence une tension vers Dieu et en mettant en évidence l'aspiration humaine à être infiniment plus. Dieu conjugue l'homme au futur. »<sup>2338</sup>.

Telle est l'articulation de l'anthropologie théologale du salut dans la perspective de notre auteur, et qui concerne l'homme du point de vue du projet du salut de Dieu. Son approche se veut un véritable dialogue avec la culture de son temps, dans un contexte d'un christianisme qui a perdu son aura d'antan. Car, ainsi que le reconnaît Paulo Rodrigues : « En abandonnant la nostalgie d'une époque où le christianisme eut un rôle central dans la vie publique et culturelle, A. Gesché assume le contexte contemporain de sécularisation où le christianisme doit considérer la possibilité et le fait de sa négation radicale (*etsi Deus non daretur*). Il trace ainsi le chemin du dialogue avec la culture contemporaine, tout en constatant la perte d'intelligibilité de la parole de foi et l'inadéquation du discours théologique pour l'homme contemporain. »<sup>2339</sup>.

Le théologien de Louvain a donc perçu l'exigence de rendre le message de la foi à nouveau audible et le Dieu qu'il porte à nouveau crédible et désirable. Sur la base d'une telle démarche, son approche sotériologique peut être considérée, dans une certaine mesure, comme une apologétique<sup>2340</sup>, dont la finalité est l'annonce de Dieu comme bonne nouvelle pour l'homme<sup>2341</sup>. Même si lui-même n'emploie pas beaucoup ce terme, l'idée en transparait en filigrane à travers son souci de la crédibilité de Dieu et de la foi dont il revendique fréquemment les droits en rapport avec les autres discours<sup>2342</sup>, en invitant croyants et incroyants à oser Dieu comme postulat porteur d'intelligibilité de la raison humaine. N'est-ce pas une telle ouverture que préconisait, pour sa part, Hans Küng dès 1981<sup>2343</sup> et dont il réaffirma la pertinence quelques années plus tard<sup>2344</sup>? En effet, pour le théologien suisse, une théologie capable de rencontrer les attentes de l'homme postmoderne ne devrait pas exprimer une sorte « de connaissance secrète destinée à ceux qui croient déjà, mais [doit être] un langage que puisse comprendre aussi les non-croyants. »<sup>2345</sup>.

Ainsi, en raison de sa détermination à manifester la pertinence anthropologique de la foi, la réflexion geschéenne peut être qualifiée d'apologétique, terme ainsi précisé par Paul Scolas : « Elle est apologétique dans ce sens qu'elle ne perd pas de vue le souci de manifester la crédibilité de ce qu'elle présente à l'homme d'aujourd'hui et de toujours. À

2338 P. RODRIGUES, « L'homme », p. 310.

2339 IDEM, « L'homme », p. 310–311.

2340 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 165–196.

2341 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 311.

2342 Cf. P. SCOLAS, « L'œuvre », p. 119.

2343 Cf. H. KÜNG, *Dieu existe-il? Réponse à la question de Dieu dans le temps modernes*, Paris, Seuil, 1981.

2344 Cf. IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Seuil, 1989.

2345 IDEM, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 283.

ses yeux, la question de la crédibilité est inséparable de celle de la responsabilité et elle est centrale car, pour lui, c'est cela la théologie.»<sup>2346</sup>.

Autrement dit, l'anthropologie théologique de Gesché s'est nourrie de ses préoccupations fondamentales dictées par la vie réelle de son temps. Aussi le théologien s'est-il demandé comment articuler une théologie qui émerge du cœur même du questionnement humain. Quelle perspective de pertinence pour entendre à nouveau la parole d'un Dieu de libération et de salut au cœur d'un monde de plus en plus éloigné de Dieu? La foi fondée sur le Dieu de la tradition chrétienne dispose-t-elle d'une rationalité propre susceptible de contribuer à l'intelligibilité de l'existence? Au fond, quel salut faut-il annoncer à l'homme postmoderne accompagné d'une liberté qui tient d'un autre, en l'occurrence de Dieu? Les réponses à ces différentes orientations constituent l'ossature de l'œuvre du prêtre bruxellois.

Voici comment Paul Rodrigues en livre la quintessence: «En détectant les défis de son temps et les interrogations qui lui sont spécifiques, A. Gesché a voulu apporter à la réflexion contemporaine sur l'homme un "Tiers-transcendant" comme clé possible du déchiffrement de l'énigme de l'homme. Le dialogue qu'il entame avec la culture inaugure un chemin *sui generis* pour donner raison de la foi, en récupérant l'intelligibilité de la transcendance et de l'homme dans son *locus* propre, l'existence humaine. Face à l'impasse moderne en laquelle s'opposent et s'excluent mutuellement la liberté de l'homme et Dieu, A. Gesché résout le dilemme d'une part en proposant une compréhension de l'homme comme "créé" – ce qui signifie affirmer sa radicale dépendance d'un Autre, *ab intro* –, et d'autre part en affirmant l'homme libre *ab origine*, en tant qu'établi comme "créé-créateur" et ainsi en possession d'une capacité de liberté inventive de plein droit.»<sup>2347</sup>.

Par ailleurs, comme nous l'avons annoncé au début de notre travail<sup>2348</sup>, l'approche sotériologique de Gesché peut intéresser l'homme postmoderne dès lors qu'elle explore une dimension qui le concerne au plus profond de son être. Il s'agit du rapport du salut à la question du bonheur, en termes d'accomplissement de l'homme et de désir<sup>2349</sup>. C'est cela que confirme Rodrigues lorsqu'il note: «En mettant en évidence que cette liberté créative s'enracine dans le désir, A. Gesché récupère le *pathos* comme dimension constitutive de l'homme, un pont plus pour dialoguer avec l'homme contemporain qui, séduit et dispersé entre de multiples désirs, cherche peut-être une orientation et une libération de la tyrannie que le désir peut exercer. Ici la foi et la théologie ont à proposer à l'homme un

2346 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 120.

2347 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 311.

2348 Cf. *supra*, «Introduction générale, 2. État de la recherche et originalité de notre propos».

2349 Cf. *supra*, IX.1, «Les topiques de la question du salut».

chemin *d'eudaimonia* : un bonheur fondé, qu'il reçoit d'un Autre comme don et comme un accomplissement de sa vie, et qui s'exprime par le mot "salut". »<sup>2350</sup>.

Comme nous venons de le noter, rappelons que toute cette conceptualisation théologique est basée sur l'idée de Dieu comme un excès qui inscrit l'homme dans une eschatologie de destinée considérant en même temps la vie présente, et qui se dote d'une espérance comme ultime horizon du partage plénier de la vie de Dieu, soumise à une éternité qui transcende les limites des immanences existentielles<sup>2351</sup>.

En fait, estime Paul Rodrigues : «Ce que A. Gesché propose comme anthropologie théologique n'atteint pas une systémativité achevée, car pour lui les questions essentielles ne se résolvent pas en réponses exhaustives et saturantes : dans ce type de questions, il y a toujours une obscurité impossible à éliminer définitivement ; peut-être sont-elles déjà des réponses qui demeurent en forme d'interrogation, chemin et attente [...] »<sup>2352</sup>.

Cependant, il nous revient à ce stade, de nous demander si le théologien belge est parvenu à échapper au piège anthropocentrique qui guette toute approche anthropologique. Sa réflexion ne part-elle pas tout simplement de l'homme pour aboutir finalement à l'homme<sup>2353</sup> ?

En somme, afin d'éviter de refermer l'homme sur lui-même dans une tautologie suicidaire, le Louvaniste invite, tout au long de sa démarche, à laisser Dieu être Dieu, à apprendre de Dieu ce qu'il est<sup>2354</sup>. En évitant de la sorte tout risque de réduction anthropologique, Gesché renouvelle fondamentalement la donne anthropologique. Ainsi, chez lui, comme le reconnaît Gosselin : «"Dieu" devient en quelque sorte une hypothèse qu'on ne peut prouver, mais qui est appelée à s'imposer elle-même progressivement. Cette approche renverse le fardeau de la preuve : ce n'est plus l'être humain qui doit démontrer Dieu, mais Dieu qui est appelé à témoigner sur lui-même et sur l'être humain. »<sup>2355</sup>. Ici, la logique de la nécessité est abandonnée au profit du désir et de l'excès qui capitalisent sur l'aspiration fondamentale de l'être humain d'aller au bout de lui-même<sup>2356</sup>. C'est le sens geschéen de Dieu comme un excès qui détermine l'homme, d'une surdétermination anthropologique assumée par une surdétermination théologique.

Par ailleurs, chez le théologien de Louvain, ce projet revêt aussi une incidence sur le monde. C'est la découverte de la sotériologie geschéenne quant à un champ qui

2350 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 311.

2351 Cf. IDEM, «L'homme», p. 311–312. Cf. *supra*, XI.4, «La réserve eschatologique».

2352 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 312.

2353 Cf. J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», p. 192.

2354 Cf. *supra* II.1.2.4, «Aux racines de l'anthropologie théologique de Gesché»; II.3.2.4, «La *Process Theology* et la théologie de Gesché»; VI.1, «Apprendre de Dieu ce qu'il est».

2355 J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», p. 192–193.

2356 Cf. IDEM, «L'apologétique», p. 193.

met en exergue la responsabilité de l'homme dans la conservation du cosmos, de son environnement. Du fait que cette démarche utilise le concept de création pour répondre au questionnement humain au sujet de la nature, elle s'inscrit dans la perspective d'une théologie de la culture. Mais elle dépasse cette dernière, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'une foi qui écoute le monde, mais aussi et surtout d'une foi qui parle au monde<sup>2357</sup>. Quel en est le sens?

### XV.5 L'enjeu anthropologique d'une sotériologie cosmologique

Sur le registre d'une théologie de la création, l'anthropologie théologique geschéenne est aussi une cosmologie, c'est-à-dire un rapport de l'homme au cosmos<sup>2358</sup> qui s'articule entre le Dieu de la création et le cosmos de l'homme<sup>2359</sup>. Une telle conception fait de l'être humain un créé-créditeur, l'investi d'une responsabilité qui consiste à prolonger l'œuvre créatrice de Dieu et à préserver la santé de l'univers<sup>2360</sup>. Il s'agit d'une responsabilité qui fait dire à Monette Vacquin: «[...] face à la question "Que va être l'avenir?" il ne s'agit plus de changer le monde, ou de guérir la vie. Il s'agit de se confronter dignement à la question des questions: qu'avons-nous reçu, qu'avons-nous donné?»<sup>2361</sup>.

La théologie du prêtre bruxellois peut être qualifiée de pensée contextuelle car elle se laisse interpeler par les circonstances sans devenir circonstancielle. Elle n'est pas, si l'on veut, soumise au dogme du temps. Paul Scolas préfère le terme de sollicitation pour désigner le mouvement de mise en perspective des cogitations geschéennes, car il est toujours à l'écoute des circonstances et de l'évolution de la conscience existentielle de l'homme, sans pour autant soumettre son travail à l'air du temps, en se conformant à la mode du moment<sup>2362</sup>. Tel est le cas du rapport de la sotériologie du Louvaniste au thème du cosmos.

Il est important de souligner que Gesché découvre le retour en force du thème de la naturesuscité par la crise écologique<sup>2363</sup>. Par rapport à l'un des pionniers dans ce domaine, Pierre Gisel, qui en souligne la pertinence en alertant: «Tout se passe comme si l'homme aujourd'hui avait en quelque sorte oublié le monde»<sup>2364</sup>, le théologien belge situe

2357 Cf. F. EUVÉ, «Le cosmos», p. 337–357, ici p. 337.

2358 Cf. *supra*, II.5, «Le cosmos dans la théologie de Gesché»; XIII.4.1, «Le dogme de la terre».

2359 P. RODRIGUES, «L'homme», p. 295.

2360 Cf. *supra*, XII.2.2, «L'homme créé-créditeur»; XIII.6, «La théologie de la responsabilité, une théologie prophétique».

2361 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. Condition de notre humanité*, p. 17.

2362 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 110–113.

2363 Cf. *supra*, II.5.1, «Genèse et orientation de la théologie cosmologique geschéenne».

2364 P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 5, cité par F. EUVÉ, «Le cosmos», p. 337.

sa propre démarche en indiquant l'enjeu anthropologique et sotériologique d'une théologie du cosmos<sup>2365</sup>. Il s'agit de rendre au monde sa consistance en attestant qu'il est porteur d'un germe original de salut pour l'homme. En vertu d'une telle approche, François Euvé estime que «la démarche d'Adolphe Gesché pourrait-être qualifiée de “théologie de la culture”, dans le sens que Paul Tillich donnait à cette expression : une théologie à l'écoute du monde, apte à répondre aux questionnements du présent.»<sup>2366</sup>.

Dans ce domaine, la spécificité du théologien de Louvain consiste à aller plus loin en considérant que la foi fait plus qu'écouter le monde, elle veut lui parler, l'ouvrir au logos de sa propre intelligibilité<sup>2367</sup>. C'est cela, le sens de son thème «le monde écoute la foi»<sup>2368</sup>. Il s'agit d'une démarche purement théologique qui régit toute la réflexion geschéenne, faisant de Dieu le présupposé indéniable pour penser et se confronter aux questions existentielles de l'homme<sup>2369</sup>. Mais avant de poursuivre l'exposé sur l'enjeu anthropologique de la sotériologie geschéenne du cosmos, essayons de savoir brièvement en quoi consiste la crise écologique à laquelle se confronte la perception théologale du monde<sup>2370</sup>.

#### XV.5.1 Aperçu de la crise écologique

Pour brosser la menace environnementale qui pèse sur l'humanité, le botaniste et écrivain français Jean-Marie Pelt rappelle un passage retentissant de la lettre du chef indien Seattle à Franklin Pierce, président des États-Unis d'Amérique en 1855. En voici l'extrait : «Chaque parcelle de la Terre est sacrée pour mon peuple. Nous sommes une partie de la Terre et elle fait partie de nous [...]. L'homme blanc traite sa mère la Terre et son frère le Ciel, comme des choses à acheter, piller ou vendre. Son appétit dévorera la Terre et ne laissera derrière lui qu'un désert [...]. Ce n'est pas l'Homme qui a tissé la trame de la vie : il en est seulement un fil. Tout ce qu'il fait à la Terre, il le fait à lui-même.»<sup>2371</sup>.

Cette perception du rapport à la terre souligne non seulement la responsabilité de l'homme face à la nature, mais elle indique également combien ce chef indien était avant-gardiste sur cette problématique dont l'actualité est plus que jamais impérieuse. Elle

2365 Cf. *supra*, II.5.2, «L'enjeu d'une théologie du monde».

2366 F. EUVÉ, «Le cosmos», p. 337.

2367 Cf. *ibidem*.

2368 Cf. A. GESCHÉ, «Le monde écoute la foi», dans R. GRYSOY (éd.), *Nature et mission de l'Université Catholique*. Cf. *supra*, III.1.3, «Des inversions de paradigmes».

2369 F. EUVÉ, «Le cosmos», p. 337.

2370 Cf. J.-M. PELT, «Éthique et environnement», dans F. LENOIR (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens éthiques*, p. 77–81.

2371 Extrait de la lettre du chef indien Seattle, cité par J.-M. PELT, «Éthique et environnement», p. 77.

s'est transformée en un cri d'alarme, moins de cent cinquante ans plus tard, que lancent des écologistes et des scientifiques de divers horizons, attestant qu'une activité humaine incontrôlée est à l'origine des dérèglements environnementaux qui menacent sérieusement toute forme de vie sur terre. Voyons le condensé de la crise écologique à travers le tableau suivant<sup>2372</sup>.

Problèmes	Causes	Résultats	Conséquences
1. <i>L'effet de serre</i>	Activités humaines, industries, centrales nucléaires, automobiles : émission de gaz carbonique, méthane, gaz rares, etc.	Formation d'une serre (forme de vitrage) au-dessus de nos têtes et qui retient les gaz émis depuis la terre : réchauffement rapide et anormal de la température de l'air en basse atmosphère.	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Dérèglements des climats.</li> <li>– Plus de zones désertiques.</li> <li>– Élévation du niveau de la mer qui pourrait forcer des populations à se déplacer vers le centre des terres, etc.</li> </ul>
2. <i>La couche d'ozone</i> : une fine couche dans l'atmosphère, 15 à 35 km de la terre filtrant les rayons ultraviolets du soleil nocifs pour l'homme et l'animal.	Activités humaines <sup>2373</sup> : émission de gaz chlorofluorocarbures qui provient en partie des bombes aérosols et du fréon (gaz de la fabrication du froid).	Un trou dans la couche d'ozone au-dessus du pôle Sud découvert par les savants en 1985.	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Les rayons ultraviolets du soleil atteignent la terre.</li> <li>– La vie sur terre est menacée d'extinction.</li> </ul>
3. <i>La pollution de l'eau</i>	Activités humaines : déchets industriels déversés dans les rivières, les fleuves et les mers.	Destruction de l'équilibre écologique, pollution de l'eau. Destruction des nappes phréatiques.	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Dégradation de la pureté de l'eau</li> <li>– Atteintes par le nitrate, les eaux souterraines deviendraient inconsommables.</li> </ul>

2372 Cf. J.-M. PELT, « Éthique et environnement », p. 77–81.

2373 À ce jour il n'est pas établi avec certitude que l'activité humaine soit la seule responsable de cette situation; de même que les gaz mentionnés ici semblent être également en partie la cause du problème.

Problèmes	Causes	Résultats	Conséquences
4. <i>Les pluies acides</i>	Activités humaines : transports, industries	La pollution atmosphérique : au contact du brouillard, neige ou pluie, les gaz polluants se transforment en acides qui tombent sur les forêts.	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Dépérissement accéléré des forêts.</li> <li>– Diminution progressive de l'oxygène sur terre.</li> </ul>
5. <i>La déforestation intensive</i>	Activités humaines : survie, commerce du bois.	Suppression de milliers d'espèces végétales et animales. Réduction du couvert forestier.	<ul style="list-style-type: none"> <li>– L'érosion des terres qui deviennent incultivables.</li> <li>– Aridité du climat qui risque de perturber l'équilibre climatologique.</li> </ul>
6. <i>Radioactivité et déchets nucléaires</i>	Activités humaines : production de l'électricité	Danger permanent et exposition aux radiations comme ce fut le cas à Tchernobyl en 1986.	Enterrés ou jetés en mer, les déchets radioactifs font courir le risque de contamination du milieu naturel.
7. <i>Les espèces menacées</i>	Activités humaines citées ci-dessus, et particulièrement la déforestation intensive, le trafic souvent clandestin de peaux et d'ivoire.	Destruction de l'écosystème. Déséquilibre dans la nature.	4589 espèces sont menacées de disparition au moins à court terme dont : des milliers de mammifères dont les éléphants et les rhinocéros ; plus d'un millier d'oiseaux ; des centaines chez les poissons et des milliers chez les vertébrés.

Dans la sotériologie geschéenne, il y a aussi le «cosmos, qui peut constituer pour l'homme une altérité sans laquelle son identité se dissout dans l'image narcissique que lui renvoie un monde en miroir.»<sup>2374</sup>. Car, pour le théologien belge, l'enjeu théologique de la nature touche à la destinée même de l'homme, donc à son salut. Il appelle cela le cosmos salutaire d'espace, dans la mesure où l'homme a besoin d'un chez lui. Il lui faut un lieu où peut se

2374 F. Euvé, «Le cosmos», p. 343.

déployer son existence<sup>2375</sup>. François Euvé parle d'une dépendance de l'homme envers les composantes matérielles présentes dans la nature<sup>2376</sup>. Cela implique la prise en compte de la menace environnementale qui devient un impératif existentiel pour l'humanité : « Elle a aujourd'hui le devoir de protéger une nature menacée. »<sup>2377</sup>. Et comme le souligne Monette Vacquin, « c'est sur fond de menace réelle, que nous avons à réexplorer la question de la responsabilité, tâche inaugurée par le philosophe Hans Jonas. »<sup>2378</sup>.

### XV.5.2 Cosmos et salut

Le lien entre le cosmos et le salut est au cœur de la foi chrétienne dès lors qu'elle affirme que le monde, ainsi que l'humanité, sont destinés au partage plénier de la gloire de Dieu<sup>2379</sup>. Cet horizon de communion avec Dieu concerne aussi le cosmos. Il s'agit du caractère concret du salut, que nous pouvons même qualifier de salut au sens « matériel » chez Gesché<sup>2380</sup> et que François Euvé résume de cette manière : « (...) le salut n'est pas une fuite hors du monde. Il ne se joue pas dans un "au-delà" en simple rupture à l'égard de la réalité concrète de l'univers dans lequel nous sommes. Ce n'est pas une évasion en dehors de la matière au profit d'un retour au monde spirituel des "âmes". Parler de "salut du cosmos" rappelle que le salut concerne aussi le monde physique, pas seulement l'humanité, et qu'il se trouve partie prenante de la démarche salutaire. »<sup>2381</sup>. Tel est le sens du lien indéfectible que le Louvaniste établit entre la vie présente et son aspiration eschatologique. En vertu de ce lien, l'éternité confirme le temps mais ne le meurtrit pas.

Ainsi donc, étant donné que la nature n'est pas foncièrement corrompue mais blessée, elle recèle en elle des potentialités de bonté et de salut. Toutefois, ce n'est pas parce qu'on aura découvert les ressources salutaires cachées dans le cosmos qu'on aura l'assurance de succès pour la vie présente. Néanmoins, on peut considérer que cela fournit, d'ores et déjà, un appui en termes d'espérance de salut : un salut à travers la nature<sup>2382</sup>.

Nous avons là l'une des grandes contributions de la sotériologie geschéenne, que François Euvé souligne par ces mots : « La prise en compte théologique du cosmos est l'un des apports de la théologie d'Adolphe Gesché. Mais le refus d'une réduction anthro-

2375 Cf. *supra*, II.5.4, « De la sotériologie du cosmos chez Gesché ».

2376 Cf. F. EUVÉ, « Le cosmos », p. 343.

2377 *IDEM*, « Le cosmos », p. 344.

2378 M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, p. 15.

2379 Cf. F. EUVÉ, « Le cosmos », p. 353.

2380 Cf. *supra*, IX.1.3.4, « La réalité du salut pour. Sauvé, mais à quoi le voyons-nous ? » ; X.3.1, « La foi chrétienne et l'au-delà » ; X.3.2, « Le sens de l'au-delà face à la vie terrestre ».

2381 F. EUVÉ, « Le cosmos », p. 354.

2382 Cf. *IDEM*, « Le cosmos », p. 357.



pologique ne signifie pas que l'homme ne serait qu'une composante du monde parmi tant d'autres. Tout l'enjeu consiste à maintenir la consistance des trois pôles, Dieu, humanité, cosmos. Cela ne peut se faire que dans une démarche relationnelle où ce qui importe c'est un partage mutuel qui engage dans une histoire, dont l'issue n'est pas déterminée à l'avance, mais remise à la confiance des partenaires. »<sup>2383</sup>.

En outre, il faut souligner que l'intérêt geschéen pour une théologie du cosmos est à inscrire dans la dimension contextuelle de sa théologie, dans son attention particulière aux questions qui préoccupent ses contemporains. L'actualité de la problématique écologique n'a pas pris une ride. Bien au contraire, elle est devenue virulente au regard des nombreuses catastrophes que la nature nous oppose en réaction. En 1983, quand Gesché s'y est penché pour la première fois, il y avait une urgence aux enjeux incommensurables pour l'avenir de la planète. La menace était encore pressante en 1989 lors que notre théologien y est revenu avec d'autres articles<sup>2384</sup>, jusqu'en 2003 au moment où il abordait cette question de manière beaucoup plus approfondie<sup>2385</sup>.

Tout cela confère une dimension prophétique à sa démarche, dans ce sens que : les intuitions majeures du prêtre bruxellois sur la responsabilité de l'homme envers l'univers se confirment de jour en jour. Il avait donc vu juste en insistant sur l'enjeu théologique à retrouver la grandeur et la préservation du cosmos auquel le salut de l'homme est lié. La prise en compte actuelle de la question environnementale lui donne raison et fait de sa théologie du monde un substrat théologique considérable pour la sauvegarde de la planète. Nous rappelons que cette dimension prophétique de la théologie geschéenne vis-à-vis du cosmos est en lien avec le message du pape François dans son encyclique *Laudato si*<sup>2386</sup>.

Ce qui ne manque pas d'intérêt pour la théologie de la nature, plus que jamais impérieuse en tant qu'intelligibilité propre venue de la foi pour la sauvegarde de l'environnement, du monde que l'homme ne peut détruire sans se détruire, car il est le lieu de son salut. C'est cela que François Euvé souligne en ces termes : « Dans notre culture marquée par une sensibilité écologique croissante, la question du cosmos revient avec insistance. Le théologien est invité à renouveler la théologie de la création. Adolphe Gesché est l'un de ceux qui relèvent le défi de penser le cosmos comme "lieu de notre salut". Cela ne peut se faire qu'en affirmant la spécificité de la personne humaine. Sa liberté jaillit sur le monde

2383 *Ibidem*.

2384 Cf. A. GESCHÉ, « Notre terre, demeure du Logos », *Irénikon* 62, 1989, p. 451–485 ; IDEM, « Un secret de salut caché dans le cosmos », dans A. GESCHÉ, J. DEMARET, P. GIBERT (*et al.*), *Création et salut*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 13–43.

2385 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*.

2386 Cf. *supra*, XIII.4.1, « Le dogme de la terre ».

physique et ouvre une histoire où les trois partenaires, Dieu, l'humanité et la nature, sont parties prenantes. »<sup>2387</sup>.

## XV.6 La salutarité et son incidence sur la pratique de la foi

Dans la théologie de Gesché, le salut peut être considéré comme ce par quoi se vérifie la validité de toute théologie. C'est le caractère incontournable du salut en théologie que notre auteur appelle le principe de salutarité<sup>2388</sup>. Comme l'indique Bourguine : « Ce principe permet d'échapper aux ornières du positivisme historique, biblique ou magistériel. »<sup>2389</sup>. Pour Gesché, la salutarité constitue la finalité et l'exigence fondamentale de la théologie, la base de sa scientificité<sup>2390</sup>. Il fait ici référence à Kasper pour qui la théologie digne de ce nom doit œuvrer pour le plus grand salut des hommes et la plus grande gloire de Dieu<sup>2391</sup>.

Il s'agit de faire coïncider la conception et l'articulation de la théologie avec le caractère incontournable du salut intégral et concret. Cela explique que notre théologien ait considéré sa théologie comme un ministère fondé sur cette recherche du salut au quotidien. Voilà pourquoi, en introduisant le colloque appelé à réfléchir sur l'espérance dans la société contemporaine, l'auteur de *Dieu pour penser*, refuse de parler de la crise de la foi. En rapport avec le vécu de ses contemporains, il préfère parler plutôt de la crise de l'espérance<sup>2392</sup>, « celle, partout des jeunes devant leur avenir et devant leurs amours ; celle, dans certains pays, à la merci des massacres ou d'exploitations sans fin ; celle, chez nous et ailleurs, des exclus de tout droit. »<sup>2393</sup>. À ce constat, Daniel Procureur répond, dans le même colloque, avec une approche contextualisée de l'espérance s'assignant pour objectif principal de « dire une parole pour l'homme d'aujourd'hui, une parole qui soit porteuse de sens pour sa vie. »<sup>2394</sup>.

Le théologien belge se lance ainsi sur les chemins du réenchantement de la sotériologie chrétienne en cherchant à l'attacher au vécu de l'homme, en se rendant utile pour ses contemporains. Car, à en croire Benoît Bourguine, « se rendre utile, comme

2387 Cf. F. EUVÉ, « Le cosmos », p. 357.

2388 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 205.

2389 B. BOURGUINE, « Le style », p. 144.

2390 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., XLVII, 66–67 (23.6.1988), be.uclouvain.fichiergesche.hermeneutique\_55 ; cf. B. BOURGUINE, « Le style », p. 144.

2391 Cf. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 154, cité par A. GESCHÉ, N.P.I., LXIV, 115 (26.8.1992), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_homme\_798.

2392 Cf. A. GESCHÉ, « Arpenter à nouveau les chemins de l'espérance », Avant-propos à A. GESCHÉ, P.SCOLAS (dir.), *La sagesse, une chance pour l'espérance ?*, Paris, Cerf, 1998, p. 7–12.

2393 A. GESCHÉ, « Arpenter à nouveau les chemins de l'espérance », p. 7–8.

2394 D. PROCUREUR, « Parler de l'espérance aujourd'hui. Introduction à une problématique », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *La sagesse, une chance pour l'espérance ?*, p. 13–26, ici p. 14.

théologien préposé au sens du sens, suppose de croiser effectivement les questions de ses semblables»<sup>2395</sup>. Il s'agit, en réalité, «de présenter la logique de la foi bien au-delà des limites de l'Église à l'honnête homme de notre temps, rencontrer la quête de sens de nos contemporains en visant à neuf les sources chrétiennes.»<sup>2396</sup>.

De ce fait, non seulement Gesché rend le salut désirable et compréhensible pour ses contemporains, mais aussi et surtout, il rend le discours théologique attentif à ce qui est pertinent pour l'homme, à savoir la salutarité. N'est-ce pas cela qui ressort quand notre théologien dit avoir tout simplement voulu partager son expérience de théologien chrétien, affirmant ne pas vouloir parler que de questions de confrérie, mais de celles, existentielles, de tous les hommes pour les éclairer<sup>2397</sup>? Ceci est un apport considérable.

En posant la perspective sotériologique comme critère de validité, le penseur louvaniste rappelle à la théologie son lien déterminant avec le principe fondamental qui la constitue comme science. Il atteste, par la même occasion, que la liberté théologique est inscrite au cœur de sa pratique de telle sorte qu'elle n'a pas à limiter son champ d'investigation en raison des considérations institutionnelles, notamment magistérielles<sup>2398</sup>.

Pendant, il convient de constater qu'aussi déterminant que soit le principe geschéen de «salutarité», le théologien n'est pas allé jusqu'au bout de ce qu'il implique. Certes, par ce principe la sotériologie du prêtre bruxellois exploite la dimension séculière de la révélation chrétienne. De ce fait, il peut revendiquer pour l'anthropologie théologique un même statut existentiel que les anthropologies sociale et politique<sup>2399</sup>, honorant ainsi l'éthique inhérente à son approche anthropologique. Mais cela implique aussi une prise de parole audacieuse chaque fois que l'exigent l'impératif de la justice et l'urgence de la charité dans la société et dans l'Église. Il s'agit bien d'un pas prophétique que Gesché n'a pas véritablement franchi<sup>2400</sup>. Au point que pour Bourguine: «Si on le compare à d'autres théologiens francophones contemporains, il joua en tout cas plus volontiers le rôle de sage que celui de prophète. Par sa participation à l'Association européenne de théologie catholique (AETC) dès sa constitution, il a à tout le moins apporté sa caution en faveur d'une liberté de la théologie, passablement écornée par les documents magistériels contemporains.»<sup>2401</sup>.

Toutefois, cela n'enlève rien à la qualité de l'articulation de sa théologie qui a pour préoccupation essentielle la sollicitude pour le sort de l'homme. Tel est le sens de son

2395 B. BOURGINE, «Le style», p. 144.

2396 *Ibidem*.

2397 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 10.

2398 Cf. B. BOURGINE, «Le style», p. 149.

2399 A. GESCHÉ, N.P.I. XLVI, 27 (28.5.1988), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologietheologique\_234, cité par B. BOURGINE, «Le style», p. 148-149.

2400 Cf. B. BOURGINE, «Le style», p. 149.

2401 *Ibidem*.

attachement indéfectible au service de la vie humaine qu'il faut sublimer en la pensant à partir de Dieu.

### XV.7 *Dieu pour penser*, toute une école de la vie

Gesché a voulu apporter sa contribution non seulement à l'intelligibilité de la foi, mais aussi et surtout au déchiffrement de l'homme. C'est à ce titre que l'œuvre liminaire *Dieu pour penser* est toute une école de la vie, dans sa détermination à révéler la promesse du christianisme d'être une bonne nouvelle pour l'être humain. Cette perception de l'œuvre du Louvaniste est partagée par Benoît Bourguine lorsqu'il écrit : «La conviction qui transparaît dans l'œuvre de Gesché est que le christianisme a les ressources pour inspirer à ses contemporains un style d'existence plus humain, plus vivant, plus vrai. L'ambition est de traverser l'énigme de l'humanité dans ses ombres et ses beautés, depuis une hauteur qui offre une vision originale de cette énigme, au point de réenchanter la vie.»<sup>2402</sup>.

Mais avant de relever l'apport de la conception geschéenne de Dieu à la théologie et à une nouvelle intelligibilité de l'existence, intéressons-nous à la manière dont notre théologien articule Dieu en tant que présupposé<sup>2403</sup> de sa série *Dieu pour penser*. Cela nous permettra de saisir la portée de son approche.

Notre théologien propose Dieu comme une clé d'intelligibilité de l'existence. Telle peut être l'essence de sa théologie. Ainsi que le souligne Martin Leiner, «la série *Dieu pour penser* n'est pas une dogmatique, mais un ouvrage d'introduction qui lance une invitation à découvrir la réalité du monde et de l'existence humaine. C'est une série qui est engagée dans un dialogue approfondi avec les philosophes, les écrivains et en partie avec les sciences sociales et naturelles.»<sup>2404</sup>. Et pourtant, un seul tome a été réservé à la question «Dieu», et dans la série il n'occupe que la troisième place.

Au niveau de la forme, le tome trois consacré à Dieu débute à la manière des écrits dogmatiques<sup>2405</sup>. Car en se proposant de chercher Dieu par ce qu'il appelle son «lieu natal»<sup>2406</sup>, Gesché se réclame d'une démarche relevant de «l'herméneutique d'une religion concrète»<sup>2407</sup>.

2402 B. BOURGUINE, «Le style», p. 161.

2403 M. LEINER, «Dieu», p. 313–335.

2404 IDEM, «Dieu», p. 313–314.

2405 Cf. IDEM, «Dieu», p. 325; voir le début du livre de E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, vol. I, Paris, Cerf, 1983; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. I, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1987.

2406 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14.

2407 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 28 et 174.

Quant au fond, l'auteur de *Dieu pour penser* invente le néologisme de «théographie»<sup>2408</sup> car pour lui, comme pour Jünger, la question de savoir si Dieu existe se transforme impérativement en la question de savoir où est Dieu<sup>2409</sup>. De ce point de vue, il faut chercher Dieu en son lieu natal. Sans donner trop de détails sur ce lieu natal<sup>2410</sup>, le théologien belge recourt à Heidegger<sup>2411</sup> et indique que le lieu natal de Dieu est le lieu religieux. Ce qui signifie qu'y chercher Dieu, c'est apprendre de Dieu ce qu'il est, une sorte «d'autorévélation» dans le Christ. Mais le lieu natal de Dieu, c'est aussi la Bible, l'expérience des mystiques ainsi que la conscience et la liberté<sup>2412</sup>.

D'où la nécessité de poursuivre avec un procédé de la rhétorique antique dans la construction du discours, l'*inventio*, «invention» ou «heuristique» qui, par des questions graduées sur un sujet donné, vise à mieux l'appréhender<sup>2413</sup>. C'est le sens des topiques dans la démarche geschéenne. Ainsi, en procédant, à propos de Dieu, par *An sit?*, Dieu existe-t-il? *Quid sit?*, qui est-il? *Quomodo?*, comment existe-t-il? *Ubi?* où se trouve-t-il? *Cur?*, pourquoi existe-t-il? *Quis?*, dans quel but existe-t-il?, Gesché veut montrer l'échelle des valeurs dans les questions fondamentales sur Dieu. Il s'en dégage une circularité entre le *quid sit?* et l'*an sit?* Ce qui explique la question préférentielle de Gesché sur Dieu, le *quid sit?* qui prime sur l'*an sit Deus?* Car en corrélation avec la modernité, il importe de savoir ce qu'est Dieu avant d'aborder la question de son existence.

En voici l'explicitation : selon Gesché, «depuis la Première Guerre Mondiale, cette question est plus importante que celle de l'existence de Dieu. Pour les critiques, Dieu apparaît par ses attributs comme un monstre qui s'oppose à la liberté (Sartre), à la morale (Merleau-Ponty), au bonheur (Feuerbach) de l'homme. Cela crée des positions non seulement athées, mais antithéistes. Avec Pierre Teilhard de Chardin, Gesché constate que "quelque chose ne va plus", de notre temps, entre l'Homme et Dieu tel qu'on le présente à l'homme aujourd'hui. Tout se passe comme si l'Homme n'avait pas exactement devant soi la figure du Dieu qu'il veut adorer".»<sup>2414</sup>.

C'est ainsi que l'exposé sur les topiques de la question de Dieu se termine par la désignation de la question «qui est Dieu?» comme étant la plus importante de toutes, une

2408 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 314.

2409 Cf. M. LEINER, «Dieu», p. 325.

2410 Cf. IDEM, «Dieu», p. 326.

2411 M. HEIDEGGER, dans R. SCHEMER, *Besuch bei Heidegger; Wort und Wahrheit*, 1947, p. 780, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 13.

2412 Cf. M. LEINER, «Dieu», p. 326.

2413 Cf. IDEM, «Dieu», p. 327.

2414 P. TEILHARD DE CHARDIN, «Le cœur du problème», dans *Œuvres*, t. V, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, p. 339, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 26, cité par M. LEINER, «Dieu», p. 328.

question lancinante<sup>2415</sup>. Par les chemins de cette topique Gesché convie à une interrogation sur Dieu à partir de lui-même, à partir de sa manifestation en Jésus. C'est cette ouverture que Martin Leiner résume en ces termes : Gesché «[...] finit par souligner que la question "qui est Dieu?" est celle que le chrétien doit se poser sans cesse. Il doit penser pour croire et opérer une conversion consistant à ne pas comprendre Dieu à partir de nous-mêmes, mais à partir de lui-même, de sa révélation dans l'événement Jésus de Nazareth.»<sup>2416</sup>.

À terme se manifeste le vrai Dieu, le Tiers transcendant qui est constitutif de l'identité de l'homme, de sa liberté. Il est aussi un Dieu éthique car il nous pousse à la responsabilité. Voilà pourquoi la sotériologie geschéenne nous a servi de prolégomène à notre paradigme de la théologie de la responsabilité.

Certes, le procédé que privilégie Gesché consistant à faire de Dieu la clé d'intelligibilité de l'existence humaine est une avancée significative, notamment pour la perception de l'homme, du mal et du monde à partir de Dieu afin d'en accroître l'intellection. Cependant, le problème que nous rencontrons chez le théologien belge est celui de proposer cette compréhension en Dieu sans prendre au préalable la peine de «définir», de dire qui est ce Dieu-là<sup>2417</sup>.

Par ailleurs, il pourrait paraître a priori contradictoire, dans une vision panoramique de l'œuvre de Gesché, de constater qu'il déploie une sotériologie qui part d'abord et avant tout de la dimension «positive» du salut, mais que le premier volume de la série *Dieu pour penser* commence par la question du mal<sup>2418</sup>.

Tout bien considéré, il ne s'agirait pas d'une contradiction. Le théologien de Louvain reste logique et cohérent dans sa préoccupation fondamentale, celle de se rendre «utile» à ses contemporains<sup>2419</sup>. Quoi de plus normal, pour y parvenir, que de s'attaquer préalablement à ce qui met à mal la destinée humaine, ce qui tétanise la vie à savoir le mal? Il faut donc pour notre théologien parler avant toute chose de l'homme tel qu'il est, fragilisé par le mal. Comme le comprend Maldamé, à ce propos, «la démarche commence donc par la question du mal qui oblige à la radicalité.»<sup>2420</sup>.

Dès les premières pages du premier volume précédemment évoqué, le théologien belge anticipe déjà cette apparente contradiction en affirmant qu'il aurait pu commencer la série *Dieu pour penser* en parlant de l'homme qui est le sujet qui lui tient à cœur<sup>2421</sup>.

2415 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 49.

2416 Cf. M. LEINER, «Dieu», p. 329.

2417 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 14.

2418 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*.

2419 Cf. B. BOURGINE, «Le style», p. 144-145.

2420 J.-M. MALDAMÉ, «Le mal», p. 267, n. 1.

2421 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 11. Cf. *supra*, chapitre VII, «L'idée de Dieu et le propos d'une herméneutique anthropothéologique».

Mais, se demande-t-il, «peut-on le faire – et de nouveau parce que notre parti est d’aller jusqu’au bout des choses – sans avoir rencontré d’abord, non pas “l’homme”, mais cet homme que nous sommes, là où nous tenons au cœur de ce qui semble nous détruire, avant même tout discours possible?»<sup>2422</sup>.

Ainsi, en commençant par le mal, notre théologien est persuadé qu’avant de parler de l’homme, de son salut, il est impérieux de s’attaquer à ce qui représente une menace radicale pour lui et pour le salut qu’il peut espérer. Aussi écrit-il : «Il faut parler de l’homme, du monde, de Dieu, de l’univers. Mais on ne peut pas le faire dignement et sans court-circuit, si l’on ne s’est pas d’abord penché sur cette disgrâce fondamentale de l’homme, du monde (et peut-être de Dieu).»<sup>2423</sup>.

Ainsi donc, plus que d’une possible contradiction, le choix de Gesché de commencer la série par la question du mal se trouve justifié. Il est en phase avec son orientation sotériologique qui vise à éclairer l’existence humaine aux prises avec les pesanteurs du mal, de la fatalité et de la mort<sup>2424</sup>. Ce que Bourguine confirme en ces termes : «Le projet de la série *Dieu pour penser* se comprend comme un tel service de la communauté humaine, en abordant les grandes questions de sens qui se posent à toute conscience. L’énigme est obscure; il y a une responsabilité de la part des intellectuels à apporter des éléments de *logos* susceptibles d’interpréter une réalité frappée d’opacité. Pour les théologiens, ce travail consiste à garder vive la mémoire des événements qui signifient le salut.»<sup>2425</sup>.

En introduisant Dieu dans le questionnement humain, en relevant cet *argumentum Dei*<sup>2426</sup>, la théologie ouvre une nouvelle possibilité d’intelligibilité qui amène ce questionnement jusqu’à son terme. C’est à partir de Dieu comme une clé d’intelligibilité que notre auteur a tenté de renouveler la perception du mal et de l’homme, et qu’il a proposé comme le «rénchantment» de Dieu, pour qu’il soit à nouveau désirable. La clairvoyance responsabilisante face au cosmos, le rapport au salut intégral de l’homme, le renouvellement de la christologie, sans oublier l’invention chrétienne de l’homme, de la liberté et du sens, sont autant d’éléments structurants de sa sotériologie.

C’est à partir de la notion d’excès que Dieu est introduit dans le questionnement humain et que celui-ci accède ainsi à la confrontation de l’existence humaine avec un critère de jugement au-delà de ses propres limites. De ce fait, penser avec Dieu, c’est amener l’homme au bout de lui-même et le sauver. De ce point de vue, la pensée geschéenne est une aubaine pour le renouvellement anthropologique des questions existentielles. Com-

2422 *Ibidem*.

2423 *Ibidem*.

2424 Cf. *supra*, X.1, «Le salut comme lutte contre les obstacles existentiels».

2425 B. BOURGUINE, «Le style», p. 145–146.

2426 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

ment ne pas voir en cela une perspective bénéfique non seulement pour la science, mais aussi et surtout pour l'intelligibilité de l'homme et de sa destinée ?

## XV.8 La sotériologie geschéenne et la théologie politique

### XV.8.1 Bref aperçu

À ce stade de notre recherche, le champ dans lequel pourrait se vérifier et s'appliquer la sotériologie geschéenne et la théologie de la responsabilité qui lui est consécutive, c'est le champ politique. En effet, si la vocation du politique est d'organiser la vie en société, cela implique qu'elle touche, par son action ou son inaction, tous les domaines de la vie de l'homme. Elle est partout et commande tout. Et si sa mission consiste à rendre possible le vivre ensemble, il lui incombe de s'occuper du bien-être en société, d'être en lien avec la sotériologie de Gesché.

Le théologien belge explique même que l'imbrication indispensable entre la pratique et la foi a donné lieu à de nouvelles conceptualisations de la réalité, notamment avec la théologie politique. Aussi écrit-il : « Si la praxis est coextensive à la foi, on comprend que de nouveaux secteurs de la théologie soient apparus, où il est bien difficile de tracer la frontière entre dogmatique et éthique : théologies politiques, théologies de la libération, théologies des réalités terrestres, etc., [...] »<sup>2427</sup>.

Pour sa part, Hans Küng fait de la dimension politique l'une des exigences de la théologie postmoderne. Aussi écrit-il : « Les rapports entre théorie et praxis, en théologie, ne devraient pas continuer à se définir à partir d'un partage du travail entre la théologie pratique, l'éthique sociale ou la doctrine sociale et chrétienne d'une part, et la théologie systématique et dogmatique, ou la doctrine de l'Église d'autre part. Toute théologie doit apprendre à penser en termes politico-pratiques. Il y faut donc une herméneutique politico-pratique, capable de jugement critique face à toutes les tentatives de politisation de la religion [...] »<sup>2428</sup>.

Autant dire que le monde, dans sa réalité authentique, constitue un horizon pour la théologie, dans la mesure où les multiples expériences des hommes sont concernées par le discours et la pratique théologiques. Un tel ancrage dans la réalité factuelle a toujours marqué le développement de la théologie. Si bien que pour Gesché : « Qu'il s'agisse du IV<sup>e</sup>, du XIII<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup> siècle, c'est dans les défis du temps comme dans ses ressources propres qu'elle cherche les chemins de sa défense et de son illustration. »<sup>2429</sup>. De ce point de vue, ainsi que le relève Hans Küng : « Une théologie aura beau se retrancher dans son propre

2427 A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », p. 274.

2428 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 250.

2429 A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », p. 264.



territoire, qu'elle le veuille ou non, elle sera toujours confrontée au monde. Elle ne sera, certes, une théologie contemporaine, adaptée à son temps, que si elle ose se poser face au monde et s'ouvrir à ses besoins et à ses espérances [...]. Et ne pourra être une théologie pour aujourd'hui que celle qui se laisse interpellé, de façon critique et constructive, par les expériences de l'humanité aujourd'hui, en passe de basculer de l'époque moderne dans l'époque postmoderne.»<sup>2430</sup>.

Voilà pourquoi, il nous importe de noter, dès l'entame, que c'est dans le caractère public du salut chrétien que s'inscrit la mission du christianisme comme une « forme critique et libératrice de responsabilité publique »<sup>2431</sup>. Cette responsabilité de la foi et de la théologie vis-vis de la société, Gesché la décrit en parlant du salut dans la société. Il s'agit du sort concret de l'homme qui touche à la personne, à son bonheur et au sens de sa vie, et donc à la société tout entière<sup>2432</sup>. Et parce que le sort concret de l'homme est désormais attaché aussi à la société, « le chrétien voit dans la construction de celle-ci l'expression et le champ d'une vocation divine de l'homme. »<sup>2433</sup>. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la visée de la théologie politique de Metz qui affirme que « le salut énoncé par Jésus est en rapport permanent avec le monde. Non pas bien sûr dans un sens naturel et cosmologique, mais dans un sens social et politique, comme élément critique et libérateur de ce monde social et de son aventure historique. »<sup>2434</sup>.

Il est donc logique que le programme de la théologie politique de Metz considère que l'idée de Dieu est une « idée pratique », dans ce sens que pour lui, confesser Dieu, le louer engage un processus historique. Autrement dit, l'Église a une influence dans le vécu social et doit de ce fait en répondre, sans quoi, c'est l'idée même de Dieu qui se trouve vidée de son sens<sup>2435</sup>. N'est-ce pas là le fondement geschéen de l'anthropologie théologique, selon laquelle tout discours sur Dieu implique un discours et une responsabilité sur l'homme et sa société ? De plus, ne pouvons-nous pas voir, ici, le sens de notre paradigme de la théologie de la responsabilité qui veut qu'une théologie véritable soit celle qui s'occupe du sort concret de l'homme, donc de son salut intégral ? Car, pour Hans Küng, la théologie de l'époque postmoderne doit savoir faire ses choix en privilégiant le vécu de l'homme dans une sphère spatio-temporelle déterminée. Ainsi donc, pour le théologien suisse alémanique : « Priorité sera donnée non pas aux problèmes du passé,

2430 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 273.

2431 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 132.

2432 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 154.

2433 *Ibidem*.

2434 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 132-133.

2435 Cf. IDEM, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, p. 82-83.

mais aux problèmes complexes, à l'échelle du monde, des hommes et de la société humaine aujourd'hui. »<sup>2436</sup>.

Cela nécessite le lien que nous essayons d'établir entre l'avènement du salut dans la société qui est contenu dans la sotériologie geschéenne et la sphère du politique comme le lieu dans lequel le chrétien est invité à jouer un rôle prépondérant afin qu'advienne effectivement le salut dans la société<sup>2437</sup>, étant donné que chez le Louvaniste, parler de Dieu implique une responsabilité de salut envers l'homme et la société. Tel est le sens de son anthropologie théologale<sup>2438</sup>.

En outre, si Gesché estime que nous devons évangéliser notre monde en mutation, à plus forte raison ne serait-il pas pertinent d'exhorter la sphère politique en tant que gestionnaire de ce monde ? Il est évident qu'évangéliser la société humaine revient à confronter la dimension prophétique de l'Évangile à tous les domaines de la vie sociétale.

Au fond, «les relations de l'Église avec le pouvoir politique ont toujours été complexes, que ce soit dans les périodes de franche opposition (naissance du christianisme dans l'Empire romain, réaction de l'Église face à la création des États modernes démocratiques), ou dans les périodes plus pacifiques (ère constantinienne, chrétienté médiévale). »<sup>2439</sup>. Notre objectif n'est pas de refaire l'histoire de la théologie politique, mais plutôt, en indiquant les moments clés d'émergence, d'arriver à souligner quels sont ses principes majeurs et ainsi d'établir une corrélation avec la sotériologie geschéenne. Car la théologie politique constitue en quelque sorte l'un des points sur lesquels s'ouvre la pensée de notre auteur telle que nous l'avons perçue et comprise.

Dans le but de cerner au mieux notre propos, il convient de préciser le cadre d'émergence de la théologie politique moderne, qui naît de la différenciation entre le domaine du politique et celui du religieux au XX<sup>e</sup> siècle. En clair : «En imposant de différencier la communauté religieuse et la communauté politique dans les États politiques modernes, la sécularisation<sup>2440</sup> semble conduire à une inéluctable privatisation de la foi à laquelle le christianisme ne saurait consentir. Cependant, divers théologiens du XX<sup>e</sup> siècle se sont

2436 H. HÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 284.

2437 Cf. *supra*, chapitre XI, «Le salut dans la société».

2438 Cf. *supra*, II.1.2.4, «Aux racines de l'anthropologie théologale de Gesché»; chapitre VII, «L'idée de Dieu et le propos d'une herméneutique anthropothéologale».

2439 H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», *Raison politique* 4, 2001, p. 168–187, ici p. 168.

2440 La sécularisation renvoie au processus d'autonomisation des pratiques sociales refusant désormais le religieux comme matrice de référence, ce qui entraîne le phénomène de privatisation de la foi, qui se voit réduite au domaine individuel; cf. A. GESCHÉ, «Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation», *Revue théologique de Louvain* 1, 1970, p. 268–288; IDEM, «Perturbation du religieux», p. 147, en ligne : <https://catalogue.immateriel.fr/resources/20/6f/ca8ca3564f2ba772bca26e9ff37048c0c718ecf151fe22b5efadd39fca6.png>.

efforcés de penser la responsabilité propre à la foi dans le champ “politique” sans nourrir le rêve d’un retour à l’Ancien Régime prédémocratique. Ces tentatives n’ont certes pas permis l’élaboration d’une théologie véritablement “politique” redonnant une place centrale aux Églises dans l’appareil d’État. Mais en soulignant en particulier la mission prophétique de protestations, elles ont jeté les bases d’une “déprivatisation” de la foi qui déplace notablement la problématique héritée du XIX<sup>e</sup> siècle.»<sup>2441</sup>.

Ainsi, se préoccupant d’établir la responsabilité de la foi dans le champ politique, la théologie politique a un lien fort avec notre paradigme de la théologie de la responsabilité, en étant un levier considérable de l’accomplissement de l’homme. Car, si Gesché fait correspondre le salut au bonheur, il est inéluctable de porter la lumière libératrice de la foi au cœur du politique dont la vocation consiste à créer les conditions sociales idoines pour que chaque membre de la société soit heureux. C’est ce lien que nous tentons d’établir afin de montrer la fécondité de la pensée de Gesché.

À proprement parler, nous venons de le voir, la théologie politique, au sens moderne, est née au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Son point de départ peut être situé à partir du débat<sup>2442</sup> qui opposa le théologien protestant Erik Peterson<sup>2443</sup> au philosophe Carl Schmitt<sup>2444</sup>. Pour ce dernier, «le catholicisme doit être considéré comme le fondement de l’État moderne dans la mesure où tous les concepts de la doctrine moderne de l’État sont les concepts théologiques sécularisés. La théologie est donc, par nature, politique, et l’Église un corps politique car, qu’elle le veuille ou non, elle ne peut pas ne pas produire d’effets sur la structuration et dans lesquels elle est insérée.»<sup>2445</sup>.

Quant à Peterson, il estime que «l’élaboration du monothéisme trinitaire et le développement de l’eschatologie chrétienne chez Augustin ont mis fin à toute velléité de théologie politique en libérant la foi chrétienne de ses attaches avec l’*Imperium Romanum*.»<sup>2446</sup>. C’est qu’à la lumière de la théologie trinitaire, parler du pouvoir souverain ne signifie pas exercer une volonté solitaire, ce qui reviendrait à sacraliser le pouvoir civil<sup>2447</sup>.

Il y a chez Peterson une impossibilité de recevoir une théologie politique qui «accepte de promouvoir comme authentiquement “chrétienne” une forme d’organisation

2441 H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 186.

2442 Cf. H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 168.

2443 E. Peterson (1890–1960), théologien protestant allemand, converti au catholicisme lors de son exil à Rome en 1930. Spécialiste de la patristique et originaire d’Hambourg.

2444 C. Schmitt (1888–1985), juriste et philosophe allemand, qui s’engagea au parti nazi dès 1933, d’où il fut écarté en 1936.

2445 C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin, Dunker & Humblot, 1922, cité par H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 171.

2446 H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 171.

2447 H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 172.

politique déterminée.»<sup>2448</sup>. Cependant, il a été constaté que Peterson lui-même ne s'est pas tenu rigoureusement à cette fin de non-recevoir d'une théologie politique<sup>2449</sup>. Pour preuve, Henri-Jérôme Gagey et Jean-Louis Souletie montrent que dans son ouvrage *Christus als Imperator*<sup>2450</sup>, Peterson souligne le primat du Christ Roi et l'oppose aux souverainetés du monde, avec pour conséquence la relativisation de tous les pouvoirs<sup>2451</sup>, même si cet auteur n'est pas allé au bout des implications de sa position finale, se contentant de reconnaître à la théologie politique un simple rôle de «résistance critique», une simple fonction critique. Il faudra attendre l'Allemand Jean-Baptiste Metz pour donner corps à la théologie proprement politique.

C'est sur cet aspect de la responsabilité que se trouve notre intérêt pour la théologie politique de Metz dans la perspective d'une convergence de vue avec Gesché. Le moins qu'on puisse dire est que les deux penseurs plaident en faveur d'une théologie responsable. D'un côté, Metz pense que la pertinence du discours théologique est tributaire de l'impact de la foi dans l'histoire. De l'autre côté, tout en reconnaissant que l'histoire n'est pas le seul horizon de la définition de l'homme, Gesché admet que le salut doit avoir une dimension historique. De ce point de vue, les deux théologiens se rejoignent quant à la perception du salut comme transformation du sort concret de l'homme, même si chacun y va de ses propres nuances.

### XV.8.2 La théologie politique de Jean-Baptiste Metz

Nous avons admis au début de ce paragraphe que la théologie politique constitue un champ du possible dans la concrétisation du salut. Dans le but de justifier cette assertion, il nous faut identifier les points de convergence entre la théologie de Gesché et la théologie politique de Metz, sur les aspects focaux de leurs postulats théologiques respectifs. Dans cette optique, nous estimons que Gesché prône un salut qui doit s'accomplir dans le monde, et que Metz plaide pour la transformation du monde par la foi afin que l'homme y trouve son compte. Nous sommes là en présence de deux visées qui font de l'homme le socle de leurs interprétations théologiques.

Certes, dans la foulée des critiques sur les théologies existentielles<sup>2452</sup>, Gesché cite Jean-Baptiste Metz parmi les théologiens qui se sont trop inspirés de la philosophie

2448 *Ibidem*.

2449 *Ibidem*.

2450 Une version française partielle a été publiée dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, 23, 1938, p. 282-287.

2451 Cf. H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 172.

2452 Ce sont les théologies qui ont remis à l'honneur la quête du sens de l'existence, des valeurs, de la personne, etc. Ces théologies se caractérisent par leur sensibilité aux problèmes du sujet (historicité,

idéaliste au point que leur discours est devenu trop anthropocentrique<sup>2453</sup>. De plus, en dénonçant cet anthropocentrisme, Gesché a exprimé la crainte que Karl Rahner, et, par ricochet, son disciple Metz, n'aient trop « anthropologisé » le discours sur Dieu en faisant de l'homme la mesure de la réflexion sur Dieu et sur son être<sup>2454</sup>. Si bien que pour un certain regard critique, le théologien de Louvain aurait pris ses distances avec Metz dans sa visée de la transformation de la société<sup>2455</sup>. Mais en réalité, le jugement n'est pas aussi radical que ça.

Effectivement, Gesché était conscient de la possibilité d'une méprise de sa critique envers l'anthropocentrisme de la théologie politique. C'est pour cette raison qu'il a tenu à préciser le fond de sa pensée à ce sujet: « Attention, ai-je dit, à une théologie trop anthropologique. Certes, Dieu s'intéresse plus à l'homme qu'au "coucher de soleil". Cependant, l'homme a besoin du cosmos. Mais, dira-t-on, vous nous soustrayez au devoir d'aujourd'hui. Non, une théologie trop anthropologique a toujours été néfaste. La théologie de l'introduction à la vie dévote est une théologie anthropologique, non cosmologique. Vous voyez que mon "attaque" n'est pas dirigée contre les théologies sociopolitiques, de libération, etc., mais tout autant contre les théologies de l'intériorité [...]. Si la théologie de la vie dévote [...] met en garde la théologie politique contre l'anthropocentrisme de la théologie, que la théologie de la vie dévote comprenne que la même mise en garde la vise elle-même. Remarquez que Metz cependant théologien politique, parle d'une théologie du monde (cosmos). Et que ce même auteur qui avait parlé de *l'Anthropozentrik* dans Saint Thomas, en vient à une théologie du monde. »<sup>2456</sup>

Cela évoque la nécessité de situer le rapport de Gesché à la théologie politique en corrélation avec son souci permanent de vouloir introduire la transcendance dans l'articulation des thèmes afin de les inscrire dans une dimension beaucoup plus ultime de Dieu et du salut. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre sa critique de la théologie politique: il invite à considérer que l'histoire n'est pas le seul horizon constitutif de l'homme et qu'il est aussi promis à une destinée éternelle<sup>2457</sup>. C'est l'avis que François Euvé partage en ces termes: « S'il [Gesché] soumet à la critique le "tournant anthropocentrique" de la théologie, tel qu'exemplifié chez Johann Baptiste Metz et Karl Rahner, c'est pour poursuivre la démarche au-delà, sans revenir à la topographie antique qui accordait une

subjectivité, liberté, etc.). Il leur a été cependant reproché d'être trop anthropocentristes et déliées du monde. Leur plus célèbre porte-drapeau est le théologien Rudolph Bultmann.

2453 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 162.

2454 Cf. IDEM, N.P.I., XXVII, 76 (7.11.1984), be.uclouvain.fichiergesche.exquo\_47.

2455 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 191.

2456 A. GESCHÉ, N.P.I., XXVII, 33 (5.9.1981), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie\_cosmos\_2.

2457 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 160.

prééminence de la nature sur l'art.»<sup>2458</sup> C'est pour cette raison qu'il développe, pour sa part, une anthropologie théologale non anthropocentrique ainsi que nous avons eu à le souligner<sup>2459</sup>. Pourtant, il ne remet pas en cause la prise en charge théologique du monde. Examinons cela davantage.

Si Gesché reconnaît que le plus grand problème de notre temps concerne le rapport entre la foi et la société ; s'il cite Moltmann pour confirmer qu'une théologie responsable doit impérativement réfléchir, de manière critique, aux implications psychologiques et politiques de ses paroles<sup>2460</sup>, cela peut s'interpréter, dans une certaine mesure, comme une façon de considérer l'espace public et politique comme le lieu de l'effectuation du salut, dans la mesure où notre théologien assure que «le discours théologique ne peut être traité en dehors d'une certaine vérification "publique". La foi n'est pas simple affaire privée.»<sup>2461</sup>. C'est cela qu'il entend par l'herméneutique pratique et anthropologique<sup>2462</sup>. Autant de suggestions qui nous confortent dans la visée d'une articulation concordante entre Metz et Gesché.

Mais pourquoi Metz, pourrait-on se demander ? Pour cette raison principale que c'est le théologien allemand qui a donné de la consistance à la théologie politique, étant donné que «toute sa recherche est sous-tendue par l'affirmation qu'une théologie responsable ne peut laisser en dehors de son champ de préoccupation l'impact de la foi dans l'histoire et la société et qu'elle doit, au contraire, en vérifier sans cesse la nature évangélique.»<sup>2463</sup>.

C'est cet aspect de la responsabilité qui représente le point de convergence fondamental entre Metz et Gesché. Pour le premier, la responsabilité du discours théologique dépend de l'impact de la foi sur l'histoire, tandis que pour le second, une théologie responsable doit s'occuper du sort concret de l'homme, donc de son salut, avec un dépassement, pour le dernier, qui invite à ne pas considérer l'immanence comme l'unique pôle de la définition de l'homme.

Au demeurant, il ne serait pas exact d'affirmer que la question de la fin ultime de l'être humain soit absente de la pensée de Metz, dès lors qu'il comprend la théologie politique essentiellement «comme un correctif critique de l'extrême individualisme qui marque notre théologie. En même temps [...], (positivement), comme une tentative pour

2458 F. EUVÉ, «Le cosmos», p. 341.

2459 Cf. *supra*, XV.4.2, «Une perspective non anthropocentrique».

2460 Cf. *supra*, XI.2, «La trilogie fonctionnelle: salut-Dieu-homme».

2461 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 161.

2462 Cf. *supra*, II.4.1, «Origine»; III.2.4, «Pertinence du discours théologique pour l'homme: salutarité»; VII.2.1, «Le sens de cette anthropologie théologale»; XI.3, «L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché».

2463 H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 174; cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979.

définir le message eschatologique dans les conditions qui sont celles de notre société actuelle.»<sup>2464</sup>. La tâche critique qui est indispensable à la théologie politique concerne la déprivatisation de la foi imposée par les Lumières. Elle consiste, selon Metz, à «faire sortir du domaine privé la compréhension de notre théologie»<sup>2465</sup>.

N'est-ce pas le confinement de la foi dans le domaine privé que Gesché dénonce dans sa critique des théologies de la sécularisation<sup>2466</sup>, elles qui «interdisaient en quelque sorte au discours de la foi d'avoir quelque chose à prononcer sur la société»<sup>2467</sup>, au nom d'une séparation abrupte entre la foi et le monde? Car, dans la perspective de la sotériologie geschéenne, autant le monde a besoin de Dieu pour entendre une parole prophétique et contestatrice, autant l'annonce du Dieu de salut doit toucher aux questions concrètes de la société<sup>2468</sup>. Cela concerne au premier plan la sphère politique de la vie de l'homme.

D'autant plus que, de manière positive, la théologie politique de Metz «cherche à définir d'une façon neuve le rapport entre religion et société, entre Église et vie publique, entre la foi eschatologique et la praxis sociale.»<sup>2469</sup>. Pour la simple raison que «le salut auquel se rapporte en espérance la foi chrétienne, n'est pas un salut d'ordre "privé". La proclamation de ce salut amena Jésus à un conflit sanglant avec les pouvoirs publics de son temps. Sa croix ne se dresse pas dans la région la plus retirée du domaine individuel et personnel, ni dans le saint des saints d'un sanctuaire purement religieux... Elle se trouve dehors... Le scandale de ce salut, comme sa promesse, sont publics.»<sup>2470</sup>.

L'eschatologie chrétienne devient ainsi chez le théologien allemand le fondement de la responsabilité sociale de la théologie, dans la mesure où, pour lui, «les promesses eschatologiques de la tradition biblique – liberté, paix, justice, réconciliation – ne se laissent pas enfermer dans le domaine privé. Elles sont un appel impératif et constant à la responsabilité sociale.»<sup>2471</sup>. De ce point de vue, conclut Metz, «toute théologie eschatologique doit donc devenir une théologie politique, en tant que théologie critique (de la société) [...]. Elle devra [...] contribuer à mettre en lumière, de manière plus concrète et plus précise, la situation du croyant et à trouver pour la foi un langage social qui soit critique et libérateur.»<sup>2472</sup>. N'est-ce pas là un point de convergence capital entre Gesché et Metz et qui, du reste, confère une articulation consistante à la sotériologie geschéenne?

2464 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 125.

2465 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 128.

2466 Cf. C. DUCOQ, *Ambiguïtés des théologies de la sécularisation*, Gembloux, J. Duculot, 1972.

2467 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 161.

2468 Cf. *ibidem*.

2469 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 130.

2470 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 131–132.

2471 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 133.

2472 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 134.

Comment ne pas y penser dès lors que le chantre de l'anthropologie de destinée est conforté par une perception de l'eschatologie fondatrice de la responsabilité sociale de la théologie? Ici, la réserve eschatologique dont parle Gesché n'est pas seulement une instance qui ouvre l'homme à sa destinée éternelle, mais elle devient une dimension responsabilisante qui commande la concrétisation du salut dans la société.

C'est ainsi que pour Metz, «la théologie n'a pas le droit de se faciliter la tâche en négligeant le devenir de l'histoire concrète du monde, ce qui serait en quelque sorte une conception monophysite de l'histoire du salut<sup>2473</sup>. Ce devenir reste au contraire "assumé" dans le logos chrétien; à aucune époque il ne peut désormais lui échapper.»<sup>2474</sup>. Car, pour le penseur allemand, à en croire H.-J. Gagey et J.-L. Souletie, «refuser de dissocier comme deux réalités étrangères l'histoire du monde et l'histoire du salut, c'est [...] chercher à mettre en œuvre une autre interprétation, plus positive, de l'évolution de la pensée moderne.»<sup>2475</sup>.

Une telle dissociation révèle, d'après Metz, «une conception dangereusement extrinséciste de l'histoire du salut et un positivisme théologique qui ne prend pas vraiment au sérieux le fait que l'"esprit" du christianisme est durablement inséré dans la "chair" de l'histoire du monde, et que c'est dans la marche irréversible de celle-ci qu'il doit s'affirmer et se faire place.»<sup>2476</sup>. L'histoire du salut devient pour ainsi dire l'option fondamentale à partir de laquelle le christianisme souscrit au caractère créé du monde par Dieu et s'ouvre comme horizon d'une perception positive du monde<sup>2477</sup>.

Dans cette perspective, l'Église qui ne vit pas en dehors du monde, mais dont elle est en tant qu'institution une partie intégrante, doit demeurer une instance de critique sociale. Il s'agit d'une tâche critique libératrice<sup>2478</sup>. Metz résume cette tâche de l'Église en ces termes: «Par sa "réserve eschatologique", en face de toute conception abstraite du progrès de l'humanité, elle protège l'homme singulier vivant aujourd'hui du danger de n'être considéré que comme matière première et moyen pour l'édification d'un avenir technologique totalement rationalisé. Elle critique la tentation de n'envisager l'individualité que comme fonction dans le développement social gouverné par la technique.»<sup>2479</sup>.

2473 Le monophysisme est une doctrine du V<sup>e</sup> siècle qui refuse la dualité des natures en Jésus, celle divine et celle humaine, affirmant en lui l'union du divin et de l'humain en une seule nature. Cela est évidemment contraire à la définition christologique du Concile de Calcédoine (451) qui reconnaît les deux natures dans le Verbe incarné. Cf. *supra*, VI.3.3.1, «Une identité toujours en procès».

2474 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 20.

2475 H.-J. GAGEY, J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 175.

2476 J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 20.

2477 Cf. IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 35.

2478 Cf. IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 135.

2479 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 138.



N'est-ce pas une mission de salut que l'Église a reçue du Christ, son origine? Par cette affirmation du salut de tous les hommes<sup>2480</sup>, «l'Église doit, aujourd'hui précisément, ne pas se lasser de souligner d'une façon critique et libératrice, face aux systèmes politiques, que l'histoire, comme totalité, est soumise à la réserve eschatologique de Dieu [...]. L'Église doit mobiliser, tout particulièrement de nos jours, les virtualités critiques contenues dans la tradition centrale de l'amour chrétien [...], ce qui veut dire que l'amour doit être décision inconditionnelle en faveur de la justice, de la liberté, de la paix pour les autres.»<sup>2481</sup>. En fonction d'une telle mission, l'Église doit aussi «accepter une contradiction critique [...]. La critique que fait l'Église de la société n'aura à la longue de crédit et d'efficacité que si elle est de plus en plus supportée par l'existence d'une critique publique à l'intérieur de cette même Église.»<sup>2482</sup>. Dans le cas contraire, en pratiquant elle-même ce qu'elle dénonce dans les institutions politiques, l'Église ne serait qu'une institution qui revendique une puissance idéologique semblable à une petite bourgeoisie<sup>2483</sup>.

C'est ici que l'appel prophétique du pape François dans *Evangelii Gaudium* trouve tout son sens. Selon le souverain pontife, «chaque chrétien et chaque communauté sont appelés à être instruments de Dieu pour la libération et la promotion des pauvres, de manière à ce qu'ils puissent s'intégrer pleinement dans la société; ceci suppose que nous soyons dociles et attentifs à écouter le cri du pauvre et à le secourir. Il suffit de recourir aux Écritures pour découvrir comment le Père qui est bon veut écouter le cri des pauvres.» (n. 187).

Ceci permettra à l'Église, selon Metz, de rendre parlante et probante son image, entre autres «en excluant de son sein certains comportements, comme le racisme, le nationalisme et toute forme de mépris de l'homme»<sup>2484</sup>, car la théologie politique de cet auteur se conçoit comme une théologie critique de la société<sup>2485</sup>.

Un pareil engagement implique que le chrétien, qui doit certes s'abstenir de toute violence dans son rapport critique envers la société, puisse, quand il le faut, au nom de l'amour qui fonde sa foi, exercer une action allant jusqu'au renversement de l'injustice dont le sens serait le suivant: «Lorsqu'un état social implique une somme d'injustices aussi grande que celle qu'entraînerait éventuellement son renversement révolutionnaire, alors une révolution pour la justice et pour la liberté “des plus petits d'entre les frères” peut ne pas être interdite, au nom même de cet amour.»<sup>2486</sup>.

2480 Cf. IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 139.

2481 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 138–139.

2482 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 142.

2483 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 143.

2484 *Ibidem*.

2485 Cf. IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 146.

2486 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 140.

Par conséquent, le chrétien est invité à jouer un rôle prépondérant dans le cadre d'une action politique en faveur de la paix, ainsi que l'exprime Metz: «Les chrétiens doivent collaborer, d'une façon créatrice et critique, à l'action politique et sociale pour la paix. Car la paix du Christ, eschatologiquement promise est non pas une paix privée, une paix partielle ou séparée, mais paix pour tous, la paix ouverte à chacun et tout d'abord au plus pauvre, au plus petit, au plus lointain [...]. Le fait que l'Église n'annonce et n'offre pas notre œuvre de paix, mais celle du Christ, ne la décharge pas de sa responsabilité dans nos efforts pour une paix sociale et politique.»<sup>2487</sup>.

Dans le contexte d'un univers très sécularisé et donc mondanisé, qui refuse de trouver les ressources de sa position et de sa définition en Dieu, d'un monde coupé de toute «constitution théo-politique», dans lequel «les États nations se forment, réclament leur autonomie et créent leurs propres centres sociaux et culturels»<sup>2488</sup>, quelle doit être la forme de responsabilité qui incombe à la communauté chrétienne, se demande Jean-Baptiste Metz?

Pour cet auteur, la communauté chrétienne a une responsabilité dans le cadre de la planification de l'avenir, au sens où «elle intervient comme force critique et libératrice dans la réalité socio-politique où ces plans (pour l'avenir) sont élaborés. Cela suppose, il est vrai, que la communauté chrétienne mobilise d'une façon toute nouvelle la puissance en quelque sorte "politique" de sa foi et de son amour.»<sup>2489</sup>.

Si donc l'orientation de cette tâche de responsabilité sociale trouve sa source dans l'eschatologie chrétienne, selon Metz, c'est cette réserve eschatologique des Écritures qui en commande le sens. De ce point de vue, les promesses de la tradition biblique en termes de justice, de paix et de liberté qu'elle doit concrétiser «ne peuvent être identifiées à un état social déjà atteint [...]. Chaque état de la société dans l'histoire apparaît dans son caractère provisoire. Nous disons bien provisoire et non arbitraire! [...] S'orienter selon ces promesses c'est donc transformer constamment notre existence historique présente. C'est se contraindre à reprendre sans cesse une position critique et libératrice face à l'état social existant.»<sup>2490</sup>.

Voilà pourquoi une morale politique est nécessaire afin d'établir les normes de la foi qui fondent l'engagement des chrétiens<sup>2491</sup>. Pour Metz, la communauté chrétienne doit être «l'avocat des pauvres et des affligés, qui, justement sont "pauvres", parce qu'on ne saurait

2487 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 159–160.

2488 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 166.

2489 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 177.

2490 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 177–178.

2491 Cf. *ibidem*.

leur assigner une place dans ce qu'on appelle le progrès de l'humanité.»<sup>2492</sup>. Il s'agit «du devoir qui s'impose aux chrétiens de travailler à l'advenue d'un sujet pour tous dans le cadre d'une Église "démocratisée".»<sup>2493</sup>.

Le théologien germanique refuse donc une religion «bourgeoise», soucieuse de son confort plutôt que de la vie de ceux à qui l'Évangile du Christ est annoncé. C'est à ce point précis que sa pensée a eu une influence retentissante sur les théologies latino-américaines de la libération «qui soulignèrent la nécessité de donner au salut chrétien une dimension réellement historique»<sup>2494</sup>.

Par ailleurs, la théologie de Metz a ses limites, comme le constatent Henri-Jérôme Gagey et Jean-Louis Souletie. En effet, celui-ci «a toujours affirmé son refus de toute "politisation" de la religion dans une sorte d'eschatologisation du politique qui ferait de sa théologie politique une caution sacralisante d'un projet politique déterminé. C'est l'enjeu de ce qu'il appelle "la réserve eschatologique": selon lui l'espérance chrétienne doit constamment maintenir ouvert un écart avec les réalisations toujours provisoires<sup>2495</sup> qu'elle obtient dans le cours de l'histoire et qui jamais ne peuvent être identifiées avec l'avènement du Royaume de Dieu.»<sup>2496</sup>.

Et pourtant, soulignent ces deux auteurs, parce que Metz ne tient compte ni de la pluralité culturelle ni de la puissance des États et des rapports de force en jeu dans l'action politique concrète<sup>2497</sup>, il lui manque «une réflexion sur le "politique" en tant qu'il n'utilise jamais globalement la société en général, mais toujours une société déterminée en fonction des groupes et des intérêts qui y sont en conflit, en procédant à des arbitrages toujours provisoires et partisans.»<sup>2498</sup>. Par conséquent, concluent les deux théologiens français, la théologie politique de Metz «demeure donc utopique dans la mesure où elle ne s'affronte pas aux inéluctables conflits de classe et d'intérêt.»<sup>2499</sup>. Cette absence, chez Metz, de clé pour résoudre les questions spécifiquement politiques amènent H.-J. Gagey et J.-L. Souletie à considérer que les catégories metziennes «sont finalement moins politiques que sociales (...). Plus que comme une théologie de la politique ou une théologie du politique, sa théologie se présente comme une éthique chrétienne de l'engagement.»<sup>2500</sup>.

2492 IDEM, *Pour une théologie du monde*, p. 179.

2493 H.-J. GAGEY et J.-L. SOULETIE, «Sur la théologie politique», p. 176.

2494 IDEM, «Sur la théologie politique», p. 177.

2495 Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 177.

2496 IDEM, «Sur la théologie politique», p. 176-177.

2497 Cf. IDEM, «Sur la théologie politique», p. 177.

2498 *Ibidem*.

2499 *Ibidem*.

2500 *Ibidem*.

En outre, pour nos deux auteurs, en ce qui concerne la construction du sujet et sa responsabilité dans l'espace public, « Metz n'aborde que de manière évasive les pratiques proprement chrétiennes médiatrices de la constitution du sujet en son intériorité. »<sup>2501</sup>. C'est ce vide qu'essaie de combler la théologie de la libération, dès lors qu'elle « réfléchit la foi à partir de l'option préférentielle des pauvres en renouant avec la tradition biblique d'un Dieu qui intervient dans l'histoire pour sauver son peuple »<sup>2502</sup>, même si cette dernière accuse « un embarras lorsqu'il s'agit de contribuer de manière significative à l'inscription de ce mouvement social »<sup>2503</sup>. C'est donc à ce stade que la sotériologie de Gesché se révèle comme une contribution considérable au paradigme de la théologie politique. En effet, là où Metz parle de dé-privatisation de la foi, Gesché va plus loin en proposant Dieu comme une clé d'intelligibilité de l'homme et de sa société. Le projet de Gesché de tenter de rendre Dieu plus désirable par l'homme moderne offre une réponse à la sécularisation que provoque le projet de la théologie politique de Metz.

Certes, Gesché n'a pas élaboré de véritable projet de société, ce qu'il exprimera d'ailleurs en termes d'inquiétude lorsqu'il oppose son œuvre de penseur à des actions concrètes<sup>2504</sup>. Il n'en demeure pas moins que sa théologie est une véritable entreprise qui inscrit l'action de l'homme dans la prise en main concrète de sa destinée. À ce titre, sa sotériologie, de par sa conception du salut dans la société, fournit plus de caractère concret à la théologie politique. Même s'il ne mentionne pas explicitement la théologie politique en tant que telle, il ne manque pas de s'en approcher par ses thématiques. Dieu comme excès a des incidences sur la construction de la société. Le dogme de la terre souligne la responsabilité de l'homme vis-à-vis du cosmos et de la planète où se réalise le salut.

De plus, là où Metz parle de « déprivatisation » pour montrer que la foi ne doit pas être reléguée au domaine privé, comme l'y assigne la sécularisation, Gesché préconise la théologie du désir dont le postulat « Dieu pour penser » constitue une réponse crédible à la tentative visant à écarter l'intelligibilité de l'existence humaine à partir de la foi<sup>2505</sup>. Pour lui, « la question de Dieu devient donc bien une question de salut, tout le contraire d'une question gratuite ou sans urgence. »<sup>2506</sup>. De ce point de vue, pour le théologien belge, le salut devient ce critère de validité et de pertinence du discours théologique dans la société humaine que décrit Metz. Nous estimons de ce fait que le théologien de Louvain donne ainsi un visage au vœu fondateur de la théologie politique parce qu'il lui confère un carac-

2501 IDEM, « Sur la théologie politique », p. 179.

2502 Cf. L. BOFF, *Da liberação. O sentido teológico das libeações socio-historicas*, Vozes, Petropolis, 1979, p. 196, cité par H.-J. GAGEY et J.-L. SOULETIE, « Sur la théologie politique », p. 179.

2503 H.-J. GAGEY et J.-L. SOULETIE, « Sur la théologie politique », p. 179.

2504 Cf. A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003, p. 16.

2505 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V., *La destinée*, p. 162–163.

2506 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V., *La destinée*, p. 162.

tère concret. Car le salut dont il parle dans la société, dont la responsabilité incombe à la communauté chrétienne et ecclésiale<sup>2507</sup>, touche le concret de la vie, car il prend la défense des laissés-pour compte, des économiquement inutiles, des victimes de l'oppression des systèmes inhumains<sup>2508</sup>. Dans cette sotériologie donc, croire en Dieu, c'est imprimer la marque de son salut dans la société et, de ce fait, s'occuper de l'homme concret, au sens où, «si un frère ou une sœur n'ont rien à se mettre, ni de quoi manger tous les jours, et que l'un de vous leur dise: "Allez en paix", sans que vous leur donniez de quoi subsister, à quoi bon? (Jc 2, 15–16)»<sup>2509</sup>.

On peut donc, avec le théologien et philosophe français Frédéric Louzeau, résumer ainsi le fondement chrétien de la politique: «Le Verbe qui était éternellement auprès de Dieu s'est fait chair (Jn 1, 14). Le Logos de Dieu – par qui, en qui et pour qui tout a été fait (Col 1,16) – s'est manifesté en Jésus-Christ (1 Jn 1, 1) et les disciples qu'il a appelés ont vu sa Gloire (Jn 1, 14). Dès lors, le mystère du Christ Jésus rend pleinement visible le logos – c'est-à-dire la pensée, la raison et le langage – de tout ce qui est et de tout ce qui vit, et donc de l'être en société. L'affirmation de notre foi est forte: seul le mystère du Christ, Logos divin incarné en Jésus de Nazareth mort et ressuscité, rendu présent ici et maintenant par l'Église, est capable d'éclairer complètement la raison du monde en révélant le dessein de Dieu dans l'histoire.»<sup>2510</sup>.

En outre, l'eschatologie chrétienne peut aussi être érigée en fondement du rapport de la foi chrétienne au politique. Autrement dit, si le mystère du Christ s'achève dans une transformation et une récapitulation de l'univers en lui (Ep 1, 10), il est à souligner que «dès les premiers siècles de l'Église et déjà dans le judaïsme, certains croyants ont imaginé qu'il était possible et même nécessaire d'instaurer ici-bas ce Royaume promis pour la fin des temps.»<sup>2511</sup>.

Pendant, la position de l'Église retient le bien commun comme dénominateur et critère de validité de tout système politique. C'est-à-dire que «le meilleur type de gouvernement est celui qui, dans une situation sociale et historique donnée, procure le meilleur bien commun. Tel est le principe fondamental de la théologie politique pour Léon XIII.»<sup>2512</sup>.

2507 Ainsi que l'affirme J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 158.

2508 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 162.

2509 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 163.

2510 F. LOUZEAU, «Principes, fondement et pertinence de la théologie politique catholique», dans M. Toso, M. Rougé (dir.), *Conseil pontifical Justice et Paix, Actes de la première réunion des prêtres en mission dans les parlements. La pastorale des décideurs. Accompagnement spirituel et promotion du bien commun* (14–15 novembre 2013), Rome, Bibliothèque du Vatican, 2014, p. 43–59, ici p. 44.

2511 *Ibidem*.

2512 F. LOUZEAU, «Principes, fondement et pertinence de la théologie politique catholique», p. 47.

Étant donné que la promotion de ce bien commun incombe aux pouvoirs publics, il est normal que ces derniers soient rendus attentifs à cette responsabilité au nom même de la foi qui en fonde et en justifie le principe. Il est vrai que Gesché n'a pas non plus rédigé de traité proprement dit sur la politique. Il n'en demeure pas moins que son intérêt persistant pour la vérification du salut dans le concret de la vie relève de son intérêt particulier pour le salut dans la société<sup>2513</sup>. Et quand il souligne que «le bonheur devrait être un enjeu de la politique»<sup>2514</sup>, n'assume-t-il pas la nécessité du bien commun comme une exigence fondamentale de la politique ?

Pour sa part, allant plus loin dans ce rapport de l'Église à la politique, le pape Pie XII plaide en faveur du régime politique démocratique, arguant que, moyennant quelques conditions, «le régime démocratique est le plus compatible avec la liberté et la dignité des hommes.»<sup>2515</sup>.

Dans une telle perspective, nous pouvons comprendre les orientations majeures du pape Jean-Paul II, pour qui l'Église est consciente du fait que sa mission fondamentalement religieuse inclut, de manière préférentielle, la défense et la promotion des droits humains fondamentaux<sup>2516</sup>. Par conséquent, l'Église intègre également la recherche de la justice dans ses préoccupations pastorales<sup>2517</sup>.

Plus proche de nous, le pape Benoît XVI situe la charité et la justice au cœur de la doctrine sociale de l'Église, estimant pour sa part que «dans le contexte socioculturel actuel, où la tendance à relativiser le vrai est courante, vivre la charité dans la vérité conduit à comprendre que l'adhésion aux valeurs du christianisme est un élément non seulement utile, mais indispensable pour l'édification d'une société bonne et d'un véritable développement humain intégral. Un christianisme de charité sans vérité peut facilement être confondu avec un réservoir de bons sentiments, utiles pour la coexistence sociale, mais n'ayant qu'une incidence marginale.»<sup>2518</sup>.

Voilà pourquoi ce même pape amène la doctrine sociale de l'Église à son apothéose conceptuelle en en plaçant le fondement dans le principe de l'amour de Dieu. Si donc pour lui Dieu est amour, *Deus caritas est*<sup>2519</sup>, c'est cet amour, cette charité qui embrasse la vérité, *caritas in veritate*, pour devenir la clé essentielle d'intelligibilité du rapport entre la foi

2513 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 153–182 ; Idem, «Foi et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295.

2514 IDEM, N.P.I., XXIII, 101 (27.1.1984), be.uclouvain.fichiergesche.filioque\_1.

2515 F. LOUZEAU, «Principes, fondement et pertinence de la théologie politique catholique», p. 48 ; ici F. Louzeau se réfère notamment au «Discours de Noël» de Pie XII, 1944.

2516 Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Centesimus annus*, Rome, 1991, n. 54.

2517 Cf. IDEM, «Discours aux Membres du Tribunal de la Rote Romaine» (17 février 1979), n. 4, *L'Os-servatore Romano*, éd. française, 27 février 1979, p. 1.

2518 BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, Rome, juillet 2009, n. 4.

2519 Cf. IDEM, Lettre encyclique *Deus caritas est*, Rome, 25 décembre, 2005.

et la société. Reprenant ainsi la longue et fructueuse tradition ecclésiale dans le domaine de la doctrine sociale<sup>2520</sup>, Benoît XVI en couronne l'articulation par la loi fondamentale, celle de l'amour. Selon le pontife allemand, donc : « *Caritas in veritate* est un principe sur lequel se fonde la doctrine sociale de l'Église, un principe qui prend une forme opératoire par des critères d'orientation de l'action morale. Je désire en rappeler deux de manière particulière ; ils sont dictés principalement par l'engagement en faveur du développement dans une société en voie de mondialisation : *la justice et le bien commun* »<sup>2521</sup>.

Le lien est ainsi établi entre l'annonce de l'amour et de la vérité, ces vertus chrétiennes, et l'engagement en faveur de la construction de la société humaine que ce successeur de Pierre exprime en ces termes : « Parce que l'amour est riche de vérité, l'homme peut le comprendre dans la richesse de ses valeurs, le partager et le communiquer. La vérité est, en effet, *lógos* qui crée un *diá-logos* et donc une communication et une communion. En aidant les hommes à aller au-delà de leurs opinions et de leurs sensations subjectives, la vérité leur permet de dépasser les déterminismes culturels et historiques et de se rencontrer dans la reconnaissance de la substance et de la valeur des choses. La vérité ouvre et unit les intelligences dans le *lógos* de l'amour : l'annonce et le témoignage chrétien de l'amour résident en cela. »<sup>2522</sup>.

C'est au regard de ces fondamentaux que se conçoit la mission de l'Église dans la société des hommes et dont la compréhension mérite cette précision : « L'Église n'a pas de solutions techniques à offrir<sup>2523</sup> et ne prétend "aucunement s'immiscer dans la politique des États"<sup>2524</sup>. Elle a toutefois une mission de vérité à remplir, en tout temps et en toutes circonstances, en faveur d'une société à la mesure de l'homme, de sa dignité et de sa vocation. »<sup>2525</sup>.

Néanmoins, l'Église ne renonce jamais à porter, en vertu de sa mission prophétique, un regard critique à l'endroit des transformations publiques qui remettent en cause la dignité de l'homme et les valeurs fondamentales de la vie en société. Son appréciation critique sera pour le moins le gage de sa pertinence comme un appel rationnel que la foi ne cesse d'adresser au monde en perpétuelles mutations. C'est à ce titre que, même si certaines réformes se font sur la base des principes démocratiques, les questions de société préoccupent toujours l'Église, notamment la défense et la protection de la vie

2520 Le premier chapitre de l'encyclique *Caritas in veritate* passe en revue les principaux textes de la doctrine sociale de l'Église à partir d'une relecture de *Populorum progressio* du Pape Paul VI.

2521 BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, n. 6.

2522 BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, n. 4.

2523 Cf. *Gaudium et spes*, n. 36 ; PAUL VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens*, Rome, 14 mai 1971, n. 4 ; JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n. 43.

2524 Cf. PAUL VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, Rome, 26 mars 1967, n. 13.

2525 BENOÎT XVI, *Caritas in veritate*, n. 9.

par un discours éthique courageux, responsable et responsabilisant. Il s'agit entre autres de la contestation des législations qui favorisent l'avortement, établissent la reconnaissance juridique de l'union entre des personnes de même sexe, autorisent la production et la manipulation d'embryons humains, et légalisent l'euthanasie ou le suicide assisté<sup>2526</sup>.

Cela relève de la mission prophétique de l'Église que la théologie s'applique à expliciter. Car pour l'auteur de *Dieu pour penser*, « la première tâche d'une théologie, même politique, même celle qui se veut au service de la société, est de mettre au clair son idée de Dieu. Sinon, elle ne va pas au bout du service qu'elle veut rendre. »<sup>2527</sup>. Sans prétendre se substituer à la raison humaine, mettre au clair sa vision de Dieu, pour la théologie, c'est procurer à la société une autre clé d'intelligibilité sociétale.

D'ailleurs, dans ce qui ressemble à une position défensive et apologétique, Gesché recadre une tendance récurrente qui opposerait un type de théologie proche du réel à un type qui serait métaphysique. Cet antagonisme serait à ses yeux un raccourci contestable : « La théologie actuelle (pratique, politique, séculaire, de libération, etc.) dit que le discours chrétien doit s'assurer de l'historicité, de la mondanité/modernité de la perception actuelle, et donc faire de la théologie de ce type. Les autres théologies sont appelées "métaphysiques", "classiques", "bourgeoises", etc. Bien. Mais c'est oublier que les théologies "métaphysiques", "spéculatives", – la mienne en tout cas –, supposent qu'approcher Dieu "comme tel" à l'homme d'aujourd'hui, c'est contribuer à sa sécularisation, car l'homme est religieux, et c'est une part de lui-même que nous lui restituons en lui rappelant Dieu. »<sup>2528</sup>. Cela revient à affirmer que même pour une théologie a priori «*spéculative*», rendre vivante la relation homme-Dieu, c'est déjà s'occuper de l'homme concret dans la société.

Cela n'a pas empêché le théologien belge de plaider pour une corrélation entre le discours de la foi et la vie concrète. Aussi, affirme-t-il : « Nous devons vouloir une théologie (et une christologie, ecclésiologie, etc.), non pas contemplative mais action, d'action ; non rhétorique, verbale, (solutions verbales), mais politique ; non pas incantatoire, magique en somme, comme si la parole suffisait, mais effective, non pas idéale et platonicienne, mais concrète, historique et médiatisée. Une théologie dont le propos s'inscrit dans une effectuation historique et non seulement dans un discours spéculatif. »<sup>2529</sup> Il s'agit de l'impératif du salut dans la société.

2526 Cf. F. LOUZEAU, «Principes, fondement et pertinence de la théologie politique catholique», p. 49.

2527 A. GESCHÉ, N.P.I., X, 25–26 (7.2.1976), be.uclouvain.fichiergesche.dieu\_societe\_3.

2528 IDEM, N.P.I., XLV, 3 (20.4.1988), be.uclouvain.fichiergesche.foi\_489.

2529 IDEM, N.P.I., VIII, 19 (15.8.1973), be.uclouvain.fichiergesche.foi\_politique\_3.



En définitive, la théologie politique est et demeure un sujet hautement actuel<sup>2530</sup>. Ce que C. Jouin reconnaît en ces termes : « Loin d'être alors une question mal posée ou une mythologie à "liquider", la théologie politique revêt le sens d'une réflexion sur l'intrication du théologique et du politique, réflexion qui vaut même pour l'incroyant. »<sup>2531</sup>. À ce titre, sa corrélation avec une sotériologie incarnée comme celle de Gesché est indispensable, comme nous avons tenté de l'établir.

### XV.9 L'apport du *modus theologicus* de Gesché à la question des méthodes en théologie

Une fois au contact de l'œuvre de Gesché, trois mots pourraient parfaitement traduire son approche méthodologique : vouloir faire autrement. Non pas pour exprimer un caprice de chercheur soucieux de marquer les esprits rien que par la forme, mais parce qu'il récusait « l'enfermement répétitif qui fait gronder la religion, son trépignement et son désespoir de se voir encerclée, interdite à tout autre horizon que le sien, fermée à l'ailleurs, à l'autrement, au questionnement »<sup>2532</sup>. Cela peut considéré comme la contribution de notre théologien à la question des méthodes en théologie<sup>2533</sup>. Même s'il n'innove pas du fait de prendre des notes sur les réalités qui l'entourent et qui sollicitent sa réflexion et qu'il revisite les vieux mots de la foi chrétienne pour les convier à une nouvelle intelligibilité, il n'en demeure pas moins que dans la mise en perspective de sa pensée, notre théologien veut sortir des sentiers battus méthodologiques<sup>2534</sup>.

Martin Leiner décrit cette approche théologique particulière en ces termes : « Tous les partisans d'une méthode dogmatique claire devraient regretter un peu que dans les écrits de Gesché on ne trouve pas – pour parler avec Jean Ladrière – d'abord une interprétation fondatrice concernant Dieu dans ses trois manifestations, Dieu le Père, le Christ et l'Esprit, et ensuite une interprétation effectuant qui aborde tous les sujets comme l'homme, le monde, l'histoire, l'Église, la mort, etc., à partir de l'interprétation fondatrice et avec les notions forgées dans la réflexion théologique de ce "lieu de naissance de Dieu". »<sup>2535</sup>. Dans cette optique, il est à constater que Gesché se passe des schémas

2530 Cf. *Études Philosophiques*, n. 111, dans « Actualité de la théologie politique ? », Paris, PUF, 2014, p. 479–633.

2531 C. JOUIN, « Présentation » dans « Actualité de la théologie politique ? », p. 482.

2532 A. GESCHÉ, « Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *La sagesse une chance pour l'espérance ?*, p. 135–154, ici, p. 136.

2533 Nous pouvons renvoyer au chapitre 3 consacré au style théologique de Gesché.

2534 Cf. P. SCOLAS, « L'œuvre », p. 120.

2535 Pour cette méthodologie dogmatique, voir : B. BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, Coll. « Bi-

classiques dans l'organisation de ses thématiques. Il choisit d'omettre des sujets classiques tels que le credo, l'histoire du salut, etc. Tout comme Moltmann<sup>2536</sup>, il place la méthode à la fin de la série *Dieu pour penser*<sup>2537</sup>. Par ailleurs, même les philosophes des religions ne retrouvent pas les codes méthodologiques de cette discipline chez le théologien belge<sup>2538</sup>.

Cela montre que le théologien de Louvain s'est gardé de faire de la théologie intellectualiste, comme pur fruit d'un travail d'érudition spéculative. Son *modus theologicus* concernant notamment la question du salut est à la fois original et pratique. En effet, à travers les stimuli, ces différents domaines qui l'ont sollicité, il a cherché à s'intéresser à tout afin d'écouter les questions importantes que se posent les hommes, car elles sont en quelque sorte l'expression d'une certaine quête de salut.

On est donc ici pleinement dans sa manière spécifique d'aborder la question du salut, quand il cherche à écouter cette quête humaine de salut dans la littérature, l'art, les conversations, etc., et qui est déterminant pour son *modus theologicus*. L'interdisciplinarité fait partie d'un des traits caractéristiques de la méthodologie du Louvaniste, lui qui affirme qu'on ne fait pas de la théologie avec de la théologie. Pour lui, ainsi que le reconnaît Bourguine : « Au-delà de la conjoncture de crise où Gesché a inauguré son enseignement, il y a une conviction qui s'enracine et s'épanouit : la théologie gagne en vitalité quand elle s'enrichit en dialogue avec d'autres discours, quand elle rencontre des interlocuteurs qui n'appartiennent pas à son domaine [...]. Gesché cite plus volontiers les philosophes, écrivains ou psychanalystes que les théologiens. »<sup>2539</sup>. C'est ainsi que sa réflexion se nourrit des expériences venues de ces divers horizons, et qu'il peut « accueillir les ressources de l'imaginaire, du mythe et de la fiction<sup>2540</sup> qu'une certaine théologie académique a révoquées »<sup>2541</sup>. C'est cela que Hans Küng préconisait comme l'un des critères essentiels de la théologie postmoderne, stipulant : « Il faut non seulement exiger, mais pratiquer l'interdisciplinarité : le dialogue avec les sciences concernées et la concentration sur son objet propre vont de pair. »<sup>2542</sup>.

Nous avons là une contribution indéniable du prêtre bruxellois à la question des méthodes en théologie, que Martin Leiner reconnaît en ces termes : « Ce qui ouvre à une compréhension fructueuse de la série *Dieu pour penser* est d'y voir une théologie inter-

bliotheca Ephemeridum Theologicum Louvaniensum», n. 171, Louvain, Peeters, 2003, cité par M. LEINER, « Dieu », p. 316–317.

2536 Cf. J. MOLTSMANN, *Hoffen und Denken : Beiträge zur Theologie*, Neukirchener-Vluy, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2016.

2537 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*.

2538 Cf. M. LEINER, « Dieu », p. 317.

2539 B. BOURGUINE, « Le style », p. 152–153.

2540 Cf. *supra*, I.3, « Rapport à la littérature et à la philosophie ».

2541 B. BOURGUINE, « Le style », p. 153.

2542 H. KÜNG, *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, p. 283.

disciplinaire ou combinatoire. Voilà un point où Gesché peut beaucoup aider à faire de la théologie aujourd'hui. »<sup>2543</sup>.

Pendant, il faut reconnaître que cette interdisciplinarité ne sacrifie pas l'authenticité du discours théologique parce que le Louvaniste revendique et assume le lieu natal de son articulation théologique qui est le lieu religieux, lieu chrétien dont Dieu constitue la clé épistémologique de premier ordre. Ainsi que le souligne Martin Leiner, «Gesché a le courage de partir dès le début de Dieu et de penser chaque sujet à partir de Dieu. C'est ainsi qu'il arrive à un élargissement et à un affinement des questions que d'autres disciplines peuvent se poser.»<sup>2544</sup>. Dieu est donc cette clé à partir de laquelle se fonde et s'élargit l'intelligibilité du mal, de l'homme, de la destinée, du cosmos etc., au sens de ce *in-TE-legere*: lire la réalité du monde en Dieu<sup>2545</sup>, *a parte Dei*<sup>2546</sup>: du point de vue de Dieu.

C'est de cette façon que notre théologien affirme la spécificité du discours théologique face aux autres sciences en préservant notamment «l'opacité et le mystère de la réalité vécue»<sup>2547</sup>, l'énigme étant considérée comme partie intégrante de l'être humain<sup>2548</sup>. Quant à la procédure, l'approche phénoménologique permet à Gesché de déployer les aspects d'une sotériologie enracinée dans le vécu de l'homme en tant que lieu où le salut lui parvient. Cette prise en compte du monde vécu se remarque à travers la présence très prégnante, dans l'œuvre du théologien belge, des philosophes phénoménologues tels que Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Levinas, etc.<sup>2549</sup> Une telle façon de procéder est enrichissante pour la question des méthodes en théologie, dans la mesure où c'est à travers le concret de la vie de l'homme que lui parvient le salut. Cela est d'autant plus vrai que pour le professeur congolais Kabasele, «on est aujourd'hui conscient du fait que le salut intégral de l'homme par la grâce du Christ commence dès maintenant, dans l'existence de l'homme en ce monde, pour parvenir à la plénitude définitive dans la participation à la gloire du ressuscité. L'œuvre du Christ porte aussi sur la réalisation d'un royaume qui doit s'installer parmi nous.»<sup>2550</sup>.

Ainsi, ayant considéré sa théologie comme un travail de «coupe-feu»<sup>2551</sup>, à l'instar d'un pompier devant une forêt qui brûle, l'auteur de *Dieu pour penser* développe une

2543 M. LEINER, «Dieu», p. 318.

2544 IDEM, «Dieu», p. 316–319.

2545 Cf. *ibidem*.

2546 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *Le mal*, p. 33.

2547 Cf. M. LEINER, «Dieu», p. 319.

2548 Cf. IDEM, «Dieu», p. 19. Cf. *supra*, VII.5, «L'homme comme être énigmatique».

2549 Cf. *ibidem*.

2550 A. KABASELE MUKENGE, «Préface» à *Repenser le salut dans le contexte africain. Actes de la XVIII<sup>e</sup> semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa*, 2003, p. 10.

2551 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., XIII, 8 (10.3.1978), [be.uclouvain.fichiergesche.theologie\\_218](http://be.uclouvain.fichiergesche.theologie_218).

perspective sotériologique susceptible de parler à tout homme en quête de la réussite de sa destinée ; du fait que sa vision prend en considération plusieurs rationalités qui concernent l'existence humaine. Ceci lui vaut le qualificatif de « théologie combinatoire »<sup>2552</sup> d'après Martin Leiner. En voici la formulation : « Dans la discussion actuelle, la notion de théologie combinatoire introduite par Ingolf Dalferth paraît peut-être la plus adéquate pour décrire la démarche de Gesché, qui n'est pas seulement une apologétique de la foi mais qui veut donner à penser. La théologie combinatoire articule les rationalités et les expériences de la théologie avec toutes sortes d'autres rationalités et expériences. Le but est l'enrichissement mutuel. »<sup>2553</sup>.

Partant de cela, il devient plausible de considérer que Gesché a su imprimer un nouveau style dans la pratique théologique qui renforce l'intelligibilité anthropologique et théologique de l'existence autour de la question du salut. Ce questionnement pourrait constituer la matrice de son articulation théologique et en indiquer la pertinence : « Comment la foi peut-elle contribuer à des questions qui préoccupent les hommes et les femmes d'aujourd'hui ? »<sup>2554</sup>. Il s'agit là d'un apport méthodologique indéniable de la théologie geschéenne dont la visée finale est celle d'« assurer la pertinence de la foi chrétienne »<sup>2555</sup>.

L'approche interdisciplinaire, le choix des questions qui intéressent un large public, l'intérêt pour des questions habituelles mais revisitées à nouveaux frais en y insérant Dieu comme clé d'intelligibilité, voilà qui a rendu spécialement intéressant le style théologique du penseur de Louvain, si bien que « la parution de ses livres, à commencer par la collection *Dieu pour penser*, bénéficia d'un accueil chaleureux à en juger la popularité, mais aussi, par le nombre et le ton très favorable des recensions qu'ils suscitèrent dans le monde francophone. Fruit d'une grande culture humaniste devenue rare, cette œuvre s'attira des commentaires élogieux. Rigueur et ouverture, profondeur et originalité, voilà les qualités les plus citées. »<sup>2556</sup>. Cela est un témoignage éloquent qui indique que le *modus theologicus* du Louvaniste a su imprimer son style, marquant « son temps d'un esprit particulier, d'un souffle qui porte l'œuvre au-delà d'elle-même, signe concret qu'il a su créer quelque chose de neuf. ».

2552 Cf. I. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg-im-Brisgau, Herder, 1998 et M. LEINER, *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 67–69, cités par IDEM, « Dieu », p. 320. Dalferth est un théologien et philosophe de la religion d'origine allemande.

2553 M. LEINER, « Dieu », p. 320.

2554 J.-F. GOSSELIN, « L'itinéraire », p. 95.

2555 *Ibidem*.

2556 IDEM, « L'itinéraire », p. 96.

De ce point de vue, lorsqu'on est amené à s'interroger à propos de la contribution du style théologique geschéen pour l'avenir de cette discipline, on ne peut s'empêcher de l'apprécier et de constater, avec Jean-François Gosselin, que cette œuvre «[...] ne fait pas que contribuer à la pensée théologique de notre temps. Elle pose question et ouvre une voie qui pourrait s'avérer déterminante pour le futur.»<sup>2557</sup>.

Il aura ainsi essayé de «dépoussiérer» Dieu en le présentant comme une clé possible du déchiffrement de l'homme et ce faisant, il «crédibilise» Dieu, rend pertinente la foi car le salut qu'elle propose concerne la destinée humaine. À ce titre, la contribution de Gesché à la manière de faire de la théologie est considérable. C'est ce constat que Jean-François Gosselin corrobore en ces termes : «Gesché montre une manière de faire de la théologie qui, j'en suis convaincu, débordera son époque en allant au-delà d'elle-même. En cela le théologien nous lègue une méthode au sens fort du terme [...]»<sup>2558</sup>.

Cela étant, par son contenu et son déploiement, la théologie geschéenne se rattache à une forme d'apologétique interpellante pour l'homme concret aux prises avec sa destinée<sup>2559</sup>. Il s'en suit quelques implications conceptuelles notamment en rapport avec une perception renouvelée de la liberté.

### XV.10 Coexistence de deux positions geschéennes face aux questions de société

Il n'est pas rare de rencontrer des prises de position ambivalentes dans l'œuvre du penseur de Louvain quant aux questions de société. Si bien que pour certains critiques, l'engagement social de sa théologie serait insignifiant, et qu'en s'y intéressant, Gesché ne se préoccupe que d'une chose : souligner la responsabilité de la théologie dans l'annonce de Dieu comme *bonne nouvelle* pour penser la destinée des hommes sans qu'il s'agisse pour lui d'un quelconque appel à un engagement pour la justice ou de céder à la tentation de faire de la théologie une sorte de sociologie<sup>2560</sup>.

Nous estimons, pour notre part, que cette lecture de l'œuvre du théologien belge est discutable et mérite des précisions considérables afin de ne pas s'y méprendre et de ne pas en ignorer la complexité. En effet, il s'agit d'un aspect important qui concerne la spécificité de sa sotériologie et qui nous sert de fondement dans l'élaboration de la théologie de la responsabilité. Commençons par déterminer la portée de l'engagement social de cette œuvre.

2557 IDEM, «L'apologétique», p. 196.

2558 *Ibidem*.

2559 Cf. B. BOURGINE, «Le style», p. 163.

2560 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 107.

## XV.10.1 Portée sociétale de la sotériologie geschéenne

En effet, si pour l'auteur de *Dieu pour penser*, il est indispensable d'introduire Dieu dans l'intelligibilité de la destinée humaine, si pour le théologien de Louvain ce déchiffrement conduit à la compréhension renouvelée des questions fondamentales de la vie en rapport avec son bonheur et son salut, il ne peut manquer de s'intéresser aux questions de société<sup>2561</sup>. Car celles-ci permettent de déterminer la portée existentielle des dimensions «positive» et «négative» du salut que sa sotériologie met en lumière. Gesché en est conscient. Car il exploite la stature de l'homme comme main de Dieu. Aussi écrit-il : «Il n'est pas bon que Dieu soit seul [. . .]. Nous sommes les mains, les bras de Dieu. C'est cela la religion, la foi : Ne pas laisser Dieu être seul. Par ailleurs, il ne l'est pas (solitude), car Trinité. Mais cette Trinité doit passer dans nos actes. C'est le sens de l'Esprit Saint.»<sup>2562</sup>. Ces actes n'ont d'autres lieux d'expression que la société humaine. C'est là où il est possible de vérifier l'accomplissement de l'homme, son accès au bien-être, sa capacité à s'inscrire dans une sphère de bonheur. C'est la dimension «positive»<sup>2563</sup>. De ce fait, le lien entre cette sotériologie et la société est indéniable.

Car, comment arriver à réaliser le salut ici-bas si l'homme ne se détermine pas en fonction des conditions de possibilité de son effectivité? En clair, sans engagement pour la justice, la paix et le vivre ensemble, comment peut-on accéder à la réussite de sa destinée? C'est pourquoi le lien que Gesché établit entre la foi et la société est fondateur d'une sotériologie incarnée dont la réalisation touche le concret de la vie humaine.

Pour nous cette perspective est capitale. Elle nous permet de faire ressortir la responsabilité de l'homme dans l'acte du salut. Il est donc l'importance d'en saisir les contours, d'en souligner la portée dans l'œuvre du prêtre bruxellois. Sinon, comment faire de la vie concrète le socle herméneutique de la théologie de la responsabilité chez Gesché si lui-même n'y accorde qu'une place secondaire? Comment partirions-nous de la théologie geschéenne pour fonder en raison l'engagement sociétal du chrétien si lui-même ne lui a pas réservé un traitement d'une réelle importance? C'est ce qui nous a conduit à poser un regard diachronique sur ses écrits afin d'en déterminer la manière successive de se porter aux réalités du monde.

D'entrée de jeu, signalons qu'à notre humble avis, le théologien de Louvain s'est positionné en équilibriste. Il est celui qui a voulu éviter une théologie radicale faite de positions unidimensionnelles aux allures péremptoires. Il était animé par le souci per-

2561 Cf. *supra*, II.4.3, «Des questions de société dans l'œuvre de Gesché» où nous indiquons comment les questions de société se sont introduites dans l'œuvre de Gesché. Tandis que dans le présent point, il s'agit du lien entre la sotériologie geschéenne et la société.

2562 A. GESCHÉ, N.P.I. XII, 68 (21.8.1977), be.uclouvain.fichiergesche.praxis\_70.

2563 Cf. *supra*, chapitre IX, «La dimension "positive" du salut chez Gesché».

manent de « dépasser les limites d'une pensée théologique repliée sur elle-même »<sup>2564</sup>. Sa formation religieuse et son parcours personnel l'y prédisposaient, à en croire nos différents échanges, à Bruxelles, avec son frère Paul Gesché et sa nièce Myriam Gesché, sans oublier les confidences de l'abbé Paul Scolas qui fut son assistant.

Ajoutons également que le contexte de sa formation et les développements qui ont suivi lui ont fait adopter une attitude moins rigide dans sa perception des grands thèmes de son temps<sup>2565</sup>. En effet, formé dans la période d'après-guerre (1945–1960), il s'est imprégné du renouveau à la fois biblique, théologique et ecclésiologique, dans la mouvance du Concile Vatican II<sup>2566</sup>. Cette période a connu des bouleversements, notamment les contestations de mai 1968 en France, mettant en branle les certitudes morales du monde occidental christianisé, avec la prise de conscience de plus en plus accrue des inégalités sociales et économiques liées à l'exploitation des pauvres par les riches et les ravages du colonialisme. Tout cela a provoqué l'émergence de remises en question, illustrée notamment par la théologie de la libération<sup>2567</sup> et bien d'autres contestations de l'ordre établi.

Gesché décrit cette période de cette manière : « Notre Occident a été marqué en ce siècle par plusieurs drames, dont surtout : le génocide juif, les dures guerres de décolonisation, la découverte implacable et ostensible de l'inégalité sur notre planète. Il s'en est suivi un extrême sentiment de culpabilité, singulièrement à l'égard du tiers-monde (où se rejoignaient notre mauvaise conscience de colonisateurs et la situation de misère et de dépendances sociales et économiques). »<sup>2568</sup>.

C'est dans cet environnement qu'apparaissent une certaine désaffection à l'endroit de la foi chrétienne en même temps que la montée du pluralisme religieux et de l'islamisme<sup>2569</sup>. Dans un tel univers, Gesché entreprend de proposer Dieu comme clé d'intelligibilité de l'existence humaine. Il est donc sensible à la complexité de ce cadre conceptuel qui le rend à tout le moins méticuleux et précautionneux. Si bien que lorsqu'il se nourrit de l'intuition selon laquelle « le monde, à certains moments, semble interroger la foi », le théologien louvaniste se dit prêt à écouter celle-ci et estime qu'ayant traversé des périodes de sérieuses contestations, la foi est devenue humble et que désormais, elle peut répondre aux sollicitations du monde, elle peut parler et proposer ses propres mots, proposer à nouveau le désir de Dieu sans triomphalisme ni esprit de conquête. Dorénavant,

2564 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'itinéraire », p. 73–91.

2565 Cf. IDEM, « L'itinéraire », p. 89.

2566 Cf. IDEM, « L'itinéraire », p. 73.

2567 Cf. *ibidem*.

2568 A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 136.

2569 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'itinéraire », p. 74.

elle s'inscrit dans une dynamique moins arrogante<sup>2570</sup>, loin de l'ère médiévale où l'idée de Dieu servait de soubassement à la construction de la société<sup>2571</sup>.

Tout ce prérequis et ce contexte ont conditionné la manière dont notre théologien s'intéresse aux questions de société, oscillant entre l'exigence de ne pas pervertir la foi en la réduisant au seul aspect moral-éthique et l'impératif de concrétiser l'intuition chrétienne selon laquelle «il y a un salut à instaurer sur terre»<sup>2572</sup>. Dans ce sens, nous estimons qu'il y a coexistence de deux visions geschéennes sur ces questions que l'auteur lui-même n'a pas totalement conciliées.

Dans le but de vérifier ce constat, nous avons considéré l'ensemble de l'œuvre de notre auteur en nous focalisant néanmoins sur quelques textes que nous avons jugé essentiels pour la compréhension du sujet qui nous occupe. Il s'agit des articles : «Le salut dans la société»<sup>2573</sup>, «Dieu et société»<sup>2574</sup>, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», «Perturbation du religieux»<sup>2575</sup>, et «Le croyant dans la cité»<sup>2576</sup>. Les orientations contenues dans ces contributions reflètent en effet les options majeures de l'œuvre du Louvaniste dans la trilogie Dieu-société-salut.

En effet, quand on lit le texte «Dieu et société» datant de 1976 et «Perturbation du religieux» écrit en 1988, on a affaire à deux orientations. Entre le Gesché de 1976, qui a un discours porté sur les questions de société et le Gesché de 1988, qui affirme que la foi n'est pas de la morale ni de l'éthique, il y a effectivement les deux points de vue qui coexistent. Et pour comprendre ce double positionnement conceptuel, il nous faut une étude diachronique de l'œuvre qui situe le point de départ de cet infléchissement à partir de l'article de 1984, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain»<sup>2577</sup> et du contexte qui l'a précédé. Nous allons y revenir plus loin.

2570 Cf. A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 508.

2571 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*; t. V, *La destinée*, p. 156–157.

2572 IDEM, *Dieu pour penser*; t. V, *La destinée*, p. 154.

2573 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*; t. V, *La destinée*, p. 153–182.

2574 Cf. A. GESCHÉ, «Dieu et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295. Certes tout ce qui y est dit n'est pas de lui parce qu'il y donne également le condensé des communications des autres contributeurs avec lesquels il ressent une certaine proximité de vue.

2575 Cf. IDEM, «Perturbation du religieux». Cf. *supra*, II.4.4, «La réception geschéenne de la théologie de la libération».

2576 Cf. IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 246–255.

2577 Cf. IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 483–509.



## XV.10.2 Implications sociétales de l'idée de Dieu

Avec «Dieu et société», nous pouvons d'ores et déjà saisir la portée des questions de société et la manière dont elles se sont glissées dans l'œuvre du penseur de Louvain<sup>2578</sup>. Le contexte des années 1970 était dominé par la sensibilité sociétale. Cela se ressent dès les premiers mots de l'article précité, dans lequel, en reprenant l'apophtegme : «Dis-moi quel est ton homme, je te dirai quel est ton Dieu», Gesché établit une corrélation entre l'idée de Dieu et la construction de la société<sup>2579</sup>. Même si pour Paul Scolas cela ne signifie pas une préoccupation à changer la société<sup>2580</sup>, il n'en demeure pas moins que l'idée de Dieu est ici étroitement liée à la nature de la société que l'on se donne. D'autant plus que Scolas lui-même reconnaît que l'engagement pour la justice sociale ne laisse pas Gesché indifférent<sup>2581</sup>.

Nous sommes donc persuadé qu'entre la position qui reflète l'intérêt de Gesché pour les questions de société, l'engagement pour la justice et celle qui met la foi en garde contre les risques d'une perturbation au sens qu'elle pourrait se transformer en un mouvement de promotion des droits de l'homme, il y a des nuances épistémologiques et conceptuelles de conciliation à apporter, notamment avec la notion de *réserve eschatologique*. Cela permet de rendre compréhensible la perception geschéenne du salut dans la société. Il aurait donc fallu pour cela que Gesché concilie ses deux positions vis-à-vis des questions de société. Car, nous estimons que si le théologien de Louvain avait fini par concilier ses deux prises de positions, dans un discours clair, il n'aurait sans doute pas exprimé une forme de regret, à la fin de sa vie, de n'avoir pas produit une sorte de projet de société, se demandant si Dieu pourrait compter également les belles pensées au rang des belles actions, se permettant même de l'espérer un peu<sup>2582</sup>.

Au fait, si notre auteur affirme que le Royaume annoncé par le Christ doit s'installer parmi nous, et que la destinée promise à l'homme se joue aussi ici-bas, comment espère-t-il l'instauration de ce Royaume ? De plus, la vie d'ici-bas est concernée par cette destinée à laquelle nous sommes appelés et dans laquelle s'exerce notre foi. Pour montrer que le salut chrétien concerne le sort concret de l'homme, Gesché cite en exemple la sollicitude de Jésus envers les hommes qui croisaient son chemin.

2578 Cf. *supra*, II.4.3, «Des questions de société dans l'œuvre de Gesché».

2579 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 105.

2580 Cf. IDEM, «L'œuvre», p. 106.

2581 Cf. IDEM, «L'œuvre», p. 105.

2582 Cf. J. JOUBERT, *Carnets*, C. 468–24 juillet 1804, cité par A. GESCHÉ, *Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, p. 16. Cf. *supra*, «Introduction générale, 2. État de la recherche et originalité de notre propos».

En effet, pour l'auteur de *Dieu pour penser*, le sort concret de l'homme touche à sa personne, à sa vie et à sa société dont la construction relève de sa vocation. Sinon, comment comprendre que pour lui Dieu veuille apporter son salut dans un monde où les joies et les bonheurs font constamment face à la souffrance et au malheur ? Dans cette optique, en citant Maxime le Confesseur, le théologien belge affirme qu'une théologie sans pratique est « diabolique »<sup>2583</sup>. Voilà pourquoi il convoque les philosophes, notamment Paul Ricœur, chez qui il apprécie particulièrement le fait que celui-ci reconnaisse la grandeur d'une religion à sa capacité de rendre l'homme apte à entrer dans la sphère éthico-politique et à exister avec d'autres dans des institutions<sup>2584</sup>.

De ce point de vue, qu'est-ce donc l'éthique, sinon la mise en pratique des principes moraux en vue de la transformation de la vie de l'homme, qui est précisément basée sur « la réflexion philosophique sur l'acte humain et sa finalité »<sup>2585</sup> ? Qu'est-ce donc la politique, sinon la gestion de la cité que l'homme ne peut se contenter d'habiter sans la marquer de ses empreintes ? C'est ce que Gesché atteste à travers ce commentaire : « À la question : "qui dites-vous que je suis ?" »<sup>2586</sup>, Pierre à Césarée et la théologie répondent par un titre. Le Christ, lui, aux envoyés de Jean-Baptiste répond par : "les boiteux marchent..." »<sup>2587</sup>. Il s'agit donc de relever les vertus transformatrices des actes concrets qui vont jusqu'au combat pour la justice. C'est ce que Gesché souligne chez Ricœur dès lors que celui-ci attache au religieux une motivation profonde d'appeler la justice à se transcender, affirmant même que la charité ne peut être considérée comme une alternative à la justice, mais plutôt comme une demande de plus de justice<sup>2588</sup>. Devant une telle similitude d'insistance, on ne saurait affirmer sans nuance que l'approche sotériologique geschéenne n'est pas un appel à l'engagement pour la justice<sup>2589</sup>.

Une autre référence milite en faveur de cette nuance : par exemple, chez Claude Bruaire, le théologien de Louvain salue le fait que celui-ci établisse un lien de cause à effet entre une fausse idée de Dieu et l'abandon chrétien des devoirs de société ; c'est-à-dire que le plan du salut chrétien est intrinsèquement lié à l'action humaine qui doit le concrétiser dans un contexte existentiel donné<sup>2590</sup>.

2583 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 154.

2584 Cf. P. RICŒUR, « Le mal est un défi pour la philosophie », *Le Monde* (journal), juin 1994, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

2585 F. LENOIR, Avant-propos à IDEM (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, p. 12.

2586 Cf. *supra*, VI.3.4.1, « Une identité toujours en procès ».

2587 A. GESCHÉ, N.P.I. XII, 71 (24.8.1977), [be.uclouvain.fichiergesche.jesus\(filspdedieu\)\\_26](http://be.uclouvain.fichiergesche.jesus(filspdedieu)_26).

2588 Cf. P. RICŒUR, « Le mal est un défi pour la philosophie », *Le Monde* (journal), juin 1994, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

2589 P. SCOLAS, « L'œuvre », p. 107.

2590 Cf. C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 14-15, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155.

De ce fait, pourquoi Gesché citerait-il Bruaire, affirmant que l'idée de Dieu ne doit pas conduire à l'évasion des devoirs terrestres, si lui-même n'y croyait pas ? Au contraire, c'est ce point de départ qui permet au théologien belge de réaffirmer que l'idée de Dieu commande la conception de l'homme et par conséquent, celle de la société<sup>2591</sup>. Cela est en étroite corrélation avec la conception fondamentale de la théologie du Louvaniste pour qui Dieu est la preuve de l'homme, le fondement de son autonomie, le garant de sa liberté à laquelle il ne porte pas ombrage<sup>2592</sup>. À ce titre, Dieu est le vecteur d'une anthropologie de destinée, car l'homme qui est créé à l'image de Dieu est appelé à devenir sa ressemblance.

Comme nous pouvons le constater, l'un des versants non négligeable de la sotériologie geschéenne ne peut concevoir une foi qui serait indifférente à la réalité dramatique du monde et à ses bouleversements tragiques. Bien au contraire, pour l'auteur de *Dieu pour penser*, dans un tel univers, le chrétien se demande sans cesse ce que sa foi peut apporter aux nombreuses théories et pratiques de libération. De même, la théologie se préoccupe de savoir à quoi son discours peut servir pour la définition des nouvelles finalités de l'homme<sup>2593</sup>.

Toutefois, il convient de noter que le rapport de notre théologien aux questions de société est tributaire de la place prépondérante qu'il accorde à Dieu comme clé d'intelligibilité de l'homme, et à l'impératif du salut, son principe de «salutarité». Or le mal demeure la menace essentielle au salut de Dieu. Par conséquent, la morale, où se joue la question du bien et du mal, ne peut suffire pour exprimer l'enjeu destinal qui est le salut menacé par le mal.

Voilà pourquoi la sotériologie geschéenne transcende les limites de la simple morale afin d'exprimer la radicalité du danger de perdition qui guette l'être humain. Il devient donc plausible de comprendre son rapport à la morale et surtout son interpellation consistant à ne pas transformer la théologie en morale, notamment dans le domaine de la justice<sup>2594</sup>.

D'ailleurs, à ce sujet, il faut un rappel historique afin de situer le contexte évolutif qui a vu le mot morale se vêtir d'un sens quasi péjoratif. En fait, en vertu de son origine grecque, le mot *ethos*, éthique, signifie «l'ensemble des comportements et des mœurs, dont l'enracinement profond donne à l'homme une "seconde nature"»<sup>2595</sup>. Mais c'est au

2591 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 155 ; cf. IDEM, «Dieu et société», p. 274.

2592 Cf. IDEM, «Dieu et société», p. 288.

2593 Cf. IDEM, «Dieu et société», p. 289.

2594 Cf. A. GESCHÉ, «Perturbation du religieux». dans J.-L. SHLEGEL, G. JARCZYK, P. COLIN (et al.), *Le religieux en Occident. Pensées des déplacements*.

2595 Cf. F. LENOIR, Avant-propos à IDEM, *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, p. 12.

IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ qu’Aristote lui confère le sens d’une réflexion philosophique qui porte sur l’agir humain et sa finalité<sup>2596</sup>.

Pendant, dans sa réception latine, le mot éthique fut remplacé par celui de morale. Ainsi donc : « Les Grecs, philosophes dans l’âme, avaient donné au terme le sens d’une réflexion profonde sur les principes fondamentaux qui guident l’action humaine. Les Latins, plus soucieux des juridictions que de métaphysique, ont donné au mot “morale” cette connotation formelle et impérative (code du bien et du mal) qui a été accentuée au XIX<sup>e</sup> siècle par le développement d’une morale contraignante du devoir. Cette connotation péjorative du mot a ainsi relégué, dans beaucoup d’esprits contemporains, la morale au rang du “moralisme”. »<sup>2597</sup>.

Il est compréhensible qu’avec une telle dévalorisation, et au regard de la portée destinale de la sotériologie geschéenne, notre théologien invite à aller au-delà de la morale afin d’atteindre l’impératif du salut de l’homme. Pourtant, cela ne veut pas dire que le théologien de Louvain aurait radicalement renoncé aux implications éthiques de la foi chrétienne. Au contraire, Gesché affirme que l’action et la praxis permettent à la théologie de porter la réalité humaine à son accomplissement<sup>2598</sup>. Il atteste que la responsabilité de Dieu n’atténue jamais celle de l’homme à qui il appartient d’être solidaire envers les plus démunis. De sorte que notre auteur précise : « On saisit que, dans pareille perspective, *dogmatique* et *morale* soient difficilement dissociables. »<sup>2599</sup>.

D’ailleurs, à propos des distances de perception survenues entre la morale et la dogmatique, le Louvaniste fait remarquer que c’est seulement « à partir du XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle, où la casuistique et la controverse sur des questions particulières de l’agir chrétien ont pris une consistance singulière, que ces deux disciplines se sont retrouvées dissociées [...] »<sup>2600</sup>. Mais, conclut notre théologien, la réflexion sur l’agir chrétien en rapport avec la doctrine de la foi, inaugurée du temps de Thomas d’Aquin, refait surface dans ces temps qui sont les nôtres. De nouveau dogmatique et morale convolent en justes noces, dans la mesure où, si la foi « est une vertu, (*virtus*) tout autant qu’une connaissance, on comprend

2596 Cf. *ibidem*; Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1940).

2597 F. LENOIR, Avant-propos à IDEM, *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l’éthique*, p. 12–13.

2598 Cf. *supra*, XIII, 2.4, « Le soi de l’identité narrative »; XIII.4.3, « Donnez-leur vous-mêmes à manger »; XIII.7, « La théologie de la responsabilité : définition et extension »; XIV.3, « La théologie de la responsabilité comme paradigme en théologie ».

2599 A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », p. 273.

2600 En théologie morale, la casuistique est l’art de juger des cas particuliers à la lumière des règles morales. Cf. N. BIGGAR, « Casuistique », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 206–207.

qu'elle suppose, en sa logique même et pas seulement à titre d'application, une pratique et un comportement.»<sup>2601</sup>.

Dans ce sens, quand bien même Gesché n'a pas élaboré de grandes théories éthiques, portant la question de l'engagement à son sens le plus ultime, il n'en demeure pas moins que cette question est présente dans son œuvre. Il convient donc d'en apprécier la place avec précaution.

### XV.10.3 Enjeux de société dans les limites de la morale

Dans le texte sur la perturbation du religieux<sup>2602</sup>, Gesché commence par circonscrire les trois champs du savoir sur l'existence humaine que sont la science, où l'homme est en quête de l'explication, de la raison des choses; la philosophie, à partir de laquelle il s'interroge sur le sens et les valeurs dans l'existence; tandis que par la religion, en posant la question du salut, du destin, l'homme cherche à répondre à la question existentielle de ses finalités<sup>2603</sup>. Certes, ces trois structures dans l'ordre de la connaissance ont un rapport entre elles: les questions de destinée par exemple supposent un goût du savoir et du sens qui est en étroite corrélation avec les fins que l'homme se donne. Cependant le théologien de Louvain estime que ces trois domaines ne peuvent pas être confondus, mêlés ni perturbés. Chacun d'eux doit garder sa spécificité qui participe à l'intelligibilité de l'existence humaine. Car, même si le sens est nécessaire à la perception des questions de finalités, il ne suffit pas pour assurer le dénouement à l'existence (que deviendrai-je?). C'est-à-dire: bien qu'étant indispensable à la construction de l'être humain, la morale ne peut suffire pour en exprimer le destin<sup>2604</sup>, parce que le sort de l'existence humaine est du ressort de la foi, du théologal.

Évidemment, pour le théologien louvaniste, la religion, «avec ces mots qui lui sont propres (pêle-mêle: salut, au-delà, âme, Dieu, péché, grâce, etc.), [elle] ne vise pas simplement un savoir ou une interprétation, des valeurs ou un “agir”, mais l'énigme de l'existence, de son aboutissement (ou non), de sa réalisation. Qu'en est-il de moi, non simplement dans les choses et dans les valeurs, mais dans mon destin? La religion est ici en site propre, distingué des deux autres.»<sup>2605</sup>.

Ainsi donc, pour le prêtre bruxellois, il y a perturbation du domaine religieux dès lors que la confusion des genres s'établit, que la religion sort de sa topographie et que la

2601 A. GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 274.

2602 Cf. A. GESCHÉ, «Perturbation du religieux».

2603 Cf. IDEM, «Perturbation du religieux», p. 144.

2604 Cf. *ibidem*.

2605 IDEM, «Perturbation du religieux», p. 145.

morale se substitue à la religion. Dans ce sens, à notre avis, il s'agit d'une conceptualisation rationnelle de l'ordre du dépassement. Nous pouvons tirer une telle conclusion étant donné que dans un autre texte, notre théologien reconnaît que la morale jouit d'une vertu de galvanisation de l'agir humain. Aussi écrit-il : «La morale permet aux hommes de ne pas s'en remettre au Destin et aux fatalités, en leur rappelant où se trouve leur grandeur. Elle leur permet aussi de lutter sans crainte mais avec détermination contre les injustices et les malversations. L'éthique est en nous cet impératif qui nous libère en nous obligeant à traiter l'autre comme une fin, et non comme un moyen.»<sup>2606</sup>. Voilà ce qui permet la meilleure saisie de la démarche théologique de notre auteur concernant les enjeux de société qu'il faut articuler dans les limites de la morale.

À ce propos, le théologien de Louvain affirme au préalable que l'homme religieux doit être moral. Cependant, il préconise une dialectique transcendantale, celle du dépassement, dans la mesure où, selon lui, «[...] la religion ne s'identifie pas avec la morale. Car l'éthique ne suffit pas au destin. Il (sic!) ne recouvre ni ne sature ce que vise la dimension religieuse en l'homme.»<sup>2607</sup>. Il est question d'une nuance considérable, produite par un esprit «essentialiste». En sortant ainsi des sentiers battus, notre théologien amène la foi à sa spécificité suprême. C'est pour cette raison que la perception des questions de société que le penseur louvaniste développe dans «Perturbation du religieux» doit être saisie avec circonspection. Car il ne néglige pas l'engagement pour la justice<sup>2608</sup> du fait qu'il reconnaît que «l'homme religieux doit être moral, et donc combattre pour la justice»<sup>2609</sup>. En revanche, précise-t-il, le religieux ne peut s'identifier avec le moral. De ce point de vue, son rôle ressemble à celui d'un lanceur d'alerte, d'un interpellateur, d'un guetteur afin de ne pas perdre de vue l'essentiel et non celui de quelqu'un qui serait dans le déni et le rejet des implications éthiques de la foi. Il tire et attire cette dernière vers une forme d'assomption. Cette nuance vaut son pesant d'or pour une réception adéquate de l'œuvre geschéenne.

Il s'agit, en fait, d'une pensée qui s'exprime en reconnaissant d'ailleurs que les frontières entre la perception scientifique, philosophique et théologale du réel sont très proches<sup>2610</sup>. Tout en alertant sur le risque de perturbation du domaine religieux qui consiste à le fourvoyer dans des réalités terrestres, notre auteur ne perd pas sa lucidité. Aussi peut-il affirmer : «Certes, l'inverse de cette perturbation ne vaut guère mieux. Je songe à toutes les formes de piétisme, où la religion a fait oublier au chrétien sa présence au monde. Et l'on comprend (alors) la juste revendication en faveur d'une foi qui ne se confonde pas

2606 A. GESCHÉ, «Destin, prédestination, destinée», p. 150.

2607 Cf. IDEM, «Perturbation du religieux», p. 145.

2608 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 107.

2609 Cf. A. GESCHÉ, «Perturbation du religieux», p. 145.

2610 Cf. *ibidem*.

avec des comportements rituels et intérieurs.»<sup>2611</sup>. Il faut de toute évidence comprendre cette revendication sans s'empêcher de restituer le religieux à son lieu natal qui concerne la destinée de l'homme, avec Dieu comme clé d'intelligibilité. Telle est la contribution chrétienne à la compréhension de l'existence et de son appropriation.

Par conséquent, le Dieu qui fonde la perception chrétienne de la vie est celui de l'incarnation ouvrant l'homme à l'intelligence de ses devoirs communs à tous les hommes, en le rendant présent à la justice, aux droits des hommes, aux valeurs et aux tâches de cette terre. Un tel Dieu, si proche de l'être humain, ne saurait constituer une menace pour son déploiement existentiel. Ce que Gesché exprime en ces termes : «Ce n'est pas un sacré indéterminé et anonyme que nos mots apportent à la construction de la cité, mais celui d'une Personne, d'un nom propre, d'une Parole, d'un Dieu, – mais qui demeure offert à la liberté et ne prend donc pas les contours indiscernables d'une puissance impersonnelle et vague.»<sup>2612</sup>. De cette manière, la foi est préservée d'une possible perversion de son essence.

Ainsi, en empêchant la perturbation de la foi qui se ferait au profit du sens ou de la science, le théologien de Louvain invite la théologie à affirmer la spécificité de son message, étant convaincu que l'homme a besoin de cette transcendance. D'où le sens de son intuition majeure selon laquelle le monde veut à nouveau écouter la foi<sup>2613</sup> qu'il formule par ces mots : «Le monde veut réentendre la foi. Ce n'est pas à nous d'en favoriser l'oubli en la perturbant, en lui faisant perdre sa place.»<sup>2614</sup>. Dans cet ordre d'idée, Gesché essaie de restimuler la conscience chrétienne en la décomplexant. Pour lui en effet, «[Le] croyant a le droit sans honte de proclamer une anthropologie théologale, tout simplement parce que Dieu est partie prenante de la définition possible de l'homme.»<sup>2615</sup>.

Tout compte fait, l'auteur de *Dieu pour penser* épingle la perturbation du religieux afin de revendiquer le droit de la foi à dire toute la profondeur de sa singularité théologale dans la construction de l'homme, sans renier la réalité factuelle qui l'entoure et, dans une certaine mesure, le détermine. Ce faisant il joue au parfait équilibriste dans le cadre de la réserve eschatologique selon laquelle l'être de l'homme ne s'épuise pas dans l'immanence, mais qu'il est aussi appelé à des finalités supérieures qui l'appellent par le haut.

Cela donne lieu à une articulation sous forme de chiasmes, c'est-à-dire des expressions croisées, ponctuées par une affirmation et dont le dépassement est renforcé par un

2611 IDEM, «Perturbation du religieux», p. 146.

2612 IDEM, «Perturbation du religieux», p. 148.

2613 Cf. *supra*, III.1.3, «Des inversions de paradigmes»; XV.5, «L'enjeu anthropologique d'une sotériologie cosmologique».

2614 A. GESCHÉ, «Perturbation du religieux», p. 148.

2615 IDEM, «Perturbation du religieux», p. 149

*mais* introductif, à l'instar de la formulation biblique qui introduit et radicalise la supériorité de la justice nouvelle par rapport à l'ancienne avec cette formule : « Il vous a été dit... Mais moi je vous dis (cf. Mt 5, 20–43). Notre auteur l'exprime ainsi :

1. « Certes il y a les autres faims, et que nous devons comme quiconque apaiser, c'est plus qu'une évidence et il est heureux que nous en ayons retrouvé le chemin. *Mais* il y a cette autre faim et cette autre soif, et tout aussi imparables, et à propos desquelles au Désert comme sur la Montagne, au Puits de Samarie comme sur la Croix, à la dernière Cène comme au premier Jardin, le Seigneur nous a rappelé qu'elles étaient aussi notre humanité.
2. L'homme doit accomplir la justice, c'est plus que vrai et impératif. *Mais* c'est toujours un homme qui devra faire cela. Or l'homme ne peut rester ce qu'il est, un homme précisément, s'il vient à oublier et à perdre ce qui, fût-ce à titre de symboles, le construit en humanité. Le croyant et le théologien, en parlant de transcendance ou de Dieu, contribuent donc aux combats dont il est question.
3. L'homme a besoin de réentendre certains mots. *Mais* c'est à chaque fois que l'on a perturbé la dimension religieuse en la confondant avec une autre, qu'il y a eu finalement découragement et perte de sens. Justement parce qu'il y a déplacement des rôles et des pôles, – désorientation.
4. L'Évangile nous prescrit le verre d'eau et la tunique à celui qui est nu, *mais* il nous dit pour quel Royaume. On ne perd pas tant la foi parce qu'elle est la foi, que parce qu'elle s'investit ailleurs, et qu'on ne voit pas très bien alors, justement, pourquoi on n'irait pas chercher ailleurs. »<sup>2616</sup>

Comme on peut le constater, la foi ne se situe pas en dehors de la réalité humaine. Au contraire, elle lui fournit une nouvelle clé de compréhension qui affirme sa spécificité en ouvrant à la force constitutive et libératrice de la transcendance.

#### XV.10.4 Du réenchantement de l'engagement social de la foi

Afin de comprendre la manière dont Gesché aborde une (quasi) nouvelle approche des questions de société, il nous faut revenir sur le texte de 1984, « Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain » déjà évoqué. Entre la position de notre théologien contenue dans « Dieu et société » de 1976 et le développement que l'auteur déploie en 1988, il s'est opéré des bouleversements non négligeables autour des années 1980 qui peuvent expliquer en partie

<sup>2616</sup> IDEM, « Perturbation du religieux », p. 150.



le changement de ton du théologien<sup>2617</sup>. Dans le texte de 1984, il constate le désenchantement, la désaffection vis-vis des engagements en société. Il essaie d'en comprendre le message sur le plan théologique, en justifie les causes qu'il appelle les erreurs et finit par proposer quelques conditions de possibilité d'un réenchantement possible des engagements sociétaux.

En effet, il faut souligner que depuis l'année 1960 le monde avait entamé un nouveau tournant accéléré par le changement des mentalités à partir de mai 1968<sup>2618</sup>. Dans cette mouvance, les chrétiens se sont résolument tournés vers les questions de société, pour la promotion de la justice. C'est ainsi que s'exprimait l'engagement de l'Église dans les combats de tous les hommes.

Cependant, autour des années 1980, surviennent des changements inattendus que le théologien belge décrit comme ceci : « Il se fait que le tournant qui s'esquisse aujourd'hui, non seulement nous prend au dépourvu, mais à contre-courant. »<sup>2619</sup>. Ce tournant se caractérise par le libéralisme, la suspicion à l'égard des solidarités, le repli individuel, le renoncement à certains engagements de société, une lassitude chrétienne dans les problèmes du monde. Cela crée un désarroi<sup>2620</sup>.

En fait, il s'est avéré que la sacralisation de la liberté, avec le libéralisme, prônée par les partis de droite et la quête effrénée de justice sociale ainsi que les changements éthiques, défendus par les mouvements de gauche, ainsi que l'implication chrétienne dans les combats de société, n'ont pas réussi à rendre à l'homme postmoderne le bonheur tant espéré surtout par une jeunesse à qui il a été vendu « l'illusion » d'une transformation sociétale<sup>2621</sup>. D'où la détresse quasi générale que le Louvaniste décrit de cette manière : « Un sentiment négatif perce, sentiment d'amertume face aux résultats minimes ou parfois tout à fait contradictoires des combats qui viennent d'être menés. Déception aussi devant des espérances qui ne sont pas réalisées. Désengagement parfois devant une mobilisation outrancière. »<sup>2622</sup>. Tout cela a fini par provoquer la fin de ce que notre théologien appelle les idéologies.

Une telle perception ne pouvait que conduire à un désengagement vis-vis des problèmes de société et à une lassitude à l'égard même des positions chrétiennes face aux problèmes du monde<sup>2623</sup>.

2617 Cf. P. SCOLAS, « L'œuvre », p. 109–110.

2618 Cf. *supra*, XV.12.1, « Portée sociétale de la sotériologie geschéenne ».

2619 A. GESCHÉ, « Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain », p. 483.

2620 Cf. *ibidem*.

2621 Cf. IDEM, « Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain », p. 490.

2622 IDEM, « Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain », p. 489.

2623 Cf. IDEM, « Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain », p. 484.

Gesché a capté très tôt toutes ces transmutations dont il cherche à saisir le message théologique. C'est ce qui déterminera dorénavant le déploiement de sa théologie, ainsi que le fait remarquer Paul Scolas : «Gesché va beaucoup s'interroger sur ce qui se manifeste et se cherche de la sorte et cela marquera sa recherche théologique des années 1980 et 1990.»<sup>2624</sup>.

Au demeurant, les limites que révèlent les idéologies qui avaient pourtant suscité tant d'engouement amènent notre théologien à s'interroger sérieusement sur le sens des engagements dans la société<sup>2625</sup>. Tel est le point de départ de ce que nous avons appelé le «deuxième Gesché», caractérisé par une approche beaucoup plus critique quant au rapport foi et société<sup>2626</sup>. Ce nouveau point de vue est d'autant plus appuyé qu'il marque le début de cette réserve à l'égard d'une implication sociétale de la théologie ; par ailleurs, notre auteur déconcerte au regard de l'élan qu'il a imprimé jusque-là, notamment dans «Dieu et société». L'exemple du caractère troublant de cet autre regard nous est fourni par le témoignage de Paul Scolas : «J'étais présent lorsqu'il a prononcé ce qui fut d'abord une conférence devant les prêtres du diocèse de Tournai à l'occasion des journées de la formation permanente. J'y ai été témoin du *désarroi* de nombre de prêtres pour lesquels un engagement social lié à leur foi revêtait une importance décisive et qui, sans doute à une lecture rapide de Gesché, en avaient fait leur porte-drapeau.»<sup>2627</sup>.

Le *désarroi* de ces prêtres décrit ici reflète évidemment le sentiment de changement qu'ils ont remarqué chez celui qui leur avait inspiré un certain rapport à l'engagement social en vertu de leur foi. À notre avis, il ne s'agissait pas d'une lecture rapide de Gesché, comme le comprend Paul Scolas. Au regard du contenu développé plus haut<sup>2628</sup>, «le premier Gesché» a fourni des éléments structurants non négligeables comme bases théologiques et théoriques interprétables dans le sens d'une foi aux implications sociétales<sup>2629</sup>. Or désormais, si on tient compte de l'«échec» des engagements sociétaux précédents, on le découvre dans une approche beaucoup plus critique, ce «deuxième Gesché» a de quoi susciter un profond étonnement qu'il convient de contextualiser.

Car, même dans cette (presque) nouvelle perspective plus critique de l'engagement social, le théologien de Louvain ne fait pas preuve d'un déni radical. Il le précise ainsi : «Je le rappelle, mon problème est de nous restituer les conditions *humaines* pour que nos combats soient valables ou, plutôt, pour que nos combats, qui sont valables, soient

2624 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 109.

2625 Cf. A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 485–490.

2626 Cf. IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 490–504.

2627 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 109.

2628 Cf. *supra*, XV.12.1, «Portée sociétale de la sotériologie geschéenne»; XV.12.2, «Implications sociétales de l'idée de Dieu».

2629 Voir aussi *supra*, le chapitre XI sur le salut dans la société.

“vivables”.)<sup>2630</sup>. C’est pourquoi nous pouvons parler du réenchâtement de l’engagement social et non de son abandon, à travers le durcissement de notre auteur.

En outre, Gesché voit dans la désaffection de l’engagement social une aubaine permettant, non pas de renoncer aux combats humains<sup>2631</sup>, mais de les aborder avec circonspection, c’est-à-dire : « faire attention qu’ils ne soient pas menés avec hargne et haine »<sup>2632</sup> en essayant « d’apporter une parole de salut »<sup>2633</sup>. C’est ainsi qu’il va chercher à comprendre théologiquement ce qui se donne à percevoir à travers les mouvements de la postmodernité<sup>2634</sup> ainsi que les richesses acquises dans la longue lutte des chrétiens en faveur de la société des hommes<sup>2635</sup>. D’où la condamnation des idéologies qui sont la perversion des moyens en finalités, et qui, de ce fait, conduisent inéluctablement à l’idolâtrie que le discernement chrétien doit combattre. Il dénonce ainsi une foi qui se transforme en « militantisme », qui sacralise certains domaines de la vie, se transformant en morale<sup>2636</sup>. Il épingle également l’absolutisation de la raison, le « rationalisme », ainsi qu’un usage abusif des sciences humaines en théologie<sup>2637</sup>. Tout cela représente, à ses yeux, des erreurs qui ont causé la désaffection à l’endroit des engagements en société.

C’est que, selon l’auteur de *Dieu pour penser*, le militantisme dans la foi au sens d’un engagement en société n’est pas condamnable en soi<sup>2638</sup>. Ce qui l’est en revanche, c’est un certain esprit « missionnaire » fanatique et maladroit, avec le risque de voir des chrétiens devenir plus militants que croyants. Une telle fuite de la foi risque de laisser place au prosélytisme. Car un militantisme durci donne lieu à des œuvres stériles, sèches et mortes qui sont privées de toute référence à l’amour, à la charité et au bonheur (cf. 1 Co 13, 3)<sup>2639</sup>.

En plus, le théologien de Louvain dénonce la sacralisation des combats, des conflits et de la justice. Car celle-ci a pour conséquence de s’attacher aux causes plutôt qu’aux hommes qui sont censés être défendus par ces combats. Or, en les absolutisant, en les pervertissant, on refuse d’apprendre de Dieu<sup>2640</sup> ce qu’est le vrai sens de ces engagements et la vraie nature de la liberté et de la justice<sup>2641</sup>.

2630 A. GESCHÉ, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 500.

2631 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 494.

2632 *Ibidem*. Cf. *supra*, II.4.4.3, « Quelques considérations critiques ».

2633 IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 505.

2634 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 485–505.

2635 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 504–509.

2636 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 490–498.

2637 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 498–504.

2638 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 490–491.

2639 Cf. IDEM, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 491

2640 Cf. *supra*, IV.4, « L’idée de Dieu dans la rationalité humaine : Dieu pour penser » ; V.2.6, « Dieu comme objection à la souffrance » ; XII.1, « Le concept d’excès ».

2641 Cf. A. GESCHÉ, « Du défi d’aujourd’hui à la foi de demain », p. 492.

Notre théologien reprendra ce reproche à la fois dans sa critique envers la théologie de la libération<sup>2642</sup> ainsi que dans l'article de 1988 sur la perturbation du religieux. Car pour lui, la moralisation de la foi conduit également au culpabilisme, à l'autoflagellation suite à une mauvaise conscience. Cependant, sans vouloir prôner la fuite des responsabilités existentielles ni le renoncement aux combats humains, le prêtre bruxellois appelle à les assumer sans mauvaise conscience qui se transformerait en dolorisme et en refus du bonheur, se révélant finalement suicidaire<sup>2643</sup>.

Par ailleurs, notre théologien dénonce également le «rationalisme» comme propulsion à vouloir à tous points de vue rationaliser la foi, l'identifier à une transparence rationnelle<sup>2644</sup>. Le Louvaniste pense ici à «notre souci de vouloir toujours tout comprendre, à notre souci de vouloir que tout soit sensé de part en part, que tous les actes que l'on pose soient d'un bout à l'autre bien réfléchis.»<sup>2645</sup>. Cela revient à ignorer la part de mystère, d'énigme qui est constitutive de l'homme<sup>2646</sup>.

Quant aux sciences humaines, Gesché reconnaît, certes, leur contribution à l'intelligibilité de la foi du fait qu'elles mettent en évidence les conditionnements sociaux à la base des comportements humains, dont les comportements religieux. Par contre, il dénonce la tendance à vouloir conférer à ces sciences un statut normatif, au sens qu'elles soient à même de dicter ce que doivent être les comportements des croyants<sup>2647</sup>.

En comprenant ainsi la postmodernité, notre penseur préconise de porter la parole de la foi au cœur de ces mutations. Pour ce faire, il faut revenir aux mots du langage de la foi. Gesché décèle ainsi, dans les cris de ses contemporains, une certaine attente d'une dimension spécifique de l'existence qui ne peut provenir que de la tradition chrétienne<sup>2648</sup>. Comme le souligne pour sa part Paul Scolas: «Dans ce contexte, il revient avec une insistance nouvelle sur une perspective présente dès le début, celle de retrouver nos mots parce qu'on nous les (re-)demande. Il revient avec son fameux *le monde écoute la foi*, dont il faut remarquer la présence dès 1968: "Il ne faut pas seulement que la foi écoute le

2642 Cf. *supra*, II.4, «La théologie de la libération et la théologie de Gesché».

2643 Cf. A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 495–498. Cf. *supra*, II.1.1, «Historique»; II.4.4.1, «La tradition chrétienne du mal»; II.4.4.2, «Le mal-malheur et la théologie de Gesché»; II.4.4.4, «Des nouvelles conditions de lutte contre le mal»; X.1.1, «Salut comme lutte contre les obstacles existentiels»; X.3.3, «Le sens de l'au-delà par rapport à la mort».

2644 Cf. A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 498.

2645 Cf. *idem*, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 499.

2646 Cf. *supra*, I.3, «Rapport à la littérature et à la philosophie»; VII.5, «L'homme comme être énigmatique»; VIII.2.3, «La destinée»; X.1, «L'homme et l'acte du salut»; XII.1.1, «Dieu, un excès qui surdétermine l'homme».

2647 Cf. A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 500–501.

2648 Cf. *idem*, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 504.

monde, il faut aussi que le monde écoute la foi, et le théologien en est, comme tout croyant, particulièrement responsable<sup>2649</sup>.

Dans ce qu'il appelle «ne pas manquer l'heure de l'aujourd'hui», le théologien de Louvain précise, une fois de plus, le sens de son propos au sujet des questions de société. Aussi écrit-il : «Il ne s'agit *en aucune manière* de renoncer aux positions et aux pratiques de justice, de libération, de solidarité, etc. J'ai voulu montrer qu'il fallait, et pour quelles raisons de santé, briser avec le dogmatisme idéologique.»<sup>2650</sup>.

Ainsi donc, de son point de vue, afin de réenchanter l'engagement dans les combats entre autres pour la justice, la liberté, l'aide au Tiers-Monde, la lutte contre le chômage et la pauvreté, etc., il faut y intégrer les valeurs humaines fondamentales comme celle du bonheur. Parce que, estime le prêtre bruxellois, aussi nobles qu'elles puissent être, des luttes existentielles menées en dehors de toute référence aux conditions de bonheur et de vie finissent par provoquer des contestations au rang desquelles se trouvent la démobilisation et le retour de l'individualisme<sup>2651</sup>.

C'est dans ce sens que la voix du théologien est attendue et qu'elle doit être entendue, avec ses propres mots, pour affirmer que «la fin de l'homme c'est le salut»<sup>2652</sup>. Il lui revient d'annoncer Dieu comme source et fondement des combats des hommes en faveur de la maîtrise de leur destinée. À ce titre, par exemple, le vrai sens de la justice est à apprendre auprès de Jésus, auprès de Dieu<sup>2653</sup>. Autant dire que pour notre théologien, «nous devons évangéliser ce monde qui est en train de faire une mutation»<sup>2654</sup>.

En définitive, l'auteur de *Dieu pour penser* réaffirme sa foi dans les combats humains ainsi que le dépassement impératif qui leur assurera un sens et une consistance suprêmes. D'où cette interpellation : «Nous devons continuer tous les combats pour lesquels nous nous sommes mobilisés depuis vingt ans, mais il faut simplement, c'est le sens de ce que j'ai voulu dire, que nous le fassions désormais sans âpreté, pour rester des vivants.»<sup>2655</sup>.

Comme nous pouvons le constater, l'élan critique de Gesché face aux combats de société, enregistré depuis les chambardements de la postmodernité, porte non pas sur leur pertinence, qu'il ne remet pas en cause, mais plutôt sur la façon de les mener. Il s'agit en fait d'humaniser ces combats, de les théologiser, en trouvant leur fondement en Dieu et par conséquent, plus que tout, de les «salutariser», au sens de les faire correspondre à

2649 IDEM, «Vrai et faux changement en théologie» (1968), p. 329, cité par P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 110.

2650 A. GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 504.

2651 Cf. IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 504-505.

2652 Cf. IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 508. Cf. *supra*, III.2.4, «Pertinence du discours théologique pour le salut : salutarité»; XIII.8.1, «Le principe de "salutarisation"».

2653 Cf. IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 507.

2654 Cf. IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 505.

2655 IDEM, «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», p. 508-509.

l'impératif ultime du salut. Nous pouvons éclairer la position de Gesché quant aux questions de société avec un autre texte précisément consacré au croyant dans la société<sup>2656</sup>.

Dans cet article de 1994, le théologien de Louvain sent la menace du procès en interprétation qui pèse sur la foi chrétienne invitée à se situer clairement face aux enjeux de société. «Le croyant dans la cité» est plus qu'un titre. Il s'agit d'une prise de position courageuse sur la place que la foi doit occuper dans une société qui la soupçonne et la questionne sans cesse. Car pour notre auteur, «la foi est toujours menacée de l'intérieur, mais peut aussi devenir menaçante de l'extérieur. C'est sur ce dernier point que le croyant doit se montrer aujourd'hui particulièrement vigilant.»<sup>2657</sup> Cette exigence de vigilance porte sur la nécessité de faire de la foi une parole digne de l'homme. Une telle mission est du ressort de la théologie qui, en interne, doit utiliser les ressources de l'esprit humain émanant de la philosophie, des sciences humaines afin de rendre la foi intelligible pour ceux qui la professent. C'est cela la mission *ad intra* de la théologie<sup>2658</sup>.

Mais il y a plus. Ce devoir de vigilance d'intelligibilité à l'interne s'accompagne de l'exigence de situer la foi à l'égard de la société. En effet, l'avènement du pluralisme religieux qui s'observe à cette époque a été suivi, dans certains milieux, d'une forme d'intégrisme, de fondamentalisme avec la montée de l'islamisme.

Le moins qu'on puisse dire est que l'intégrisme et le fondamentalisme religieux, en tant que perversions de la foi, s'apparentent à une menace pour la société, car ils constituent une sérieuse remise en question du rapport d'une telle foi à la société. De là vient la nécessité d'articuler de manière efficiente le rôle d'une foi consciente dans la construction de la vie en société. Une telle exigence permet, une fois de plus, de mettre en évidence une autre propension de la théologie geschéenne face aux implications sociétales de la foi. En voici l'économie : «Le croyant fait partie de la cité, et il a évidemment droit, comme tout un chacun, de faire entendre sa voix. Mais puisqu'on parle de risque d'intégrisme et de fondamentalisme, c'est qu'il y a péril que la foi devienne péril pour la cité, parce qu'elle n'en respecterait pas les droits et l'autonomie. Ce à quoi nous sommes particulièrement appelés à réfléchir, et sans que cela constitue une démission de nos propres droits.»<sup>2659</sup>

Voilà l'équilibre qu'il faut maintenir : préserver l'autonomie de la société face aux données de la foi sans que celle-ci ne devienne indifférente aux réalités de la cité comme lieu de son déploiement. D'autant plus que l'exploitation dans tous les sens de la parole de Jésus : «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (cf. Lc 20, 25) laisse entendre d'une certaine manière la capacité de la société humaine à se régir par

2656 Cf. IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 246–255.

2657 IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 246.

2658 Cf. *ibidem*.

2659 IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 247.

elle-même. Quand nous ajoutons à cette interprétation les contestations produites entre autres par la première modernité, l'*Aufklärung*, la Révolution française, la révolte française de mai 1968, la prise de conscience de plus en plus accrue de l'exploitation structurelle des pauvres par les riches, nous nous trouvons devant une armada conceptuelle qui a fini par faire perdre au religieux son monopole sociétal hérité notamment du Moyen Âge<sup>2660</sup>.

De nouveaux concepts de référence émergent. Ils définissent et structurent la société humaine. Il s'agit notamment de la chose publique et de la laïcité qui constituent désormais des valeurs incontournables et fondamentales présidant au sens et à la destinée que les hommes se donnent dans la société.

Pour sa part, Gesché considère que cette sortie de la foi de sa position dominante dans la société revêt un avantage. Désormais, cette dernière peut trouver ses propres ressources existentielles et sa propre rationalité, sans que la foi ne soit totalement coupée de la réalité terrestre. Il assigne à la foi une nouvelle mission : «[...] se faire la voix de ce monde-ci : tantôt parce qu'une religion qui ne s'occupe que d'en haut n'existe plus [...]; tantôt à titre d'instance humaine éthique qui a son droit d'expression comme les autres, tantôt à titre de suppléance, partout où elle voit ou croit voir les valeurs humaines menacées.»<sup>2661</sup>.

Pour faire suite à cette nouvelle présence et s'y conformer avec lucidité, la théologie est invitée à une réflexion adéquate afin d'assurer une rationalité qui, tout en disant les droits de la parole de foi dans ce monde, en préserve l'autonomie. En développant une telle rationalité, le discours théologique «permet au croyant en tant que tel d'assumer la place nouvelle qu'il doit prendre dans la cité des hommes.»<sup>2662</sup>. Ce faisant, le théologien atteste que la foi est une donnée non négligeable de la construction de ce monde. Il peut ainsi la présenter «comme juste lieu de l'homme, comme espace de valeurs communes et comme champ de la vie publique»<sup>2663</sup>.

Cette réflexion va plus loin : elle constitue la quête du vrai sens de l'espace public. Une société complètement laïcisée ne saurait remplacer une autre qui, jadis, était fondamentalement théocratisée. Il faut un équilibre, un juste milieu qui participe à l'émergence «d'un type de société qui pourrait enfin être plénièrement pour les uns et pour les autres le lieu où tout homme trouve à pouvoir choisir ce qu'il voudra être»<sup>2664</sup>. Ce genre de société met l'homme au centre de ses préoccupations. Gesché en a d'ailleurs une idée : «Pour ma part, je n'hésiterais pas à dire qu'il n'y a pour l'homme qu'un seul champ public commun, que j'appellerai humaniste, non régi par l'Église ni davantage par une "église" laïciste,

2660 Cf. IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 247–248.

2661 IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 248.

2662 IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 249.

2663 *Ibidem*.

2664 IDEM, «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 252.

– un seul champ public humaniste, en lequel, et en lequel seul, tout un chacun a vraiment la possibilité de vivre ses convictions, de les dire et de les offrir en partage. »<sup>2665</sup>.

Selon une telle perspective, les croyants et non les croyants, les tenants d'une société outrageusement laïcisée et ceux qui se laissent aller à la nostalgie d'un monde fondamentalement théocratisé, se rencontrent désormais dans une société bâtie sur des valeurs que tous les hommes ont en partage. Car, selon l'auteur de *Dieu pour penser*, « l'humanisme qui fait de nous des hommes nous dit ce qu'est notre patrie commune. Et que c'est en ce "lieu commun", comme nous l'avons appelé, que se rencontrent d'abord les hommes. »<sup>2666</sup>.

Dans ce sens, la mission de la nouvelle évangélisation consiste, entre autres, à renouveler la compréhension de la place du religieux dans la société. Car pour Gesché, le concept de la nouvelle évangélisation « veut dire que la foi a droit et devoir d'exister; de se proposer à l'homme comme (un des) sens de sa destinée; d'élever parfois la voix (comme tout homme a le droit de le faire), au nom de ses valeurs propres. »<sup>2667</sup>.

Tout compte fait, la foi ne peut certes pas se muer en une instance de gestion de la cité. Néanmoins, elle se doit d'y exercer une présence solidaire du sort concret de l'homme avec sa consistance et son langage propres, soutenus par l'idée de Dieu. Une telle solidarité vis-à-vis du monde qu'il façonne et qui le porte permet au croyant de vivre une foi incarnée<sup>2668</sup>. Il s'en dégage une exigence de solidarité responsable que Gesché évoque, notamment dans les rapports Nord-Sud, à travers ce questionnement : « La cité que nous contribuerons à construire (et qu'il faut construire), sera-t-elle celle d'une Europe fermée sur elle-même et larguant souverainement l'hémisphère Sud, ou sera-t-elle ouverte aux appels que l'on adresse à ses privilèges, mais qui doivent être, comme tout privilège, des privilèges de partage ? »<sup>2669</sup>. Une telle société jouira de son autonomie existentielle sans empêcher la foi, rendue à elle-même, d'y développer la spécificité de sa propre lumière contribuant à l'essor de l'existence humaine.

Comme nous pouvons le constater, à travers ces quelques textes de notre auteur, nous avons essayé de présenter la place et le rôle que le théologien de Louvain accorde aux questions de société. Pour lui, la foi ne peut être réduite à une simple éthique, ce qu'il appelle la moralisation de la religion, car il se nourrit d'une conviction selon laquelle l'enjeu du domaine religieux dépasse les simples questions d'éthique et touche au sort de l'homme, à sa destinée.

2665 *Ibidem*.

2666 IDEM, « Le croyant dans la cité », *La foi et le temps* 24, 1994, p. 255.

2667 IDEM, « Le croyant dans la cité », *La foi et le temps* 24, 1994, p. 253.

2668 C'est dans cette perspective équilibrée du reste que s'inscrit l'encyclique du pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, Rome, 2020.

2669 A. GESCHÉ, « Le croyant dans la cité », p. 255.



Son approche se déploie sous forme d'interpellation invitant au dépassement, à la considération de l'essentiel. De ce point de vue, sans minimiser l'importance réelle et indispensable du croyant à prendre une part active à la construction lucide de la société en y apportant sans complexe les vertus de son propre *logos*, la sotériologie geschéenne appelle à transcender les limites de l'immanence. Car en définitive, si noble soit-elle, l'existence de ce monde ne s'épuise pas dans l'ici-bas. Être à finalités ultimes, l'homme est appelé à un partage ultime et plénier avec la transcendance, sans pour autant s'évader de ses responsabilités face aux combats de tous les hommes. En cela, les deux visions subsistent dans l'œuvre de notre auteur. Nous avons tenté de rendre les nuances avec lesquelles il aborde le rapport entre la foi et la société, que nous avons considéré, selon son juste équilibre, comme l'un des éléments structurants de sa sotériologie, car il entre dans l'élaboration de la théologie de la responsabilité.

### XV.11 Remarques critiques

Aussi puissante qu'elle puisse être, toute œuvre humaine connaît des limites. Tandis que nous nous sommes penché sur les écrits de Gesché, tandis que nous nous sommes longuement penché sur les écrits de Gesché, nous sommes parvenu à nous familiariser avec son mode de penser dont chaque pas au sein de son labyrinthe scientifique constitue un enrichissement indéniable.

Le contact avec cette mine de connaissances ne peut laisser indifférent. La diversité des sujets qu'il aborde et la perspicacité avec laquelle il le fait nous ont ouvert les portes de la profondeur de ses questionnements. Cet éloge de la «pensée» de Gesché ne nous a cependant pas aveuglé. En raison de la distance scientifique requise, nous avons relevé quelques points qui méritent un regard critique sur l'œuvre de notre auteur.

#### XV.11.1 Les limites d'une posture dialogale

Nous avons salué la profondeur de la recherche de Gesché basée sur l'interdisciplinarité<sup>2670</sup> comme l'expression d'une posture dialogale reconnue à son œuvre<sup>2671</sup>. Pour Bourguine en effet, «le style théologique de Gesché reçoit de cette posture dialogale l'un de ses traits les plus caractéristiques, et sans doute le secret de son audience. On peut soutenir que le

2670 Cf. *supra*, I.3, «Rapport à la littérature et aux médias»; III.1.1, «Les traits propres de la méthode de Gesché»; XV.10, «L'apport du *modus theologicus* de Gesché à la question des méthodes en théologie».

2671 Cf. B. BOURGUINE, «Le style», p. 149–161.

dialogue tel qu'il est pratiqué ici est exemplaire tant par le tact que Gesché manifeste vis-à-vis de ses interlocuteurs que par la fécondité théologique qui en ressort.»<sup>2672</sup>.

En tirant parti de sa grande capacité au dialogue, le Louvaniste s'est confronté à différentes types de rationalités, croyantes et athées. Ce qui fait dire à Bourguine que «sur le plan du débat public, l'œuvre de Gesché demeure un apport significatif à la conception d'une socialité qui échappe aux ornières d'une autonomie suffocante.»<sup>2673</sup>.

Cependant, Bourguine ne peut s'empêcher de relever deux limites majeures de ce recours «excessif» à un panel diversifié d'auteurs. Ces deux réserves sont liés à la fois à la méthode de Gesché elle-même et au fait qu'il convoque pour traiter un même thème des penseurs de différents horizons, sans que forcément on soit certain que tous expriment la même chose. De même qu'au niveau de la méthode, rassembler des fiches pour traiter une thématique demande beaucoup d'efforts de synthèse, de même vouloir soutenir l'argumentation par plusieurs conceptions conduit à mettre ensemble des notions qui ne sont pas nécessairement convergentes<sup>2674</sup>.

Bourguine donne deux exemples pour étayer cette remarque. Dans le souci de montrer la place prépondérante de la notion de «vide» dans la pensée contemporaine<sup>2675</sup>, le prêtre bruxellois recourt à plusieurs références parfois disparates au point qu'il devient difficile de maintenir le fil conducteur entre l'aporie du *Banquet* de Platon, le zéro mathématique, le «vide en sociologie», la distance en philosophie et en littérature<sup>2676</sup>. Cet éclectisme se remarque également à propos de la rationalité de la contingence dont la description amène l'auteur de *Dieu pour penser* à faire appel, en même temps, au nominalisme, à Montaigne, à Montesquieu, à Hegel, à René Char, à Péguy, à Levinas, à Hannah Arendt, à Gadamer, etc. Au point que Bourguine s'interroge : «S'est-on assuré que ces auteurs parlent de la même chose ? L'accumulation d'exemples peut à terme obscurcir le propos plutôt que l'illustrer.»<sup>2677</sup>.

Nous estimons, pour notre part, que cette diversification de références presque hétéroclites pourrait s'expliquer, chez Gesché, par une tendance quasi obsessionnelle à vouloir justifier les principes fondateurs de la foi chrétienne comme s'il était en quête d'une quittance de la part des autres formes de pensée. Nous pouvons relever, à ce sujet, un point de son approche du salut. Notre théologien semble justifier la nécessité de revisiter le mot «salut» et bien d'autres concepts du vocabulaire chrétien au motif que les

2672 B. BOURGUINE, «Le style», p. 160.

2673 *Ibidem*.

2674 Cf. *ibidem*.

2675 Cf. A. GESCHÉ, «Le manque originaire», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Et si Dieu n'existait pas ?*, Paris, Cerf, 1998, p. 11–37, ici p. 12–14.

2676 Cf. B. BOURGUINE, «Le style», p. 160–161.

2677 IDEM, «Le style», p. 161.

penseurs profanes s’y intéressent<sup>2678</sup>. Aussi il souligne : c’est comme si « tous ces penseurs “non orthodoxes” venaient troubler nos trous de mémoire chrétienne oublieuse et nous rappeler que nous avons des mots précieux que nous n’avons pas le droit de trahir sans en réentendre la cause. »<sup>2679</sup>.

Dans la même perspective, grâce à la position de Cioran qui reconnaît pourtant une fausse éternité, celle qui se conçoit en dehors du Rédempteur<sup>2680</sup>, le penseur de Louvain se trouve comme stimulé et ragaillard. Aussi s’interroge-t-il : si un auteur aussi « profane » que Cioran n’a pas peur de prendre une telle position, pourquoi le théologien ferait-il preuve de timidité en cette matière<sup>2681</sup> ?

C’est dans le même ordre d’idée que notre auteur s’appuie sur les philosophes afin de « légitimer » son postulat épistémologique de *Dieu pour penser*. Pour lui donc, dès lors que chez le philosophe Kant, Dieu est vu comme un postulat rationnel de la raison pratique et une hypothèse sensée de la raison théorique, et que Schelling pense que la religion contribue aussi à l’intelligence du monde<sup>2682</sup>, serait-ce arrogant que le théologien introduise l’idée de Dieu dans la démarche de l’esprit<sup>2683</sup> ?

En ne prenant que ces trois exemples, nous pouvons avoir l’impression que la procédure geschéenne cherche sa légitimité scientifique en dehors de la théologie, alors que la foi chrétienne a une pleine spécificité provenant de l’annonce de l’Évangile et se traduisant dans la conception du salut telle que nous la présente Gesché lui-même. Si bien que la théologie peut affirmer son mode d’approche et poser ses prémices du réel sans qu’elle ait forcément besoin d’une légitimation issue des autres sciences.

Notre théologien a lui-même reconnu, pendant un certain temps, avoir mis sa théologie sous une forme de « tutelle » de la philosophie. Aussi fait-il « l’aveu d’avoir un temps mendié la connaissance de Dieu auprès des philosophes. Il s’en est repenti dès que s’est enracinée en lui la conviction qu’une théologie de plein droit est tenue à son lieu natal. »<sup>2684</sup>, appelant, de ce fait, à « décoloniser » la théologie, à la décomplexer afin de laisser émerger son langage et sa consistance propres<sup>2685</sup>.

2678 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 9–14.

2679 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 11.

2680 Cf. E. CIORAN, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 130, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 11.

2681 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 11.

2682 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 8.

2683 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 9.

2684 B. BOURGINE, « Le style », p. 136. Cf. *supra*, III.2.5, « Pas de sujets tabous : les colloques » ; XV.1, « La spécificité de la sotériologie de Gesché ».

2685 Cf. A. GESCHÉ, N.P.I., IV, 72–73 (11.9.1966), [be.uclouvain.fichiergesche.creation\\_13](http://be.uclouvain.fichiergesche.creation_13).

Nous pouvons donc expliquer le recours récurrent du théologien belge à plusieurs types de pensées, parfois contradictoires, par une quête inlassable de «l'acceptabilité» de la théologie, avec le risque de contresens évoqué par Bourguine.

### XV.11.2 Une anthropologie théologique entre avancées et objections

Aussi considérable qu'elle paraisse, l'anthropologie théologique geschéenne, avec ses avancées épistémologiques avérées<sup>2686</sup>, n'a pas manqué de susciter interrogations et controverses. Quelques-unes peuvent être relevées à ce stade.

En premier lieu, le fondement de l'anthropologie théologique de Gesché repose sur un Dieu authentique, débarrassé des fausses idées propres aux faux dieux qui conduisent à l'idolâtrie<sup>2687</sup>. Celle-ci est une perversion de l'homme en tant qu'erreur anthropologique. Voilà pourquoi notre théologien présente son annonce du Dieu chrétien telle une proposition fondatrice de l'identité de l'homme et de sa liberté<sup>2688</sup>. Si, dans cette perspective, on peut parler d'une certaine apologétique, le Louvaniste en transcende les limites traditionnelles par son approche théologique, car «ce Dieu demeure pour lui, non pas une nécessité à prouver, mais une proposition à annoncer dans le plus grand respect de la liberté.»<sup>2689</sup>.

D'ailleurs, à ce propos, faut-il le rappeler, l'œuvre du théologien belge est traversée de part en part par la question du désir de Dieu et de la crédibilité de la foi, avec le but ultime d'«introduire Dieu pour penser l'homme [qui] ne vise pas seulement ceux qui croient en Dieu»<sup>2690</sup>. De ce point de vue, on peut parler d'une d'apologétique dont Paul Scolas précise le sens en ces termes : «Dès lors, si l'on peut qualifier son œuvre d'apologétique, ce n'est pas en ce sens qu'elle proposerait les préliminaires à une théologie systématique. Si elle ne constitue ni un système, ni une somme, elle déploie pourtant les thématiques essentielles d'une théologie et d'une anthropologie et elle les articule entre elles.»<sup>2691</sup>.

Par ailleurs, l'aspect apologétique de la théologie geschéenne confère une dimension prophétique à l'ensemble de son approche, dans la mesure où le théologien entreprend le renouvellement de cette discipline, en ne la percevant plus comme une «défense de Dieu» et du dogme, mais en en faisant, désormais, «la défense de l'être humain menacé par la mort du sujet»<sup>2692</sup>. C'est dire que le combat théologique de notre auteur est centré

2686 Cf. *supra*, XV.1-XV.11.

2687 Cf. *supra*, V.3.2-V.3.4.

2688 Cf. J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», p. 193.

2689 *Ibidem*.

2690 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 119.

2691 *Ibidem*.

2692 J.-F. GOSSELIN, «L'apologétique», p. 190.

dorénavant sur l'être humain. De ce fait, souligne Jean-François Gosselin : « En se mettant ainsi au service de l'être humain, cette apologétique se veut prophétique. »<sup>2693</sup>.

Mais très vite, Gesché perçoit le risque d'un retour à l'anthropocentrisme, qu'il a du reste dénoncé<sup>2694</sup>. Notre théologien évite ce risque avec deux procédés<sup>2695</sup>. Tout d'abord, il renvoie en renvoyant dos à dos l'anthropologie transcendantale et l'anthropocentrisme théologique. En effet, la première part des dispositions de l'être humain et des conditions a priori pour connaître Dieu, ce qui s'avère suffisant, tandis que la seconde fait de l'homme le centre du questionnement théologique en reléguant Dieu au rang de simple instrument réquisitionné comme réponse aux questions de l'homme<sup>2696</sup>. C'est le refus d'un Dieu « utile », d'un Dieu instrument<sup>2697</sup>. Ensuite, Gesché évite le renfermement anthropologique « en évoquant sans cesse ce refrain qui devient pour lui une maxime : laisser Dieu être Dieu<sup>2698</sup>. Ce n'est qu'en donnant la parole à Dieu, en respectant son lieu natal, que son identité a la chance de prendre forme et de se révéler au lecteur »<sup>2699</sup>. Un tel Dieu, rendu à son identité authentique, peut constituer une preuve efficiente pour l'homme<sup>2700</sup>.

Pendant, cette apologétique a un gout d'inachevé d'après Jean-François Gosselin. Il y décèle une certaine déficience à cause de l'absence de considérations ecclésiales et d'allusions au pluralisme religieux<sup>2701</sup>. Selon le théologien canadien : « À l'époque où la crédibilité de l'Église est sérieusement remise en question et où les questions brûlantes de théologie gravitent autour de la question du pluralisme religieux, cela constitue une lacune importante. Sans vouloir porter ombrage au *corpus* dans sa forme actuelle, nous sommes d'avis qu'un titre comme *Dieu pour penser* : l'Église aurait très bien pu y figurer, servant de tremplin à des questions ecclésiales et pneumatologiques fondamentales. »<sup>2702</sup>.

Nous estimons, pour notre part, que cette critique a le mérite de souligner la nécessité d'une corrélation entre le salut et l'Église, en abordant les questions ecclésiales comme les thématiques d'une communauté des baptisés et donc des appelés au salut. En revanche,

2693 IDEM, « L'apologétique », p. 192.

2694 Cf. *supra*, XII.3.1, « Responsabilité de l'homme devant le cosmos ».

2695 Cf. *supra*, XV.4.2, « Une perspective non anthropocentrique ». Si dans le paragraphe XV.4 nous montrons comment l'anthropologie théologique geschéenne n'est pas anthropocentrique, dans le présent paragraphe (XV.11.2), nous indiquons les deux procédés à partir desquels Gesché évite le piège anthropocentrique pour son apologétique basée sur le service de l'humain.

2696 Cf. P. RODRIGUES, « L'homme », p. 292.

2697 Cf. *supra*, XV.4.2, « Une perspective non anthropocentrique ».

2698 Cf. *supra*, VI.1, « Apprendre de Dieu ce qu'il est ».

2699 J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 192.

2700 Cf. *supra*, VII.1, « Dieu comme preuve de l'homme » ; VII.2, « Dieu comme vecteur d'une anthropologie de destinée ».

2701 Cf. J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 195.

2702 *Ibidem*.

cette remarque n'est pas en adéquation avec les préoccupations fondamentales et les principes directeurs de la théologie de Gesché. Nous nous en expliquons.

Au fond, la tâche fondamentale que s'assigne notre théologien consiste à présenter Dieu comme une clé d'intelligibilité de l'existence humaine dont l'instance de crédibilité est l'impératif du salut. Il s'agit évidemment d'«une œuvre qui est théologique en ce qu'elle prend la responsabilité de proposer Dieu comme excès pour ouvrir la pensée»<sup>2703</sup>. De ce point de vue, pourquoi le questionnerait-on sur les thématiques qui ne l'ont pas intéressé? D'autant plus que, selon Paul Scolas, «Gesché dit plusieurs fois lui-même, son peu d'intérêt pour les problématiques ecclésiologiques [...]»<sup>2704</sup>, sans que cela ne porte préjudice à l'orientation fondamentale de sa démarche. On doit lui reconnaître la liberté de ne pas soumettre le choix de ses thématiques aux modes du temps.

En outre, en guise de correctif, signalons que le théologien belge n'a pas ignoré la question du pluralisme religieux. Au contraire, il l'a abordée en fonction de son incidence sur la perception du salut. En effet, dans un article paru en 1988<sup>2705</sup> et repris comme cinquième chapitre du cinquième volume de la série *Dieu pour penser*, sous le titre: «Le christianisme et le salut»<sup>2706</sup>, Gesché revisite, à nouveaux frais, cette question traditionnelle: «Le christianisme est-il la seule religion à dire et à assurer le vrai salut?»<sup>2707</sup>.

Son approche consiste à introduire une nouvelle clé de lecture à cette question en la scrutant au cœur même de l'essence du christianisme. Ici, si la tentation d'une possible prétention d'exclusivité du salut peut se comprendre au regard de la spécificité du christianisme lui-même, en tant que «la seule religion à dire que Dieu lui-même est venu dans l'histoire et a posé des actes de salut»<sup>2708</sup>, plusieurs grilles de lectures internes montrent cependant que cela ne veut pas dire que le christianisme soit la seule religion du salut<sup>2709</sup>. C'est notamment la tradition chrétienne qui affirme que seul Dieu est absolu et non la vérité exprimée sur lui<sup>2710</sup>; c'est la réserve eschatologique à travers laquelle l'immanence chrétienne reconnaît une limite inatteignable ici-bas<sup>2711</sup>; c'est aussi la doctrine trinitaire

2703 P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 117.

2704 *Ibidem*.

2705 Cf. A. GESCHÉ, «Le christianisme et les autres religions», *Revue théologique de Louvain* 19, 1988, p. 315–341.

2706 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 183–211.

2707 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 183.

2708 IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 184–185.

2709 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 188–211.

2710 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 188–190.

2711 Cf. *supra*, XI.4, «La réserve eschatologique».

qui consacre un Dieu ontologiquement relationnel et exclut toute conception monolithique et fermée<sup>2712</sup>, etc.

De ce fait, par l'attestation que le christianisme ne peut prétendre à l'exclusivité du salut sans s'absolutiser en devenant une référence idolâtrique de Dieu<sup>2713</sup>, par l'affirmation que dans le concert des religions le plus important est que chacune vive authentiquement ses prescriptions, Gesché touche à la question du pluralisme religieux et jette ainsi, à sa manière, les bases du dialogue interreligieux en lien avec le salut. Ainsi peut-il inverser la maxime de saint Cyprien, non plus : « hors de l'Église, point de salut », mais : « hors du salut, point d'Église »<sup>2714</sup>. Face à une telle préoccupation, il ne serait pas fondé ni opportun de vouloir extraire notre penseur de son « itinéraire » théologique.

D'ailleurs, si Gosselin lui-même reconnaît une dimension prophétique à l'œuvre geschéenne, c'est entre autres parce que les choix du théologien belge essaient de rendre à Dieu le statut d'un être désirable et à la foi, le caractère d'un existentiel pertinent dans un dialogue ouvert avec ses contemporains. Aussi affirme-t-il : « Son caractère libre, ouvert et accessible, qui se démarque nettement du style autoritaire et polémique de l'apologétique classique, favorise plutôt un éveil progressif au mystère. En cela, il se montre particulièrement bien adapté à notre temps. »<sup>2715</sup>. Si donc l'approche geschéenne ouvre ainsi au mystère, il s'avère contradictoire de vouloir le juger sur une question particulière qu'il a, du reste, abordée à sa manière.

C'est dire que la question fondamentale de Gesché consiste à savoir comment Dieu peut être une bonne nouvelle pour l'homme de notre temps et la pertinence avec laquelle il y répond, plaçant le salut de l'homme au-dessus de toute autre considération, lui confère une portée considérable comme compréhension théologale de l'existence humaine. Si bien que les quelques limites susmentionnées ne peuvent en rien entamer la valeur épistémologique et théologique de sa sotériologie.

### XV.11.3 Une référence insuffisante à la théologie trinitaire

Au regard de la place centrale que Gesché accorde à Dieu dans sa réflexion théologique, nous pensons par contre que la sotériologie qui en découle s'enrichirait encore davantage s'il établissait un rapport avec la théologie trinitaire, comme on peut le constater dans la longue tradition ecclésiale chez saint Irénée, saint Athanase, saint Augustin et bien

2712 Cf. *supra*, VI.2.2.2, « La christologie comme théologie »; XI.2, « La trilogie fonctionnelle : salut-Dieu-homme ».

2713 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 203–211.

2714 Cf. *supra*, III.1.3, « Des inversions de paradigmes ».

2715 J.-F. GOSSELIN, « L'apologétique », p. 191.

d'autres. Dans le tome cinq de la série *Dieu pour penser*, le théologien belge ne réserve que quatre pages à la doctrine trinitaire<sup>2716</sup>, dans lesquelles il parle de la Trinité comme d'une unité qui supporte l'altérité de la meilleure des manières<sup>2717</sup>. Il en vient à cette conclusion : parce que son Dieu intègre la différence, le christianisme s'est donné le droit à la différence<sup>2718</sup>. Nous pensons que ce bref recours est insuffisant face à la place absolument centrale qu'occupe la Trinité dans la foi chrétienne.

Si Gesché insiste sur le renouvellement de la christologie à partir de l'identité narrative de Jésus<sup>2719</sup>, cela revient à reconnaître l'incarnation comme la manifestation parfaite de Dieu, ainsi que cela se dégage de son œuvre. C'est le cas quand il parle de Jésus comme figure historique en laquelle il nous est donné de reconnaître la parfaite nature de ce Dieu<sup>2720</sup>, qui permet ou qui aide à penser.

Or cette prise au sérieux de l'incarnation, véritable «lieu» de Dieu<sup>2721</sup>, ne peut se concevoir sans le mystère de la Trinité, en laquelle l'Être de Dieu est conçu dans la parfaite unité des trois Personnes trinitaires. Cela permettrait aussi de faire comprendre que le sacrifice de la vie humaine, l'accomplissement de l'homme, qui constitue l'aspect «positif» de sa sotériologie, ne peut se comprendre sans référence au don total mutuel des Personnes divines dans la circumincession trinitaire.

Dans cette perspective, il peut être possible d'établir un lien entre la dimension du don, telle qu'elle s'exprime par les modalités de relation intratrinitaire du Dieu chrétien<sup>2722</sup>, avec l'homme et sa prise de responsabilité réelle en vue de réussir sa destinée. En cela, le rapport au don total tel qu'il se conçoit à partir de la Trinité, permettrait de mieux comprendre la notion d'offrande de soi qui découle de la prise au sérieux de la mission prophétique du chrétien.

En définitive, une approche trinitaire développée au sein de la sotériologie de Gesché permettrait la mise en exergue d'une des spécificités du Dieu chrétien<sup>2723</sup>, à savoir la passibilité de Dieu, partageant la condition humaine jusque dans ses affres les plus tragiques. Cela montrerait que l'impassibilité des dieux, que Gesché a dénoncée dans la mythologie grecque, devient une indifférence haïssable si elle ne s'inscrit pas dans une option trinitaire comme don offert.

2716 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 192–193.

2717 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 193.

2718 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 194.

2719 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 75–127.

2720 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 28–40.

2721 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, p. 38.

2722 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 83–124.

2723 Cf. *supra*, V.2.5, «Le Dieu de la foi chrétienne et le langage qui le présente»; V.2.7, «Qualités et caractéristiques du Dieu de la foi chrétienne»; VI.1.1, «Les traits identitaires du Dieu chrétien».



Cependant, faut-il parler d'insuffisance ou d'omission volontaire? Car pour Martin Leiner, cette absence d'un «traité» trinitaire dans l'œuvre de Gesché est interpellante: «*Dieu pour penser* ne contient pas de tome sur le Saint-Esprit. Dans les tomes publiés, l'Esprit n'est mentionné que très rarement. Cette observation est d'autant plus étonnante que, pendant la période où Gesché a composé les articles qui sont entrés dans la série *Dieu pour penser*, on a connu une renaissance de la doctrine de la Trinité et un énorme essor international sur le Saint-Esprit.»<sup>2724</sup>.

Cet auteur cite plusieurs contemporains de Gesché dont la fécondité et la profondeur des travaux sur le Saint-Esprit ont contribué à ce que le discours trinitaire remplace de plus en plus le christocentrisme du milieu du XX<sup>e</sup> siècle. C'est entre autres Wolfhart Pannenberg, Leonardo Boff, Jürgen Moltmann et surtout Karl Barth. Et donc, pour Leiner, «que Gesché ne fasse pas partie de cette renaissance trinitaire et pneumatologique est encore plus étonnant parce que les Pères de l'Église et surtout saint Augustin sont des interlocuteurs constants dans *Dieu pour penser*.»<sup>2725</sup>. Nous pensons qu'il s'agit d'un choix délibéré, d'une omission volontaire.

Pour sa part, Paul Scolas estime que ce genre de critique émanerait de ceux qui, par erreur, tentent de voir l'œuvre du Louvaniste comme une somme théologique, alors que lui-même n'a pas traité de tous les sujets d'une dogmatique classique, affirmant son manque d'intérêt pour les grandes problématiques ecclésiologiques<sup>2726</sup>, ainsi que nous le disions au chapitre précédent. Le professeur émérite de Louvain souligne au passage «qu'on ne rencontre presque pas, chez un théologien pour lequel la question de Dieu est la question première, de pensée de la Trinité»<sup>2727</sup>.

Même si ce point de vue permet d'apprécier l'œuvre de Gesché en fonction des thèmes qui l'ont préoccupé, il n'en demeure pas moins que l'absence d'une référence consistante à la Trinité révèle une certaine limite dans la sotériologie geschéenne. Car le Dieu que professe la foi chrétienne est essentiellement trinitaire. Ainsi donc, comme le suggère Martin Leiner, «pour des recherches ultérieures, il serait utile de comprendre le manque relatif de réflexions trinitaires et pneumatologiques dans l'œuvre publiée de Gesché.»<sup>2728</sup>.

2724 Cf. M. LEINER, «Doctrine de Dieu à la fin du XX<sup>e</sup> siècle et sensibilité postmoderne. Vers une critique des conceptions harmonisantes de la Trinité», dans G. EMERY, P. GISEL (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme?* Genève, Labor et Fides, 2001, p. 284–321, repris dans M. LEINER, «Dieu», p. 315.

2725 M. LEINER, *ibidem*.

2726 Cf. P. SCOLAS, «L'œuvre», p. 117.

2727 *Ibidem*.

2728 M. LEINER, «Dieu», p. 315–316.

## XV.11.4 Une articulation incomplète du rapport à autrui

Par ailleurs, concernant la question du rapport à autrui, nous avons noté une évolution dans la pensée de Gesché. En effet, dans son article «Retrouver Dieu» paru en 1976, préoccupé par la nécessité, pour la foi chrétienne, d'annoncer Dieu comme une bonne nouvelle pour le sort concret de l'homme<sup>2729</sup>, le théologien de Louvain affirme : «Et peut-être devons-nous dire ici que Dieu commence d'être une bonne nouvelle pour les autres quand il commence d'être "une mauvaise nouvelle" nous»<sup>2730</sup>. Mais dans la publication du premier volume de la série *Dieu pour penser*, paru en 1993, notre auteur regrette cette formule. Il précise le fond de sa pensée en affirmant que si Dieu est une mauvaise nouvelle pour mes comforts, par exemple, alors il est bonne nouvelle pour les autres. Mais il souligne que, «même avec cette nuance, la formule est dommageable». Gesché fait remarquer que «l'annonce de l'Évangile doit toujours rester une "bonne nouvelle", y compris pour moi. Je n'ai pas le droit ni le devoir de souffrir.»<sup>2731</sup>.

Nous avons estimé qu'il était important de préciser le rapport à autrui étant donné que la confrontation homme-Dieu est le fondement de l'anthropologie théologique de notre théologien. Voilà pourquoi nous avons trouvé insuffisant que Gesché se soit contenté d'infirmer ce qu'il avait dit antérieurement. Aussi pensons-nous que dans ce contexte, le rapport à autrui, à l'altérité aurait dû être approfondi à ce stade de sa pensée afin de rendre plus intelligible le positionnement du soi face à autrui, celui du moi vis-à-vis du tiers.

Car si le penseur de Louvain s'évertue à affirmer que le rapport à l'altérité n'est en aucun cas synonyme d'aliénation, il aurait été souhaitable qu'il en approfondisse le cadre afin de discerner clairement comment le moi se pose face à autrui, afin de savoir dans quelles proportions d'affirmation identitaire il est possible de se porter vers l'autre sans risque ni de confusion ni d'aliénation.

Cela est d'autant plus nécessaire qu'après avoir pris suffisamment appui sur la notion de l'altérité chez Levinas, en vantant les mérites d'une identité venue d'ailleurs, d'une autonomie devenue «hétéronomie heureuse» en Dieu<sup>2732</sup>, Gesché s'oppose, quasi énergiquement, au philosophe juif quant à la conception du visage de l'autre dont il dénonce, du reste, le rôle oppressif. À considérer les choses de près, il s'avère que le penseur de Louvain s'est servi de Levinas pour asseoir la légitimité épistémologique de Dieu comme Altérité constitutive : «l'interpellation par autrui», mais qu'il a refusé d'aller jusqu'au bout de cette notion lévinassienne de l'interpellation par le visage de l'autre. Car, aux yeux du prêtre

2729 Cf. A. GESCHÉ, «Retrouver Dieu», *La foi et le temps* 6, 1976, p. 137–185, ici p. 152–156.

2730 A. GESCHÉ, «Retrouver Dieu», p. 154.

2731 IDEM, *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, p. 138.

2732 Cf. *supra*, II.2.2.2, «L'interpellation par l'autre».

bruxellois, en allant jusqu'au bout de sa logique, l'interpellation par autrui conduirait à une culpabilité collective détestable<sup>2733</sup>. Si donc notre théologien avait davantage approfondi son approche de l'autre, il aurait évité cette quasi-contradiction envers Levinas. Au demeurant, on ne peut prendre chez un auteur les thèses qui nous arrangent et lui tourner le dos quand certaines dispositions remettent en cause nos convictions profondes. C'est que la question du rapport à autrui demeure cruciale.

Néanmoins, un regard minutieux chez Paul Ricœur semble pouvoir apporter un complément à cette préoccupation épistémologique. En effet, le philosophe français va plus loin dans la quintessence du rapport à autrui, avec cette question de fond : « Faut-il être l'ami de soi-même pour être l'ami de l'autre ? » Pour Ricœur en effet, « le soi-même que l'on aime, c'est le meilleur de soi [...]. L'amour de l'homme bon pour lui-même contredit d'autant moins le désintéressement prôné par Platon dans le *Lysis* que ce qu'on aime en soi-même n'est pas la partie désirante qui motive l'amitié utilitaire ou agréable, mais la meilleure part de soi-même. »<sup>2734</sup>. De ce point de vue, la notion du bon préside à la conception du rapport du soi à autrui. Le soi se construit en tenant compte de l'autre, il se pose à l'égard de l'autre, ajoute Ricœur.

On retrouve ici le plus grand commandement du message chrétien, celui de l'amour. C'est la règle d'or qui consiste à faire à autrui ce qu'on souhaite pour soi-même (cf. Mt 7, 12).

Il est nécessaire que le rapport à autrui se fasse dans l'ouverture d'esprit qui produit une confrontation identitaire riche de complémentarité par la découverte mutuelle. Pour ce faire, recommande Ricœur, il faut une vigilance réciproque afin d'éviter le risque de déséquilibre dans cette confrontation d'identités, ou la perte de celle du soi aux prises avec celle de l'autre, produisant ipso facto le fait que « l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la "crise" de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi. »<sup>2735</sup>.

Ainsi, le rapport à autrui cesse de se poser en termes d'antagonisme, pour devenir une confrontation enrichissante. Voilà comment l'Altérité de Dieu, fondatrice de la théologie de responsabilité, se pose sans conflit ni risque d'effacement ni d'atrophie identitaire. Cela donne sens à l'anthropologie théologique de Gesché qui présente Dieu comme ce vis-à-vis constitutif de la liberté de l'homme et pourvoyeur de son salut.

2733 Cf. A. GESCHÉ, « Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain », p. 497.

2734 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 216.

2735 IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

## XV.11.5 Un rapport peu orthodoxe aux pensées des autres

La production de l'œuvre théologique de Gesché est tributaire de son itinéraire épistémologique. En effet, sa méthodologie suit un schéma détaillé dans son fichier qui consiste à noter tout ce qui l'entoure. Mais parce qu'il est déjà orienté par les préoccupations fondamentales de ses propres thèmes de prédilection, il ne prend que ce qui éclaire et oriente ses intuitions majeures.

De ce fait, dans l'ensemble, ce chercheur opiniâtre respecte les exigences d'une démarche épistémologique sérieuse. Toutefois, on ne peut s'empêcher de relever çà et là quelques éléments qui témoignent d'un rapport peu orthodoxe aux pensées des autres, dans la mesure où son regard était déjà dicté par des intérêts pour lesquels le passage par d'autres auteurs ne servait pratiquement que d'une sorte de prétexte. C'est de là que vient la quasi-absence de souci de sa part d'honorer les différents aspects de la pensée d'un auteur<sup>2736</sup>.

Gesché prend parfois des libertés dans ses écrits en citant de manière incomplète les autres auteurs. Ce qui rend parfois difficile le travail de recherche sur son œuvre à certains endroits. Paul Scolas ironise même en disant : « Les puristes de l'exégèse biblique, philosophique ou autre sont peu à l'aise devant la manière dont notre auteur met en œuvre des références. »<sup>2737</sup>. Même si le critique ajoute que l'objectif de Gesché n'est nullement de rendre compte scrupuleusement des textes auxquels il se réfère<sup>2738</sup>, le fait est que le rapport de notre théologien aux pensées des autres pose problème.

Certes, le théologien de Louvain est préoccupé par la quête fondamentale consistant à « introduire Dieu comme excès pour penser l'homme et son salut ». Ceci étant, toujours selon Scolas, « lorsqu'on lui reproche de ne pas respecter la pensée à laquelle il fait référence, il se peut qu'on ait raison. Je crois cependant qu'on ne saisit pas alors ce qu'il cherche de la sorte. »<sup>2739</sup>.

Quoi qu'il en soit, nous estimons, pour notre part, que l'on peut se porter aux écrits des autres avec ses propres quêtes et arriver à conserver leurs propres intuitions et leurs spécificités épistémologiques intégrales. Cela ne peut être possible que si l'on n'escamote aucun aspect de leurs pensées. Spécialiste des coupe-feu parce que la maison brûle<sup>2740</sup>, Gesché prend plus de liberté vis-à-vis des pensées des autres avec le risque d'emprunts sélectifs et même de contresens.

2736 Cf. P. SCOLAS, « L'œuvre », p. 120.

2737 *Idem*, « L'œuvre », p. 121.

2738 Cf. *ibidem*.

2739 *Ibidem*.

2740 Cf. *supra*, XV.10, « L'apport du *modus theologicus* de Gesché à la question des méthodes en théologie ».

Par ailleurs, dans ce registre, nous ne résistons pas à l'envie de faire ressortir un autre aspect de Gesché qui passe presque inaperçu, mais que nous jugeons digne d'être relevé si nous voulons avoir un regard d'ensemble sur l'homme et son œuvre dont la réception poursuit son chemin.

En effet, derrière cet homme parfois décrit comme réservé et calme, se cachait également un tempérament parfois cassant et incisif. Il était très exigeant envers les autres au point qu'il devient inconcevable de pouvoir comprendre qu'il se permette ainsi de prendre des libertés avec la pensée des autres. Cela se vérifie dans certaines prises de positions qu'il jugeait incorrectes et à la limite agaçantes. En voici quelques illustrations choisies à la volée.

Pour que Dieu permette effectivement de penser l'homme, il faut que l'image de ce dernier corresponde à celle du vrai Dieu. C'est ainsi que notre théologien entreprend de revisiter tous les concepts liés à la compréhension du mot Dieu et de l'idée qu'il véhicule. C'est dans cette visée qu'il aborde la notion de *Deus exlex*, Dieu qui n'est pas soumis à aucune loi et non hors la loi. Le Louvaniste qualifie donc d'*âneries*, toute la spéculation sur les déductions du nominalisme avec Guillaume d'Occam qui a affirmé que Dieu, s'il le voulait, aurait pu tout aussi bien s'incarner dans un âne que dans un homme. Nous trouvons le mot «ânerie» fort, si non déplacé, pour désigner les excès d'interprétations de la formule malencontreuse d'Occam<sup>2741</sup>.

Par ailleurs, Gesché veut montrer que certaines formules maladroitement, selon lui, ont conduit à l'instrumentalisation du mal dont on s'est servi comme d'un alibi afin de justifier la nécessité d'un salut dans le cheminement vers Dieu. Notamment celles-ci : «N'entend-on pas dire que c'est parce qu'on n'a plus le sens du péché qu'on a perdu celui de Dieu?», ou encore : «on demande des pécheurs». Il qualifie sèchement ces formules de *sottes* ou *perverses*<sup>2742</sup>.

En outre, dans l'article «Création : Cosmologie et anthropologie»<sup>2743</sup>, Gesché qui a utilisé l'expression *etsi Deus non daretur*, et si Dieu n'existait pas, a observé que par erreur, on attribue souvent cette expression à Dietrich Bonhoeffer. Il veut corriger cela. Mais voici ce qu'il écrit en note : «À noter, au passage, que cette expression n'est pas de D. Bonhoeffer (1906–1945), comme notre *inculture* le répète sans cesse, mais de Grotius (1583–1645)». Le mot «inculture» est de fait très décapant.

Lorsque notre théologien défend le dévoilement chrétien de la liberté en termes de don de Dieu, il ironise sur une certaine conception qui admet que si Dieu n'existe pas,

2741 Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, p. 73.

2742 Cf. IDEM, *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, p. 29.

2743 A. GESCHÉ, «Création : Cosmologie et anthropologie», *Revue théologique de Louvain* 14–2, 1983, p. 147–166.

tout est permis. Il écrit : « On a longtemps pensé, *un peu puérilement* sans doute, que si Dieu n'existe pas, tout serait permis »<sup>2744</sup>. Est-il possible qu'à ce niveau de pensée on soit ramené au stade puéril ? Mais arrêtons là cette énumération.

Heureusement que la perspicacité geschéenne, sa grande et riche connaissance interdisciplinaire n'ont pas été noyées par les quelques limites ainsi que sa liberté prise avec les pensées des autres. On ne se perd pas dans ses écrits, mais on s'y repère. À travers tous les méandres de la conception et du déploiement de sa théologie, il réussit à articuler clairement l'idée de Dieu comme une clé d'intelligibilité de l'homme qui le constitue et l'appelle à la réalisation de sa destinée et à des finalités supérieures qui le tirent de la tautologie de l'immanence. Il s'agit en définitive d'une approche audacieuse, notamment centrée sur l'impératif du salut de Dieu et ses implications anthropologiques.

## Conclusion

Dans cette dernière partie de notre travail, il a été question de mettre en exergue les éléments structurants de la sotériologie de Gesché qui constituent le socle herméneutique de la théologie de la responsabilité. Ces données sont, entre autres, la notion d'excès qu'est Dieu, ce vis-à-vis auquel l'homme se confronte pour se construire et aller jusqu'au bout de lui-même afin de mieux se comprendre. Il se projette ainsi, avec efficacité, dans le combat humain en vue de son salut.

À partir de là, Dieu comme excès nous est apparu comme cette clé d'intelligibilité de la destinée humaine permettant de transcender toute immédiateté, car l'homme est promis au salut. Et pour parvenir à le réaliser, pour arriver à accomplir sa destinée, l'être humain est invité à engager son autonomie, sa liberté, bref sa responsabilité. Afin d'exprimer la spécificité chrétienne de la liberté, notre auteur parle de l'invention chrétienne de l'homme dans laquelle sa liberté est présentée comme don de Dieu. Il parvient à cette assertion au terme d'une analyse basée sur le concept de la création. Cela fonde la responsabilité de l'homme, comme un créé-créditeur, face à Dieu, au cosmos, aux autres et à lui-même.

Dans notre perspective d'une théologie de la responsabilité, l'homme créé à l'image de Dieu est appelé à user de sa responsabilité pour devenir ressemblance de Dieu. Car à la proposition de salut faite à l'homme par Dieu, l'homme se trouve en situation de répondant, une responsabilité salvifique.

En conséquence, il se dégage une identité humaine fondée sur la confrontation de l'homme avec Dieu. Il s'agit de la vision théologique de l'être humain. Son modèle est

2744 Cf. *Citations de Dostoïevski*, atteignable en suivant ce lien : <https://la-philosophie.com/si-dieu-existe-pas-tout-est-permis-dostoïevski>, cité par A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, p. 84.

l'identité narrative de Jésus dont le déploiement est confié à l'homme afin de la rendre vivante, de lui donner sens et consistance.

Fort de tout ce qui précède, nous avons posé les fondements de la théologie de la responsabilité qui se veut une approche théologique répondant du sort concret de l'homme, de son salut intégral dans son contexte existentiel.

Afin de fournir un soubassement épistémologique et rationnel à cette théologie de la responsabilité, nous avons dû recourir à l'éclairage scientifique de Paul Ricœur avec sa notion d'identité et de responsabilité. Ici, l'agir humain est fondateur d'identité et de responsabilité, de la même manière que la visée éthique d'une vie bonne coïncide avec le vœu majeur de la sotériologie de Gesché, à savoir l'accomplissement de l'homme ou le salut au sens «positif», étant donné que l'éthique ricœurienne elle-même peut être qualifiée d'éthique de responsabilité<sup>2745</sup>.

En outre, le principe responsabilité de Hans Jonas nous a permis de mettre en évidence la responsabilité de l'homme dans la survie de l'humanité, la préservation de son espace vital, le cosmos, le lieu où il lui est donné d'être sauvé en tant que demeure du *Logos*.

Un détour par les saintes Écritures et le Magistère de l'Église a mis en lumière l'accomplissement de l'homme comme une exigence fondamentale de la foi chrétienne, fondement du règne et du salut de Dieu. Et c'est à l'homme qu'il revient de faire advenir cet accomplissement, ce salut.

Ainsi se trouve fondée, en fait et en raison, la théologie de la responsabilité. Elle est de type prophétique au sens où elle est porteuse d'une préoccupation fondamentale pour le sort concret de l'homme, son salut intégral. Elle est un paradigme théologique en tant qu'approche théologique spécifique qui participe à l'unité et à la pertinence des autres paradigmes, ainsi que nous avons tenté de l'établir à partir de l'exemple de la théologie africaine. Une appréciation critique a clos cette partie. Nous y avons présenté la sotériologie de Gesché à sa juste valeur : un parcours au service du sort concret de l'homme.

2745 Cf. A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, p. 43.





## Conclusion générale

«J'aurai tenté, au cours de mon existence de théologien, de chercher la pierre théologique – comme on parle de la pierre philosophale. La pierre qui en disant Dieu à l'homme dirait l'homme à lui-même. Je suis né théologiquement à une période où Dieu fut proclamé comme un danger pour l'homme (Sartre). J'aurais voulu montrer qu'il était au contraire une chance pour l'homme : une preuve de l'homme. Je ne sais pas dans quelle mesure j'y suis parvenu, on n'y parvient évidemment jamais parfaitement, mais seulement en balbutiant au mieux de ce que l'on peut dire. Mais que l'aventure théologique soit au moins celle d'une conviction qui ne désespère pas, sachant qu'elle mérite qu'on se mette à son service.»<sup>2746</sup>.

Cette citation de Gesché résume parfaitement son parcours de théologien et le sens fondamental qu'il a voulu donner à l'interprétation de la foi chrétienne aux prises avec la destinée humaine. Mais, plutôt que faire appel aux propos du théologien belge, il s'agit de dire ici ce que nous avons essayé de mettre en lumière de sa pensée en rapport avec l'intelligibilité du sort de l'homme en recourant à Dieu comme clé fondamentale de lecture.

En effet, la question principale à partir de laquelle nous avons abordé l'œuvre geschéenne est celle du salut. La sotériologie a été retenue comme le point d'ancrage en fonction duquel nous avons porté nos interrogations au cœur de la pensée du prêtre bruxellois. Nous avons cherché à comprendre la gestation, la conception et le déploiement de la notion tout en situant son articulation par rapport aux autres thèmes que l'auteur développe, ainsi qu'à la réception interprétative que nous avons pu en faire.

Afin de concrétiser une telle démarche, il nous a fallu recourir à une méthode qui devait nous permettre, à la fois, d'analyser systématiquement les écrits de notre théologien en nous servant d'outils adéquats d'interprétation et de contextualisation. Nous avons donc opté pour la méthode analytico-herméneutique. C'est ainsi que nous nous sommes penché sur son fichier thématique contenant des notes de lecture, sur ses différents ouvrages, notamment la série *Dieu pour penser*, la série à deux volumes *Penser pour penser*, sur les différentes contributions à des publications collectives, les conférences, les colloques, sans oublier une littérature inédite composée de notes de cours, de réflexions diverses et de correspondances conservées aux archives Gesché sous la supervision du Réseau des Recherches Adolphe Gesché à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve en Belgique.

I. Dans le compte rendu de nos recherches, il nous a semblé nécessaire de commencer par présenter l'homme et son œuvre. Contrairement à un article de dictionnaire ou à un exposé bibliographique détaillé<sup>2747</sup>, nous avons présenté Gesché et son œuvre du point de vue de son approche sotériologique. Aussi avons-nous identifié, à ce premier stade, les différents *stimuli* qui se situent en amont de la pensée du Louvaniste, au rang desquels nous comptons l'art, la littérature et la philosophie, les conversations et les médias. Cette façon de procéder est en elle-même révélatrice de la spécificité théologique de notre penseur, qui cherche à comprendre la quête humaine de salut à travers la vie de tous les jours, dans les différentes expériences de ses contemporains.

Par ailleurs, après avoir fait le point sur les lieux d'émergence de la réflexion geschéenne, nous avons été amené à considérer les thématiques principales que l'auteur a prises en compte dans l'élaboration de sa théologie. Cela nous a permis de comprendre ses développements ultérieurs, l'insistance sur telle ou telle autre question, le sens d'un positionnement conceptuel, la naissance et le sens d'une affirmation, la réfutation d'une idée courante et surtout le choix des thèmes lui tenant à cœur.

Il ressort de cette étude que la dimension anthropologique fondamentalement assumée par la théologie geschéenne se justifie par le souci de répondre à un certain existentialisme, en l'occurrence celui de Jean-Paul Sartre. En effet, si le philosophe français nie l'existence de Dieu avec pour conséquence que selon lui, aucune puissance, aucune force n'a créé l'homme, et que de ce fait, ce dernier ne peut compter que sur lui-même, Gesché lui oppose une anthropologie théologique, faisant place à Dieu en tant qu'Altérité constitutive de l'homme, permettant à celui-ci de mieux se comprendre en vue de maîtriser sa destinée. Tel est le sens du postulat *Dieu pour penser* consistant à opposer à un Dieu présenté comme une menace pour la personne humaine l'affirmation de la chance qu'il représente pour elle.

II. Dans le but de fonder en raison cette thèse, le théologien de Louvain recourt à différentes rationalités. La philosophie de Levinas lui permet d'affirmer que l'immanence n'est pas la grâce suprême et qu'elle n'est pas le seul horizon pour définir l'homme. Une telle affirmation consacre l'ouverture à l'altérité. Cela relève de la philosophie de la relation attestant le pouvoir interpellateur du visage de l'autre en tant que fondement de la responsabilité existentielle. Au bout de la chaîne, cet Autre c'est le Dieu dont la relation ouvre l'être humain à sa propre définition et à la meilleure compréhension de lui-même. Tout cela est lié au fait que le sort de Dieu et celui de l'homme sont liés dans une sorte

2747 Cf. J.-F. GOSSELIN, « La vie », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 37–54 ; IDEM, « L'itinéraire », dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 73–96.

d'intersignifiante. Il s'agit d'une lecture de la *Process Theology* que notre auteur intègre à l'élaboration de l'anthropologie théologique.

Au fond, l'assertion principale de ce dernier courant de pensée selon laquelle ce qui arrive à l'homme concerne Dieu se trouve au cœur de *l'anthropologie théologique geschéenne* qui présente un Dieu habité par le souci du devenir de l'homme et celui de l'univers qui le porte et dans lequel l'être humain fait face à toutes sortes d'adversités et au mal. D'où la nécessité, pour l'homme, d'accéder à une intelligibilité adéquate lui permettant de mener un combat déterminant contre l'ignominie du mal sous toutes ses formes. Cela marque également l'intérêt de notre théologien pour l'approche attentive de la théologie de la libération.

En effet, la préoccupation particulière que ce courant théologique accorde au thème du mal immérité, du mal innocent, du mal-malheur est une avancée significative dans la conception du mal dont l'auteur de *Dieu pour penser* se doit de tenir compte, dans la mesure où prendre en considération le mal-malheur est une façon d'alerter sur le fait que cette autre forme du mal fait également partie de sa conception générale et qu'il doit ainsi être combattu, car le salut de l'homme est en jeu. Cela permet à notre théologien de revisiter la tradition chrétienne du mal. Il s'agit d'une étude comparative entre, d'un côté, l'approche du mal selon saint Paul et saint Augustin, celle du mal par la faute, et de l'autre côté, la conception de saint Luc insistant sur le mal innocent.

Cette comparaison révèle, aux yeux du théologien de Louvain, une prédominance du mal dû à la faute, avec le risque du «culpabilisme» comme conséquence. De ce fait, c'est la sensibilité au mal-malheur venue de la théologie de la libération qui lui permet de combler cette lacune en insistant davantage sur la responsabilité de l'homme à ce sujet et qui s'inscrit sur deux axes : d'abord, s'il est libre de commettre le mal, il peut user de cette même liberté pour l'éviter ; ensuite, le mal innocent attend de lui une réponse exprimée par une action qui s'occupe des victimes et soulage toute détresse. Car le salut concerne aussi la dimension concrète et historique de l'existence humaine. Telle est la reconnaissance de notre auteur à l'endroit de la théologie de la libération et qu'il qualifie de dette. Toutefois, il estime que les théologies de la libération ne sont pas allées jusqu'au bout de la richesse de leurs intuitions. D'où la nécessité de les enrichir de quelques conditions pour l'efficacité du combat contre le mal. Elles devront, pour ce faire, intégrer une dimension psychique afin d'éviter de tomber dans l'affectivité et la passion qui fragilisent le combat ; elles doivent compter également avec l'aspect esthétique qui permettrait de présenter toute vérité sous un autre angle, ce qui équilibrerait le côté trop intellectuel et éthique de ces théologies. En outre, prendre davantage en compte la dimension liturgique permettrait au combat de la libération de mettre plus en lumière la célébration de la passion du Christ souffrant en faisant plus écho à la souffrance humaine dont il faut libérer l'homme. Par

ailleurs, l'efficacité du combat de la libération historique dépendra également de son inscription dans la dimension eschatologique du salut chrétien. Ce qui ne peut être possible que par un recentrement théologique à travers une présentation critique de Dieu en évitant une conceptualisation ambiguë et naïve. Ainsi, elles pourront, en définitive intégrer la sensibilité, indispensable à tout combat, à travers un langage symbolique qui porte mieux qu'un grand discours.

**III.** En examinant ainsi les présupposées de la pensée geschéenne et les thématiques ayant constitué le point de départ de son approche théologique, nous avons alors pu déterminer son style théologique à travers les traits caractéristiques de sa méthode, son *modus theologicus*, en prenant en compte son fichier thématique.

En effet, dans le souci permanent visant à mettre la théologie au service du salut de l'homme, le Louvaniste écoute les interrogations de ses contemporains partout où elles s'expriment en quête du bien-être, donc du salut. Il opte pour la procédure phénoménologique afin de circonscrire préalablement les topiques des thématiques qu'il aborde, tout en se nourrissant des pensées des autres, bien qu'en prenant plus de liberté. Il inverse de temps en temps les paradigmes afin de marquer l'intensité de son message en articulant son propos par fragments. Dans l'élaboration de sa pensée, le fichier thématique, qui collectionne le fruit de ses lectures et de ses réflexions, joue un rôle déterminant en tant que réservoir inépuisable de savoir et témoin d'une pensée en gestation.

Notons que le style geschéen fait de Dieu la porte d'entrée de sa réflexion sotériologique. Il invite donc à ne pas exclure cet « excès » constitutif des efforts de la rationalité humaine car celui-ci permet le déchiffrement de l'homme en vue de la réussite de sa vie, d'autant plus que le salut représente à ses yeux le critère primordial de la pertinence et de la scientificité même de la théologie, « la salutarité ». De ce point de vue, aucun sujet ne peut être éludé dès lors qu'il permet à l'être humain de réussir son existence, de réaliser son salut. Cela se vérifie par les différents colloques qu'il a coorganisés à Louvain-la-Neuve, au point que sa théologie peut être qualifiée, à juste titre, d'une théologie de la vie, avec Dieu comme clé d'intelligibilité.

**IV.** C'est ainsi que pour le théologien belge, il est indispensable que la théologie rende désirable le Dieu du salut en renouvelant l'image qui en est véhiculée afin de ne pas fausser l'homme par la perversion que représente l'idolâtrie. Nous avons donc essayé, dans notre *deuxième partie*, de rendre compte de la manière dont Gesché présente *Dieu comme la clé épistémologique d'une anthropologie théologique*. Une littérature abondante est consacrée aux fondements théologiques de l'anthropologie chez notre penseur.

À ce propos, les présupposés philosophiques nous servent d'entrée en matière, dans la mesure où il s'agit d'exposer la négation philosophique de Dieu avant d'y opposer une autre tendance philosophique de l'affirmation de Dieu et ainsi en exprimer la portée

constitutive pour la destinée humaine. D'entrée de jeu, nous nous sommes confronté à la fonction épistémologique de Dieu sur trois axes que déploie l'approche geschéenne, à savoir la possibilité de penser utilement avec Dieu «*Dieu pour penser*», la compatibilité de son idée avec la rationalité humaine, ainsi que sa spécificité dans le concert des discours sur l'homme.

En effet, la fonction épistémologique de l'idée de Dieu réside dans sa capacité à aider l'homme à se penser, parce que Dieu est un Être extrême permettant à l'être humain de se penser jusqu'au bout, exploitant toutes les potentialités dont il dispose. À partir d'une telle affirmation Gesché peut aboutir à une double réalisation: sauver Dieu de l'oubli tout en assurant l'homme de la pertinence existentielle d'une définition par le haut qui le pousse à aller au-delà de lui-même. Il est ainsi encouragé à poser ses questions en Dieu autant qu'il pose Dieu dans ses questions afin de mieux se comprendre et de réussir sa destinée. Car l'homme accroît toujours son être en se confrontant à un plus grand que lui, en l'occurrence à Dieu.

V. Cependant, un problème se pose. Comment faire de Dieu la référence ultime de l'homme sans se heurter à la contestation dont il fait l'objet? Suffit-il de passer de la mort annoncée de Dieu à l'affirmation du Dieu vivant pour espérer juguler le déclin que connaît l'idée même de Dieu? Cette série de questions révèle la nécessité d'approfondir le propos d'une théologie porteuse d'une anthropologie. Une telle exigence ne peut être rencontrée que par un exposé clair et efficient sur l'identité de Dieu, sur le contenu du mot Dieu. Cela demande, au fond, que la question de Dieu soit désormais posée autrement. Il s'agit de l'enjeu épistémologique de l'idée de Dieu.

En effet, si la sotériologie geschéenne fait de Dieu la clé du déchiffrement de l'homme en vue du salut, il est impérieux qu'une telle conviction soit fondée sur le vrai Dieu. Car pour le théologien de Louvain, il est primordial de savoir ce dont on parle lorsqu'il s'agit de Dieu. De ce fait, la question de ce qu'est Dieu (*Quid sit Deus?*) prend le pas sur celle de son existence (*An sit Deus?*). Autrement dit, c'est dans la mesure où on est au clair avec ce que renferme l'idée de Dieu que l'homme peut être suffisamment orienté et ainsi s'engager sur les chemins de la réalisation de son salut dans la vision d'un Dieu qui libère et qui sauve.

À partir d'un tel point de questionnement, la démarche geschéenne se fait le devoir préalable de chercher à comprendre jusqu'où l'esprit humain peut aller lorsqu'il s'interroge sur Dieu. Le parcours à travers les différentes directions que l'être humain emprunte à propos de la quête de Dieu se fait en fonction des *topiques intrinsèquement liés à Dieu*, avec l'avantage épistémologique de chercher Dieu à partir d'un lieu natal. Il s'agit donc des questions qui portent sur la manière dont il faut parler de Dieu, sur son existence, sur son essence (ce qu'il est) et son identité (qui il est). Au demeurant, chercher ainsi Dieu à

partir de son «lieu de naissance» évite la falsification de son image en plaçant l'homme devant un vis-à-vis vrai et constitutif, et pour cette raison seulement, il est à même de constituer un vecteur d'une anthropologie théologique de salut.

Cela ne peut aller de soi si certains concepts divins continuent à véhiculer une conception tronquée de Dieu. Voilà pourquoi il faut revisiter des notions comme la toute-puissance de Dieu, celle du Dieu hors la loi (*Deus exlex*), non seulement pour les contextualiser, mais aussi et surtout pour laisser émerger leur véritable sens compatible avec le Dieu du salut. À ce sujet, Dieu n'est pas tout-puissant au sens où il peut tout et n'importe quoi. De même, mieux comprendre la puissance «conditionnée» de Dieu, c'est accepter qu'il respecte la logique créatrice du monde en laissant l'homme y jouir d'une certaine autonomie inventive afin de poursuivre la création.

De ce fait, la théologie de la création établit un rapport de complémentarité humano-divine qui participe d'ailleurs à la meilleure intelligibilité de la toute-puissance de Dieu et en même temps souligne la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la création. Un enrichissement de ce rapport nous est fourni par l'évocation du mythe platonicien décrivant l'interdépendance entre le dieu de la force (*Poros*) et la déesse de la faiblesse (*Pénia*). Cette dialectique débouche sur une analogie selon laquelle Dieu emprunte la condition humaine, dans toute son authenticité, pour réaliser son œuvre salvifique. Telle est la meilleure compréhension de sa toute-puissance.

Ainsi, quelques exemples bibliques ont servi de soubassement théologique à cette logique. Il s'agit de la fatigue de Jésus au puits de Jacob avec la Samaritaine (cf. Jn 4) montrant un Dieu capable de fatigue, de la nomination de Jésus par Jean-Baptiste comme l'agneau de Dieu qui vient porter avec l'homme le poids du mal afin de le sauver du péché et de la mort (Jn 1, 29–30). Il ressort de cette typologie que le Dieu chrétien est plein de sollicitude et de compassion pour l'homme. C'est pourquoi, il peut valablement et sotériologiquement inspirer l'être humain en quête de la maîtrise de sa vie. D'où la nécessité d'apprendre directement de lui-même ce qu'il est.

En somme, l'existence comme réalité à affronter exige des clés d'expérience et d'épreuve qui visent la réussite. Celle que Gesché propose se nomme Dieu. Connaître l'identité et la singularité d'une telle clé, c'est déjà se donner les chances de succès. Voilà pourquoi, interroger Dieu sur sa propre intelligibilité éclairante constitue un impératif pour la sotériologie geschéenne.

**VI.** Cette démarche a l'avantage de mettre en lumière les traits caractéristiques et identitaires du Dieu de la foi chrétienne. En fait, en se manifestant par la parole, le Dieu chrétien établit une relation de dialogue avec l'homme et dans ce sens, lui assure l'expression et l'exercice d'une liberté inventive afin qu'il puisse réussir son existence, persuadé que rien n'est joué d'avance, mais que tout peut être repris, ainsi que le conçoit le salut

chrétien. Un tel Dieu ne peut qu'entretenir un mode de relation personnelle avec l'homme, de sujet à sujet. Tel est le grand enseignement découlant du récit de la création qui, en faisant dépendre le monde d'un Dieu créateur, affirme par la même occasion que la création ne relève pas d'un anonymat, mais qu'au contraire, elle s'inscrit dans une intentionnalité, elle a été voulue par un sujet qui en a eu le souci et dont elle dépend.

En outre, étant donné que Dieu a créé par amour, il ne peut que désirer le bien pour la création. Il instaure de ce fait une relation éthique en vertu de laquelle il se préoccupe du bonheur de ses créatures. En revanche, la sollicitude divine, son don gratuit requiert la réponse de l'homme. Dans l'expression de cette réponse, l'être humain a besoin d'un modèle qui ne peut lui être parfaitement fourni que par l'être incarnant la figure historique de Dieu, sa manifestation par excellence en la personne de Jésus-Christ.

À ce propos, pour que Jésus représente un paradigme de salut, il doit passer au crible d'une critique théologique rigoureuse qui, tout en situant sa vraie place dans la foi, fournit à l'homme un modèle de réponse à Dieu. C'est ainsi que le Christ devient, à travers son identité narrative, le fondement de la responsabilité sotériologique de l'homme, dans la mesure où il incombe à tout chrétien de donner sens, par son propre récit, au sacrifice salvateur du Christ exprimé par sa mort et par sa résurrection. Non seulement le Fils de Dieu instaure la filiation adoptive de tous envers Dieu, mais il ouvre également à l'homme des voies insoupçonnables pour la réalisation de soi. En définitive, la révélation de Dieu en Jésus s'accompagne donc d'une idée de l'homme. Quelle anthropologie peut ainsi se mettre en place ?

VII. Dans la perspective sotériologique geschéenne, Dieu préside au fondement d'une compréhension de l'homme. Le soubassement de cette anthropologie théologique se déploie sur plusieurs axes. Dieu y est essentiellement présenté comme *la preuve de l'homme*. En effet, prenant le contrepied des philosophies d'une idée négative de Dieu décrit comme funeste pour l'homme, la sotériologie du Louvaniste atteste, quant à elle, l'intentionnalité divine qui a présidé à la création de l'être humain, se portant garant de sa liberté et l'invitant à une inventivité responsable. Prouver l'homme à partir de Dieu, c'est le rendre vrai. En outre, un tel Dieu se veut le vecteur d'une anthropologie de destinée, en ce sens qu'il détermine l'homme à opérer des choix de salut par et pour une existence réussie. En effet, l'idée que l'on se fait de Dieu conditionne la manière d'être au monde, d'où la nécessité d'un Dieu qui soit la prophétie de l'homme, qui croie en ses capacités à se transcender et à conquérir sa destinée. C'est à cela que correspond la conception théologique de l'homme que Gesché appelle *son « invention » chrétienne*, à savoir la vision anthropologique du christianisme.

Cette dernière renouvelle les concepts clés constitutifs de l'homme, si bien que sa liberté est considérée comme un don de Dieu en vertu de l'acte de la création. De la sorte,

parce que l'autonomie humaine est divinement attestée, elle devient une théonomie. Dans cet ordre d'idée, l'identité humaine se trouve illuminée dès lors qu'elle se conçoit à partir d'une Altérité qui la définit d'en haut, dans la confrontation avec Dieu. L'un des avantages de ce face à face constitutif est de faire émerger toute la complexité humaine du moment que l'horizontalité n'est pas l'option exclusive de définition pour l'humain. Par conséquent, la verticalité anthropologique qu'incarne Dieu découvre un homme dans sa dimension d'incernable et d'énigme. Cette part de mystère de l'être humain n'a de réponse adéquate que dans le salut. Nous voici en plein cœur de la sotériologie geschéenne.

**VIII.** Le Dieu chrétien se révèle donc comme le Dieu du salut. Si telle est indéniablement l'âme du christianisme, comment rendre compte de la *spécificité sotériologique de Gesché*? En quels termes convient-il de poser les bases geschéennes d'un salut qui peut parler à l'homme de notre temps en affirmant la responsabilité de ce dernier dans la concrétisation de la proposition salutaire faite au monde?

Au fond, l'une des grandes innovations de la sotériologie geschéenne réside dans sa présentation. Non seulement Gesché fait du principe de «salutarité» le fondement de la vérification de la pertinence du discours théologique, mais il s'engage en même temps dans une option épistémologique fondamentale basée sur une approche phénoménologique, qui a pour point focal l'expérience humaine abordée dans la perspective chrétienne. Ainsi, il rencontre les préoccupations vitales de l'homme et lui présente un salut désirable.

**IX.** Le point de départ de la sotériologie geschéenne est l'affirmation du salut comme revêtant avant tout un statut positif. Pour asseoir cette vision, le théologien de Louvain n'hésite pas à recourir, tour à tour, à l'étymologie latine du mot salut, *salvus*, qui correspond à l'idée de bien-être, à la tradition chrétienne orientale, qui ne fait pas dépendre la rédemption du péché, ainsi qu'à une série de passages bibliques, qui font écho à la légitimité pour l'homme de connaître un bonheur matériel, se résumant à l'affirmation selon laquelle la vie de l'homme ne peut commencer sans le pain, l'eau ou le toit qui le protège et l'abrite (cf. Si 29, 21). Ajoutons à cela qu'à partir de l'une de ses racines, le mot salut évoque l'idée de libération.

En insistant préalablement sur *la dimension «positive» du salut*, le théologien belge en souligne l'impératif existentiel et anthropologique qui est l'accomplissement de l'homme. Dans ce volet «positif», nous avons déjà la libération du mal, de sa tyrannie. L'affranchissement du mal devient pour ainsi dire le dénominateur commun entre les deux conceptions du salut. Car on est libéré de sa tyrannie dans la présentation «positive» du salut, et le salut au sens «négatif» consiste en une lutte contre les obstacles existentiels dont le mal, la fatalité et la mort face auxquels le salut chrétien constitue une réponse. Dans ce sens, vaincre le mal pour faire triompher le bien, se convaincre que rien n'est fatal dans la vie et surtout se persuader que même la mort n'a pas le dernier mot, en vertu de la



destinée éternelle promise à l'homme, c'est déjà se lancer sur les chemins d'une existence maîtrisée et donc réussie.

X. De ce point de vue, dans la sotériologie geschéenne, les deux dimensions du salut constituent les deux faces d'une même pièce qui est le salut intégral de l'homme, dont l'effectuation concerne l'accomplissement et donc le bonheur, la libération sous toutes ses formes, y compris du mal-malheur, du mal immérité. Il s'agit d'une présentation conforme à ce que nous pourrions appeler le programme théologique de Gesché dont voici les préoccupations majeures : « Contribuer à l'être chrétien des fidèles, présenter la logique de la foi bien au-delà des limites de l'Église à l'honnête homme de son temps, rencontrer la quête de sens de nos contemporains en visitant à neuf les sources chrétiennes »<sup>2748</sup>.

Avec de telles visées, la sotériologie geschéenne ambitionne de rendre le salut intelligible et Dieu désirable au moyen d'une sensibilité assumée à l'égard des préoccupations de ses semblables. Cette approche rend l'homme attentif au fait qu'il ne se conçoit pas que sur le pôle de son immanence, mais qu'il est aussi promis à une transcendance qui le constitue et le détermine.

En outre, affirmer préalablement la dimension « positive », c'est réaliser un saut qualitatif dans l'approche sotériologique. Car selon Gesché, à force de faire dépendre le salut du mal et donc du péché, on en pervertit le message, on en oublie une part non négligeable consistant à affirmer que les joies et les peines de ce monde font partie intégrante du salut de l'homme en Jésus.

Une autre contribution de la sotériologie geschéenne, est l'intégration du cosmos en tant que lieu du salut, dans la mesure où la terre est la maison du *Logos* et celle de l'homme, elle est le lieu de leur rencontre et donc la matrice porteuse de salut. Par conséquent, le cosmos doit être préservé afin de sauvegarder la part de salut que Dieu y apporte.

XI. Par ailleurs, conçu d'abord et avant tout comme accomplissement de l'homme, le salut porte en lui les germes d'une articulation libératrice qui indexe la responsabilité de l'homme dans l'effectuation de ce vœu de réussite et de bonheur jusque dans l'exigence de la construction de la société en laquelle le salut doit être perceptible.

Après avoir ainsi présenté la sotériologie de notre auteur, et dans le souci de dégager une idée de sa possible réception et surtout de son prolongement en tant qu'ouverture épistémologique et théologique, nous lui avons adressé notre question. Celle-ci est orientée par l'élan herméneutique visant son interprétation. L'auteur de *Dieu pour penser* lui-même encourage une telle démarche dès lors qu'il exhorte ses destinataires à être de libres penseurs capables de « se pencher à la margelle de leurs propres puits » afin d'éviter la lassitude d'une théologie répétitive et ainsi participer à l'émergence d'une théologie

en perpétuel renouvellement, en adéquation avec les préoccupations des hommes et des femmes de son temps<sup>2749</sup>.

**XII.** Concrètement, nous nous sommes demandé quelle théologie l'approche geschéenne du salut permet de mettre en place de façon qu'en renouvelant de manière contextualisée la pratique de la foi en rapport avec le salut, elle parvienne à rencontrer les aspirations destinales de l'homme postmoderne chez qui les questions de bien-être et de réussite de la vie revêtent une importance particulière. Cette interrogation porte sur le sens qu'il convient de donner à la responsabilité de l'homme, dans l'acte du salut pour l'aujourd'hui de son existence, lui qui est un créé-créeur appelé à répondre à la proposition de salut de Dieu. Il s'agit d'une interprétation contextualisée partant de la dialectique entre image et ressemblance de Dieu, l'implication anthropologique émanant de l'introduction de Dieu comme un excès constitutif de l'être humain, le sens du salut comme réponse à la dimension énigmatique de l'homme ainsi que la perception d'une identité humaine dans sa confrontation avec l'identité narrative de Jésus le Sauveur. Avec ce socle herméneutique, il nous est apparu que la vision geschéenne du salut se prête à une construction épistémologique que nous avons appelée *théologie de la responsabilité*.

**XIII.** Quant à l'élaboration proprement dite de cette option théologique, il a été nécessaire de lui assurer préalablement un soubassement épistémologique philosophique. Le concept fondamental étant celui de la responsabilité, nous avons essayé d'en établir la portée scientifique à travers une étude lexicale, philosophique et éthique. Qu'il s'agisse de l'aspect terminologique, de l'identité et de la responsabilité chez Paul Ricœur ou du principe responsabilité chez Hans Jonas, tout converge vers une importance de plus en plus prégnante de la notion de responsabilité dans l'existence humaine. Car le mot responsabilité renvoie à l'idée de prendre en charge, de s'assumer ou d'assumer ses actes, d'en rendre compte. Il s'agit également de s'inscrire dans le temps par un agir responsable, de se comporter de façon qu'autrui puisse compter sur soi. Cela implique de prendre au sérieux ses actes en faisant de l'existence de l'humanité le premier commandement, allant jusqu'à la préservation de la nature au bénéfice de la qualité de la vie et des générations à venir.

Ainsi, si la sotériologie geschéenne nous a fourni les éléments structurants de l'élaboration d'une théologie dans la perspective de responsabilité, l'ancrage philosophique nous en a assuré le sens. Cependant, puisqu'il est question de théologie, une matrice en la matière nous a été indispensable afin de participer à l'éclosion du concept d'une théologie de la responsabilité enrichie par un fondement théologique et scripturaire.

2749 Cf. A. GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 171. Cf. *supra*, «Introduction générale, 4. Méthode choisie».

De cette façon, le dogme de la terre s'insère dans cette théologie en rappelant qu'il incombe à l'homme de préserver et de développer le monde dans lequel s'opère le salut. Il s'agit d'une compréhension renouvelée de la responsabilité, dans la mesure où le responsable est celui qui agit, qui apporte une solution pour soulager et combattre le mal et non celui qui se lance dans une recherche effrénée du coupable. Tel est le sens de la responsabilité inaugurée par Jésus lorsqu'il enjoint à ses disciples de donner eux-mêmes à manger à la foule sans se dérober (cf. Lc 9, 10–17). Nous retrouvons le même encouragement à l'action dans la réponse que Jésus fournit aux disciples de Jean-Baptiste, dans laquelle l'annonce du Royaume de Dieu s'accompagne de réponses concrètes aux souffrances humaines en faisant le bonheur des aveugles qui voient, des boiteux qui marchent et des sourds qui entendent (cf. Lc 7, 18–23).

Par ailleurs, toute théologie catholique responsable doit se conformer à l'enseignement de l'Église. C'est donc de l'enseignement du Magistère que nous provient une autre assise indispensable à cette approche théologique, dès lors que dans sa solidarité avec le sort concret de l'homme, l'Église appelle constamment au sens de la responsabilité en faveur du développement intégral de l'être humain. Cela correspond à la sotériologie geschéenne à la fois comme accomplissement et comme libération.

Toute cette étude a donc permis d'enranger suffisamment d'éléments constitutifs pour pouvoir répondre à cette question : qu'est-ce que la théologie de la responsabilité ? Nous l'avons donc définie comme une vision théologique qui a conscience de répondre du sort de l'homme et de celui de Dieu en vérifiant sans cesse la pertinence de son message tendant à responsabiliser l'homme face aux enjeux de sa destinée. Son leitmotiv est la liberté inventive reçue comme don de Dieu orientée vers l'avènement du salut ici et maintenant à travers l'édification de la société. Elle rappelle également que l'être humain s'inscrit dans l'horizon ultime en Dieu tout en étant une théologie prophétique qui, comme le prophète, renonce, dénonce et annonce. Dans cet ordre d'idée, la renonciation concerne la tentation pour la théologie de se cantonner au rôle d'une simple gymnastique intellectuelle et érudite sans aucune prise sur l'expérience humaine, tandis que la dénonciation porte sur la perversion idolâtrique qui risque de fausser l'homme à travers la falsification de l'image de Dieu. C'est alors qu'il est possible d'annoncer, sans complexe ni arrogance, la portée émancipatrice et salvifique du Dieu chrétien.

Le contenu d'une telle orientation théologique est basé essentiellement sur le lien indéfectible entre le salut et la responsabilité, dans la mesure où le salut devient l'impératif pour toute théologie, se situant au cœur de sa conception comme science de Dieu et de l'homme. Et dans le souci de rendre opérationnel le binôme *responsabilité-salut*, nous nous sommes fait le devoir épistémologique d'en déterminer *les principes fondateurs*.

1. Le premier principe est celui de la «salutarisation», élaboré sur le modèle du principe de «salutarité» de la sotériologie geschéenne qui le porte à une forme d'apothéose. En effet, si pour Gesché la «salutarité» est un principe de scientificité de la théologie, dans la perspective d'une théologie de la responsabilité, la «salutarisation» relève d'une préoccupation théologique fondamentale visant à ramener tout engagement humain au salut intégral. Il s'agit de vérifier si chaque acte humain est orienté vers le salut, en faisant donc de la question du salut une question de tout homme et de tout l'homme. De ce point de vue, «salutariser» la vie équivaut à ennoblir légitimement la quête de salut à travers un combat permanent pour l'être humain au sens d'un impératif existentiel.

2. En outre, le principe de la coresponsabilité sotériologique correspond au caractère relationnel propre au salut chrétien. Selon ce principe, les membres de la communauté des baptisés aspirant au salut doivent être solidaires les uns envers les autres dans la quête du salut. Ici, l'enjeu fondamental consiste à prendre conscience que nous sommes responsables du salut les uns des autres, en vertu de quoi la «salutarisation» devient une exigence qui requiert l'action transformatrice de tous.

3. Une telle visée théologique a besoin de modèle. D'où la pertinence du troisième principe, celui de la coresponsabilité identitaire. La théologie de la responsabilité se fonde sur l'affirmation de la pertinence de Dieu à présider au déchiffrement de l'homme. De ce fait, le respect de ce principe conduit la théologie, en contexte de responsabilité, à se décomplexer en ayant l'audace de proposer Dieu comme une clé non négligeable de la compréhension de l'existence. Il s'agit évidemment du vrai Dieu révélé en Jésus-Christ et dont l'identité narrative est confiée à tous ceux qui confessent son nom afin de lui donner consistance et vie. Dans ce sens, le Christ est le modèle par excellence de responsabilité sotériologique dont le sacrifice doit être perpétué. Au fond, parler de la coresponsabilité identitaire équivaut à une invitation lancée au chrétien à s'identifier au sacrifice salvateur du Christ dans le renoncement à soi, afin que le salut pour lequel Jésus a donné sa vie devienne une réalité dans l'expérience humaine de tous les jours.

**XIV.** Ainsi définie, constituée et articulée à travers ses principes directeurs, la théologie de la responsabilité revêt un statut épistémologique. Parce qu'elle est une voie d'accès particulière à une certaine idée du salut, elle est *un paradigme* en théologie. Avec Hans Küng, nous nous sommes fait préalablement le devoir de dégager l'essence de la notion paradigme dont nous avons illustré la portée générale avant d'en indiquer la spécificité en théologie.

Il convient de noter que l'évolution des paradigmes est à la base de la dynamique interne à toutes les sciences. Ici, le paradigme correspond à un système de représentation opérant dans un domaine particulier comme modèle d'explication scientifique valable

à une époque donnée et pour une matière déterminée au sein de laquelle il entraîne des changements.

Ce cadre conceptuel étant posé, nous nous sommes appliqué à situer le paradigme théologique en général et celui de la théologie de la responsabilité en particulier. Dans l'univers théologique, la personne et l'œuvre rédemptrice du Christ constituent le fondement du christianisme dont le pouvoir normatif provient des saintes Écritures. De ce fait, quelques données essentielles sont à la base de l'évolution paradigmatique en théologie. Il s'agit de la perception de l'historicité du christianisme, de la place accordée à l'homme, au Christ et à Dieu, des interprétations et de l'annonce contextualisée du message révélé, de l'autorité normative ainsi que des implications éthiques de la foi chrétienne. Aussi avons-nous retracé l'historique des différents paradigmes théologiques, depuis le premier siècle jusqu'aux modèles contemporains.

Ce panorama a été suffisamment éclairant pour nous permettre de présenter la valeur du paradigme de la théologie de la responsabilité en la situant face aux autres paradigmes. Nous avons ensuite opéré le choix d'en vérifier la consistance épistémologique dans le cadre d'une *théologie contextuelle*, en l'occurrence *la théologie africaine* au sein de laquelle la théologie de la responsabilité se propose comme concept opératoire pour l'unité des différents paradigmes théologiques africains successifs. En fait, l'ensemble du déploiement théologique reçoit de la théologie de la responsabilité une impulsion focalisée sur la prise en compte du salut intégral de l'homme comme critère de validité.

Par ailleurs, l'une des critiques adressée à la théologie africaine est le déficit exégétique au sujet du Christ comme Sauveur, avec pour conséquence le fait de ne pas prendre suffisamment en compte le dessein global du salut. Nous estimons que la sotériologie geschéenne, qui est le fondement de la théologie de la responsabilité, constitue une réponse adéquate à ce reproche. Car, affirmer l'impératif du salut intégral devant commencer dès ici-bas et concernant la destinée humaine peut aider la théologie africaine à opérer une articulation sotériologique globale qui prenne en compte le salut dans l'histoire sans en négliger l'expression transhistorique.

**XV.** Dans notre travail, nous avons présenté la sotériologie de Gesché et la réception que nous en avons faite. Le *dernier chapitre* a été consacré à une synthèse de la spécificité de sa sotériologie mais dans une *perspective essentiellement critique*. Cette manière d'entrer en discussion avec notre auteur, de le confronter à d'autres regards, a conduit à faire ressurgir ses principales thématiques, au point de pouvoir peut-être donner l'impression de redites. L'attention a donc été portée ici sur les contestations que suscite l'appréciation de la pensée du théologien de Louvain.

Au terme de cette évaluation, nous avons opéré une autre ouverture de fécondité potentielle rendue possible par la sotériologie geschéenne. En effet, si le salut doit cor-

respondre à l'accomplissement de l'homme, cela implique qu'il se vérifie dans la société. Or, l'organisation de la vie sociétale relève du domaine politique. Donc, il y a un lien à établir entre la sphère politique et la quête humaine de salut dont elle se charge de la mise en œuvre par les conditions pour le vivre ensemble et le bien-être collectif. Tel est le sens du rapport entre la sotériologie geschéenne, à travers la théologie de la responsabilité, et *la théologie politique*, notamment celle de Jean-Baptiste Metz.

Un tel lien exige de mettre en évidence la pertinence des questions de société dans la sotériologie geschéenne. Car, faire du rapport à la vie sociétale une exigence de l'annonce de l'Évangile chez le Louvaniste signifie que lui-même ait pris à cœur ce genre de préoccupations. Il nous a donc fallu montrer comment les questions de société se sont introduites dans son œuvre et surtout comme le prêtre de Bruxelles les aborde. Aussi avons-nous décelé deux moments distincts dont la compréhension nécessite un recul critique et panoramique. Il y a d'abord une approche portée sur les questions de société dans la mouvance générale des années 1970 d'une Église encline à prendre sa part aux combats de tous les hommes, et ensuite une perspective beaucoup plus critique à l'endroit des engagements sociétaux que le penseur de Louvain développe à partir des années 1980. Ce qui nous a amené à parler de *deux positions geschéennes quant au rapport foi-société*.

Au fond, notre théologien n'est pas opposé aux implications éthiques du christianisme. D'ailleurs, dans ce domaine, on a l'impression que parfois, il énonce des évidences. En revanche, toute sa sotériologie est une invitation à considérer ce qui est fondamentalement en jeu, à savoir le salut de l'homme. Dans ce sens, la destinée de l'homme ne peut être suffisamment exprimée par le seul aspect moral et éthique.

**XV.11** En définitive, parce que toute œuvre humaine a ses limites, celle de Gesché ne déroge pas à cette règle. À ce sujet, nous avons souligné le fait que *l'interdisciplinarité* dont l'auteur de *Dieu pour penser* fait montre, preuve de l'ampleur de sa culture et de son érudition, renforce chez lui la posture dialogale exprimant mieux la spécificité de sa sotériologie, en invitant à la réflexion les croyants et les athées. Cependant, le passage par la diversité des pensées provenant des différents horizons ne facilite pas forcément la compréhension, étant donné qu'il n'est pas toujours certain que ces auteurs disent tous la même chose sur le même sujet.

En outre, nous avons estimé que la sotériologie de notre penseur s'enrichirait encore davantage *en intégrant la théologie trinitaire*. Dans une réflexion articulée autour de la question de Dieu et de sa capacité à présider au déchiffrement de l'homme, la perspective trinitaire permettrait de mettre en exergue la notion de relation qui agit au cœur de la Trinité avec un avantage épistémologique certain, celui d'affirmer que l'accomplissement humain que prône la sotériologie geschéenne, en termes de sacrifice en vue de la maîtrise

de la destinée, se comprend mieux lorsqu'on le fonde sur le don total mutuel des trois Personnes trinitaires. Cette solidarité intratrinitaire deviendrait même le modèle de la sollicitude divine pour le sort de l'homme à travers l'épreuve de la « passibilité » spécifique au Dieu chrétien. Cela permettrait d'exalter l'esprit de sacrifice et du don de soi dans une sotériologie responsable et responsabilisante.

Par ailleurs, nous avons trouvé que le rapport à autrui est parfois peu approfondi chez notre auteur. Et pourtant l'altérité, surtout celle de Dieu, constitue la base de son anthropologie théologale, ce qui exige une articulation claire du rapport à l'autre sans aliénation ni antagonisme, ainsi que le développe Paul Ricœur. Dans cet ordre d'idée, nous avons relevé que le théologien louvaniste passe par les pensées des autres critiques de manière quelquefois peu rigoureuse, guidé par le seul souci de trouver chez eux des arguments pour la consolidation de ses propres convictions, sans pour autant prendre en considération l'intégralité de leurs développements. Ce rapport peu orthodoxe, qui concerne aussi bien l'exégèse biblique que les réflexions des autres auteurs, donne en certaines circonstances l'impression que ces divers penseurs ne lui servent que de prétexte. Même si cette façon de faire peut se justifier par la méthodologie de Gesché, qu'il qualifie de « coupe-feu » consistant à prendre dans diverses rationalités ce qu'il jugeait nécessaire à sa propre expression, et par sa perspective essentiellement sotériologique, cela reste un problème dans l'œuvre du penseur de Louvain, au point de rendre parfois peu lisibles quelques-unes de ses orientations théologiques.

Quoi qu'il en soit, ces quelques limites n'entament en rien la pertinence de la sotériologie de ce grand pèlerin de Dieu, de cet inconditionnel du salut de l'homme. Le théologien a fait de la quête de Dieu une passion existentielle. La théologie doit être *un ministère de vérité libératrice* pour l'être humain aux prises avec les obstacles de sa réalisation destinale.

Voilà pourquoi, sans complexe ni arrogance, Gesché entreprend de proposer Dieu, invitant à l'« essayer », à ne pas l'exclure des sources de la quête existentielle d'intelligibilité. En toile de fond se trouve la question essentielle du salut, celle qui doit devenir le baromètre de toute théologie consciente de sa responsabilité comme explicitation de la parole de Dieu pour le sort de l'homme. C'est cela qui a nourri l'articulation de la théologie de la responsabilité que nous estimons à même de contribuer à une compréhension efficiente de la nature humaine cherchant son accomplissement à travers de nouvelles manières d'habiter la terre et de conquérir sa destinée.

Une telle portée existentielle est celle qui se dégage de la pensée de Gesché. En voici un témoignage éloquent : « Il est sans doute paradoxal qu'un théologien m'ait appris à penser mon athéisme. C'est pourtant grâce à lui que j'ai compris en profondeur cette phrase qu'on prononce souvent en manière de plaisanterie, selon laquelle, si Dieu a créé l'homme

à son image, celui-ci le lui a bien rendu. C'est aussi en partie grâce à lui que j'ai gardé à la spiritualité sa place légitime dans ma vie et dans ma pensée. Si Nietzsche m'a appris à me libérer des dogmes des autres, Gesché m'a appris à questionner les miens propres, qui sont tout aussi dangereusement aliénants. Nietzsche, Gesché : je les associe toujours quand j'évoque mes vrais éducateurs. L'autre jour, j'ai entendu dire qu'une énième réforme institutionnelle de mon université proposait, dans un nouvel organigramme académique, d'attribuer à la théologie un collège à elle seule, j'ai pensé que pour ma part, loin de l'isoler des autres disciplines, je la situerais plutôt en arts et lettres, avec la philologie – ou alors, mais ce serait vraiment très ambitieux, en sciences sociales et politiques, aux côtés de l'anthropologie, et j'ai souri en pensée à Adolphe Gesché. Il me semble qu'il aurait pu, lui, avoir cette audace.»<sup>2750</sup>. Voilà ce qu'a été cet homme, dont la profondeur de l'œuvre a encore beaucoup à nous révéler.

Car il s'agit d'une pensée dont le rayonnement ne cesse de croître, en témoignent la floraison de mémoires, monographies et articles qui lui sont consacrés<sup>2751</sup>. Certains de ses livres sont déjà traduits en italien, en espagnol, en anglais, en portugais, pour ne citer que ces langues, ce qui révèle également l'intérêt de plus en plus grandissant pour le travail louable effectué par le théologien de Louvain. Le professeur émérite de Louvain-la-Neuve, Paul Scolas, le professeur de Louvain-la-Neuve, Benoît Bourguin, le Canadien Jean-François Gosselin, nous-même et les rédacteurs et rédactrices des travaux sur l'œuvre de Gesché peuvent contribuer au rayonnement d'une œuvre toute portée vers l'intelligibilité du christianisme en ce qu'il renferme *d'émancipateur et de valorisant* pour la dignité humaine.

Il ne reste qu'à espérer que cette bouteille jetée à la mer, ainsi que Gesché lui-même aimait à le dire, puisse être retrouvée par des personnes passionnées de l'homme et de Dieu, qu'elles la recueillent, se laissent imprégner par la vérité qu'elle contient, se penchent à la margelle de leur propre puits afin de répondre, à travers un langage contextuel spécifique, aux interrogations fondamentales des hommes et des femmes de leur temps. Ce faisant, ces personnes éclaireront les êtres humains en leur indiquant le chemin de leur accomplissement à partir de Dieu comme clé du déchiffrement de l'existence humaine.

Quant à nous, nous nous estimons heureux d'avoir pu contribuer à prolonger une voix, à rallumer une étincelle lumineuse permettant à l'homme de se poser en Dieu, de se comprendre, d'avancer et de réussir sa vie. Seul le temps nous révélera la portée d'un

2750 B. PEREZ, «Pour penser Dieu», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 31–32.

2751 Cf. J.-F. GOSSELIN, P. RODRIGUES, «Bibliographie», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, p. 441–498, ici p. 485–498.



tel labeur. En attendant, nous avons essayé d'apporter notre humble part, et nous pouvons dire, avec l'ancien président américain Franklin Roosevelt : « Pire que de n'avoir pas réussi, c'est de n'avoir jamais essayé. ».



## BIBLIOGRAPHIE

### Sigles et abréviations

- AA* *Apostolicam actuositatem*, Décret sur l'apostolat des laïcs, VATICAN II, Rome, 1965.
- AG* *Ad gentes*, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, VATICAN II, Rome, 1965.
- CEC* Catéchisme de l'Église catholique, Rome, 1992.
- DIAL* Diffusion de l'Information sur l'Amérique latine.
- DM* *Dives in misericordia*, Encyclique de JEAN-PAUL II, Rome, 1980.
- DS* *Collection de symboles, de définitions et de déclarations dans les domaines de la foi et de la morale*, Fribourg, Denzinger-Schönmetzer (éditeurs), 1976.
- EG* *Evangelii gaudium*, Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, pape FRANÇOIS, Rome, 2013.
- EN* *Evangelii nuntiandi*, Exhortation apostolique, PAUL VI, Rome, 1975.
- EHESS* École française des hautes études scientifiques et sociologiques.
- EPHE* École pratique des hautes études.
- GS* *Gaudium et spes*, Constitution apostolique sur l'Église dans le monde de ce temps, VATICAN II, Rome, 1965.
- LC* *Libertatis conscientia*, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération, JEAN-PAUL II, Rome, 1986.
- LG* *Lumen gentium*, Constitution apostolique sur l'Église, VATICAN II, Rome, 1964.
- RRAG* Réseau de recherche Adolphe Gesché.

## SOURCES PREMIÈRES : ŒUVRES D'ADOLPHE GESCHÉ<sup>2752</sup>

### Travaux académiques

- La technique et l'organisation des transmissions militaires à l'époque de Polybe* (Mémoire inédit présenté pour l'obtention du grade de licencié en philosophie et lettres, Groupe C, philologie classique), Université catholique de Louvain, Louvain, 1952.
- Recherches récentes sur l'œuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie* (Mémoire inédit présenté pour l'obtention du grade de licencié en théologie), Université catholique de Louvain, Louvain, 1957.
- Le commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. Étude doctrinale et littéraire* (Thèse inédite présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie), Université catholique de Louvain, Louvain, 1958.
- Extrait: «L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura», *Revue d'histoire ecclésiastique* 54, 1959, p. 385–425.
- Extrait: «L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura» (Sylloge excerptorum dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia vel in Iure canonico consequendum conscriptis 33, fasc. 2), Université catholique de Louvain, Louvain, 1960, p. 385–425.
- La christologie du « Commentaire sur les Psaumes » découvert à Toura* (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate juris canonici consequendum conscriptae, serie 3, vol. 7), Université catholique de Louvain, Gembloux, Duculot, 1962.
- DIDYMUS ALEXANDRINUS, *Didymos der Blinde: Psalmenkommentar* (Tura-Papyrus), Teil I. *Kommentar zu Psalm 20–21*, Coll. «Papyrologische Texte und Abhandlungen», n. 7, éd. et trad. par L. Doutreleau, A. Gesché, M. Gronewald, Bonn, 1969.
- DIDYMUS ALEXANDRINUS, *Didymos der Blinde: Psalmenkommentar* (T u r a - Papyrus), Teil III, *Kommentar zu Psalm 29–34*, Coll. «Papyrologische Texte und Abhandlungen», n. 8, éd. par A. Gesché, M. Gronewald, Bonn, 1969.

### Ouvrages d'Adolphe Gesché

- L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, Centre de formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines-Bruxelles, 1968.
- Dieu p o u r penser*, t. I, *Le mal*, Paris, Cerf, 1993.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, I, *El mal*, Salamanca, Sígueme, 2010.
- Traduction italienne: *Dio per pensare*, I, *Il male*, Milan, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.
- Traduction portugaise: *Deus para pensar*, I, *O mal*, São Paulo, Paulinas, 2003.
- Traduction polonaise: *Myśleć o Bogu*, I, *Zło*, Poznań, W drodze, 2009.

2752 Après avoir entrepris l'élaboration de la bibliographie d'Adolphe Gesché, au début de notre travail, nous nous sommes résolu de présenter une version complète de celle-ci. Cf. J.-F. GOSSELIN et P. RODRIGUES, «La bibliographie d'Adolphe Gesché», dans *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris, Cerf, 2013, p. 441–499 et mise à jour par Paulo Rodrigues le 9 juillet 2017, cf. <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rscs/rrag-l-oeuvre.html#1>.

- Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, Paris, Cerf, 1993.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, II, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 2010.
  - Traduction italienne: *Dio per pensare*, II, *L'uomo*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 1996.
  - Traduction portugaise: *Deus para pensar*, II, *O ser humano*, São Paulo, Paulinas, 2003.
  - Traduction polonaise: *Myślec o Bogu*, II, *Człowiek*, Poznań, W drodze, 2005.
- Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, Paris, Cerf, 1994.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, III, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2010.
  - Traduction italienne: *Dio per pensare*, III, *Dio*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 1996.
  - Traduction portugaise: *Deus para pensar*, III, *Deus*, São Paulo, Paulinas, 2004.
- Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, IV, *El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 2010.
  - Traduction italienne: *Dio per pensare*, IV, *Il cosmo*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 1997.
  - Traduction portugaise: *Deus para pensar*, IV, *O cosmo*, São Paulo, Paulinas, 2004.
- Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, Paris, Cerf, 1995.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, V, *El destino*, Salamanca, Sígueme, 2007.
  - Traduction italienne: *Dio per pensare*, V, *Il destino*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 1998.
  - Traduction portugaise: *Deus para pensar*, V, *A destinação*, São Paulo, Paulinas, 2004.
  - Traduction polonaise: *Myślec o Bogu*, V, *Przeznaczenie*, Poznań, W drodze, 2006.
- Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, VI, *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
  - Traduction italienne: *Dio per pensare*, VI, *Il Cristo*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 2003.
  - Traduction portugaise: *Deus para pensar*, VI, *O Cristo*, São Paulo, Paulinas, 2004.
  - Traduction polonaise: *Myślec o Bogu*, VI, *Chrystus*, Poznań, W drodze, 2005.
- Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, Paris, Cerf, 2003.
- Traduction espagnole: *Dios para pensar*, VII, *El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004.
  - Traduction italienne: *Dio per pensare*, VII, *Il senso*, Cinisello Balsamo (Milan), San Paolo, 2005.
  - Traduction portugaise: *Deus para pensar*, VII, *O sentido*, São Paulo, Paulinas, 2005.
- Pensées pour penser*, t. I, *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003.
- Pensées pour penser*, t. II, *Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004.
- La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Coll. «Verdad e imagen minor», n. 28, Salamanca, Sígueme, 2011 (Rassemble trois articles d'A. Gesché, «Présentation» par P. Rodrigues):
- «El cristianismo como ateísmo suspensivo», p. 17–52.
  - «El cristianismo como monoteísmo relativo», p. 53–90.
  - «El cristianismo y las otras religiones», p. 91–135.
- La paradoja de la fe*, Coll. «Verdad e imagen minor», n. 30, Salamanca, Sígueme, 2013 (Rassemble quatre articles d'A. Gesché, «Présentation» par P. Rodrigues):
- «El lugar de la fe», p. 13–38.
  - «Fe y verdad», p. 39–94.
  - «El creyente hoy en una sociedad laica», p. 95–112.
  - «Los desafíos actuales y la fe del futuro», p. 113–152.
- Elogio de la teología*, Coll. «Verdad e imagen», n. 207, Salamanca, Sígueme, 2017 (Rassemble six articles d'A. Gesché, «Présentation» par P. Rodrigues):
- «Portico. Elogio de la teología», p. 13–28.
  - «La teología y los desafíos de su tiempo», p. 29–70.

- «El Dios de la Biblia y la teología especulativa», p. 71–104.
- «Del dogma como exégesis», p. 105–144.
- «La mediación filosófica en teología», p. 145–164.
- «Teología de la verdad», p. 165–194.
- «Bibliografía de Adolphe Gesché», p. 195–204.
- «Cronologia», p. 205.

### Colloques d'Adolphe Gesché

- *Destin, prédestination, destinée*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1995.
- *La foi dans le temps du risque*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1997.
- *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1998.
- *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1999.
- *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2001.
- *Sauver le bonheur*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2003.
- *Le corps chemin de Dieu*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2005.
- *L'invention chrétienne du péché*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2007.
- *Qu'est-ce que la vérité?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2009.
- *La transgression chrétienne des identités*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2012.
- *Dieu au risque de la religion*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 2016.

### Fichier d'Adolphe Gesché

- Les fiches de la version papier sont conservées aux archives de la Fondation Adolphe Gesché à Louvain-la-Neuve.
- Le Fichier numérisé est consultable sur <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rsccs/rrag-reseau-adolphe-gesche.html>. Cf. P. RODRIGUES, «Le fichier numérisé», dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (éd.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris, Cerf, 2013, p. 435–439.

### Principaux articles d'Adolphe Gesché

- «Le mystère de l'Immaculée Conception dans l'économie de la Rédemption», *Collectanea Mechliniensia* 39, 1954, p. 289–306.
- «Un document nouveau sur la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura», dans F. L. CROSS (éd.), *Studia Patristica*, Coll. «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althchristlichen Literatur», n. 78, t. 3, partie 1, Berlin, Akademie Verlag, 1961, p. 205–213.
- «La foi est une victoire» (première de deux parties), *Feuilles et notes de pastorale familiale*, 25, 1963, p. 393–402.
- «Chronica. Comment aborder l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin?», *Collectanea Mechliniensia* 49, 1964, p. 492–498.
- «La foi est une victoire» (deuxième de deux parties), *Feuilles et notes de pastorale familiale*, 26, 1964, p. 1–11.
- Traduction néerlandaise (les deux parties): «Het geloof is een overwinning», *Collectanea Mechliniensia*, 51, 1966, p. 79–97.
- «La prière d'adoration du chrétien d'aujourd'hui», *Collectanea Mechliniensia*, 49, 1964, p. 60–89.

- «Chronique de théologie dogmatique. La Création. I. Dieu et l'univers» (première de trois parties), *Collectanea Mechliniensia*, 50, 1965, p. 578–594.
- «Chronique de théologie dogmatique. La Création. II. Dieu et l'homme» (deuxième partie), *Collectanea Mechliniensia*, 52, 1967, p. 235–253.
- «Épiphanie de Dieu dans la rencontre avec autrui» (Notes de conférence *pro manuscripto*, 1967), dans *L'homme et le cosmos dans une théologie de la création* (Séminaire de bioéthique 1983–1984 : médecine et procréation. Séance du 28 février 1984), Bruxelles, Centre d'études bioéthiques, 1984, p. 18–24 (documents collationnés par Adolphe Gesché).
- «L'espérance de la foi. Les chances nouvelles d'une affirmation de Dieu», *Collectanea Mechliniensia*, 52, 1967, p. 297–317.
- Traduction néerlandaise : «Nieuwe kansen voor een affirmatie van God», *Diocesaan tijdschrift: Bisdóm Hasselt*, 1, 1968, p. 49–67.
- «Chronique de théologie dogmatique. La Création. III. L'homme et Dieu» (troisième de trois parties), *Collectanea Mechliniensia*, 53, 1968, p. 364–372.
- «Des chrétiens s'interrogent sur l'athéisme. À propos d'une nouvelle initiative théologique et pastorale», *Collectanea Mechliniensia*, 53, 1968, p. 226–232.
- «La Résurrection de Jésus et l'histoire du salut», *La table ronde*, 250, 1968, p. 117–130.
- Traduction néerlandaise : «De verrijzenis van Jezus in de Heilsgeschiedenis», *Getuigenis*, Vol. 14, 1969, p. 153–161.
- «La Résurrection de Jésus, mystère de notre salut», *Foi vivante*, 9, 1968, p. 12–21.
- Traduction néerlandaise : «Het geloof in de verrijzenis van Jezus als heilsdaad», *Pastor Bonus*, 45, 1968, p. 243–251.
- «Vrai et faux changement en théologie», *Collectanea Mechliniensia*, 53, 1968, p. 308–333.
- «À propos des théologies de la mort de Dieu», *Collectanea Mechliniensia*, 54, 1969, p. 275–297.
- «Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant», *La foi et le temps*, 2, 1969, p. 497–523.
- «Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation», *Revue théologique de Louvain* 1, 1970, p. 268–288.
- «La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir», *Revue théologique de Louvain* 2, 1971, p. 257–306.
- Traduction italienne : «La risurrezione di Gesu nella teologia dogmatica. Il passato e il futuro», *Rassegna di Teologia*, Suppl. 13, 1973, p. 73–90.
- «Chronique. Un colloque sur "La sociologie de la connaissance et la théologie" (Louvain, 24–25 mars 1972)», *Revue théologique de Louvain* 3, 1972, p. 369–374.
- «Le Dieu de la révélation et de la philosophie», *Revue théologique de Louvain* 3, 1972, p. 249–283.
- «Chronique. Structuralisme et dogmatique : intégration et dépassement», *Revue théologique de Louvain* 4, 1973, p. 387–389.
- «Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie», dans D. WIEDERKEHR, H. TAKAYANAGI, A. STADELMANN (et al.), *Zur neueren christologischen-Diskussion*, Coll. «Theologische Berichte», n. 2, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger Verlag, 1973, p. 275–324.
- «La résurrection de Jésus. Foi, événement, parole», *La foi et le temps* 4, 1973, p. 395–418.
- «Mutation religieuse et renouvellement théologique», *Revue théologique de Louvain* 4, 1973, p. 273–307.
- «La médiation philosophique en théologie», dans A. DONDEYNE, E. DE KEYSER, W. DE PATER (et al.), *Miscellanea Albert Dondeyne : Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain/Gembloux, Presses universitaires de Louvain/Duculot, 1974, p. 75–91.
- «Topiques de la question de Dieu», *Revue théologique de Louvain* 5, 1974, p. 301–325, (repris dans *Dieu pour penser*, t. III, Dieu, chapitre 1).
- «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 51, 1975, p. 5–34.

- «Le discours théologique sur l'homme», *Nouvelle revue théologique* 97, 1975, p. 801–819, (repris dans *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, chapitre 2).
- «Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance», dans J. THIEL, A. DOUTRELOUX (éd.), *Heil und Macht. Approches du sacré*, Coll. «Studia Instituti Anthropos», n. 22, Sankt Augustin bei Bonn, Verlag des Anthropos-Institut, 1975, p. 149–170.
- «Célébrer la Résurrection», *Pastoralia* Janvier, 1976, p. 60–64.
- «Dieu et société», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 274–295.
- «L'implication de Dieu dans la vocation», dans COMMUNAUTÉ DOMINICAINE DE FROIDMONT, *La vocation. Appel de Dieu, phénomène d'Église*, Coll. «Cahiers de Froidmont», n. 20, Rixensart, 1978, p. 109–131.
- «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», dans J. COPPENS (éd.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain/Gembloux, Duculot, 1976, p. 401–430.
- «Retrouver Dieu», *La foi et le temps* 6, 1976, p. 137–185 (repris dans *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, chapitre 4).
- «Du divin à Dieu ou de Dieu au divin?», dans J. BAUFAY, A. DOUTRELOUX, A. GESCHÉ (et al.), *Les nouvelles problématiques du divin*, Coll. «Documentation d'anthropologie», n. 9, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1977, p. 12–19.
- «L'imaginaire et la théologie», dans A. D'HAENENS, A. GESCHÉ, E. BONÉ (et al.), *Approches de l'imaginaire*, Coll. «Documentation d'anthropologie», n. 13, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1978, p. 5–12.
- «La renaissance de Dieu en théologie», *La foi et le temps* 8, 1978, p. 3–19.
- «Un discours sur Dieu pour notre société», dans M. CAUDRON (éd.), *Faith and Society. Foi et société. Geloof en maatschappij*. Acta Congressus Internationalis Theologici 1976, Gembloux, Duculot, 1978, p. 41–61.
- «Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús», dans S. GARCÍA BARDÓN (éd.), *Lenguaje y símbolo*, Louvain-la-Neuve/Madrid, 1980, p. 262–282.
- Version française : «Statut épistémologique et ontologique du langage théologique avec application à la Résurrection de Jésus», dans L. MORREN (éd.), *Langage et symbole*, Wavre, Presses universitaires de Louvain-la-Neuve, 1984, p. 195–220.
- «Pâques pour les uns et les autres», *Le Soir*, 5 avril 1980.
- «Péché originel et culpabilité chrétienne», *La foi et le temps* 10, 1980, p. 568–586 (repris dans *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, chapitre 3).
- Condensé par J. ROCAFIGUERA, «Pecado original y culpabilidad cristiana», *Selecciones de teología* 21, 1982, p. 57–66.
- «Dossier . Enjeux des sciences humaines», *Enjeux : chrétiens dans l'enseignement supérieur* 7, 1981, p. 1–11.
- «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Étude de théologie spéculative», dans A. DONDEYNE, J. MOUSON, A. VERGOTE (et al.), *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 175–216.
- «Le lieu de la foi», *La foi et le temps* 11, 1981, p. 58–73.
- «Le point», dans A. GESCHÉ, T. DHANIS (et al.), *La foi, acte d'homme*, Charleroi, Oder, 1981, p. 19–27.
- «Perplexité et réflexions d'un théologien à la lecture de "La nouvelle alliance" d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers. Exposé», *Recherches en cours : Bulletin des rencontres des théologiens francophones de Belgique* 30, février 1981, p. 6–14.
- «La vérité vous rendra libres», *Libre Évangile* 97–98, 1982, p. 1–2.
- «Théologie dogmatique», dans B. LAURET, F. REFOULÉ (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 263–285.



- «Création et récitatifs d'origine», dans R. AUBERT, E. BONÉ, A. D'HAENENS (*et al.*), *La fonction de l'origine en sciences humaines*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 1983, p. 5–10.
- «L'imaginaire et la théologie», dans R. AUBERT, E. BONÉ, A. D'HAENENS (*et al.*), *Approches de l'imaginaire*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 1983, p. 5–12.
- «La création : cosmologie et anthropologie», *Revue théologique de Louvain* 14, 1983, p. 147–166 (repris dans *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, chapitre 1).
- «Luther et le droit de Dieu», dans H. BOUDIN, A. HOUSSIAU (éd.), *Luther aujourd'hui*, Coll. «Cahiers de la Revue théologique de Louvain», n. 11, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1983, p. 161–184 (repris dans *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, chapitre 2).
- «Dossier n°4. L'audace de la Résurrection», *Vivre aujourd'hui* 13, 1983–1984, p. 20–24.
- «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain», *La foi et le temps* 14, 1984, p. 483–509.
- «Apprendre de Dieu ce qu'Il est», dans *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie, théologie : hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929–1983)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 715–753 (repris dans *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, chapitre 3).
- «Le problème du mal, problème de société», *Annales Cardijn*. Actes du colloque *Théologie de la Libération*, 17 novembre 1984, Louvain-la-Neuve, Institut Cardijn, 1985, p. 30–42.
- «Pour une libération tridimensionnelle. Anthropologie théologique et tiers-transcendant», *Bulletin de théologie africaine* 7, 1985, p. 311–314.
- «L'hommage de la Faculté de théologie à Mgr Massaux», *Revue théologique de Louvain* 17, 1986, p. 386–390.
- «Dieu et le mal», dans P. WATTÉ, P. LÖWENTHAL, J. VERMEYLEN (*et al.*), *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, p. 69–122 (repris dans *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, chapitre 2).
- «Le salut, pour quoi faire?», *La foi et le temps* 16, 1986, p. 387–399.
- «Sauvé, mais de quoi?», *La Libre Belgique*, mars 1986.
- «Sauvé, mais pour quoi?», *La Libre Belgique*, avril 1986.
- «Sauvé, mais par qui?», *La Libre Belgique*, mai 1986.
- «Sauvé, en quoi le voit-on?», *La Libre Belgique*, août 1986.
- «Topiques de la question du mal», *Revue théologique de Louvain* 17, 1986, p. 393–418 (repris dans *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, chapitre 1).
- «Foreword», dans C. BOFF, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 1987, p. xiii–xvii.
- «L'espérance d'éternité», *La foi et le temps* 17, 1987, p. 387–398.
- «Le monde écoute la foi», dans R. GRYSOEN (éd.), *Nature et mission de l'université catholique*. Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie pour l'éméritat de Mgr Massaux (Louvain-la-Neuve, 25 avril 1986), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1987, p. 51–66.
- «Théologie de la vérité», *Revue théologique de Louvain* 18, 1987, p. 187–211.
- «Toutes les religions se valent-elles? Quel est le privilège de la foi chrétienne?», *Notes : Société théologique de Louvain* 45, 1987, p. 2–5.
- «Dire le salut aujourd'hui» (entretien avec G. Desguin), *Printemps* 158, 1988, p. 7–9.
- «Le christianisme et les autres religions», *Revue théologique de Louvain* 19, 1988, p. 315–341 (repris dans *Dieu pour penser*, t. V, *La destinée*, chapitre 5).
- «Le quatrième roi mage», *Printemps* 158, 1988, p. 6.
- «Noël : Nativité ou naïveté d'un Dieu», *Libre Évangile* 169–170, 1988, p. 2–4.
- «Odyssée de la théodicée : Dieu dans l'objection», *Archivio di filosofia* 56, 1988, p. 453–468 (repris dans *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, chapitre 5).
- «Perturbation du religieux», dans J. SCHLEGEL, G. JARCZYC, P. COLIN (*et al.*), *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 144–151.

- «Pourquoi je crois en Dieu», *La foi et le temps* 18, 1988, p. 317–343 (repris dans *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, chapitre 4).
- «Réflexions théologiques sur le cours de religion», *Humanités chrétiennes* 32, 1988, p. 195–211.
- «Une preuve de Dieu par le bonheur?», *Lumen Vitae* 43, 1988, p. 9–27 (repris dans *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, chapitre 5).
- «Chronique louvaniste. “La question de Dieu pour l’homme moderne”. Le professeur Kasper à la Faculté de théologie (Chaire Francqui au titre étranger, Louvain-la-Neuve, 20 février–16 mars 1989)», *Revue théologique de Louvain* 20, 1989, p. 412–415.
- «Notre terre, demeure du Logos», *Irénikon* 62, 1989, p. 451–485 (repris dans *Dieu pour penser*, t. IV, *Le cosmos*, chapitre 3).
- «Un secret de salut caché dans le cosmos?», dans A. GESCHÉ, J. DEMARET, P. GIBERT (*et al.*), *Création et salut*, Bruxelles, 1989, p. 13–43.
- «Dieu, preuve de l’homme», *Nouvelle revue théologique* 112, 1990, p. 3–29 (repris dans *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, chapitre 4).
- «Du dogme, comme exégèse», *Revue théologique de Louvain* 21, 1990, p. 163–198.
- «L’énigme», *Louvain* 13, 1990, p. 12–14.
- «L’enseignant et l’énigme», dans FÉDÉRATION NATIONALE DE L’ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR CATHOLIQUE, *L’enseignement supérieur face à l’homme et l’Évangile: les disciplines, les pédagogies et l’organisation: véhicules de valeurs*, Bruxelles, FNESuC, 1991, p. 141–152.
- «L’homme créé créateur», *Revue théologique de Louvain* 22, 1991, p. 153–184 (repris dans *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, chapitre 3).
- «L’Homme et le destin», *Notes: Société théologique de Louvain* 62, 1991, p. 1–2.
- «Le croyant et l’énigme», *La foi et le temps* 21, 1991, p. 293–306 (repris dans *Dieu pour penser*, t. II, *L'homme*, chapitre 1).
- «Le mystère de la liberté. Entretiens avec l’abbé Adolphe Gesché» (propos recueillis par Paul-Marie Vincent), *Il est vivant!* 85, juillet-août 1991, p. 27–28.
- «La théologie de la libération et le mal», *Lumen Vitae* 47, 1992, p. 281–299; p. 451–464 (repris dans *Dieu pour penser*, t. I, *Le mal*, chapitre 4).
- «Ministère et mémorial de la vérité», *Revue théologique de Louvain* 23, 1992, p. 3–22.
- «Pour une destinée au-delà du destin», *Louvain* 24, 1992, p. 9.
- «Pourquoi Dieu permet-il le mal?», *La foi et le temps* 22, 1992, p. 293–308.
- «Théologie, foi et Europe», *Bulletin de l’Association Européenne de Théologie Catholique* 3, 1992, p. 51–64.
- «Dieu est-il “capax hominis”?», *Revue théologique de Louvain* 24, 1993, p. 3–37 (repris dans *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, chapitre 5).
- «Idolâtrie et perversion», *Lumière et vie* 215, 1993, p. 65–74 (repris dans *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, chapitre 5).
- «Intellectuels chrétiens dans la cité», *Louvain* 35, 1993, p. 37–38.
- «L’anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation», dans A. GESCHÉ, K. AGHA, *Conférences du Centre El Kalima*, Coll. «Conférences du Centre El Kalima», n. 20, Bruxelles, Centre El Kalima, 1993, p. 3–20.
- «La foi dans le temps du risque», *Notes: Société théologique de Louvain* 70, 1993, p. 1–2.
- «Chemins de destin», *Louvain* 52, 1994, p. xiv-xv.
- «Denken ist Danken», *Louvain* 46, 1994, p. 30–31.
- «L’agonie de la Résurrection ou la Descente aux enfers», *Revue théologique de Louvain* 25, 1994, p. 5–29 (intégré à la dernière partie du chapitre 3 de *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*).
- «La théologie et les défis de son temps», dans C. FOCANT (éd.), *L’enseignement de la religion au carrefour de la théologie et de la pédagogie*, Coll. «Cahiers de la Revue théologique de Louvain», n. 26, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1994, p. 17–60.

- «Le beau risque», *Esther: revue des étudiants en sciences théologiques et religieuses* 1, 1994, p. 12–15.
- «Le croyant dans la cité», *La foi et le temps* 24, 1994, p. 246–255.
- «Pour une lecture théologique de la postmodernité», *Notes: Société théologique de Louvain* 75, 1994, p. 1–3.
- «Réponse du professeur A. Gesché», *Revue philosophique de Louvain* 92, 1994, p. 321–326 (réponse au discours de Claude Troisfontaines, lors de la réception du prix Cardinal Mercier 1993, le 28 avril 1994).
- «Une voix parmi les autres: le théologien dans la cité», *Notes: Société théologique de Louvain* 74, 1994, p. 1–2.
- GESCHÉ, A., BIANCIOTTI, H., «Littérature et théologie» (propos recueillis par B. LOBET), *La foi et le temps* 24, 1994, p. 57–62 (repris dans *Pensées pour penser*, t. II, *Les mots et les livres*, p. 139–146).
- «Avant-propos. L'homme et le destin», dans A. GESCHÉ (éd.), *Destin, prédestination, destinée*, Coll. «Théologies», Paris/Louvain-la-Neuve, 1995, p. 7–10.
- «L'affrontement du mal. Un combat avec Dieu», dans *Christus* 168, 1995, p. 411–424 (republié sous le même titre dans *Christus* 194-HS, mai 2002, p. 29–41).
- «La sagesse, une chance pour l'espérance?», *Notes: Société théologique de Louvain* 79, 1995, p. 1–3.
- «La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation», dans J. VERMEYLEN (éd.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris, Cerf, 1995, p. 109–142.
- «Le cinquième roi mage», *Louvain* 64, 1995, p. 23–24.
- «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté», dans A. GESCHÉ (éd.), *Destin, prédestination, destinée*, Coll. «Théologies», Paris – Louvain-la-Neuve, 1995, p. 137–167 (repris avec amples modifications dans *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, chapitre 3).
- «Dieu connaît-il notre avenir», *Louvain* 70, 1996, p. 11–13.
- «Éloge de la théologie», *Revue théologique de Louvain* 27, 1996, p. 160–173 (reproduit dans B. BOURGINE, P. RODRIGUES, P. SCOLAS (éd.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris, Cerf, 2013, p. 415–429).
- «Éloge de la théologie (extrait)», dans G. RINGLET (éd.), *Une aventure universitaire*, Bruxelles, Racine, 2000, p. 338–342.
- «Le samedi aussi est saint: La Descente aux Enfers», *Pastoralia*, mars 1996, p. 57.
- «Introduction. Le temps du risque», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *La foi dans le temps du risque*, Paris/Louvain-la-Neuve, 1997, p. 7–11.
- «L'invention chrétienne de la liberté», *Revue théologique de Louvain* 28, 1997, p. 3–27 (repris dans *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, chapitre 1).
- «Pour une théologie du risque», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *La foi dans le temps du risque*, Paris/Louvain-la-Neuve, 1997, p. 117–154.
- «Quoi? L'éternité (Rimbaud)», *Louvain* 77, 1997, p. 40–43.
- «Science et destinée. Représentation culturelle théologique et univers de la science», dans M. MEULDERS, M. CROMMELINCK, B. FELTZ (éd.), *Pourquoi la science? Impacts et limites de la recherche*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, p. 109–114.
- «Avant-propos. Arpenter à nouveau les chemins de l'espérance», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1998, p. 7–12.
- «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1998, p. 135–154 (repris avec amples modifications dans *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, chapitre 4).

- «L'identité de l'homme devant Dieu», *Revue théologique de Louvain* 29, 1998, p. 3–28 (repris dans *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, chapitre 2).
- «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1999, p. 7–9.
- «Christianisme: un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», dans K. AGHA, A. GESCHÉ, A. GUIGUI (et al.), *L'Être humain au regard des religions: Hindouisme et Bouddhisme, Judaïsme, Christianisme, Islam. Conférences de la Faculté de théologie*, Université catholique de Louvain-Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 79–102.
- «Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf, 1999, p. 119–136.
- «Dieu ou l'altérité fondatrice», dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu, la bonne nouvelle*, Paris, Cerf, 1999, p. 45–77.
- «Foreword», dans L. SSEMUSU, *Creativity: a Foundation for Christianity*, Kisubi (Uganda), Mariannum Press, 1999, p. x-xiii.
- «L'anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation», dans A. GESCHÉ, K. AGHA, *Conférences du Centre EL KALIMA*, Bruxelles, El Kalima, 1999, p. 3–20.
- «La souffrance doit être sauvée», *Louvain* 103, 1999, p. 24–26.
- «Pour une identité narrative de Jésus», *Revue théologique de Louvain* 30, 1999, p. 153–179.
- «Préface», dans I. GEBARA, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris/Montréal, L'Harmattan-Bellarmin, 1999, p. 11–17.
- «Théologie et liberté», dans Z. ZDYBICKA (et al.), *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Catholic University of Lublin, 20–25 August 1996*, vol. 2, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1999, p. 465–478.
- «Décès de Mgr Thils, fondateur de la Société théologique de Louvain: en témoignage», dans *Notes: Société théologique de Louvain* 98, 2000, p. 1–2.
- «Éloge de la théologie», *Revue théologique de Louvain* 27, 1996, p. 160–173.
- «Le mal et l'imaginaire en théologie», dans M. WATTHÉE-DELMOTTE, P. DEPROOST (éd.), *Imaginaires du mal. Actes du colloque conjoint du groupe de recherche «Figures et formes de la spiritualité dans la littérature et les expressions artistiques» et de l'institut de littérature*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Presses universitaires de Louvain, 2000, p. 13–19.
- «Le salut, écriture de vie», dans A. WÉNIN, L. BASSET, L. CASSIERS, A. GESCHÉ, *Quand le salut se raconte*, Bruxelles, Lumen Vitae 2000, p. 97–126.
- Entretien «Dieu meurt au contact de la preuve», *La libre Belgique*, juillet 2001, en ligne: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/20834/dieu-meurt-au-contact-de-la-preuve.html>.
- Entretien «Jésus n'est pas une idole», *La libre Belgique*, juillet 2001, en ligne: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/20836/jesus-n-est-pas-une-idole.html>.
- «La morale comme acte de foi», dans J. DEBELLE (dir.), *Rue de la Pré-voyance. Essais sur la pensée de Pierre de Loch*, Malonne, Feuilles familiales, 2001, p. 71–86.
- «Le manque originaire», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain-Faculté de théologie, 2001, p. 11–37.
- «Sauver le bonheur», *Notes: Société théologique de Louvain* 103, 2001, p. 2–3.
- «Sur un paradoxe: le “Etsi Deus non daretur” en théologie», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques* 12, 2001, p. 91–114.
- «Un Dieu précaire», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain-Faculté de théologie, 2001, p. 139–161.
- «L'affrontement du mal. Un combat avec Dieu», *Christus* 194-HS, mai 2002, p. 29–41.
- «Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”», *Revue théologique de Louvain* 33, 2002, p. 187–210.
- «Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”», *Revue théologique de Louvain* 33, 2002, p. 473–496.

- « Avant-propos. Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Sauver le bonheur*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain-Faculté de théologie, 2003, p. 7–11.
- « La souffrance doit être sauvée », dans F. ALLARD, Y. CHARLIER, L. CROMMELINCK (*et al.*), *Souffrance : impasse ou passage ? Dossier de l'élève 5<sup>e</sup>/6<sup>e</sup>*, Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 68–72.
- « Le corps, chemin de Dieu : Un nouveau colloque de théologie dogmatique le lundi 27 et le mardi 28 octobre 2003 », *Notes : Société théologique de Louvain* 110, 2003, p. 1–2.
- « Colloque de l'Unité de théologie dogmatique : Le corps, chemin de Dieu », *Notes : Société théologique de Louvain* 111, 2003, p. 1.
- « Préface », dans I. GEBARA, *Les eaux de mon puits. Réflexions sur des expériences de liberté*, Bieres, Mols, 2003, p. 9–15.
- « L'invention chrétienne du corps », *Revue théologique de Louvain* 35, 2004, p. 166–202 (posthume). Réédité : « L'invention chrétienne du corps », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *Le corps, chemin de Dieu*, Paris, Cerf, 2005, p. 33–75.
- « Foi et vérité », dans B. BOURGINE, J. FAMERÉE, P. SCOLAS (dir.), *Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain-Faculté de théologie, 2009, p. 139–169 (posthume).

### Ressources en ligne

Site du Fichier numérisé d'Adolphe Gesché

en ligne : <https://bib.uclouvain.be/gesche/fr>.

Site du Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG)

en ligne : <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rscs/rrag-reseau-adolphe-gesche.html>.

Site des colloques Gesché en ligne : <https://uclouvain.be/fr/facultes/theologie/colloques-gesche.html>.

### Notices sur wikipédia

En français : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Adolphe\\_Gesché](http://fr.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché).

En anglais : [http://en.wikipedia.org/wiki/Adolphe\\_Gesché](http://en.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché).

En espagnol : [http://es.wikipedia.org/wiki/Adolphe\\_Gesché](http://es.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché).

En portugais : [http://pt.wikipedia.org/wiki/Adolphe\\_Gesché](http://pt.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché).

En italien : [http://it.wikipedia.org/wiki/Adolphe\\_Gesché](http://it.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché).

En allemand : [http://de.wikipedia.org/wiki/Adolphe\\_Gesché](http://de.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché).



## SOURCES SECONDES : ÉTUDES SUR L'ŒUVRE DE GESCHÉ

### Monographies

- GOSSELIN, J.-F., *Le rêve d'un théologien : pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'œuvre d'Adolphe Gesché*, Paris, Cerf, 2014.
- RODRIGUES, P., *Pensar al hombre. Antropologia teológica de Adolphe Gesché*, Coll. «Bibliotheca Salmanticensis. Estudios», n. 333, Salamanca, Publications de l'Université pontificale de Salamanca, 2012.
- SICILIANI BARRAZA, M., *Antropología del sentido y teología del don*, Bogotá, Editorial Buenaventuriana, 2015.
- SICILIANI BARRAZA, M., *Las claves des cristianismo para descifrar ei sentido último de la vida del hombre. Aparte Adolphe Gesché desde una antropologia de destino teologal*, Bogota, éd. Buena Aventura, 2016.

### Travaux académiques

#### Mémoires soutenus

- BOING, V., *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du master en théologie), Faculté de théologie de l'Université Catholique Pontificale de Rio de Janeiro (PUC), Rio de Janeiro, 2008.
- CANNAVINA, D., *Alteridad : una clave de lectura de la teología de Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade canonique de licencié en théologie dogmatique), Université catholique d'Argentine, Buenos Aires, 2010.
- COLÁNGELO, M., *Del exceso de Dios al exceso del hombre. La obra teológica Dios para pensar de Adolphe Gesché como una antropo-teología excensual desde una perspectiva epistemológico-sintética* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade canonique de licencié en théologie dogmatique), Université catholique d'Argentine, Buenos Aires, 2012.
- FANUELE, H., *El « Tertium narrativo » de los evangelios. Necesidad de un lenguaje identificador desde la óptica Ricœuriana de Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade canonique de licencié en théologie), Université catholique d'Argentine, Buenos Aires, 2013.
- GARCÍA MOURELO, S., *La fe como patria del logos : la tarea y el método en la teología de Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade canonique de licencié en théologie), Faculté de théologie de l'Université Pontificale de Comillas, Madrid, 2009.
- ILUNGA NCONKO, F., *L'identité narrative de Jésus comme fondement de l'orthopraxie chrétienne. Une lecture critique d'A. Gesché*, (Mémoire inédit présenté et défendu en vue de l'obtention du grade de licencié en théologie. Orientation dogmatique), Facultés Catholiques de Kinshasa (désormais Université Catholique du Congo), Année académique 2003–2004, Kinshasa, 2004.
- MIGUEL, D., *Deus para pensar o homem : a antropologia teológica de Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade de master en théologie), Université catholique portugaise, Lisboa, 2011.

- MUSINKETE NASEBA, C., *Le lieu natal de la connaissance de Dieu chez Adolphe Gesché et les religions non chrétiennes* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade de master en théologie), Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, Louvain, 2016.
- PATUCCI DE LIMA, A., *A linguagem e o discurso teológico em Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade canonique de licencié en théologie), Université pontificale de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2016.
- RUGABA, J.-J., *Faith and Cosmos: a Theological Inquiry in the Light of the thought of Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade de licencié en théologie), Catholic University of Eastern Africa (CUEA), Nairobi, 2016.
- SOLÁ, J., *Un Dios a vueltas con el hombre. Análisis de la soteriología de la obra Dios para pensar de Adolphe Gesché* (Mémoire présenté pour l'obtention du grade canonique de licencié en théologie), Faculté de théologie de Granada, Granada, 2007.

### Thèses soutenues

- DU VAL D'EPREMESNIL, D., *Construire du sens au cours de religion. Les apports de J. Ladrière, A. Gesché et B. Roebben dans l'élaboration d'une théologie critique de l'enseignement religieux*, Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, 2019.
- GARZA, C., *La salvación del hombre en Jesucristo según el pensamiento de Adolphe Gesché* (Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie), Roma, Pontificia Università Antonianum (PUA), 2015.
- QIAO, B., *La relación entre antropología y cristología en la obra de Adolphe Gesché* (Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie), Universidad Pontificia de Comillas (UPC), Madrid, 2012.
- QUELAS, J., *Ho emos eros estaurotai. De la erótica teologal a la erótica teológica. Una interpretación de Olegario González de Cardedal y Adolphe Gesché desde el eros divino-humano* (Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie), Comillas, Universidad Pontificia de Comillas (UPC), Madrid, 2015.
- TSHIBANDA NYAMVI, J., *Redécouvrir Dieu au temps de son éclipse. Une lecture de l'œuvre d'Adolphe Gesché* (Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie), Université catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, 2017.
- MFUAMBA, A., *Transcendance et liberté chez Adolphe Gesché*, Institut catholique de Toulouse, 2021.

### Thèses en cours

- AGRETTI, D., «*La palabra se hizo carne*». *La humanidad de Jesús «lugar natal» y hermenéutico para pensar a Dios y al ser humano, en la obra de Adolphe Gesché*, Facultad jesuítica de filosofía y teología (FAJE), Belo Horizonte.
- LUX, R., *Der fragende Mensch und der mitleidende Gott. Die dialogische Begegnung Gottes mit den Menschen bei Adolphe Gesché*, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen (RWTH), Aix-la-Chapelle.
- TWAGIRAMUNGU, B., *Genèse de la réflexion sotériologique et christologique d'Adolphe Gesché*, Institut Catholique de Paris (ICP).



## Ouvrages collectifs

- BOURGINE, B., RODRIGUES, P., SCOLAS, P. (éd.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris, Cerf, 2013.
- «Avant-propos», p. 9–10.
  - «Chronologie», p. 13–14.
- BOURGINE, B., «Le style», p. 131–163.
- «Le Christ», p. 359–381.
- DEPREZ, B., «Pour penser Dieu», p. 29–32.
- EUVÉ, F., «Le cosmos», p. 337–358.
- GOSSELIN, J.-F., «La vie», p. 37–54.
- «L'itinéraire», p. 73–96.
  - «L'apologétique», p. 165–196.
- GOSSELIN, J.-F., RODRIGUES, P., «Bibliographie d'Adolphe Gesché», p. 441–499.
- LADRIÈRE, J., «Théologie et modernité», p. 387–414.
- LECLERCQ, J., «L'athéisme», p. 221–246.
- LEINER, M., «Dieu», p. 313–336.
- LOBET, B., «La littérature», p. 247–253.
- MALDAMÉ, J.-M., «Le mal», p. 259–286.
- RIAUDEL, O., «Le langage», p. 197–220.
- RODRIGUES, P., «L'homme», p. 287–312.
- «Le fichier numérisé», p. 435–439.
- SCOLAS, P., «La théologie comme ministère», p. 23–28.
- «L'œuvre», p. 97–126.

## Études, articles et contributions

- ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, «Adolphe Gesché et la création comme jeu», dans *L'évolution aujourd'hui : à la croisée de la biologie et des sciences humaines*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2009, p. 329–333.
- ARDUSSO, F., «Adolphe Gesché : le ragioni della fede cristiana», dans G. COFFELE (éd.), *Dilexit ecclesiam suam. Studi in honore del prof. Donato Valentini*, Rome, Servizio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 53–68.
- Repris dans ARDUSSO, F., *La fede provata*, Turin, Effata, 2006, p. 139–154.
- BARCELLOS, J.-C., «Literatura e teologia: perspectivas teóricometodológicas no he pensamento católico contemporâneo», *Numen* 3, 2000, p. 9–30.
- «Literatura y Teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo», *Revista Teología* 93, 2007, p. 253–270.
- BOURGINE, B., COPPENS, F., FAMERÉE, J., SCOLAS, P., Session théologique «La foi à l'épreuve du mal. Relire Gesché», U.C.L. 23 et 24 août 2007, Faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- BOURGINE, B., «Gesché, Adolphe», dans ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE, *Nouvelle Biographie nationale*, vol. 11, Bruxelles, 2012, p. 151–153.
- «Adolphe Gesché et le Dieu inconnu», *La vie spirituelle* 808, 2013, p. 421–435.
- CALVO, P.-M., «The Asthetic Imaginary as an Anthropological Locus. Thinking an Anthropology based on Imaginary», *Teoliteraria* 5, 2013, p. 128–136.

- COLÁNGELO, M., «Un Dios capaz del hombre de la humanitas teo-lógica a un replanteo de la trascendencia divina. La encarnación en Dios según la visión de Adolphe Gesché», *Estudios trinitarios* 47, 2013, p. 301–332.
- COLLECTIF, «Bibliographie sélective du Professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain* 35, 2004, p. 163–165.
- CORDOVILLA, A., *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Coll. «Verdad e imagen», n. 201, Salamanca, Sigueme, 2014, p. 265–272.
- DECHARNEUX, B., «Éloge d'Adolphe Gesché», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 6<sup>e</sup> série, 21, 2010, p. 207–212.
- DENAUX, A., HARPIGNY, G., «La Belgique», dans J. DORÉ (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965–1999)*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 131–161.
- ESCOYEZ, P., «Mort d'un penseur de Dieu», *Louvain* 144, 2003, p. 6.
- DELECLOS, F., «La clef du sens», *La Libre Belgique*, 7 août 2003, en ligne : <http://www.lalibre.be/culture/livres/article/128009/la-clef-du-sens.html>.
- «Du corps souffrant au corps jouissant», *La Libre Belgique*, 24 mars 2006, p. IV, en ligne : <http://www.lalibre.be/culture/livres/article/276420/du-corps-souffrant-au-corps-jouissant.html>.
- «Un oui très ferme au Dieu de Jésus-Christ», *La Libre Belgique*, 9 décembre 2012, p. 44, en ligne : <http://www.lalibre.be/culture/mediastele/article/1132/un-oui-tres-ferme-au-dieu-de-jesus-christ.html>.
- ESPEZEL, A., «L'identité narrative de Jésus», *Communio* 30, 2005, p. 89–97.
- FAMERÉE, J., «La dogmatique à la Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve. Bilan et défis Nouveaux», dans J.-M. SEVRIN, A. HAQUIN (éd.), *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 2002, p. 127–146.
- «Décès du Professeur A. Gesché, président de la Société théologique de Louvain», *Notes : Société Théologique de Louvain* 113, 2004, p. 2.
- «In memoriam A. Gesché», *Fondation Sedes Sapientiae* 14, juin 2004.
- FANUELE, H., «Entre la ficción transgresora y la historia. La refiguración evangélica del acontecimiento “Jesucristo” o Persuadir desde la tarea narrativa mimética», *Teoliteraria* 5/9, 2015, p. 209–239.
- FOCANT, C., «Hommage au Professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain* 35, 2004, p. 155–162, en ligne : [http://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2004\\_num\\_35\\_2\\_3362](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2004_num_35_2_3362).
- GARCIA MOURELO, S., «La monstratio theologica de Adolphe Gesché. Inspiration teologico-fundamental de su obra», *Revista : Estudios Eclesiásticos* 92/360, 2017, p. 3–32.
- GEBARA, I., *Le mal au féminin : Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Coll. «Religion et sciences humaines», n. 2, Sciences humaines et spiritualité, Paris, L'Harmattan, 2002.
- HAQUIN, A., «Décès», *Revue d'histoire ecclésiastique* 99, 2004, p. 612–613.
- «Décès du professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain* 35, 2004, p. 151.
- «Liminaire», *Revue théologique de Louvain* 35, 2004, p. 153–154.
- «In memoriam Adolphe Gesché (1928–2003)», *Ephemerides theologicae Lovanienses* 80, 2004, p. 215–216.
- JUAN, N.-C., «Felicidad según la esperanza», *Teología y Vida* 47, 2006, p. 209–218.
- LABBÉ, Y., «La connaissance naturelle de Dieu en théologie (1950–2000)», *Revue des sciences religieuses* 77, 2003, p. 62–64.
- LOBET, B., «Lire Adolphe Gesché : Dieu pour penser», *Écritures* 50, mars 2002, p. 8.
- «Adolphe Gesché, théologien belge», *Le Monde*, 2 décembre 2003.
- MALDAMÉ, J.-M., «L'anthropologie théologique de A. Gesché : de l'excès au mystère par le chemin de l'énigme», *Le Supplément* 232, 2004, p. 77–93.
- MASKENS, P., «Dans le sillage d'Adolphe Gesché», *La Libre Belgique*, Bruxelles, 23 octobre 2007, en ligne : <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/378517/dans-le-sillage-d-adolphe-gesche.html>.

- NOEMI, J., «Felicidad según la esperanza», *Teología y vida* 47, 2006, p. 209–218.
- PARMENTIER, É., DENEKEN, M., *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Mame/Desclée, 2009, p. 353–382.
- PATUCCI DE LIMA, A., «A (re)-descoberta do imaginário no universo teológico: uma reflexão a partir de Adolphe Gesché», *TeoLiterária* 7, 2014, p. 250–264.
- «Literatura e Teologia: Contribuições de Adolphe Gesché», *Anais do Congresso ANPTECRE* (Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião) 5, 2015, p. STO 110.
- «Revelação e literatura. Aproximações Teológicas segundo Adolphe Gesché», *Revista de Atualidade Teológica* 20, 2016, p. 469–484.
- POCHÉ, F., «Levinas, Adolphe Gesché et la christologie», dans POCHÉ, F., *Levinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétiennes? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005, p. 41–47.
- QUELAS, J., «Las llagas de lo imaginario! Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché», *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 47, 101, 2010, p. 155–167.
- «El deseo de un exceso! La antropología como anhelo de un plus-ultra: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo», *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 103, 2010, p. 117–131.
- «Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso. Cuál es el Dios de Jesucristo? Una mirada desde la Teología», *Estudios trinitarios* 45, 2011, p. 515–534.
- «Dios de carne. El cuerpo como experiencia corpóreo-psicoteológico en la teología de Adolphe Gesché», dans C. AVENATTI, A. BERTOLINI. (éd.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2016, p. 265–298.
- «Descifradores de una escritura del hombre! Elogio de la teología: una apasionante posibilidad», *Franciscanum* 167, 2017, p. 377–412.
- RODRIGUES, P., «Presentación», dans A. GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Coll. «Verdad e imagen menor», n. 28, Salamanca, Sígueme, 2011, p. 9–12.
- «Le christianisme au risque de la relativisation», dans J.-P. DELVILLE (éd.), *Mutations des religions et identités religieuses*, Coll. «Théologie», Paris, Mame/Desclée, 2012, p. 335–342.
- «Presentación», dans A. GESCHÉ, *La paradoja de la fe*, Coll. «Verdad e imagen menor», n. 30, Salamanca, Sígueme, 2013, p. 9–11.
- SALAMOLARD, M. «Le mal: Dieu responsable et innocent. Réflexions inspirées par A. Gesché», *Nouvelle revue théologique* 127/3, 2005, p. 373–388.
- SCOLAS, P., «Avant-propos», dans P. SCOLAS, A. GESCHÉ (dir.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 2001, p. 7–9.
- SESBOÛÉ, B., *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968–2000)*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2010, p. 422–425.
- SEVRIN, J.-M., «Adolphe Gesché, la passion d'être théologien», *La Libre Belgique*, 3 décembre 2003, en ligne: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/144592/adolphe-gesche-la-passion-d-etre-theologien.html>.
- VAN DER VLOET, J., «God als denkpijpe. Een opmerkelijke serie van Adolphe Gesché», *Communio* 27, 2002, p. 302–305.
- «De literaire theologie van Adolphe Gesché-God als denkspoor», *Tertio* 260, 2 février 2005, p. 14–15.
- WÉNIN, A., *Quand le salut se raconte: Conférences de la Fondation Sedes Sapientiae et de la Faculté de théologie Université catholique de Louvain*, Coll. «Trajectoires», n. 11, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000.

## Textes sources du magistère

*Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2007.

BENOÎT XVI, Lettre Encyclique *Deus caritas est*, Rome, 25 décembre, 2005.

– Lettre Encyclique *Caritas in veritate*, Rome, 29 juin 2009.

– Message de carême 2012, Rome, Novembre 2011.

*Catéchisme de l'Église catholique*. Édition définitive avec guide de lecture, Paris/Montrouge, Mame/Cerf/Bayard, 1998.

CENTRE ÉPISCOPAL FRANCE-AMÉRIQUE LATINE (C.E.F.A.L.), *Ce que nos yeux ont vu*, Paris, Éditions Ouvrières, 1985.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu, la Bonne Nouvelle*, Paris, Cerf, 1999.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, Rome, Cité du Vatican, 1965.

CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitas humanae*, Rome, Cité du Vatican, 1965.

CONCILE VATICAN II, Déclaration *Nostra aetate*, Rome, Cité du Vatican, 1965.

CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium.*, Rome/Cité du Vatican/Paris, Bayard/Fleurus/Mame/Cerf, 1964.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Rome, Librairie vaticane, 2005.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES COMMUNICATIONS SOCIALES, Instruction pastorale *Aetatis novae* (Un âge nouveau) sur les communications sociales pour le 20<sup>e</sup> anniversaire de *Communio et progressio*, Rome, 1992.

FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Exhortation apostolique (La joie de l'Évangile), Rome, 2013.

– Encyclique *Laudato si'*, Rome, 2015.

– «L'espérance des pauvres ne sera jamais déçue», Message à l'occasion de la 3<sup>e</sup> journée mondiale des pauvres, Rome, 2019.

– Encyclique *Fratelli tutti* sur la fraternité et l'amitié sociale, Rome, Librairie vaticane, 2020.

GRUPE MEDIATHEC, *Les médias, textes des Églises*, Coll. «Les dossiers de la Documentation catholique», Paris, Centurion, 1990.

JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptor hominis* (Le Rédempteur de l'homme), Rome, 1979.

– Encyclique *Redemptoris missio* (La mission du Christ Rédempteur), Rome, 1990.

– Encyclique *Centesimus annus*, Rome, 1991.

– Encyclique *Fides et ratio* (La foi et la raison), Rome, 1998.

– *Le progrès rapide*, Lettre apostolique aux responsables en communication, Rome, 2005.

– Message pour la 38<sup>e</sup> Journée mondiale des communications sociales de mai 2004, «Les médias en famille : un risque et une richesse», Rome, 2004.

PAUL VI, *Populorum progressio*, Rome, Cité du Vatican, 1967.

– *Octogesima adveniens*, Lettre apostolique au cardinal Maurice Roy, président du conseil des laïcs et de la commission pontificale «Justice et paix» à l'occasion du 80<sup>ème</sup> anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, Rome, 1971.

– Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (Annoncer l'Évangile aux hommes de notre temps), Rome, 1975.

– «Discours aux Membres du Tribunal de la Rote Romaine», Rome, 1979.

PIE XII, «Discours de Noël», Rome, 1944.

TOSO, M., ROUGÉ, M. (dir.), *Conseil pontifical Justice et Paix. Actes de la première réunion des prêtres en mission dans les parlements, La pastorale des décideurs. Accompagnement spirituel et promotion du bien commun (14–15 novembre 2013)*, Rome, Bibliothèque du Vatican, 2014.

RATZINGER, J., «*Libertatis nuntius*. Sur quelques aspects de la théologie de la libération», Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Rome, 1984.

– «*Libertatis conscientia*. Sur la liberté chrétienne et la libération», Rome, 1986.

## Autres ouvrages et écrits

## Ouvrages

- ADORNO, T.-W., *Minima Moralia*, Paris, Payot et Rivages, 2003.
- ALISON, J., *Le péché originel à la lumière de la résurrection*, Paris, Cerf, 2009.
- ALTIZER, J.-J., HAMILTON, W., *Radical Theology and Death of God*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- AMHERDT, F.-X., *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2004.
- ARENDT, H., *La crise de la culture*, Paris, Seuil, 1989.
- Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Pocket, 2007 (éd. originale de 1958 sous le titre *Human Condition*).
- ARISTOTE, *Livre XII, La Métaphysique d'Aristote*, Tome troisième, trad. J. Barthelemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie Germer-Baillière et Cie, 1879.
- *Éthique à Nicomaque*, Livre III, *Le méchant l'est de son plein gré*, Bruxelles, P.U.L., 1970.
- ASKANI, H.-C., *Le pari de la foi*, Coll. «Lieux théologiques», Genève, Labor et Fides, 2019.
- ASSOCIATION ÉPISCOPALE LITURGIQUE POUR LES PAYS FRANCOPHONES (AELF), *Livre des heures. Prière du temps présent*, Paris, Cerf/Desclée de Brouwer/Mame, 1993 et 1994.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélie sur l'Évangile de Jean, XV, Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. M. Raulx, Paris, éd. L. Guérins et Cie, 1867.
- *Ennarationes in Psalmos, 126, 5, Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. M. Raulx, Paris, éd. L. Guérins et Cie, 1867.
- *La Cité de Dieu*, t. 2, Livres XI–XVII, Paris, Cerf, 1994 (éd. originale de 426).
- *La Cité de Dieu*, t. 1, Livres I–X, Paris, Cerf, 2004 (éd. originale de 413).
- *Les Confessions*, Paris, Éditions Rheartis, 2014 (éd. originale entre 397–401).
- AUSTIN, J.-L., *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1991.
- BACHELARD, G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Le livre de poche, 1992.
- BARDOLLET, L., *L'Iliade et l'Odyssee*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- BASILE LE GRAND, «*Homélie 6 contre la richesse*», *PG 31*, p. 76–77.
- BASSET, L., *Ce lien qui ne meurt jamais*, Paris, Albin Michel, 2007.
- BAUDELAIRE, C., *Les fleurs du mal*, Paris, Le livre de poche, 1972.
- BAUDRY, G.-H., *Le péché originel*, Paris, Beauchesne, 2000.
- BEAUNIER, A., *Les carnets de Joseph Joubert*, t. I, Paris, Gallimard, 1938.
- BERDIAEV, N., *Truth and Revelation*, Londres, Geoffrey Bles, 1953.
- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Paris, Felix Lacan, 1907.
- *L'énergie spirituelle*, Paris, Felix Alcan, 1919.
- BIANCIOTTI, H., *Seules les larmes seront comptées*, Paris, Gallimard, 1992.
- BIMWENYI NKUESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Coll. «Présence Africaine», Paris, Cerf, 1981.
- BISHOP, J., *Les théologiens de «la mort de Dieu*», Paris, Cerf, 1967.
- BLAY, M. (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2013.
- BLOCH, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Payot, 1973.
- *Le Principe espérance*, t. 1, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976 (version originale : *Das Prinzip Hoffnung*, 1938).
- *La méthode*, t. I, *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.
- *Experimentum mundi. Question, catégories de l'élaboration, praxis*, Paris, Payot, 1981.
- *Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fernand Nathan, 1981.

- BOUCHILLOUX, H., *La question de la liberté chez Descartes. Le libre arbitre, la liberté et l'indifférence*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- BOURGINE, B., *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, Coll. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicum Louvaniensum», n. 171, Louvain, Peeters, 2003.
- BOYER, A., *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1994.
- BURIAIRE, C., *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- BUJO, B., *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008.
- *Le credo de l'Église en dialogue avec les cultures : Existe-t-il une manière africaine de croire au Dieu de Jésus-Christ ?*, Coll. «Théologie africaine», n. 1, Fribourg, Academic Press, 2016.
- *Quelle Église pour un christianisme authentiquement africain ? Universalité dans la diversité*, Coll. «Théologie africaine», n. 6, Bâle, Schwabe Verlag, 2020.
- BULTMANN, R., *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Préface de Paul Ricœur, trad. F. Freyss et S. Durand-Gasselín, Paris, Seuil, 1970.
- CABAL, J., *Le nécromancien*, Paris, Panini France, 2013.
- CAMELOT, P.-T., *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, éd. de l'Orante, 1961.
- CAMUS, A., *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942.
- *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- CASSIRER, E., *Langage et mythe*, Paris, Minuit, 1973.
- CASTELLI, E. (dir.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- CASTELLI, E., GOUHER, H., NEDONCELLE, M. (et al.), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier, 1971.
- CERFAUX, L., *Le Christ dans la tradition de saint Paul*, Paris, Cerf, 1951.
- CHARACHIDZÉ, G., *Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie contrastive*, Paris, Flammarion, 1986.
- CHAUVET, L.-M., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Ivry-sur-Seine, L'Atelier, 1997.
- CHENU, M.-D., *Théologie de la matière*, Paris, Cerf, 1968.
- CHEZA, M., MARTÍNEZ SAAVEDRA, L., SAUVAGE, P., DE SOUZA, A.-R., SAPPÍA, C. (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Paris/Namur, Éditions jésuites, 2017.
- CHRÉTIEN, J.-L., *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Maren Sell, 1991.
- *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.
- *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.
- *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1998.
- *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF, 2007.
- CIORAN, E., *Histoire et utopie*, Coll. «Folio Essais», Paris, Gallimard, 1987.
- COBB, J.-B., GRIFFIN, D., *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphie, Westminster Press, 1976.
- COBB, J.-B., *A Christian Natural Theology, based on the Thought of A. N. Whitehead*, Londres, Lutterworth Press, 1966.
- COMBLIN, J., *Où en est la théologie de la libération ? Église catholique et les mirages du néolibéralisme*, Paris, L'Harmattan, 2003 (édition originale parue à Sao Polo en 1996).
- CONGAR, Y., *Jésus-Christ*, Coll. «Foi vivante», Paris, Cerf, 1965.
- DALFERTH, I., *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1998.
- DAVIDSON, M.-T., *Cédipe le maudit*, Paris, Nathan, 2003.

- DEMARET, J., GILBERT, P. (et al.), *Création et salut*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989.
- DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.  
– *De l'hospitalité*, Paris, éd. La Passe, 2001.
- DETIENNE, M., SISSA, G., *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1999.
- DIDEROT, D., « Additions aux pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différents théologiens », dans *Œuvres philosophiques complètes de Diderot*, Paris, Éd. J. Assezat Tourneux/Garnier Frères, 1961, pp. 158–170 (première publication en 1763).
- DIONNE, C., MATHIEU, Y. (dir.), *Raconter Dieu: Entre récit, histoire et théologie*, Paris/Namur, Lessius, 2014.
- DONDEYNE, A., *La foi écoute le monde*, Paris, éd. Universitaires, 1964.  
– *Philosophie de la religion*, Louvain – Gembloux, Duculot, 1974.
- DOSTOËVSKI, F.-M., *Les trois frères Karamazov* paru entre 1879 et 1880 dans *le Messager russe*, trad. A. Markowicz, Paris, Actes du Sud, 2002.
- DUPUY, J.-P., *Ordres et désordres: enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.
- DUQUOC, C., *Ambiguïté des théologies de la sécularisation*, Paris, Cerf, 1972.
- DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1912.
- EBELING, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. I, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1989.
- ECKHART (Maître), *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, 3 vol., Paris, Seuil, 1974; 1978; 1979.
- ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1980.  
– *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.  
– *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009.
- ELAHI, B., *La voie de la perfection*, Coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 2002.
- ÉMERY, G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004.
- ESOLA, M., *Les sermons de saint Augustin*, Préface de Maxence Caron, Paris, Robert Laffont, 2014.
- EUVÉ, F., *Penser la création comme jeu*, Coll. « Cogitatio Fidei », n. 219, Paris, Cerf, 2000.
- FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947.
- FERON, O., *Finitude et sensibilité dans la philosophie de Ernst Cassirer*, Paris, Kimé, 1997.
- FERRY, J.-M., *Narration, interprétation, argumentation, reconstruction*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- FEUERBACH, L., *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier et J.-P. Grossein, Paris, Maspero, 1968.
- FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, IV, 1, Paris, Desclée, 1958.
- FREUD, S., *L'Avenir d'une illusion*, trad. A. Balseinte, J.-G. Delarbre, D. Hartmann, Paris, P.U.F, 2004<sup>6</sup>.
- GANTY, E., *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1997.
- GARAUDY, R., *L'Église, le communisme et les chrétiens*, Paris, éd. Sociales, 1949.
- GAUDEMET, J., *Droit privé romain*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence (LGDJ), 1983.
- GAUTHIER, A.-P., *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, Lyon, Université Catholique de Lyon, 2001.
- GEFFRÉ, C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972.  
– *Un espace pour Dieu*, Paris, Cerf, 1996.  
– *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Coll. « Théologies », Paris, Cerf, 2012.
- GEIGER, L.-B., *Penser avec Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2000.
- GERMAIN, S., *Immensités*, Paris, Gallimard, 1993.
- GIBELLINI, R., *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. J. Mignon, Paris, Cerf, 1994.

- GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GISEL, P., *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980.
- GLUCK, C.-W., *Orphée et Eurydice* (opéra en trois actes, composée à Paris en 1774).
- GRÉGOIRE DE NYSSE, «*De l'amour des pauvres* (1 et 2)», *PG* 46, p. 141–142 ; 472–489.
- GRELOT, P., *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*, Paris, DDB, 1973.
- GRILLMEIER, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, trad. Jeanne-Marie et Monique Saint-Wakkes, Paris, Cerf, 1973.
- GROTIUS, H., *De iure belli ac pacis*, Paris, Guillaumine et compagnie, 1867.
- GRYSON, R. (éd.), *Nature et mission de l'Université catholique*. Actes du colloque organisé par la Faculté de Théologie pour l'éméritat de Mgr Massaux (Louvain-la-Neuve, 25 avril 1986), Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie, 1987.
- GUTIERREZ, G., *Essai pour une théologie de la libération*, Paris, Cerf, 1972.
- *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.
- *La libération par la foi, boire à son propre puits*, Paris, Cerf, 1985.
- *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986.
- HÄRING, B., *Libres dans le Christ*, t. I, Coll. «Initiations», Paris, Cerf, 1998.
- HARRISON, R., *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, 1992.
- HARTSHORNE, C., *Man's Vision of God and the Problem of Theism*, Chicago/New York, Willet-Clark & Company, 1941.
- *The Divine Relativity*, Newhaven/Londres, Yale University Press, 1948.
- HEGEL, G.W.F., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Coll. «Philosophie de l'esprit», Paris, Aubier/Montaigne, 1947.
- *Philosophie de la religion*, Nouvelle éd., Paris, PUF, 2004.
- HEIDEGGER, M., *Identité et différence*, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- *L'être et le temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie* (cours de l'été 1930), Paris, Gallimard, 1987.
- HEINZER, F., SCHÖNBORN, C. (dir.), *Maximus Confessor, PARADOSIS, Études de littérature et de théologie anciennes XXVII. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Fribourg, Presses Universitaires, 1982.
- HENRY, M., *Voir l'invisible*, PUF, 1988.
- HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, V, 20, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.
- HOFFMANNSTHAL, H., *Le livre des amis*, Paris, Maren Sell, 1990.
- HUGO, V., *Le dernier jour d'un condamné*, Paris, Grosselin et Bossange, 1991.
- HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1983.
- HYPPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.
- ILUNGA NKONKO, F., *Pèlerinage aux saints d'Afrique à St-Maurice d'Agaune. Dix ans d'existence. Nature et sens d'une démarche de foi*, Fribourg, Easydoc.ch, 2011.
- JAULIN, A., *Aristote, la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- JEANROND, W.-G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 177, Paris, Cerf, 1995.
- JEAN CHRYSOSTOME, «*Homélie 1 sur le pauvre Lazare*», *PG* 48, p. 974–992.
- JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.
- *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Coll. «Rivages Poche/Petite bibliothèque», n. 123, Paris, éd. Rivages, 1994.
- JOSSUA, J.-P., *Le salut, Incarnation ou mystère pascal*, Paris, Cerf, 1968.
- JUNG, C.-G., *Psychologie et religion*, trad. M. Berson et G. Cahen, Paris, Buchet/Chastel, 1960 (éd. originale de 1937).



- JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théïsme et athéïsme*, vol. I, Paris, Cerf, 1983.
- JÜNGER, E., *Sens et signification*, trad. Fr. Poncet, éd. C. Bourgeois, Paris, 1995.
- KASPER, W., *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968.
- *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985.
- *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 2004.
- KÄ MANA, G., *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.
- *Christ d'Afrique, Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris/Nairobi/Yaoundé/Lomé, Karthala-Ceta-Clé Maho, 1994.
- KANT, E., *La religion dans les simples limites de la raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Cerf, 1968.
- *Fondement métaphysique des mœurs*, trad. A. Renault, Paris, Flammarion, 2006 (version originale : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1795).
- *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremeysaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2012<sup>8</sup> (version originale : *Kritik der reinen Vernunft*, 1781).
- *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet et introduction de F. Alquié, Paris, PUF, 2016 (version originale : *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).
- KAOBO-SUMAIDI, E., *Les discours christologiques africains (1956–2000) : Histoire et enjeux*, Thèse défendue à l'École pratique des hautes études (EPHE), Paris, 2005, avec une note critique dans *Annuaire de l'école pratique des hautes études* 114 (2005), p. 435–444.
- KAUFMAN, G.-D., *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1975.
- KEARNEY, R., O'LEARY, J.-S. (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.
- KONINCK (de), T., *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, P.U.F., 2008.
- KONINCK (de), T., PLANTY-BONJOUR, G., *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F., 1991.
- KUHN, T.-S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.
- KUNDERA, M., SOLLERS, P., KRISTEVA, J. (dir.), *Événement et révélation*, Coll. «L'Infini», n. 5, Paris, Gallimard, 1984.
- KÜNG, H., *Dieu existe-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, Paris, Seuil, 1981.
- *Une théologie pour le 3<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Seuil, 1989.
- LABARRIÈRE, P.-J., *Introduction à une lecture de la «Phénoménologie de l'esprit de Hegel»*, Paris, Aubier, 1979.
- LABBÉ, Y., *Humanisme et théologie*, Paris, Cerf, 1975.
- *La foi et la raison*, t. II, *La religion chrétienne dans l'échange : symbole et dialogue*, Paris, Salvator, 2007.
- LABOURDETTE, M.-M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, Alsatia, 1953.
- LABRIOLLE (de), P., *Œuvres de Saint Augustin*, première série, Opuscules XII, Les Révisions, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.
- LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009.
- LADRIÈRE, J., *Articulation du sens*, t. I, *Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier/Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1970.
- *La science, le monde et la foi*, Paris, Casterman, 1972.
- *Articulation du sens*, t. II, *Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984.
- *Articulation du sens*, t. III, *Sens et vérité en théologie*, Paris, Cerf, 2004.
- LAMBERT, D., *Sciences et théologie : Les figures d'un dialogue*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1999.
- LATOURELLE, R., FISICHELLA, R. (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1992.
- LEENHARDT, J., *Lire la lecture. Essai de sociologie de la lecture*, Paris, Sycomore, 1982.
- LEIBNIZ, G.-W., *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, David Mortier, 1710.

- LEINER, M., *Methodischer Leitfaden systematischer Theologie und Religionsphilosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- LENOIR, F. (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Postface de Paul Ricœur, Paris, Fayard, 1991.
- LÉON-DUFOUR X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Coll. «Parole de Dieu», Paris, Seuil, 1963.  
– *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.  
– *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982.  
– *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.  
– *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Coll. «Biblio-Essais», Paris, LGF, 1990.  
– *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Payot, 2003.
- LICEANU, G., *De la limite*, trad. Alexandra Laignel-Lavastine, Paris, Éd. Armillaire-La Découverte, 1998.
- LIENHARD, M., *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris, 1973.
- LUBAC, H. (de), *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris, Cerf, 1938.
- LUTHER, M., *Commentaire de l'épître aux Hébreux*, Genève, Labor et Fides, 1972.  
– *Dispute sur Jean 1,14, Weimarer Ausgabe (WA)*, n. 47, 39-II.
- MAÏMONIDE, M., *Le Guide des égarés*, trad. S. Nunk, Paris, Verdier, 2012 (éd. originale de 1190).
- MALHERBE, J.-F., *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Namur/Paris, Presses Universitaires de Namur/Presses Universitaires de France, 1976.
- MAREAU, A., *La fabrication des mythes*, Paris, Belles Lettres, 2006.
- MARGUERAT, D., *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.  
– *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, Seuil, 2019.
- MARTELET, G., *Libre réponse à un scandale: la faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986.
- MAURIAC, F., *Bloc-Notes*, t. I (1952–1957), Paris, Seuil, 1993.
- MC CULLUM, H., *Dieu était-il au Rwanda? La faillite des Églises*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- MEHLER, J., DUPOUX, E., *Beauté et nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- MELSE, C.-R., *La Process Theology: Une introduction de base*, Saint-Louis, Chalice Press, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris, Najel, 1948.
- METZ, J.-B., *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin* (L'anthropocentricité chrétienne. À propos de la pensée de Thomas d'Aquin), Munich, Kösel, 1962.  
– *Pour une théologie du monde*, trad. de l'allemand par Hervé Savon, Paris, Cerf, 1970.  
– *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Broché, 1999 (éd. originale de 1979).
- MICHEL, A., *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1997.
- MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974.  
– *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1983.  
– *Trinité et royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984.  
– *Jésus le messie de Dieu: Pour une christologie messianique*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 171, Paris, Cerf, 1993.  
– *Hoffen und Denken: Beiträge zur Theologie*, Neukirchener-Vluyn, Neukirchener-Verlagsellschaft, 2016.
- MOSCOVICI, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.
- MUGAMBI, J., *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*, Nairobi, East African Editorial Publishers, 1995.
- MUNSTER, A., *Principe responsabilité ou principe espérance? Hans Jonas, Ernest Bloch, Günther Anders*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2010.

- MUSEKA NTUMBA, L., *Nomination africaine de Jésus. Quelle christologie ?*, Kananga, Imprimerie de Katoka, 1988.
- MVENG, E. (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- NADAU, J.-G. (dir.), *La théologie : Pourquoi ? Pour qui ? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui*. Actes du 34<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997, Québec, Fides, 2000.
- NEMO, P., *Job et l'excès du mal*, Paris, Albin Michel, 1999 (version originale de 1978).
- NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1898.
- *Le gai savoir*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901.
- OGDEN, S.-L., *The Reality of God and other Essays*, New York, Southern Methodist University Press, 1966.
- OGLETREE, Th., *La controverse sur « la mort de Dieu »*, Paris, Casterman, 1968.
- OHLIG, K. (dir.), *Christologie*, t. I, *Des origines à l'Antiquité tardive*, trad. Bernard Lauret et Georges-Matthieu de Durand, Paris, Cerf, 1996.
- OPPENS, J. (dir.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain/Gembloux, Duculot, 1976.
- ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiel (SC 352)*, trad. et notes par Marcel Borret, Paris, Cerf, 1989,
- *Homélie sur le Cantique des Cantiques (SC 37bis)*, Réimpression de la deuxième édition revue et corrigée, éd. O. Rousseau, Paris, Cerf, 2007.
- ORMESSON (d'), J., *Maïmonide, le Guide des égarés*, Paris, Gallimard et Héloïse d'Ormesson, 2016 (éd. originale de 1190).
- PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Mohn, 1969.
- PANOFKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1970.
- PASCAL, B., « Mémorial », texte retrouvé cousu dans l'habit de Blaise Pascal après sa mort, en ligne : <http://anecdonet.free.fr/iletaitunefoi/Dieu/M/%E9morialdeBlaisePascal.html>.
- *Entretien avec M. de Sacy* (original inédit), présenté par P. Mengotii et J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- *Pensées*, Avec les annotations de Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004 (édition originale de 1669).
- PÉPIN, C., *La rencontre. Une philosophie*, Paris, Allary, 2021.
- PINTO-MATHIEU, E., BOISSON, D. (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- PITTENGER, W.-P., *Process-Thought and Christian Faith*, New York, Macmillan, 1968.
- PIVOT, M., *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris, L'Atelier/Éd. Ouvrières, 2000.
- PLATON, *La République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993.
- *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1999.
- *Les Lois*, trad. Anissa Castel-Bouchini, Paris, Gallimard, 2007.
- PLOTIN, *Ennéades VI*, première partie, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1936.
- POLANSKI, P., « *Lune de fiel* », Film franco-américano-britannique (drame, thriller, 139 minutes), sorti en 1992.
- POPPER, K., *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Tyssen-Rutten et Ph. Devaux, Paris, Payot, 1973 (version originale de 1934).
- RAHNER, K., *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987.
- RAYMOND, R.-L., *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, Nashville, Thomas Nelson Publisher, 1998.
- REY, A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992.
- RICÉUR, P., LACOQUE, A., *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.
- RICÉUR, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969.

- *Temps et récit*, t. I, *L'intrigue et le récit historique*, Coll. «Points-Essais», Paris, Le Seuil, 1983.
- *Temps et récit*, t. III, *Le temps raconté*, Paris, Cerf, 1985.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Cerf, 1990.
- *Lectures*, t. III, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- *Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Le Seuil, 2009.
- ROBIN, L., *Platon. Œuvres complètes*, t. IV, 2<sup>e</sup> partie, *Le Banquet*, Notice, Paris, Société d'édition, 1962.
- ROMAIN, M., *Du Dieu des philosophes au Dieu des chrétiens. Au-delà du catéchisme*, Paris, Quinquet, 1993.
- RONDET, H., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, Fayard, 1967.
- ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982.
- SAMSON, D., *La crise environnementale. Critique historique et philosophique des notions de conscience écologique et de rationalité instrumentale*, Thèse défendue le 22 mai 2019 à l'École française des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris.
- SANTEDI KINKUPU, L., KABASELE MUKENGE, A. (dir.), *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, Coll. «Recherche Africaine de Théologie (RAT)», n. 17, Kinshasa, Médiaspaul, 2004.
- SANTEDI KINKUPU, L., BISSAINTHE, G., HEBGA, M. (dir.), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, Paris, Karthala – Présence Africaine, 2009.
- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- *Cahiers pour une morale*, Paris, Cerf, 1983.
- SHELLING, F.-W.-J., *Philosophie de la religion*, Paris, L'Herne, 1987.
- SCHEMER, M., *Besuch bei Heidegger, Wort und Wahrheit*, Vienne, 1947.
- SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Coll. «Cogitatio Fidei», n. 166, Paris, Cerf, 1992.
- SCHLEGEL, J.-L., JARCZYK, G., COLIN, P. (et al.), *Le religieux en Occident. Pensées des déplacements*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988.
- SCHLICK, M., *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009 (éd. originale de 1918).
- SCHLIER, H., *La résurrection de Jésus-Christ*, Mulhouse/Paris/Tournai, éd. Salvator, 1969.
- SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1922.
- SCHÜRMAN, R., *Des hégémonies brisées*, Paris, Broché, 2017 (pour l'édition française).
- SCOT ERIGÈNE, J., *Commentaire sur l'évangile de Jean*, IV, 2, Paris, Cerf, 1972.
- SEARLE, J.-R., *Les actes de langage. Essai de philosophie linguistique*, Paris, Hermann, 1972.
- SÉCHAN, L., *Le mythe de Prométhée*, Paris, PUF, 1951.
- SENTIS, L., *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée*, Paris, Beauchesne, 1963.
- SERRES, M., *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968.
- SESBOÛÉ, B., VON HARNACK, A., *Histoire des dogmes*, Paris, Cerf, 1993.
- SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, t. I, *Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991.
- *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.
- SESBOÛÉ, B., MARGUERAT, D., *La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres*. Coll. «Lectio Divina», n. 180, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.
- SCHOPENHAUER, A., *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, numérisation et mise en page par G. Heff et D. Buffo, 2013, en ligne : [www.schopenhauer.fr](http://www.schopenhauer.fr).
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Le cœur du problème*, t. V, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.

## Articles et contributions

- BETTO, F., «L'Église changera si nous changeons la société», *DIAL* 2102 (1–15.10.1996), p. 1.
- BIGGAR, N., «Casuistique», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Paris, PUF, 2002, p. 206–207.
- BIRMAN, C., «La loi, le peuple et la terre», dans M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, p. 20–33.
- BOFF, L., «Défis actuels, chantiers nouveaux», *DIAL* 2102 (1–15.10.1996), p. 1.
- BONÉ, B., «Pour une théologie de l'environnement», *Revue théologique de Louvain*, 2, 1971, p. 145–165.
- BOST, H., «Résurrection et histoire», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 74, 1995, p. 419–439.
- BOUILLON, O., «Puissance divine», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 967–969.
- BRITO, E., «La tâche centrale de la théologie fondamentale», *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Vol. 84, 2008, p. 310–350.
- CARREZ, M., «Herméneutique paulinienne de la Résurrection», dans E. DE SURGY, E. GRELOT, M. CARREZ (et al.), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris, Cerf, 1969, p. 55–74.
- DE HALLEUX, A., «Dieu le père tout-puissant», *Revue théologique de Louvain* 8, 1977, p. 401–422.  
– «L'identité chrétienne dans l'Église ancienne», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *La foi dans le temps du risque*, Paris, Cerf, 1997, p. 31–54.
- DESCAMPS, A., «Pour une histoire du titre Fils de Dieu», dans M. SABBE (dir.), *L'Évangile selon Marc*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1988, p. 529–571.
- DONDEYNE, A., «L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu», *Ephemerides theologicae Lovaniensis* 37, 1961, p. 462–480.  
– «Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible?», *Miscellanea* 18, 1975, p. 410–414.
- DUBRULLE, L., «Entre archétype et scandale. La mise en place théologique de la catégorie morale du pauvre», *Transversalités* 111, 2009, p. 23–33.
- ÉTIENNE, J., «L'avènement de la moralité et le rapport à la nature», *Revue théologique de Louvain* 12, 1981, p. 316–323.
- FERNANDEZ, I. «Éternité divine», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 411–416.
- GAGEY, H.-J., SOULETIE, J.-L., «Sur la théologie politique», *Raison politique* 4, 2001, p. 168–187.
- GARAUDY, R., «Jésus a inauguré un nouveau mode d'existence», *Lumière et vie* 112, 1973, p. 13–32.
- GOUNELLE, A., «Process Theology», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 941–942.
- GRAZIANO, M., «L'Église catholique et la "théologie de la prospérité" en Amérique latine», *Outre-Terre* 18/I, 2007, p. 55–85.
- GREISHAKE, G., «Eschatologie», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 396–400.
- GREISCH, J., «L'amour du monde et le principe responsabilité», dans M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, p. 72–93.
- HENRICKX, C., «Pâques : La résurrection, une histoire de foi», 6 avril 2001 sur *Cathobel* (site catholique belge), 6 avril, 2021, en ligne : <https://www.cathobel.be/2021/04/paques-la-resurrection-une-histoire-de-foi/>.
- HENN, W., «Orthopraxie», dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1992, p. 946–947.
- ILUNGA NKKONKO, F., «Humour, laïcité et Dieu, une "trilogie drôlement tragique"», dans F.-X. AMHERDT, C. ROHNER, F. SURDEZ (dir.), *Dieu est humour : rire et spiritualité. Actes du*

*colloque doctoral interdisciplinaire, Universités de Neuchâtel et de Fribourg, du 1<sup>er</sup> au 2 avril 2015, Bâle, Schwabe Verlag, 2015, p. 51–65.*

- KÄ MANA, G., «Le protestantisme africain et le salut en Jésus-Christ», dans *Repenser le salut dans le contexte africain. Actes de la XXIII<sup>e</sup> Semaine Théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003, Kinshasa, Médiaspaul, 2004, p. 135–149.*
- KERÉNYI K., «Le langage de la théologie et la philosophie de la langue», dans E. CASTELLI (dir.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque de Rome 1969*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 23–32.
- LABBÉ, Y., «La réception théologique de Levinas», *Revue des sciences religieuses* 79, 2005, p. 193–217.
- LACOSTE, J.-Y., «Herméneutique», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 527–531.
- LADRIÈRE, J., «La théologie et le langage de l'interprétation», *Revue théologique de Louvain* 1–3, 1970, p. 241–267.
- «Penser la création», *Communio* 1, 1976, p. 53–63.
- «Anthropologie et cosmologie», *Études d'anthropologie philosophique*, t. I, Louvain/Paris, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters/Vrin, 1980, p. 154–166.
- LATOURELLE, R., «Spécificité de la théologie fondamentale», dans J.-P. JOSSUA, N.J. SEO (éd.), *Interpréter: Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 103–122.
- LAURENT, J., Avant-propos, «La merveille, c'est l'Un», (VI,9[9],5, 30). *Archives de philosophie* 75, 2012, p. 5–9. <https://doi.org/10.3917/aphi.751.0005>.
- LEBOEUF, F., «Théologies de la mort de Dieu», *Revue des sciences religieuses* 41, 1967, p. 129–149.
- LECLERCQ, J., «Le “De visione Dei” de Nicolas Cues», *Nouvelle Revue du XVI<sup>e</sup> Siècle* 10, 1992, p. 21–32.
- «Doctrine de Dieu à la fin du XX<sup>e</sup> siècle et sensibilité postmoderne. Vers une critique des conceptions harmonisantes de la Trinité», dans G. ÉMERY, P. GISEL, *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 284–321.
- LÉON-DUFOUR, X., «Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament», *Recherches de sciences religieuses* 57, 1969, p. 583–622.
- «Apparition du Ressuscité et herméneutique», dans E. DE SURGY, E. GRELOT, M. CARREZ (et al.), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris, Cerf, 1969, p. 153–173.
- LOBET, B., «Adolphe Gesché, Dieu pour penser, t. V, La destinée», *Revue théologique de Louvain* 28, 1997, p. 272–273.
- LOUZEAU, F., «Principes, fondement et pertinence de la théologie politique catholique», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, p. 596–605.
- «Christ-Christologie», dans J.-Y. LACOSTE (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 220–227.
- MARTELET, G., «Prédestination», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 926–928.
- MARION, J.-L., «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Revue thomiste* 95, 1995, p. 31–66.
- MASSON, C., «Le problème historique de la résurrection de Jésus-Christ», *Revue de théologie et de philosophie* 38, 1950, p. 178–186.
- MESSI METOGO, E., «Le salut dans l'Afrique aujourd'hui», dans *Repenser le salut dans le contexte africain. Actes de la XXIII<sup>e</sup> Semaine Théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003, Kinshasa, Médiaspaul, 2004, p. 566–568.*
- MICHEL, J., «Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales», *Revue européenne des sciences sociales* 125 (61), 2003, p. 125–142.
- MILBANK, J., «Théologie de la libération», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 655–656.

- MINNERATH, R., «Déclaration *Dignitas humanae* à la fin du Concile Vatican II», dans *Revue des sciences religieuses* 74, 2000, p. 226–242.
- MOLTMANN, J., «Critica de la religion politica», dans *Ilustracion y teoria teologica*, Salamanque, Sígueme, 1973, p. 15–16.
- O'DONOVAN, O., «Mal», dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 695–698.
- PELT, J.-M., «Éthique et environnement», dans F. LENOIR (dir.), *Le temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1991, p. 77–81.
- PÉREZ, C.-P., «“Imaginaire” : naissance, diffusion et métamorphose d'un concept critique», *Littérature* 173, 2014, p. 102–116.
- PIAT, C., «Dieu et la nature d'après Aristote», *Revue philosophique de Louvain* 30, 1901, p. 167–181.
- PROCURER, D., «Parler de l'espérance aujourd'hui. Introduction à une problématique», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Paris, Cerf, 1998, p. 13–26.
- RABEAU, G., «Psychologie et théologie», *Revue des sciences religieuses* 4, 1924, p. 535–554.
- RAHNER, K., «Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascalle», *Écrits théologiques*, t. 8, Paris/Bruges, Désclée de Brouwer, 1967, p. 143–159.
- «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», *Écrits théologiques*, t. 9, *Pour la théologie du symbole*, Paris/Bruges, Désclée de Brouwer, 1968, p. 139–170.
- RÉMY, G., «Millénarisme historique et espérance eschatologique. À propos de la venue de Dieu de J. Moltmann», *Recherches de science religieuse* 90, 2002, p. 187–201.
- RIAUDEL, O., «Le mal est un défi pour la philosophie», *Le Monde*, 10 juin 1994.
- ROBERT, J.-D., «“Analyse structurale” et “analyse symbolique”», *Revue philosophique de Louvain* 7, 1972, p. 265–479.
- SANTEDI KINKUPU, L., «Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies conceptuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité», *Revue théologique de Louvain* 34, 2003, p. 155–186.
- SCOLAS, P., «L'interrogation théologique sur la destinée humaine. Introduction à la problématique», dans A. GESCHÉ (dir.), *Destin, prédestination, destinée. Actes du premier colloque interdisciplinaire de Louvain*, Paris, Cerf, 1995, p. 11–49.
- «Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu», dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri. Actes du premier colloque interdisciplinaire de Louvain*, Paris/Louvain-la-Neuve, Cerf/Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 1997, p. 7–9.
- Lettre à Ferdinand Ilunga du 14 mai 2009 (inérite).
- «Du bon usage du dogme. Quelques suggestions», dans *À quoi bon le salut? Lecture d'Adolphe Gesché, session théologique du 26 au 27 août 2013*, Louvain-la-Neuve, 2013, en ligne : <http://lenseignement.catholique.be/secec/index.php?id=1436>.
- SCHILLEBEEKCX, E., «Quelques réflexions herméneutiques sur l'eschatologie» dans A. DONDEYNE, J. MOUSSON, A. VERGOTE (et al.), *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 175–216.
- SCHLEGEL, J.-L., «L'eschatologie et l'apocalypse dans l'histoire : un bilan controversé», *Esprit* 343, 2008, p. 88–103.
- SCHOOYANS, M., «La théologie de la libération», *Revue théologique de Louvain* 7, 1976, p. 308–328.
- SCHOOYANS, M., «Théologie et libération : quelle libération?», *Revue théologique de Louvain* 6, 1975, p. 165–193.
- SCHWAGER, R., «Salut», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 1063–1074.
- SÉNIK, A., «Déterminisme et liberté : l'interminable débat», dans M. VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, p. 34–50.

- SENTIS, L., «Péché originel», dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 881–883.
- TCHONANG, G., «Brève histoire de la théologie africaine», *Revue des sciences religieuses* 84, 2010, p. 175–190.
- THÉOBALD, C., «Bulletin de christologie», *Recherches de science religieuse* 96, 2008, p. 115–155.  
– «Vivre le temps de l’histoire. I. L’apocalyptique», *Recherches de science religieuse* 108, 2020, p. 5–8.
- TRÂN-VÀN-TOÀN, «La mort et le problème de Dieu dans la pensée de Ludwig Feuerbach», *Revue philosophique de Louvain* 18, 1975, p. 304–361.
- TRAPÈ, A., «Saint Augustin», dans A. DI BERARDINO, (dir.), *Initiation aux Pères de l’Église*, Paris, Cerf, 1986, p. 439–588.
- VIGNAUX, P., «Nominalisme», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Paris, Letouzey et Ané, 1931, col. 764.  
– «Nominalisme», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris, Letouzey et Ané, 1931, col. 864B.
- VILLEY, M., «Esquisse historique sur le mot “responsable”», *Archives de philosophie du droit*, Paris, Sirey, 1977, p. 45–58.
- WATTÉ, P., «Job à Auschwitz. Deux constats de la pensée juive», *Revue théologique de Louvain* 4, 1973, p. 173–190.

## Sitographie

- [https://www.vatican.va/siti\\_va/index\\_va\\_fr.htm](https://www.vatican.va/siti_va/index_va_fr.htm) : Site officiel de l’Église catholique romaine.
- <https://journal.la-croix.com> : Journal quotidien français.
- <https://www.dicocitations.com> : Dictionnaire des citations.
- <https://uclouvain.be/fr/sites/louvain-la-neuve> : Site de l’Université Louvain-la-Neuve.
- <http://enseignement.catholique.be> : Revue des professeurs de religion catholique belges.
- [www.encyclopedie-universelle.net](http://www.encyclopedie-universelle.net) : Encyclopédie universelle en ligne.
- <https://www.livrenpoche.com/livre-occasion/livre-de-poche> : Livres en ligne, *ebook*.
- <http://enligne.dial-infos.org> : Informations sur l’Amérique latine.
- <https://www.tfl.fr/tmc/quotidien-avec-yann-barthes> : Émission télévisée française d’informations mêlant humour et impertinence.
- <https://www.psychomedia.qc.ca> : Site d’informations sur la psychologie et la santé.
- <https://journals.openedition.org> : Revue de philosophie et de sciences humaines.
- <https://www.lemonde.fr> : Journal français d’actualités et d’informations.



## TABLE DES MATIÈRES

### INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Problématique .....	1
2. État De La Recherche Et Originalité De Notre Propos .....	15
3. Hypothèses De La Recherche .....	20
4. Méthode Choisie .....	23
5. Subdivision Du Travail .....	29
Conclusion .....	40

### PREMIÈRE PARTIE

#### L'HOMME ET SON ŒUVRE INTRODUCTION

Introduction .....	45
--------------------	----

#### Chapitre I

LES PRÉSUPPOSÉS DE LA PENSÉE DE GESCHÉ .....	47
--	----

Introduction .....	47
--------------------	----

I.1 Prébambules .....	47
-----------------------	----

I.2 L'art comme stimulus de la théologie de Gesché .....	48
--	----

I.3 Rapport à la littérature et à la philosophie .....	54
--	----

I.4 Stimulus par les conversations .....	66
--	----

I.5 Rapport aux médias .....	68
------------------------------	----

I.6 Origine et sens des topiques de la question du mal .....	71
--	----

Conclusion .....	72
------------------	----

#### Chapitre II

LES THÉMATIQUES SOUS-JACENTES À LA THÉOLOGIE DE GESCHÉ .....	74
--	----

Introduction .....	74
--------------------	----

II.1 L'existentialisme de Jean-Paul Sartre et la théologie de Gesché .....	75
--	----

II.1.1 Historique .....	75
-------------------------	----

II.1.2 Contenu .....	76
----------------------	----

II.1.2.1 L'en-soi et le pour-soi .....	76
--	----

II.1.2.2 L'athéisme de Jean-Paul Sartre .....	76
---	----

II.1.2.3 L'existence précède l'essence .....	77
--	----

	II.1.2.4	Aux racines de l'anthropologie théologique de Gesché .....	78
II.2		Levinas et la théologie de Gesché .....	80
	II.2.1	Historique .....	80
	II.2.2	Contenu .....	82
	II.2.2.1	La séparation du même .....	82
	II.2.2.2	L'interpellation par l'autre .....	82
	II.2.2.3	La Transcendance de Dieu .....	83
II.3		La Process Theology et la théologie de Gesché .....	86
	II.3.1	Historique .....	86
	II.3.2	Contenu .....	87
	II.3.2.1	Notion .....	87
	II.3.2.2	Les principaux thèmes de la Process Theology ..	88
	II.3.2.3	La Process Theology et la théologie de la libération .....	89
	II.3.2.4	La Process Theology et la théologie de Gesché .....	90
II.4		La théologie de la libération et la théologie de Gesché .....	96
	II.4.1	Origine .....	96
	II.4.2	La genèse d'une rencontre .....	98
	II.4.3	Des questions de société dans l'œuvre de Gesché .....	99
	II.4.4	La réception geschéenne de la théologie de la libération ....	101
	II.4.4.1	La tradition chrétienne du mal .....	102
	II.4.4.1.1	Les guérisons miraculeuses de Jésus .....	104
	II.4.4.1.2	La doctrine du péché originel .....	105
	II.4.4.1.3	L'expérience de Jésus .....	106
	II.4.4.2	Le mal-malheur et la théologie de Gesché .....	107
	II.4.4.3	Quelques considérations critiques .....	111
	II.4.4.4	Des nouvelles conditions de la lutte contre le mal .....	113
	II.4.4.4.1	Une «psychique» .....	113
	II.4.4.4.2	Une «esthétique» .....	114
	II.4.4.4.3	Une «liturgique» .....	115
	II.4.4.4.4	Une «eschatologique» .....	116
	II.4.4.4.5	Une «théologique» .....	117
	II.4.4.4.6	Une «pathétique» .....	118

II.5	Le cosmos dans la théologie de Gesché .....	119
II.5.1	Genèse et orientation de la théologie cosmologique geschéenne .....	119
II.5.2	L'enjeu d'une théologie du monde .....	121
II.5.3	Le déploiement geschéen de la théologie du cosmos .....	122
II.5.3.1	Le sens du propos .....	122
II.5.3.2	Les orientations majeures d'une théologie du cosmos .....	124
II.5.3.2.1	L'affectation théologique du Dieu de la création .....	124
II.5.3.2.2	Le dévoilement anthropologique du cosmos .....	125
II.5.4	De la sotériologie du cosmos chez Gesché .....	127
Conclusion	.....	130
Chapitre III		
LE STYLE THÉOLOGIQUE D'ADOLPHE GESCHÉ .....		132
Introduction .....		132
III.1	Les traits propres de la méthode de Gesché .....	133
III.1.1	La notion d'excès .....	134
III.1.2	Les topiques phénoménologiques .....	134
III.1.3	Des inversions de paradigmes .....	138
III.2	Le modus theologicus de Gesché .....	141
III.2.1	Une théologie de la vie .....	141
III.2.2	Les ressources de la théologie au service de l'existence .....	143
III.2.3	Une théologie par fragments .....	145
III.2.4	Pertinence du discours théologique pour le salut: la salutarité .....	146
III.2.5	Pas de sujets tabous: les colloques .....	149
III.3	Le fichier d'Adolphe Gesché .....	153
III.3.1	Sa nature: ce qu'est le fichier de Gesché .....	154
III.3.2	Contenu du fichier .....	155
III.3.2.1	A l'origine .....	155
III.3.2.2	Le fichier aujourd'hui .....	156
III.3.2.3	Classification des fiches .....	157
Conclusion	.....	170

## DEUXIÈME PARTIE

## DIEU COMME CLÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE D'UNE ANTHROPOLOGIE

## THÉOLOGALE

Introduction .....	175
--------------------	-----

## Chapitre IV

FONCTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'IDÉE DE DIEU .....	177
--	-----

Introduction .....	177
--------------------	-----

IV.1 Présupposés philosophiques de la question de Dieu .....	178
--	-----

IV.1.1 Athéisme et négation de Dieu .....	179
---	-----

IV.1.2 Philosophie de l'affirmation de Dieu .....	180
---	-----

IV.2 Présupposés théologiques de l'idée de Dieu .....	182
---	-----

IV.3 De la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant .....	184
--	-----

IV.4 L'idée de Dieu dans la rationalité humaine: Dieu pour penser .....	187
---	-----

IV.4.1 Le sens du propos .....	187
--------------------------------	-----

IV.4.2 Le sens du préalable Dieu pour penser .....	188
--	-----

Conclusion .....	195
------------------	-----

## Chapitre V

LE CONTENU DU MOT DIEU SELON A. GESCHÉ .....	197
--	-----

Introduction .....	197
--------------------	-----

V.1 Préambules .....	197
----------------------	-----

V.2 La question de l'an sit Deus (Dieu existe-t-il?) .....	201
--	-----

V.2.1 Une question essentielle .....	201
--------------------------------------	-----

V.2.2 L'historique de la question de l'existence de Dieu .....	201
--	-----

V.2.3 Hiérarchie épistémologique entre l'an sit et le quid sit .....	203
--	-----

V.2.4 De l'an sit au quid sit .....	204
-------------------------------------	-----

V.2.5 Le Dieu de la foi chrétienne et le langage qui le présente ....	206
---	-----

V.2.6 Dieu comme objection à la souffrance .....	209
--	-----

V.2.7 Qualités et caractéristiques du Dieu de la foi chrétienne ....	213
--	-----

V.3 Les concepts clés de la perception de Dieu .....	214
--	-----

V.3.1 La toute-puissance de Dieu dans la théologie de Gesché .....	214
--	-----

V.3.1.1 Le sens du propos .....	214
---------------------------------	-----

V.3.1.2 La conception du Deus exlex .....	216
---	-----

V.3.1.3 La notion de puissance conditionnée .....	217
---	-----

V.3.2 Quelques lieux ressources pour la conception de la	
--	--

toute-puissance de Dieu .....	218
-------------------------------	-----

V.3.2.1	Le Banquet de Platon .....	219
V.3.2.2	Au puits de Jacob, avec saint Augustin (Jn 4, 1–42) .....	222
V.3.2.3	Au désert avec Jean-Baptiste (Mc 1, 1–8) .....	224
V.3.3	La question de l'idolâtrie dans la théologie de Gesché. ....	227
V.3.3.1	L'actualité de la question de l'idolâtrie. ....	227
V.3.3.2	L'idolâtrie comme erreur anthropologique. ....	228
V.3.4	Les faux dieux de l'idolâtrie. ....	230
V.3.4.1	Le faux dieu éthique .....	230
V.3.4.2	Les faux dieux philosophiques .....	231
V.3.4.3	Le faux dieu théologique .....	232
Conclusion	.....	233
 Chapitre VI		
DIEU COMME CLÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE DE SA PROPRE INTELLIGIBILITÉ .....		235
Introduction .....		235
VI.1	Apprendre de Dieu ce qu'il est .....	236
VI.1.1	Les traits identitaires du Dieu chrétien .....	236
VI.1.1.1	La parole comme lieu de la manifestation de Dieu .....	236
VI.1.1.2	Un rapport de sujet à sujet .....	239
VI.1.1.3	Une rencontre éthique. ....	241
VI.1.1.4	Une relation de gratuité. ....	243
VI.1.1.5	Une union de prévenance .....	245
VI.2	Jésus comme figure historique de Dieu .....	247
VI.2.1	L'aperçu de la question .....	247
VI.2.2	La place du Christ dans la foi .....	250
VI.2.2.1	Une christologie sans christologie. ....	250
VI.2.2.2	La christologie comme théologie .....	251
VI.2.2.3	La christologie comme anthropologie .....	253
VI.2.2.4	La christologie comme christologie .....	255
VI.3	Les traits saillants de la christologie de Gesché .....	256
VI.3.1	La résurrection: la déshérence théologique d'un concept ...	256
VI.3.1.1	Les lieux d'intelligibilité. ....	257
VI.3.1.1.1	Le lieu historique .....	257
VI.3.1.1.2	Le langage de la résurrection .....	258
VI.3.1.1.3	L'intelligibilité théologique de la résurrection de Jésus .....	259

	VI.3.1.1.4	La résurrection du Christ comme acte de salut. ....	261
VI.3.2		Jésus Fils de Dieu ou la question de sa divinité. ....	263
	VI.3.2.1	Origine et sens du titre Fils de Dieu. ....	263
	VI.3.2.2	La dimension sotériologique du titre Fils de Dieu. ....	266
VI.3.3		La problématique de l'identité de Jésus. ....	268
	VI.3.3.1	Une identité toujours en procès. ....	268
	VI.3.3.2	Les différentes figures identitaires de Jésus. ....	272
VI.4		L'identité narrative de Jésus. ....	273
	VI.4.1	Notion d'identité narrative. ....	273
	VI.4.2	Au départ d'une identité éthique. ....	274
	VI.4.3	L'implication de l'altérité dans l'identité narrative. ....	278
VI.5		L'identité narrative de Jésus, concept opératoire du tout christologique. ....	279
	VI.5.1	Le problème du binôme Jésus de l'histoire / Christ de la foi. ....	280
	VI.5.2	L'identité historique et l'identité narrative de Jésus. ....	281
	VI.5.3	L'identité narrative et l'identité dogmatique de Jésus. ....	283
Conclusion		.....	284
 Chapitre VII			
L'IDÉE DE DIEU ET LE PROPOS D'UNE HERMÉNEUTIQUE			
		ANTHROPO-THÉOLOGALE. ....	286
		Introduction. ....	286
VII.1		Dieu comme « preuve » de l'homme. ....	287
VII.2		Dieu comme vecteur d'une anthropologie de destinée. ....	289
	VII.2.1	Le sens de cette anthropologie théologique. ....	291
	VII.2.2	L'homme dont parle la théologie. ....	292
	VII.2.3	Le style du discours « anthropothéologal ». ....	293
	VII.2.4	Spécificité du discours théologique sur l'homme. ....	294
	VII.2.5	La fonction de la théologie au service de la foi. ....	295
VII.3		L'« invention » chrétienne de la liberté. ....	297
	VII.3.1	La liberté comme conquête. ....	298
	VII.3.2	La liberté comme essence. ....	299
	VII.3.3	La liberté comme existence. ....	299
	VII.3.4	Le régime chrétien de la liberté. ....	299

VII.4	L'identité comme «confrontation» avec Dieu .....	302
VII.4.1	L'intuition de départ .....	302
VII.4.2	Crise de l'identité devant Dieu .....	302
VII.4.3	L'anthropologie théologique de l'identité .....	303
VII.5	L'homme comme être énigmatique .....	305
Conclusion	.....	308
TROISIÈME PARTIE		
LA SOTÉRIOLOGIE D'ADOLPHE GESCHÉ		
Introduction	.....	313
Le sens du propos .....		313
Subdivision de la partie .....		315
Chapitre VIII		
LA NOTION DE SALUT .....		316
Introduction .....		316
VIII.1	Définition .....	316
VIII.1.1	Définition étymologique .....	317
VIII.1.2	Définition lexicale .....	317
VIII.2	Concepts opératoires du salut .....	318
VIII.2.1	Le destin .....	319
VIII.2.2	La prédestination .....	322
VIII.2.3	La destinée .....	326
VIII.2.4	Éternité / Immortalité .....	328
VIII.2.4.1	Le point anthropologique du salut .....	330
VIII.2.4.2	Contenu de l'anthropologie de destinée .....	331
Conclusion	.....	336
Chapitre IX		
LA DIMENSION « POSITIVE » DU SALUT CHEZ GESCHÉ .....		338
Introduction : Les topiques de la question du salut .....		338
IX.1	Les topiques de la question du salut .....	338
IX.1.1	De quoi sommes-nous sauvés ? Pertinence et nécessité du salut .....	339
IX.1.2	L'altérité dans la question du salut : Sauvés, mais par qui ? .....	340
IX.1.3	L'objectif du salut en Jésus : Pourquoi sommes-nous sauvés ? .....	343
IX.1.4	La réalité du salut. Sauvés, mais à quoi le voyons-nous ? .....	344

IX.2	Présupposés philosophiques du salut .....	348
IX.3	Le sens du salut chrétien.....	349
	Conclusion .....	350
Chapitre X		
	LA DIMENSION « NÉGATIVE » DU SALUT : LE SALUT COMME RÉDEMPTION .....	352
	Introduction .....	352
X.1	Le salut comme lutte contre les obstacles existentiels .....	352
	X.1.1 Le mal et la question du salut chez Adolphe Gesché .....	353
	X.1.2 La réponse chrétienne au mal.....	355
	X.1.3 Classification du mal.....	357
	X.1.3.1 Topologie conceptuelle et éthique.....	357
	X.1.3.2 Topologie ontologique et graduelle.....	358
	X.1.3.3 Topologie structurale et séquentielle.....	359
	Le sens de la responsabilité humaine devant le mal.....	359
	X.1.4 Les aspects de la responsabilité humaine devant le mal.....	359
	X.1.4.1 Responsabilité de solidarité .....	360
	X.1.4.2 Responsabilité de liberté.....	360
	X.1.5 Péchés et salut dans la sotériologie de Gesché .....	361
	X.1.5.1 Péchés et présence du Dieu Sauveur.....	361
	X.1.5.2 Péchés et présence du bien.....	362
X.2	La fatalité .....	362
X.3	La mort .....	365
	X.3.1 La foi chrétienne et l'au-delà .....	367
	X.3.2 Le sens de l'au-delà face à la vie terrestre .....	369
	X.3.3 Le sens de l'au-delà par rapport à la mort .....	370
	X.3.3.1 La mort face à la vie terrestre.....	370
	X.3.3.2 La mort et le salut .....	370
	X.3.3.3 La mort et l'éternité.....	371
	X.3.3.4 La sotériologie de Gesché, une sotériologie de responsabilité .....	371
	Conclusion .....	372



## Chapitre XI

LE SALUT DANS LA SOCIÉTÉ .....	374
Introduction .....	374
XI.1 Cadre conceptuel .....	374
XI.2 L'homme et l'acte du salut .....	378
XI.3 La trilogie fonctionnelle: salut-Dieu-homme .....	381
XI.4 L'herméneutique pratique et le salut chez Gesché .....	382
XI.5 La réserve eschatologique .....	388
Conclusion .....	390

## QUATRIÈME PARTIE

## LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ ET LE FONDEMENT D'UNE

## THÉO-LOGIE DE LA RESPONSABILITÉ

Introduction .....	395
--------------------	-----

## Chapitre XII

LES ÉLÉMENTS STRUCTURANTS DE LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ .....	396
Introduction .....	396
XII.1 Le concept d'excès .....	396
XII.1.1 Dieu, un excès qui surdétermine l'homme .....	397
XII.1.2 Le mal comme excès .....	401
XII.1.3 L'épistémologie de l'excès et ses principes .....	403
XII.2 «L'invention chrétienne de l'homme» .....	406
XII.2.1 Notion .....	406
XII.2.2 L'homme créé-créditeur .....	406
XII.3 Image et ressemblance de Dieu .....	408
XII.3.1 Responsabilité de l'homme devant le cosmos .....	410
XII.3.2 L'homme créé-créditeur à l'égard de lui-même .....	414
XII.3.3 Responsabilité de l'homme à l'égard de Dieu .....	415
XII.4 La proposition de Dieu et la réponse de l'homme .....	417
XII.4.1 La proposition de Dieu .....	417
XII.4.1.1 La nature de cette proposition .....	417
XII.4.1.2 Le sens de cette proposition de Dieu .....	417
XII.4.2 La réponse de l'homme .....	419
XII.4.2.1 La nature de cette réponse .....	419
XII.4.2.2 Le sens de cette réponse .....	419

XII.5	La responsabilité dans une perspective christologique. ....	421
XII.5.1	L'apport de l'identité narrative de Jésus. ....	421
XII.5.2	L'homme et le devenir de l'identité narrative de Jésus. ....	422
Conclusion	.....	424
Chapitre XIII		
LES PRÉMICES DE LA THÉOLOGIE DE LA RESPONSABILITÉ. ....		426
Introduction	.....	426
XIII.1	Aperçu lexical. ....	427
XIII.2	Identité et responsabilité chez Paul Ricœur. ....	430
XIII.2.1	L'herméneutique de l'altérité chez Paul Ricœur. ....	433
XIII.2.2	La personne et la référence identitaire : individu et individualisation. ....	434
XIII.2.3	L'identité narrative et le fondement de la notion de responsabilité. ....	436
XIII.2.4	Le soi de l'identité narrative. ....	437
XIII.2.5	Le maintien du soi et la notion de responsabilité. ....	439
XIII.2.6	La visée éthique de Ricœur et la notion de responsabilité. ....	441
XIII.2.6.1	Viser à « la vie bonne... ». ....	441
XIII.2.6.2	« ... avec et pour l'autre... ». ....	442
XIII.2.6.3	« ... dans des institutions justes ». ....	444
XIII.2.7	La triade éthique de Ricœur : Estime de soi, sollicitude envers autrui, institutions justes. ....	446
XIII.2.8	La place de la responsabilité dans l'éthique ricœurienne. ....	447
XIII.2.9	Socle philosophico-théologique de la responsabilité chez Ricœur. ....	449
XIII.2.9.1	Le prophète et les deux voies de la responsabilité. ....	450
XIII.2.9.2	Le prophète herméneute : interpréter et agir. ....	451
XIII.2.9.3	L'engagement responsable du témoin. ....	453
XIII.2.9.4	Processus de l'identité narrative du soi croyant. ...	454
XIII.2.9.5	Réponse de Jésus à son Père, un paradigme de responsabilité. ....	455
XIII.2.10	La responsabilité des croyants aujourd'hui. ....	456
XIII.3	Le « principe responsabilité » chez Hans Jonas. ....	458
XIII.3.1	Notion du « principe responsabilité ». ....	460
XIII.3.2	Le bien, le devoir et l'être : théorie de la responsabilité. ....	462
XIII.3.2.1	La responsabilité comme imputation causale des actes commis. ....	462

XIII.3.2.2	La responsabilité pour ce qui est à faire : l'obligation du pouvoir . . . . .	463
XIII.3.2.3	La responsabilité librement choisie de l'homme politique . . . . .	464
XIII.3.3	Responsabilité politique et parentale chez H. Jonas et la théologie de la responsabilité . . . . .	465
XIII.3.3.1	Responsabilité de l'homme envers l'homme . . . . .	465
XIII.3.3.2	L'existence de l'humanité comme premier commandement . . . . .	466
XIII.3.3.3	Dispositions conclusives . . . . .	466
XIII.4	Fondements théologiques et scripturaires de la théologie de la responsabilité . . . . .	467
XIII.4.1	Le « dogme de la terre » . . . . .	468
XIII.4.2	Le récit du bon Samaritain (Lc 10, 29–37) . . . . .	472
XIII.4.3	« Donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mt 14, 16) . . . . .	473
XIII.4.4	La réponse de Jésus aux disciples de Jean-Baptiste (Lc 7, 18–23) . . . . .	475
XIII.5	Le fondement magistériel de la théologie de la responsabilité . . . . .	476
XIII.5.1	Le Concile Vatican II avec <i>Gaudium et spes</i> . . . . .	476
XIII.5.2	L'Église et le sort concret de l'homme . . . . .	479
XIII.6	La théologie de la responsabilité, une théologie prophétique . . . . .	480
XIII.6.1	Le sens de ce prophétisme . . . . .	480
XIII.6.2	La portée de cette dimension prophétique . . . . .	480
XIII.7	La théologie de la responsabilité : définition et extension . . . . .	482
XIII.7.1	Définition . . . . .	483
XIII.7.2	Contenu . . . . .	484
XIII.8	Les principes directeurs de la théologie de la responsabilité . . . . .	487
XIII.8.1	Le principe de « salutarisation » . . . . .	487
XIII.8.2	Le principe de la coresponsabilité sotériologique . . . . .	489
XIII.8.3	Le principe de correspondance identitaire . . . . .	491
Conclusion	. . . . .	494
Chapitre XIV		
LA THÉOLOGIE DE LA RESPONSABILITÉ COMME PARADIGME . . . . .		496
Introduction . . . . .		496
XIV.1	Qu'est-ce qu'un paradigme ? . . . . .	496

XIV.2	Le paradigme dans l'univers théologique .....	501
XIV.2.1	Mouvance des paradigmes théologiques .....	501
XIV.2.2	Les paradigmes dans l'histoire de la théologie et de l'Église ..	503
XIV.3	La théologie de responsabilité comme paradigme théologique .....	504
XIV.4	La théologie de responsabilité et la théologie africaine .....	509
XIV.4.1	Cadre conceptuel .....	509
XIV.4.2	La théologie de la responsabilité et les paradigmes de la théologie africaine .....	513
XIV.4.2.1	Brève présentation .....	513
XIV.4.2.2	Apport de la théologie de responsabilité dans l'univers théologique africain .....	516
Conclusion	.....	518
 Chapitre XV		
APPRÉCIATION CRITIQUE DE LA SOTÉRIOLOGIE DE GESCHÉ .....		521
Introduction .....		521
XV.1	La spécificité de la sotériologie de Gesché .....	521
XV.2	La théologie de cette sotériologie .....	523
XV.2.1	L'étiologie conceptuelle: mal-Dieu-salut .....	525
XV.2.2	Le mystère pascal et le combat salutaire contre le mal .....	529
XV.3	Repères christologiques de la sotériologie de Gesché .....	530
XV.3.1	Situation et orientations de la christologie geschéenne .....	530
XV.3.2	La résurrection de Jésus chez Gesché .....	533
XV.3.3	De la question de l'identité de Jésus .....	535
XV.4	L'anthropologie théologique comme une approche de salut .....	540
XV.4.1	Une anthropologie de révélation .....	540
XV.4.2	Une perspective non anthropocentrique .....	541
XV.4.3	Le dévoilement chrétien de la liberté .....	542
XV.4.4	L'apport à la conception de la liberté .....	545
XV.4.5	L'anthropologie théologique de l'identité .....	548
XV.4.5	Destin et liberté: quelle articulation sotériologique? .....	549
XV.4.6	L'espérance dans la sotériologie geschéenne .....	551
XV.5	L'enjeu anthropologique d'une sotériologie cosmologique .....	556
XV.5.1	Aperçu de la crise écologique .....	557
XV.5.2	Cosmos et salut .....	560
XV.6	La salutarité et son incidence sur la pratique de la foi .....	562
XV.7	Dieu pour penser, toute une école de la vie .....	564

XV.8	La sotériologie geschéenne et la théologie politique .....	568
XV.8.1	Bref aperçu .....	568
XV.8.2	La théologie politique de Jean-Baptiste Metz .....	572
XV.9	L'apport du modus theologicus de Gesché à la question des méthodes en théologie .....	585
XV.10	Coexistence de deux positions geschéennes face aux questions de société .....	589
XV.10.1	Portée sociétale de la sotériologie geschéenne .....	590
XV.10.2	Implications sociétales de l'idée de Dieu .....	593
XV.10.3	Enjeux de société dans les limites de la morale .....	597
XV.10.4	Du réenchantement de l'engagement social de la foi .....	600
XV.11	Remarques critiques .....	609
XV.11.1	Les limites d'une posture dialogale .....	609
XV.11.2	Une anthropologie théologale entre avancées et objections .....	612
XV.11.3	Une référence insuffisante à la théologie trinitaire .....	615
XV.11.4	Une articulation incomplète du rapport à autrui .....	618
XV.11.5	Un rapport peu orthodoxe aux pensées des autres .....	620
Conclusion	.....	622
Conclusion Générale	.....	625
Bibliographie	.....	643
Sigles Et Abréviations	.....	643
Sources Premières: Œuvres D'adolphe Gesché	.....	644
Travaux Académiques	.....	644
Ouvrages D'adolphe Gesché	.....	644
Colloques D'adolphe Gesché	.....	646
Fichier D'adolphe Gesché	.....	646
Principaux Articles D'adolphe Gesché	.....	646
Ressources En Ligne	.....	653
Notices Sur Wikipédia	.....	653
Sources Secondes: Études Sur L'œuvre De Gesché	.....	655
Monographies	.....	655
Travaux Académiques	.....	655
Mémoires Soutenus	.....	655
Thèses Soutenues	.....	656

Thèses En Cours .....	656
Ouvrages Collectifs .....	657
Études, Articles Et Contributions .....	657
Textes Sources Du Magistère .....	660
Autres Ouvrages Et Écrits .....	661
Ouvrages .....	661
Articles Et Contributions .....	669
Sitographie .....	672





Le signet de Schwabe Verlag est la marque d'imprimeur de l'officine Petri, fondée à Bâle en 1488 et origine de la maison d'édition actuelle. Le signet se réfère aux débuts de l'imprimerie et fut créé dans le périmètre de Hans Holbein. Il illustre le passage de la Bible de Jérémie 23,29: «Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc?»





# THÉOLOGIE PRATIQUE EN DIALOGUE PRAKTISCHE THEOLOGIE IM DIALOG

Le présent ouvrage essaie de mettre en lumière quelques options essentielles de la théologie d'Adolphe Gesché. Il s'agit d'abord du « principe de salutarité » comme critère de scientificité de toute théologie. Une théologie n'est digne de ce nom que si elle contribue au salut, au sort concret de l'homme. Ensuite, Dieu est considéré comme « excès » contre le mal, *contra malum*. Ainsi, le salut chrétien ne dépend pas essentiellement du péché ; mais il concerne avant tout l'accomplissement de l'être humain. De ce point de vue, l'homme n'est pas prisonnier d'une culpabilité dévorante. Par contre il est responsable de son sort et de celui du cosmos, le lieu de son salut. Tel est le sens d'une théologie de la responsabilité, en tant que modèle de convergence éventuelle entre les multiples courants théologiques.

**Ferdinand Ilunga Nkonko** a travaillé comme journaliste au Congo et comme enseignant à l'école secondaire. Après un diplôme d'études approfondies en théologie, il a débuté sa thèse sur la sotériologie d'Adolphe Gesché dans le cadre d'une coopération entre les Facultés catholiques de Kinshasa et de l'Université belge Louvain-la-Neuve et l'a ensuite soutenue à l'Université de Fribourg.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-4676-1

