LA RÉPONSE D'ADOLPHE GESCHÉ AUX DÉFIS CONTEMPORAINS

À LA

CRÉDIBILITÉ DE L'IDÉE DE DIEU

Jean-François GOSSELIN

Thèse présentée à la Faculté de théologie de
l'Université Saint-Paul en vue de l'obtention du
grade de docteur en théologie

Ottawa, Canada

16 novembre 2011

© Jean-François GOSSELIN, Ottawa, 2011

L'intellectuel creuse l'espace entre les êtres,
entre la vie et la mort, entre le fini et l'infini,
jusqu'à ce que monte de cet abîme une lumière qui en relie les rives…

Yvon Rivard, *Une simple idée*, p. 11.

L'acte d'incrédulité doit être regardé comme un acte de foi à l'envers,
et il n'est, comme l'autre, que croyance. Rien de plus.
Mais c'est une croyance qui s'arrête à notre court horizon.

Pierre Vadeboncoeur, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 15.

La foi avait eu un sens du possible. Ce sens est bien perdu. […]
Le postmodernisme supprime la confrontation avec l'absolu.
Tel est son caractère essentiel.

Pierre Vadeboncoeur, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 21-22.

Nous pensons et cela donne consistance à ce qui est vécu.
La vie n'est pas que vécue;
pensée, elle signifie, elle annonce, elle donne substance.

Pierre Vadeboncoeur, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 29.

Que pour bien penser, rien n'est de trop.
Que pour bien penser, il faut aller jusqu'au bout des moyens dont on dispose.

Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, I, p. 7.

Je rêve d'une apologétique du désir.

Adolphe Gesché, « Réflexions théologiques sur le cours de religion », p. 208.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT ..... **x**

INTRODUCTION ..... **xi**

CHAPITRE 1 ..... **1**

ADOLPHE GESCHÉ : L'HOMME ET SON ŒUVRE **1**

1. REPÈRES BIOGRAPHIQUES 2

Son milieu familial : un premier lieu théologique 3

Son éducation et sa vocation sacerdotale 6

Professeur au Séminaire de Malines et à l'Université catholique de Louvain 8

L'homme, le croyant et le théologien 8

Sa motivation profonde 12

2. L'ÉMERGENCE D'UNE PENSÉE THÉOLOGIQUE : ITINÉRAIRE THÉOLOGIQUE ET SON CONTEXTE 15

Un théologien en devenir (1954-1969) 17

Sa recherche doctorale *17*

L'athéisme des années 60 ..... *19*

Dieu et les droits de la foi (1970-1979) 25

Une période transitoire *25*

Créer un espace de crédibilité *28*

Vers une approche existentielle : *Dieu pour penser* (1980-2003) 31

La rencontre de ses étudiants *32*

Le monde écoute la foi *36*

Retrouver Dieu comme Bonne Nouvelle 40

3. SON ŒUVRE 43

Les publications 44

Les fiches thématiques : une richesse inestimable 46

La collection *Dieu pour penser* constitue-t-elle une œuvre ?..... 48

Son héritage..... 50

CHAPITRE 2..... 52

LA CRÉDIBILITÉ DE L'IDÉE DE DIEU..... 52

1. LA NOTION DE CRÉDIBILITÉ..... 52

Perspectives anthropologiques : la crédibilité au cœur de notre quotidien 53

La notion théologique de crédibilité : les dimensions objective et subjective de la foi 58

La crédibilité et l'acte de foi : le croyable, le crédible et le cru 62

Le jugement de crédibilité et ses critères 64

La communicabilité : vers un discours intelligible..... 65

La capacité humanisante : vers un discours pertinent..... 66

La transcendance désirable : vers un discours original et provocateur 68

La capacité unitive : vers un discours porteur de sens..... 70

La crédibilité comme accord harmonieux 72

2. LE PAYSAGE DE LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE..... 77

La question de la crédibilité de Dieu dans la théologie contemporaine 77

De la mort de Dieu au Dieu des chrétiens 79

Comment sortir de la néoscolastique ?..... 80

La place du théologien belge..... 84

3. LA CENTRALITÉ DU THÈME DE LA CRÉDIBILITÉ DANS L'ŒUVRE D'ADOLPHE GESCHÉ 89

Considérations épistémologiques..... 92

Le rapport Foi – Théologie..... 92

Le rapport Foi – Raison..... 94

L'émotion signifiante 96

La crédibilité : une triple épreuve..... 99

CHAPITRE 3 103

DIEU DANS L'ŒUVRE D'ADOLPHE GESCHÉ : DIEU DE L'ÉPREUVE, DIEU-DE-L'HOMME 103

1. DIEU : ADVERSAIRE DU MAL 104
2. DIEU DE LA KÉNOSE : DIEU-DE-L'HOMME 112

Dieu : Celui qui se retire et laisse place à l'être humain 114

Dieu *Capax Hominis* : Celui qui se manifeste et se donne dans la chair 119

Dieu *Philanthrôpia* : Dieu-de-l'Homme 127

Dieu de la kénose : vers une nouvelle idée de Dieu 128

Dieu de l'épreuve, ami des humains 131

3. CONSÉQUENCES POUR LA QUESTION DE LA CRÉDIBILITÉ 135

Dénouer l'épreuve de la crédibilité de Dieu 136

La crédibilité selon le sens positif 136

La crédibilité selon le sens négatif 137

Conséquences épistémologiques pour un discours crédible sur Dieu 145

Conclusion 149

CHAPITRE 4 153

***DIEU POUR PENSER* : VERS UNE APOLOGÉTIQUE DU DÉSIR 153**

1. L'ŒUVRE ET SON ENRACINEMENT 153

La structure de l'œuvre et sa démarche 155

À qui s'adresse-t-il ? Quelle est son hypothèse ? 158

L'enracinement : une démarche théologique à la défense de l'être humain 160

La modernité : de la mort de Dieu à la mort de l'être humain 160

Sauver Dieu pour que l'homme vive : l'ère du soupçon du soupçon 163

Son approche : proposer *Dieu* pour *penser* 165

Visées apologétiques 169

2. LES FONDEMENTS D'UNE NOUVELLE APOLOGÉTIQUE : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES 171

Les conditions d'une nouvelle forme d'apologétique 172

Conditions négatives *175*

Conditions positives *180*

La méthode : la preuve par l'épreuve 182

Séjourner dans l'objection *183*

L'argumentation *187*

Un engagement pour la vérité : les lieux de vérification 189

Une approche anthropologique : l'être humain comme principe de vérification *189*

Une approche phénoménologique : laisser Dieu être Dieu *191*

Une approche herméneutique : la foi au risque du monde comme chemin de vérité et d'espérance *196*

3. VERS UNE APOLOGÉTIQUE DU DÉSIR 198

À la recherche d'une nouvelle apologétique 199

L'objection au désir 203

Le désir dans la pensée d'Adolphe Gesché 205

Le désir comme élan de vie *207*

Le désir comme chemin de vie et de bonheur *208*

Le désir comme désir de reconnaissance *210*

Puis-je croire en mon désir ? 213

Une perspective théologique : le sens du geste théologique de Gesché 216

Récapitulation 218

CHAPITRE 5 222

L'IDÉE DE DIEU COMME FONDEMENT D'UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGALE 222

1. L'IDÉE DE DIEU ET L'OBJECTION : SE CONFRONTER À SARTRE 223

2. L'IDÉE DE DIEU : FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES 228

L'être humain : une énigme pour lui-même 230

Dieu qui vient à l'idée : une rencontre étonnante 233

Le désir de Dieu ou la soif de démesure 238

L'altérité comme chemin de vérité et de salut 241

La foi : une réponse crédible au désir de l'infini ? 246

3. L'ÊTRE HUMAIN, UN ÊTRE *VISITÉ* ET *DESTINÉ* AU BONHEUR D'ÊTRE SOI-MÊME 249

Un être visité par la transcendance 249

L'être humain créé créateur : la liberté créatrice à l'origine de toute chose 257

Qui est ce Dieu qu'on me propose ? *258*

La vocation de l'être humain : se réaliser dans l'appel à la liberté créatrice *262*

Dieu, pour l'amour de soi 265

Une preuve de Dieu par le bonheur ? 269

Récapitulation 277

CHAPITRE 6 280

RETROUVER DIEU COMME *BONNE NOUVELLE* : VERS UNE DESTINÉE THÉOLOGALE 280

1. LE SALUT ET LA DESTINÉE : QUE PUIS-JE ESPÉRER ? 281

La logique du salut et la moralisation excessive de la foi 283

Qu'est-ce que l'homme désire ? 286

Topiques de la question du salut 290

Sauvé, mais de quoi ? *291*

Sauvé par qui ? *295*

Sauvé, mais pour quoi ? *297*

La vérification : à quoi voyons-nous que nous sommes sauvés ? *300*

L'au-delà 304

L'espérance d'éternité 306

2. JÉSUS-CHRIST 313

Jésus de Nazareth : le témoignage d'un homme *humainement* digne de foi 314

Le Christ de la foi comme réalité historique ouvrant sur un contenu dogmatique 320

L'identité narrative de Jésus 323

3. LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST 327

Un Dieu de la *transgression* 328

Dieu du décentrement et de l'abaissement *328*

Dieu qui transgresse la mort et re-suscite la vie *330*

Un Dieu désirable qui mérite d'être Dieu 333

Un Dieu qui m'atteste et me prouve 336

CHAPITRE 7 340

UNE APPRÉCIATION DE *DIEU POUR PENSER* : IMPLICATIONS ET QUESTIONS SOULEVÉES 340

1. LE STYLE ET L'ŒUVRE 342

Un théologien, un style 342

Primauté de la quête de sens sur la structure *342*

Un style bien accordé à la postmodernité naissante *344*

Un style libre et circulaire *346*

Dieu pour penser : une œuvre théologique ? 348

La question de l'unité 349

L'originalité de sa contribution 353

Réinventer le discours apologétique : des raisons de croire aux raisons de vivre .. *354*

Le geste théologique *358*

2. UNE APPRÉCIATION DES GRANDES ORIENTATIONS 364

Dieu et l'être humain s'intersignifient 364

Le Dieu de Jésus-Christ : un Dieu crédible qui mérite d'être Dieu *365*

Une anthropologie hospitalière *368*

La pertinence d'un théologien engagé au service de notre humanité *370*

La place de la Bible dans son œuvre 372

Les limites d'une pensée à visée apologétique 378

Considérations trinitaires et ecclésiologiques *379*

Une conception trop individualiste de la foi ? *382*

Une critique de l'œuvre : une trop grande dépendance à Lévinas ? 383

Le rapport foi et éthique *384*

La christologie *388*

Un avenir pour la théologie : risquer l'exil de l'apologétique ? 393

3. CHEMINS D'AVENIR POUR L'ANNONCE D'UN DIEU CRÉDIBLE AUJOURD'HUI 397

La possibilité de retrouver Dieu comme Bonne Nouvelle 399

La foi en Dieu comme herméneutique de vie 400

La foi, un « beau risque » 403

Le salut comme écriture de vie 406

CONCLUSION 410

BIBLIOGRAPHIE 418

I. SOURCES PRIMAIRES : LES ŒUVRES D'ADOLPHE GESCHÉ 418

II. SOURCES SECONDAIRES 438

AVERTISSEMENT

Les inédits tirés des fiches thématiques et des archives du théologien Adolphe Gesché cités dans cette recherche doctorale ne doivent être reproduits, de quelque manière que ce soit, sous forme intégrale ou partielle, sans l'autorisation de la famille Gesché.

INTRODUCTION

L'idée chrétienne de Dieu a participé à la naissance de l'Occident[1]. La grandeur de nos institutions, la force de nos valeurs et la splendeur de notre héritage culturel et religieux n'en témoignent-elles pas superbement ?

Or, l'idée de Dieu et les croyances qu'elle suscite sont profondément remises en question aujourd'hui. Certains les considèrent comme irréconciliables avec les exigences de la connaissance moderne et les valeurs fondamentales de la culture contemporaine. Pour eux, ces croyances ne véhiculent qu'illusions et idées obscures. D'autres les associent librement au fanatisme. Dans sa forme radicale, cette critique fait porter sur le monothéisme une accusation grave, soit d'être à la racine même de toutes les formes de haine, d'intolérance et de violence qui affligent la société contemporaine. Pour eux, la croyance en Dieu n'est que source d'aliénation qui nous déshumanise et dont il faut se débarrasser[2]. D'autres auteurs[3], enfin, portent un regard plus optimiste sur la foi et son avenir tout en reconnaissant que le christianisme souffre d'un *profond discrédit*. À la lumière de ces remises en question, des interrogations surgissent. Est-il possible, comme chrétiens, de justifier sa foi aux yeux du monde ? Les chrétiens devraient-ils simplement accepter de vivre leur foi dans une marginalisation progressive ? Croire en Dieu est-il un

---

1 Voir Peter BROWN, *L'Essor du christianisme occidental : Triomphe et diversité*, Paris, Seuil, 1997. Ce livre témoigne magnifiquement de cette thèse.

2 Voir Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie : Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset, 2005. Voir aussi Robert JOLY, *Dieu vous interpelle ? Moi il m'évite... : Les raisons de l'incroyance*, Anvers, EPO, 2003.

3 Voir René RÉMOND, *Le christianisme en accusation : Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000. Voir aussi Jean DELUMEAU, *Guetter l'aurore : Un christianisme pour demain*, Paris, Grasset, 2003.

geste crédible pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui ? Si oui, à quelles conditions ? Voilà donc le contexte qui sert de toile de fond à ma recherche doctorale.

Le sociologue René Rémond situe bien cette problématique : « Peut-on bien parler du christianisme sans verser dans l'apologétique ou rendre raison de la foi sans imposer un catéchisme ? […] Comment peut-on présenter la différence chrétienne sous une forme que nos contemporains soient susceptibles d'entendre ?[4] » Autrement dit, est-il possible de tenir un discours crédible sur l'idée même de Dieu telle qu'elle apparaît dans la foi chrétienne auprès des hommes et des femmes d'aujourd'hui ?

Interroger l'œuvre d'Adolphe Gesché sur une question aussi fondamentale que celle de la *crédibilité* m'a semblé une voie prometteuse pour mieux comprendre la situation de la foi chrétienne en Occident. D'autant plus que son œuvre se situe au cœur même de cette problématique de fond.

Le choix d'Adolphe Gesché [1928-2003]

Né à Bruxelles en 1928, le théologien catholique Adolphe Gesché doté d'une remarquable culture littéraire et philosophique consacra sa carrière au profit d'une meilleure compréhension du rapport entre la foi et la culture contemporaine. Éduqué dans la grande tradition classique occidentale, ses racines culturelles et ses préoccupations sont résolument européennes. Toute sa vie durant, il manifesta un vif intérêt pour le dialogue interdisciplinaire au service des croyants et incroyants. Ce théologien représente donc un choix judicieux pour l'étude de la question de la crédibilité.

Sa carrière de théologien et de professeur à l'Université catholique de Louvain le situe dans la foulée de Vatican II. Tout au long de son itinéraire théologique, il porta un intérêt particulier pour les questions fondamentales de la foi. Et s'il se montre très attaché

[4] RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, p. 127.

à la grande tradition chrétienne, il resta néanmoins fidèle à la raison critique qui exige que la vérité passe par *l'épreuve* de la pensée contemporaine. Voilà pourquoi sa démarche privilégie le dialogue avec les philosophes et autres penseurs. Et s'il demeure convaincu de la pertinence de *la question de Dieu*, question centrale à son œuvre, c'est toujours dans le but de penser *jusqu'au bout* les questions qui préoccupent les hommes et les femmes d'aujourd'hui, autant croyants qu'incroyants. Bref, nous sommes en présence d'un penseur qui procède d'un lieu proprement *théologique,* mais dont le souci constant fut celui de servir l'être humain en quête de vérité et de sens.

Le projet doctoral

L'intérêt d'une étude du thème de la *crédibilité* chez Gesché tient précisément à son rôle structurant dans la pensée de l'auteur. Ainsi, interroger l'œuvre du théologien à partir de ce thème nous conduit au cœur de sa pensée et de ses préoccupations. Plus encore, cette perspective nous révèle le sens profond de son geste théologique et nous fait découvrir sa méthode et ses lieux de vérification. Bref, le thème de la crédibilité rend compte de ce qu'il fait et de la manière dont il procède.

Comment ce thème apparaît-il dans son œuvre ? Sa préoccupation pour la crédibilité se révèle manifestement, non par des références fréquentes au thème en soi (quoique ces dernières n'y soient pas absentes), mais à travers des questions limites, fondamentales et difficiles, et parfois abruptes qui définissent ses préoccupations. À titre d'exemple : « Dieu est-il "croyable" ?[5] »; « L'affirmation de Dieu est-elle si anachronique, est-elle si attentatoire à l'homme, qu'il faille donc la chasser ou l'oublier ?[6] »; « Dieu est-

[5] Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser - III : Dieu*, Paris, Cerf, 1994, p. 125.
[6] Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser - II : L'Homme*, Paris, Cerf, 1993, p. 91.

il, Dieu sera-t-il une *bonne nouvelle* pour l'homme ?[7] »; « Qu'apporte le salut à notre destinée ?[8] ». Ces questions définissent déjà l'espace d'où la question de la crédibilité de Dieu émerge et se déploie dans l'œuvre de Gesché, un espace où le théologien se sent interpellé à montrer, non seulement que l'idée de Dieu est pensable et intelligible, mais qu'elle peut être une *bonne nouvelle* pour l'être humain. Voilà en quoi il rejoint la critique contemporaine, mais aussi, la fibre même de l'Évangile et du salut qu'il annonce.

Or, c'est en cherchant à découvrir la spécificité du geste théologique d'Adolphe Gesché que j'ai fait une découverte surprenante : son intérêt pour le thème de *l'apologétique* et le rapport particulier qu'il entretient avec celui-ci. Surprenante parce que le sujet est aujourd'hui démodé, voire discrédité et ne correspond plus du tout à notre manière de faire de la théologie. Cependant, son intérêt pour la question de la crédibilité l'amena à jeter un regard neuf sur la nécessité d'une nouvelle forme d'apologétique qui n'abandonne pas les exigences de la raison, mais qui reconnaît au *désir* sa pleine valeur dans notre quête de vérité. Ce fut son utilisation de l'expression *apologétique du désir* qui me mit sur la piste, expression audacieuse qui rejoint l'essence même de sa visée : aller à la rencontre du croyant et de l'incroyant dans son désir profond.

Je me propose donc de démontrer que la question de la *crédibilité de Dieu* représente l'horizon d'intelligibilité de l'œuvre d'Adolphe Gesché. Pour lui, un monde sans Dieu est un monde où 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 en faisant valoir l'originalité et l'audace de la foi chrétienne dans ce qu'elle a de plus authentique et dans

---

7 Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser - V : La destinée*, Paris, Cerf, 1995, p. 163.

8 GESCHÉ, *V - La destinée*, p. 53.

ce qu'elle apporte d'excès ou de surplus de sens. C'est dans cet esprit qu'Adolphe Gesché propose la collection *Dieu pour penser*.

En posant la question de *la crédibilité de Dieu*, en proposant *Dieu pour penser*, non seulement veut-il montrer que *l'idée de Dieu* n'est pas étrangère à l'être humain, mais plus encore, il désire faire valoir qu'il s'agit d'une idée féconde susceptible de porter celui-ci vers son plein accomplissement. Voilà sa destinée ultime. Bref, l'idée de Dieu, loin d'être attentatoire à l'être humain, est porteuse de ressources spirituelles susceptibles de faire de son projet de vie une véritable aventure, une création pleine d'invention et d'innovation, en réponse à ses aspirations et désirs profonds. Voilà ce qu'il tente d'exprimer lorsqu'il affirme que Dieu et l'être humain *s'intersignifient*. En fait, l'ensemble de son œuvre qu'il qualifia *d'anthropologie théologale* peut être interprété comme une explicitation, une herméneutique de cette expression et de ce rapport.

Je propose donc l'hypothèse de recherche suivante : *Pour assurer la crédibilité de l'idée de Dieu dans la culture contemporaine occidentale, Adolphe Gesché met en œuvre une « apologétique du désir » qui, aux yeux de cet auteur, ouvre sur l'articulation d'un discours théologique intelligible et pertinent concernant le rapport entre le mystère de Dieu et l'existence humaine à l'intérieur de la tradition chrétienne.*

Le corpus

L'œuvre principale du théologien, publiée en sept volumes sous le titre *Dieu pour penser* [1993-2003], rassemble plusieurs de ses écrits autour de sept thèmes : le mal, l'homme, Dieu, le cosmos, la destinée, le Christ et le sens. Il a également publié environ 130 articles et autres contributions originales à partir de 1954, dont 22 furent intégrés à la collection *Dieu pour penser*. Au début des années 90, il fut le fondateur et le maître

d'œuvre d'une série de colloques à l'Université catholique de Louvain (UCL) en collaboration avec Paul Scolas. Ceux-ci se voulaient des lieux de rencontre de penseurs de toutes disciplines autour de sujets susceptibles d'intéresser croyants et incroyants.

La question de l'unité de l'œuvre se présente chez ce théologien de manière radicale. En effet, un premier coup d'œil sur sa bibliographie laisse entrevoir une très grande diversité de sujets d'intérêts et une richesse de contenu remarquable, mais l'ensemble rend un portrait relativement disparate. Par ailleurs, la collection *Dieu pour penser* semble, à certains égards, se présenter comme un simple recueil d'articles rassemblés autour de thèmes particuliers. Des questions alors surgissent. D'où cet ensemble tire-t-il son unité ? Et en quoi est-il original ? Y a-t-il une logique qui nous fait dire : « c'est un tout » ? Bref, sommes-nous en présence d'une *œuvre* au sens fort du terme ? Nous allons montrer que le thème de la crédibilité apporte un éclairage fort pertinent sur ces questions. Mais quelques commentaires s'imposent en guise de préambule pour bien situer ces écrits.

Lorsque l'on ouvre *Dieu pour penser,* on ne découvre pas un manuel de théologie dans le sens classique du terme où l'on procède d'un long préambule, de définitions bien précises et d'une étude systématique des Écritures et de la Tradition. Gesché ne nie aucunement l'importance de telles études, mais lui-même se situe ailleurs. Ainsi, une chose nous apparaît fondamentale pour situer correctement l'œuvre de ce théologien qui fut aussi un conférencier très sollicité[9] : cet homme de grande culture qui se sentit interpellé par la rencontre de la croyance et de l'incroyance n'écrit pas d'abord pour la communauté théologique, mais pour tous ceux et celles qui de près ou de loin se montrent

[9] Cela peut expliquer en partie la diversité des sujets traités par l'auteur ainsi que son style qui est, à certains égards, peu documenté.

intéressés par la question de Dieu. Dans un tel contexte, on peut comprendre que l'étude savante des Écritures et de la Tradition peut devenir un embarras et venir alourdir la communication. À cet égard, il favorise une approche plus directe qui cherche à communiquer une conviction profonde : l'idée de Dieu peut se montrer d'une grande fécondité pour tous les hommes et toutes les femmes d'aujourd'hui, croyants et incroyants.

Gesché fait œuvre de théologien, mais plus à la manière d'un *généraliste* que d'un *spécialiste*. Non pas que nous ayons affaire à une pensée superficielle, au contraire ! Mais sa qualité émane, non pas d'une recherche fouillée de l'aspect restreint d'une question, mais de sa manière d'articuler les thèmes fondamentaux et de communiquer le sens profond de ces vieux mots de la foi. Il cherche surtout à leur redonner vie et à en manifester la pertinence à travers un dialogue ouvert avec l'univers de la pensée humaine, mais toujours en lien avec les réalités humaines. Pour lui, on ne peut pas séparer la question de *Dieu*, de la *création* et du *salut* de la question de *l'Homme*, du *cosmos* et de la *destinée*. Tout cela doit entrer dans une logique. C'est donc en se plaçant délibérément à la *frontière* de la croyance et de l'incroyance qu'il embrasse un vaste éventail de sujets qui sont, en fin de compte, intimement liés. Il importe donc d'abord d'accueillir l'œuvre pour ce qu'elle est.

Ce qui nous amène à aborder la question du *style* du théologien qui, en soi, vient exacerber ce sentiment d'éclatement qui nous habite face à ses écrits. Dans une approche plus *intuitive* que systématique, Gesché favorise une recherche qui sollicite fortement la créativité. Jouant avec les mots et les idées, il *risque* des interprétations audacieuses, tentant de provoquer le jaillissement d'un sens nouveau. Il pousse les mots et les idées à

l'extrême limite à la recherche de l'ultime possible. L'idée de Dieu n'est-elle pas l'idée la plus extrême qui nous met déjà sur cette trajectoire ?

À cet égard, il faut souligner le rapport particulier qu'il entretient avec les *mots*. En effet, les mots sont pour lui plus que des entités porteuses de définitions. Ceux-ci précèdent les définitions et sont révélateurs de vérités et de sens. Voilà pourquoi il importe de les interroger. Ainsi, les mots nous mettent au monde. Ils sont porteurs de vérités cachées à *dé-couvrir*. S'ils nous font exister, c'est aussi à nous de les faire *ek-sister*.

Il serait inopportun de chercher un système derrière cette pensée en constante ébullition qui demeure un *work in progress*. D'ailleurs, il se montrait quelque peu allergique envers les grands systèmes. Voilà donc une pensée audacieuse qui comporte bien évidemment certains risques, mais combien porteuse de fruits. Et c'est cela même qui fait à la fois sa force et sa faiblesse. Nous croyons qu'à travers ce style exploratoire et expérimental, il tente de renouveler le geste théologique face à la postmodernité naissante. Bref, c'est à la manière d'un *essayiste* qu'il convient d'accueillir et d'apprécier cette œuvre.

Ainsi, nous sommes en présence d'une pensée abordable et féconde, truffée d'intuitions intéressantes, mais qui, dans l'ensemble et sur plusieurs points, appelle à être développée davantage. L'idée de *création comme jeu*[10] ou de Dieu *capax hominis* illustre bien cette caractéristique. Cette première forma la base d'une excellente thèse doctorale de François Euvé[11].

Quant à l'évaluation critique de l'œuvre d'Adolphe Gesché, elle nous apparaît très peu développée quoiqu'une certaine réception semble émerger. Des projets doctoraux sont

---

[10] Voir Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser - IV : Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 144.

[11] Voir François EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000.

en cours, notamment sur la question du mal et de sa christologie, mais aucun n'a été mené à terme à ce jour. Rien n'a été publié spécifiquement sur le thème de la crédibilité.

Les sources

Cinq sources principales s'offrent à nous pour l'étude de la pensée de Gesché : (i) la collection *Dieu pour penser*; (ii) les autres écrits publiés; (iii) les fiches thématiques; (iv) les fiches chronologiques; et (v) le *Fonds d'archives Gesché* de l'UCL.

En tant qu'œuvre majeure la plus représentative de la période de maturité de Gesché, nous avons choisi de privilégier *Dieu pour penser*. Cette collection est le fruit d'une longue maturation et contient l'essentiel de sa pensée. Porté par une visée et un souffle qui lui est propre, cet ouvrage témoigne clairement d'une intention et garde son autonomie. Mais d'abord et surtout, c'est là où la crédibilité de l'idée de Dieu est mise à l'épreuve de façon systématique et pour ainsi dire « vérifiée ». Pour ces raisons, cette collection constituera donc notre point de départ et le centre de notre démarche.

Mais comme la collection ne peut être dissociée de l'œuvre dans son ensemble, nous n'hésiterons pas à puiser dans ses autres écrits. Car en fin de compte, ceux-ci constituent le lieu d'enracinement de ses livres. Ils en donnent le sens et les prolongent dans ses derniers écrits. Ainsi, notre démarche rayonnera dans un mouvement de va-et-vient, à la manière d'un cercle herméneutique, utilisant le centre comme point de départ et l'ensemble comme source et ressource qui éclaire ce centre en le prolongeant plus encore, et tout cela, afin que le sens profond et la finalité de l'œuvre puissent se révéler pleinement.

L'heureuse trouvaille de notre recherche fut sans contredit de découvrir l'immense richesse des fiches thématiques situées à la Faculté de théologie de l'UCL. Créées et

classées par le théologien lui-même au fil des jours et au gré de ses lectures, il y consignait avec méthode et minutie monacale, réflexions personnelles et citations d'autres auteurs. Ces fiches, au nombre d'environ 50 000, se sont avérées d'une richesse explicative inestimable, car elles nous ouvrent littéralement une fenêtre sur un aspect particulier de l'œuvre de Gesché qui nous serait autrement resté caché. Une copie de ces fiches organisées sur une base chronologique existe également, mais n'a été que de peu d'utilité aux fins de notre recherche.

Quant au *Fonds d'archives*, il s'est révélé quelque peu décevant comme source et difficilement exploitable. S'il témoigne éloquemment de certains aspects de l'itinéraire théologique du théologien, sa valeur en tant que fonds de recherche reste, selon nous, à démontrer.

Considérations méthodologiques

La force et l'originalité d'Adolphe Gesché résident dans sa manière d'entrer en dialogue avec la pensée contemporaine, croyante et incroyante. Pour vérifier mon hypothèse, il s'agira de cerner le *jeu de questionnement* mis en œuvre par l'auteur à travers ce dialogue. Plus particulièrement, c'est en mettant en lumière les *continuités* et les *ruptures* à l'intérieur même de cette dialectique que j'ai pu m'approcher du cœur de sa pensée et du centre de ses préoccupations. En cela, la méthode mise en œuvre cherche à respecter le plus fidèlement possible l'esprit et la forme du discours théologique de Gesché. Cette méthode de recherche possède des affinités avec le *modèle synthétique de la théologie contextuelle* de Stephen Bevans[12] qui situe un auteur dans son rapport avec son contexte culturel.

[12] Stephan B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992.

Pour mener à terme ma recherche, cette méthode fut mise en œuvre en trois étapes. D'abord, une lecture chronologique m'a permis de me familiariser avec l'œuvre de Gesché dans sa totalité, d'en établir la genèse, de la situer dans son contexte et d'établir le rapport avec la question de la crédibilité de Dieu. En deuxième lieu, j'ai procédé à une analyse de son dialogue avec les penseurs contemporains en ce qui concerne cette question afin de discerner les tenants et aboutissants de sa pensée et d'en dégager une synthèse à partir de la question et de l'hypothèse de recherche. Il s'agissait d'abord d'identifier ses propres interrogations, de se mettre à l'écoute des questions qu'il reçoit de ses partenaires de dialogue, ainsi que de cerner les points de convergence et de rupture. Finalement, j'ai procédé à une appréciation de sa pensée théologique afin d'en dégager les implications théologiques.

Il est à noter que deux séjours de recherche à l'Université catholique de Louvain, où il fut professeur pendant une trentaine d'années, ont grandement contribué à enraciner cette recherche doctorale dans le lieu même où sa pensée s'est développée et à valider mes intuitions.

Structure de la thèse

La thèse ouvre au chapitre 1 sur une présentation de la vie et de l'œuvre du théologien. Quelques repères biographiques nous aident à situer l'auteur et à tracer le parcours de son itinéraire théologique à partir d'une lecture chronologique de l'œuvre. Ainsi, la question de la *crédibilité de Dieu* émerge au cœur de ses préoccupations et offre une clé herméneutique pour interpréter l'ensemble de son œuvre. Au chapitre 2, nous nous appliquons à situer le théologien dans le paysage de la théologie au XXe siècle. Nous cernons également la notion de crédibilité et voyons comment celle-ci apparaît chez

Gesché. Au chapitre 3, nous proposons une synthèse de la conception de Dieu dans l'œuvre de l'auteur. Ce chapitre sert de toile de fond et prépare le chapitre 4 où nous tentons de saisir le sens profond de son geste théologique tel qu'il se manifeste dans son œuvre majeure *Dieu pour penser*. Nous montrons que dans son essence même, le geste théologique de Gesché peut être compris comme une apologétique d'une forme nouvelle, soit une *apologétique du désir* où la foi se présente comme l'expression d'un désir en quête de vérité. Aux chapitres 5 et 6, nous passons du *quoi* au *comment*. Ainsi, nous nous laissons guider par notre thème de la crédibilité pour illustrer la manière avec laquelle Gesché déploie cette apologétique du désir selon deux perspectives. D'abord, au chapitre 5, nous adoptons une perspective *anthropologique* pour montrer comment l'idée de Dieu peut, selon le théologien, contribuer à l'entreprise de déchiffrement de l'être humain et de son existence. Il s'agira de montrer, non seulement que l'idée de Dieu est pensable et intelligible, mais qu'elle possède en soi une capacité humanisante. Au chapitre 6, nous passons dans une perspective plus spécifiquement *théologique* et *chrétienne* pour nous interroger sur la manière dont l'auteur répond aux défis à la crédibilité de l'idée de Dieu à partir des ressources de l'Évangile. Nous y traitons particulièrement de la question du salut et du rôle structurant de la figure de Jésus-Christ dans son œuvre. Nous concluons la démarche au chapitre 7 avec une appréciation de la pensée de l'auteur et quelques pistes de réflexion. Nous nous étonnerons du caractère trinitaire peu développé de l'œuvre du théologien qui ne laisse pratiquement aucune place à une théologie de l'Esprit à une époque qui connaît un véritable renouveau à cet égard. L'absence de considérations ecclésiales est également notoire. Nous nous interrogeons également sur le rapport particulier qu'il entretient avec le philosophe Emmanuel Lévinas. Mais d'abord et avant

tout, nous tentons de dégager l'originalité de l'œuvre du théologien et de mettre en lumière sa contribution spécifique.

Le souci d'économie m'a conduit à faire des choix difficiles et à laisser des points d'ombre. Par exemple, nous avons dû écarter des grands pans de sa pensée qui traitent de la question du mal, du cosmos ainsi que des considérations christologiques qui ne sont pas sans liens avec la question de la crédibilité, mais que nous avons jugé moins fondamentaux. J'ose espérer que les études futures viendront combler ces lacunes.

Les références à *Dieu pour penser* sont incorporées au texte en précisant entre parenthèses le volume (en chiffre romain) et la page (en chiffre arabe). Ainsi, à titre d'exemple, (II, 26) renvoie à la page 26 du deuxième volume (*L'Homme*). Voici la liste des volumes :

I – Le mal

II – L'Homme

III – Dieu

IV – Le cosmos

V – La destinée

VI – Le Christ

VII – Le sens

En outre, les références aux fiches thématiques suivent la méthode de l'auteur, soit d'abord en identifiant le thème (en italique), puis en indiquant les numéros du volume (en chiffre romain) et de la fiche, et enfin, la date de création. À titre d'exemple, *Apologétique* XLII, 95 (8.1.88) renvoie à une fiche sous le thème « apologétique », créée

le 8 janvier 1988, dont copie apparaît au volume XLII sous le numéro 95. Quant aux autres références, nous adoptons la méthode traditionnelle des notes en bas de page.

Remerciements

Dans un premier temps, je désire exprimer ma profonde reconnaissance à mon directeur de thèse, le Prof. Achiel Peelman, pour sa grande générosité et sa direction éclairée. Tout au long de ma recherche, il a su me procurer une présence soutenue à l'intérieur d'un encadrement à la fois stimulant et structuré. Ses encouragements ponctués de judicieux conseils ont grandement contribué au succès du projet. Sincères remerciements.

Dans le même ordre d'idée, je tiens aussi à souligner le travail exceptionnel de mon comité de thèse formé des Prof. Normand Provencher et Louis Perron qui ont su m'accompagner au cours de cette longue traversée et me faire bénéficier de leur grande compétence. Avec les trois « P », Peelman – Provencher – Perron, je me suis senti solidement épaulé et entre de très bonnes mains. Un grand merci pour votre disponibilité et vos précieux conseils.

J'exprime également mon immense gratitude au Prof. Micheline Laguë qui m'a mis sur la piste de l'auteur visé par cette recherche et qui a flairé que Gesché et moi-même pourrions faire bon ménage durant ce long parcours. Ce n'est pas rien! Merci Micheline.

Également, sincères remerciements à la Faculté de Théologie, à tous les professeurs qui ont su me communiquer une passion pour la théologie, ainsi qu'à Francine Quesnel pour son soutien indéfectible et ses encouragements.

Je m'en voudrais de ne pas souligner la contribution de famille Gesché, Paul, Geneviève et leurs conjoints, qui m'ont si généreusement accueilli dans l'intimité de leurs

demeures, à Bruxelles, et sans qui mes données biographiques seraient restées au stade embryonnaire. Dans la même veine, sincères remerciements à M. l'Abbé Paul Scolas, au Prof. Benoît Bourgine ainsi que la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain qui ont fait en sorte que mes deux stages de recherche à Louvain-la-Neuve soient des plus agréables et productifs. J'en garde un souvenir indélébile. Sans votre grande générosité et votre accueil des plus chaleureux, ma thèse n'aurait pu bénéficier d'un tel enracinement.

Enfin, à la personne la plus importante dans ma vie, mon épouse Sylvie, sans qui ce projet n'aurait simplement pas vu le jour. Toujours à mes côtés, partageant mes espoirs et mes peines, elle fut et demeure une précieuse conseillère qui sut me soutenir pour le meilleur et pour le pire. Ce titre de docteur en théologie lui appartient aussi. Mention spéciale aussi à mon frère, Roger, qui n'a eu de cesse de s'intéresser à mon projet et de m'encourager.

À ceux-là, et à tous mes amis que je n'ai pas mentionnés, merci et merci encore !

CHAPITRE 1

ADOLPHE GESCHÉ : L'HOMME ET SON ŒUVRE

L'œuvre d'Adolphe Gesché (1928-2003) s'inscrit dans le sillage d'un itinéraire spirituel et théologique qui marqua le paysage de la pensée théologique en cette deuxième moitié du XXe siècle. Qui fut ce théologien ? Quelle fut sa préoccupation centrale ? Comment apparaît-elle dans son itinéraire théologique ? Comment se concrétise-t-elle dans son œuvre ? Voilà les questions qui sous-tendent notre démarche en ce premier chapitre. À cette fin, nous souhaitons d'abord dégager les grands traits de ce que fut cette vie marquée par un milieu familial et professionnel stimulants et féconds. Puis, nous nous engageons dans une traversée chronologique de son œuvre pour en comprendre la genèse et en découvrir les points d'inflexion. Enfin, nous présentons ses publications et, de façon particulière, son œuvre majeure *Dieu pour penser* qu'il importe de bien situer dans son parcours. En résumé, nous voulons d'abord traiter du versant historique avant d'entreprendre l'étude systématique de la pensée du théologien belge.

Il s'agit essentiellement de présenter l'homme derrière l'œuvre et d'enraciner son projet théologique. Mais à travers tout cela, nous cherchons à montrer que la question de la *crédibilité de Dieu* dans le contexte contemporain émerge comme une préoccupation centrale et offre une clé herméneutique à partir de laquelle on peut interpréter l'ensemble de sa pensée.

1. REPÈRES BIOGRAPHIQUES

Une œuvre ne peut être dissociée du contexte dans lequel elle se situe ni de son auteur qui en porta le souffle. Et puisqu'aucune biographie n'existe sur Adolphe Gesché, il devint important d'établir certains repères afin de mieux comprendre qui fut ce théologien, dans quel milieu il a évolué et d'identifier ce qui a marqué son œuvre. Voilà pourquoi nous nous sommes entretenus avec des témoins importants de la vie et de l'œuvre du théologien lors de deux stages de recherche à Louvain-la-Neuve au cours des automnes 2008 et 2009. Bref, nous voulions donner une toile de fond à notre recherche doctorale en nous approchant le plus possible de l'homme et de son contexte.

Nous visons surtout à peindre un portrait d'ensemble, le plus fidèle possible, de l'homme et du théologien[1]. Ces quelques pages ne constituent bien évidemment qu'une infime partie de ce qui pourrait constituer la base d'une biographie. Nous sommes aussi conscients qu'il s'agit d'une tâche à la fois difficile et délicate parce qu'un homme de

[1] Lors de nos stages de recherche à Louvain-la-Neuve, nous nous sommes entretenus avec la famille immédiate du théologien, notamment son frère Paul et sa sœur Geneviève, ainsi que leurs conjoints qui ont si généreusement partagé avec nous leurs souvenirs d'enfance en plus de nous offrir une perspective familiale sur l'homme, le prêtre et le théologien. Ce point de vue unique apporte un éclairage nouveau et surtout, donne sens à une œuvre qui ne peut être dissociée ni de l'enracinement familial ni de son projet de vie. Les précisions que Paul et Geneviève nous ont fournies ainsi que les documents qu'ils ont bien voulu nous confier possèdent une valeur inestimable et complètent le portrait d'un homme qui ne se livrait pas aisément à travers son œuvre. Nous avons aussi rencontré M. l'Abbé Paul Scolas du Diocèse de Tournai, ami et proche collaborateur du théologien. Celui-ci fit sa rencontre pour la première fois à Louvain, en 1973, comme jeune prêtre, tout juste après sa formation au Séminaire alors qu'il poursuivait ses études théologiques à l'UCL. Il le connut d'abord comme professeur, puis à titre d'assistant à la Faculté de théologie. C'est également sous sa direction qu'il acheva son Mémoire de Licence et sa recherche doctorale (1979). Mais c'est aussi et surtout à titre de proche collaborateur qu'il apprit à connaître l'homme et le théologien que fut Adolphe Gesché. Plus particulièrement, l'Abbé Scolas travailla en étroite collaboration avec celui-ci à la mise sur pied d'une série de colloques, au début des années 90 à l'UCL, qui obtinrent un succès remarquable et qui se poursuivent toujours dans le même esprit d'ouverture. Finalement, nous avons eu la chance de rencontrer le Professeur Benoît Bourgine, ancien étudiant d'Adolphe Gesché et devenu son successeur à la Faculté de théologie de l'UCL à Louvain-la-Neuve, très familier de sa pensée et de son œuvre, qui a bien voulu partager ses réflexions. En outre, nous avons cru bon d'incorporer certaines données recueillies lors d'une rencontre avec M. Jacques Lison, *Novalis*, à l'Université Saint-Paul d'Ottawa en juin 2007. Celui-ci connut le théologien à titre d'étudiant alors qu'il achevait sa recherche doctorale à l'UCL, à Louvain-la-Neuve, de 1988 à 1991. À cela se rajoutent quelques autres témoignages recueillis au hasard des rencontres lors de nos séjours en Belgique. Ceux-ci viennent compléter un portrait d'ensemble d'une grande cohérence.

cette envergure dépasse toujours largement les quelques pages qu'il est ici possible de lui consacrer. Mais puisque nos visées sont toutes autres et nos ambitions plus humbles, ces données viennent néanmoins compléter le portrait partiel qui se dégage des quelques données disponibles relatant les événements importants de sa vie[2]. Plus encore, elles offrent des pistes de réflexion intéressantes et révélatrices de son projet et ses ambitions. Il est tout de même rassurant de constater un haut degré de convergence au niveau des témoignages reçus.

Son milieu familial : un premier lieu théologique

Adolphe Gesché est né à Bruxelles le 25 octobre 1928. Il est l'aîné d'une famille de trois enfants. Il partagea une enfance paisible et heureuse avec son frère Paul (1930) et sa sœur Geneviève (1933). Son père, Paul Gesché (1901-1984), gynécologue de profession, avait épousé Françoise Duriez (1898-1978). Celle-ci, Française d'origine, née dans la région du Nord-Pas-de-Calais, était détentrice d'un baccalauréat, chose assez rare pour une femme de l'époque[3]. Elle était fille d'un père industriel. Sa mère était morte à sa naissance.

Le grand-père[4] d'Adolphe Gesché, du même prénom, magistrat, fut procureur général à la Cour de cassation de Belgique. Il vécut de 1867 à 1950. On peut noter que le

---

2 Voir Jean-Marie SEVRIN, «Pour un éloge de la théologie : Adolphe Gesché, un théologien», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996). Voir aussi Camille FOCANT, «Hommage au Professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004). André HAQUIN, «Liminaire», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004). Repris dans André HAQUIN, «Décès», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 99 (2004).

3 Voir SEVRIN, «Pour un éloge de la théologie», p. 154.

4 Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser - I : Le mal*, Paris, Cerf, 1993 p. 66.

patronyme Gesché, de souche germanique[5], est la résultante d'une francisation du nom *Gesche*[6].

Dès son enfance, Adolphe Gesché baigne dans un milieu bourgeois, mais au train de vie austère, cependant très ouvert à la pluralité culturelle. Son père était porté vers les sciences et les mathématiques tout en étant questionné par les grands problèmes philosophiques et culturels. Sa mère était davantage attirée par la littérature et les arts. Elle avait gardé de ses études à Westgate, chez les chanoinesses de Saint Augustin, des facilités pour apprendre les langues, même anciennes.

Adolphe Gesché est donc issu d'une famille pratiquante de confession catholique, mais qui favorisait une certaine indépendance d'esprit dans ses rapports à l'Église. Ainsi, son père, croyant de tendance rationaliste, n'avait aucun goût pour certaines formes de religiosité encombrant la foi : dévotions, pèlerinages, etc. Son opinion sur le clergé pouvait à l'occasion présenter une touche d'anticléricalisme, d'ailleurs assez commune chez les intellectuels de l'époque.

Comme le dira Adolphe Gesché dans l'homélie qu'il prononça à la messe de funérailles de son père, celui-ci était incapable d'une foi facile. Or, au terme de ses études, il témoigna de sa foi en déclinant une proposition qui devait le conduire à une carrière universitaire parce qu'il aurait dû signer un texte d'allégeance en opposition à sa foi catholique.

---

[5] Il résulte de recherches effectuées par Michel Accarain-Gesché (époux de Geneviève) que les Gesché étaient originaires de Landsberg-sur-Werthe (actuellement Gorzow-Wielkopolski en Pologne). L'un d'eux, Friedrich-Wilhelm, militaire de carrière, fut attaché à la garnison prussienne de Luxembourg. Cette ville était devenue en 1815 une place forte de la Confédération germanique, destinée à empêcher tout retour en force des Français. Ce Gesché était de confession protestante. Il invita l'un de ses neveux devenu orphelin à le rejoindre à Luxembourg. Celui-ci s'y établit et épousa en 1826 une grand-ducale de confession catholique et francophone. Adolphe Gesché descendait de ce couple.

[6] *Gesche* est un patronyme assez commun en Allemagne, même utilisé comme prénom. Adolphe tenait beaucoup à l'accent du *é*.

L'intelligence et l'éducation figurent à l'avant-plan dans cette famille où l'on valorise beaucoup les choses de l'esprit. Et surtout, chez les Gesché, on discutait beaucoup, après les repas, ainsi que les dimanches après-midi réunis autour du grand-père paternel. Avec son père, Adolphe Gesché participait avec grand intérêt à ces discussions animées qui prenaient souvent des allures philosophiques. On pourrait presque dire que sa famille fut son premier lieu *théologique*. À quelques reprises, il cite sa mère[7] et son père[8] dans ses articles.

Son goût pour les études, la lecture et la pensée s'est manifesté très tôt. Studieux et très sensible, il affectionne particulièrement le roman, mais apprécie beaucoup moins l'histoire. Dans *Les mots et les livres*[9], œuvre posthume publiée en 2004 (ce fut son dernier livre), il parle avec beaucoup d'affection et d'émotion de la bibliothèque familiale où, pendant la guerre, il passait de multiples heures, s'y sentant plus à l'abri des bombardements que dans les caves[10]. Là se côtoyaient des versions de la Bible, *l'Imitation de Jésus-Christ*, de la littérature « à demi bien-pensante », des livres lumineux (Bernanos, Claudel, Péguy) et des « livres risqués » à l'index. C'est là qu'il fit l'expérience de cette humanité qui nous unit « les uns avec les autres[11] » dans ce que nous avons de plus profond et de plus cher. Ce lieu fut également l'occasion de ces *transgressions* littéraires qui annoncent une liberté d'esprit qui le caractérisera plus tard. Mais surtout, c'est en ce lieu qu'il sentit cette « rumeur d'un au-delà ». En fréquentant la Vulgate[12], écrite « dans

---

7 Voir Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser - VI : Le Christ*, Paris, Cerf, 2001, p. 242.
8 Voir GESCHÉ, *IV - Le cosmos*, p. 157.
9 Voir Adolphe GESCHÉ, *Pensées pour penser - II : Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004.
10 GESCHÉ, *II - Les mots et les livres*, p. 25.
11 GESCHÉ, *II - Les mots et les livres*, p. 30.
12 On sait qu'il affectionnait particulièrement la version latine de la Bible qu'il citait régulièrement de manière un peu anachronique.

une langue consacrée [tenant] de l'éternité », le dogme le plus fondamental fut inscrit dans son cœur « avec des mots désormais irréfutables […] : il y a un Dieu[13] ».

Comme nous pouvons le constater, pour Adolphe, l'expérience de Dieu fut indissociable de la rencontre des mots et des livres. Pour lui, toute bibliothèque est un véritable sanctuaire, lieu d'épiphanie et de révélation, lieu de rencontre de *l'ange herméneute* qui vient nous visiter. « Les livres sont un festin des hommes, comme les festins des dieux[14] ». Ne sont-ils pas là pour nous faire goûter à « l'aventure de notre vie[15] », plus encore, pour nous y donner goût et nous guider ? Comme nous le verrons, le goût de vivre demeura pour lui inséparable du désir de croire.

Son éducation et sa vocation sacerdotale

Nourri par ce milieu qui valorise l'intelligence et l'esprit critique, très tôt, Adolphe se montra sensible aux lettres et à la pensée. Toujours en tête de classe, il fit ses Humanités au Collège Saint-Pierre à Uccle (programme de six ans). À 18 ans, il s'inscrivit aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles où il se prépara au professorat et obtint deux ans plus tard le diplôme de Candidat en philosophie et lettres[16]. En 1948, il interrompit ses études pour effectuer son service militaire et à la fin de celui-ci, il suivit un

---

13 GESCHÉ, *II - Les mots et les livres*, p. 27.

14 GESCHÉ, *II - Les mots et les livres*, p. 28.

15 GESCHÉ, *II - Les mots et les livres*, p. 31. À sa mort, la bibliothèque d'Adolphe Gesché ne comptait pas moins de 5 000 livres et le roman y tenait une place de choix. Pour lui, la littérature, beaucoup plus que l'histoire, était porteuse d'expériences humaines riches et révélatrices.

16 Aujourd'hui comme avant, cette institution se spécialise dans les programmes de premier cycle en sciences humaines. La *Candidature* de l'époque est l'équivalent d'un programme de baccalauréat de deux ans.

cursus à l'UCL en vue de l'obtention d'une Licence en philosophie et lettres avec spécialisation en philologie classique[17].

Ce n'est qu'après son service militaire, en 1949, qu'il annonça sa décision de s'engager dans le sacerdoce. Et cette annonce fut une véritable *surprise* pour ses amis les plus proches. Il semble avoir été profondément marqué par la rencontre de deux professeurs au Collège Saint-Pierre. D'abord l'Abbé Wéry, professeur d'histoire et de géographie, qu'il accompagnait fréquemment lors de visites au Monastère du Mont-César à Louvain[18], ainsi que l'Abbé Van Camp[19], professeur de rhétorique, féru de Pascal, l'un des auteurs qui marquèrent profondément la pensée d'Adolphe.

Or, son père ne voyait pas d'un bon œil la vocation sacerdotale de son fils. S'il ne s'y opposa pas formellement, il insista pour qu'il achevât sa Licence en philosophie et lettres, ce qu'il fit en 1952 tout en cumulant cette Licence avec ses études de théologie au Séminaire de Malines à partir de 1951.

Il fut ordonné prêtre en 1955. Dans les années qui suivirent, il compléta sa Licence et son Doctorat en théologie à l'UCL tout en assumant des tâches pastorales comme aumônier militaire et en paroisse. Sa vie durant, il gardera de l'intérêt pour les questions pastorales. En 1962, il termina sa dissertation pour l'obtention du titre de Maître en théologie[20]. Fait à souligner, s'il mit à profit ses connaissances philologiques dans ce travail de nature exégétique et patristique, il se tournera très tôt vers la théologie dogmatique.

---

17 À cet égard, plus tard dans sa vie, il exprima à ses proches quelques regrets de n'avoir pas choisi la philosophie.

18 Il semble que l'Abbé Wéry aurait souhaité qu'il embrasse la vocation monastique.

19 Voir Adolphe GESCHÉ, *Noms des dieux : Entretien avec Adolphe Gesché*, Bruxelles, RTBF, 2000.

20 Voir Adolphe GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, Gembloux, Duculot, 1962. Le titre de *Maître en théologie* est une forme d'agrégation.

Professeur au Séminaire de Malines et à l'Université catholique de Louvain

Durant la période 1962-1969, il devint professeur au Séminaire de Malines tout en assumant une tâche d'enseignement à Louvain à partir de 1966. C'est en 1969 qu'il fut nommé professeur ordinaire, c'est-à-dire, professeur de plein exercice, à la Faculté de théologie de l'UCL. Un an plus tard, il fut nommé membre fondateur du Comité de direction de la *Revue théologique de Louvain* (1970).

Professeur très apprécié et respecté des étudiants, il était quelqu'un vers qui on allait spontanément. En raison de son aura très importante, ses cours et séminaires de recherche furent très courus. Aussi déployait-il beaucoup d'énergie à préparer ses cours et surtout, à les renouveler d'une année à l'autre. Il n'était pas rare de voir l'auditoire gonfler lors de ses prestations. Plus de 400 personnes assistèrent à Louvain-la-Neuve, en 1999, à son allocution dans le cadre du colloque intitulé *Et si Dieu n'existait pas ?*.

Il semblait vouloir se démarquer du style d'enseignement quelque peu rigide qui était privilégié à une certaine époque à l'UCL. Aux étudiants, il disait : « pensez par vous-même ! » Et s'il se montrait très ouvert face aux nouvelles idées, il incitait d'abord et avant tout les étudiants à développer une pensée personnelle[21].

L'homme, le croyant et le théologien

Homme d'une grande compétence, Adolphe Gesché était de ceux qui suscitent le respect. Plutôt distant, son allure hautaine et digne manifestait surtout une extrême pudeur.

[21] Voir ses remarques dans Adolphe GESCHÉ, «Éloge de la théologie», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 170.

Il se montrait très discret sur lui-même durant ses cours. Aussi fallait-il mettre du temps pour le connaître. D'approche plutôt sévère et sérieuse mais fondamentalement affable, il pouvait à l'occasion se montrer irritable et d'une sensibilité à fleur de peau. Toutefois, ses susceptibilités ne faisaient pas long feu. Il souffrait de surdité, et cela pouvait sans doute le rendre quelque peu impatient. On dit qu'il fut plus décontracté vers la fin de sa vie. Bref, il était un type d'homme d'une intelligence remarquable, foncièrement bon, apprécié et très respecté de son entourage.

Il adorait faire de la philosophie avec tout et rien. Auprès de ses proches, il pouvait discourir une heure sur une chose de peu d'importance. Peu doué pour le côté pratique des choses, tout cependant lui donnait à penser. Il traînait un petit carnet et prenait des notes à toute occasion[22].

Mais en plus de tout cela, lui qui ne dédaignait pas les honneurs maniait l'humour avec intelligence et finesse. Il adorait jouer avec les mots, communiquer avec les symboles et s'amuser à créer des énigmes. Il montrait un goût prononcé pour le paradoxe, le risque et la transgression (dans le sens positif du terme), ce qui marqua profondément son itinéraire théologique. Cela se manifestait de façon particulière en auditoire comme dans ses livres, car il visait d'abord et avant tout à faire jaillir un sens nouveau en poussant la pensée à ses limites. S'il s'intéressait à un auteur, il cherchait surtout une source pour nourrir sa propre pensée et provoquer en lui-même des idées nouvelles. Dans un certain sens, c'était comme un *jeu* (encore une fois dans le sens positif du terme), voire un prétexte, pour soutenir sa démarche en vue de développer une pensée véritablement personnelle. Bref, cette méthode qui mise plus sur la créativité que sur l'étude

---

[22] À cet égard, voir ses commentaires dans Adolphe GESCHÉ, *Pensées pour penser - I : Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003, p. 10.

systématique procède de la conviction que c'est en « luttant » avec une idée, à la lumière de la rencontre de la pensée d'un autre, que quelque chose de neuf est susceptible de jaillir. Nous ne saurions trop insister sur cet aspect, car ce trait bien particulier chez Adolphe Gesché est essentiel pour bien saisir et situer ce théologien, sa méthode et son style. Ses fiches chronologiques et thématiques qu'il a tenues tout au long de sa carrière témoignent éloquemment d'une pensée en perpétuel mouvement[23]. Il est intéressant de noter que les thèmes du *jeu*, du *combat* et de *l'épreuve* sont très présents dans ses écrits. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Son humour pouvait parfois devenir caustique. À ceux qui se préoccupaient beaucoup de la justice sociale, mais qui n'avaient aucune gêne à manger dans un bon restaurant, il déclara, non sans autodérision : « Je vois qu'on *pense* à gauche et qu'on *mange* à droite ! » Si, à l'occasion, il se montrait maladroit avec les gens, il était le plus souvent plein d'attentions et de scrupules.

Sa vie et son œuvre sont littéralement transies d'un amour boulimique de la littérature, de la poésie et des arts. Mais les sciences pouvaient aussi l'intéresser. Il affectionnait bien sûr l'écriture, et l'on disait en le taquinant qu'il ne pouvait signer une carte de remerciement sans écrire un roman. Il aimait également les voyages et partageait souvent ses vacances avec ses parents. Il ne dédaignait pas les romans policiers pour se détendre, mais il affectionnait tout particulièrement le cinéma. Comme il était insomniaque, il disait un peu en badinant que le cinéma lui procurait cette part de rêve que le sommeil lui interdisait. C'était aussi une façon de communier à l'humanité qui est nôtre.

Ce théologien, d'une grande compétence et d'une érudition remarquable, fut un homme de foi très attaché à son Église. Il fut sollicité pour prononcer des conférences et

---

[23] Voir p. 46.

prêcher des retraites en paroisses ou en communautés. Il n'hésitait pas à participer à des débats *sur le terrain* pour se ressourcer et prendre le pouls de ce qui préoccupait croyants et incroyants. Bref, malgré ses responsabilités d'enseignant, il fut un homme de foi préoccupé des aspects pratiques et existentiels de la foi[24]. Par ailleurs, il n'hésitait pas à prendre le parti de ceux qui n'entraient pas nécessairement dans la culture romaine ou la tradition ecclésiale.

Son parcours théologique, résolument ouvert sur les préoccupations contemporaines, l'amena à participer à maintes reprises à des échanges interdisciplinaires. Ces lieux qu'il affectionnait particulièrement furent des occasions (des *chances* comme il disait souvent) de se mettre à l'écoute des préoccupations du monde (*la foi écoute le monde*). Mais aussi, comme nous le verrons plus tard, ils furent également des lieux où, dans un esprit de dialogue, sans arrogance ni complexe, il pouvait mettre en valeur le discours théologique comme science humaine à part entière ayant une vocation particulière, unique et légitime.

Au cours des années, il s'est imposé comme l'une des figures marquantes de la Faculté de théologie de l'UCL. Sa carrière de professeur et de théologien fut ponctuée de plusieurs grandes distinctions. En 1992, il fut appelé par le Saint-Siège à la Commission théologique internationale. En 1993, l'Institut supérieur de philosophie lui décerna le Prix du Cardinal Mercier pour les deux premiers volumes de *Dieu pour penser*, distinction dont il n'était pas peu fier, lui théologien reconnu par des philosophes[25]. Il obtint son éméritat de l'UCL en 1995 et fut nommé membre correspondant de l'Académie royale des

[24] Il ne faudrait pas pour autant qualifier son œuvre de *théologie pastorale*. D'ailleurs, il n'aimait pas ces distinctions.

[25] Voir Claude TROISFONTAINES, «Prix Cardinal Mercier 1993 : Présentation des ouvrages primés», *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994). Voir aussi Adolphe GESCHÉ, «Réponse du professeur A. Gesché», *Revue Philosophique de Louvain*, 92 (1994).

sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique l'année suivante (et membre effectif en 2002). En 1997, il reçut le prix *Scriptores christiani* pour l'ensemble de son œuvre et l'année suivante, à Paris, le Grand prix de philosophie de l'Académie française. Il était Grand officier de l'Ordre de la Couronne.

Après son éméritat, il se consacra à l'écriture tout en gardant une charge réduite d'enseignement. Ces activités furent malheureusement « entrecoupées par de trop fréquentes hospitalisations[26] ». En effet, à partir de 1998, de sérieux problèmes de santé vinrent ralentir ses activités, bien qu'il demeurât très actif au niveau de ses publications[27]. Mais malgré tout cela, aux dires de Paul, son frère, « il continua à donner le meilleur de lui-même dans l'accomplissement de sa vocation, notamment dans la direction des colloques théologiques bisannuels qu'il avait fondés. C'est ainsi qu'il intervint encore, présent physiquement, bien que très affaibli, au colloque des 27 et 28 octobre 2003 ayant pour thème : *Le corps, chemin de Dieu.* Il devait décéder à peine un mois plus tard.[28] »

Adolphe Gesché succomba à la maladie le 30 novembre 2003. Il repose au Cimetière de Blocry, à Ottignies, non loin de Louvain-la-Neuve.

Sa motivation profonde

Une première constatation s'impose à nous : le milieu familial d'Adolphe fut, pour ainsi dire, son premier lieu théologique. En effet, ce milieu lui offrit le terreau propice au développement de ses capacités en renforçant une prédisposition naturelle pour la pensée

---

[26] Monsieur Paul Gesché (frère), courriel du 24 novembre 2008.

[27] Il est important de noter que le nombre et la qualité de ses écrits demeurèrent très élevés durant cette période difficile.

[28] Propos de Monsieur Paul Gesché (frère), courriel du 24 novembre 2008.

critique. Nul doute qu'il en resta marqué tout au long de son parcours intellectuel indissociable de sa quête spirituelle. Mais, sa décision de devenir prêtre fut portée d'un souffle qui vint d'ailleurs et se posa comme une rupture, sinon un tournant important, dans la vie du jeune homme qui désirait trouver sa propre voie malgré les appréhensions que nourrissait son père de le voir se fourvoyer dans une voie qu'il ne croyait pas faite pour lui. Il importe de noter que le choix d'Adolphe Gesché ne porta pas atteinte à la relation de grande affection que son père et lui entretenaient. Ils procédèrent, leur vie durant, à des échanges profonds sur des problèmes existentiels soulevés par des penseurs tels que Teilhard de Chardin, Einstein, Monod, Prigogine, Stengers, et autres.

Mais sa préoccupation fondamentale dépassait celle d'un intellectuel étroit qui ne se soucie que de la pensée. La question centrale de l'œuvre d'Adolphe Gesché fut sans contredit la *question de Dieu*. Sur son faire-part mortuaire, la famille fit inscrire une parole qu'il avait prononcée en 2003, peu de temps avant sa mort, lors de son 75e anniversaire de naissance : « Ma passion, ce fut Dieu. Je n'ai pas d'autre mot pour la dire.[29] »

Lors de son éméritat en 1994, réfléchissant sur son œuvre et sa carrière de théologien, il ne résume pas autrement son projet théologique : avoir voulu contribuer à « remettre Dieu dans le temps de l'homme[30] ». Mais surtout, en « apportant Dieu à l'homme », il a voulu leur « proposer quelque chose de propre ».

Et cette passion pour Dieu n'eut rien d'un simple exercice de spéculation. Elle fut portée par la conviction profonde, existentielle et inébranlable que Dieu est une *Bonne Nouvelle* pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Toutefois, une profonde

---

[29] Source : la famille GESCHÉ (annonce nécrologique). Lors des funérailles, le célébrant exprima cette citation, mais sous la forme plus usuelle: « je n'ai pas d'autre mot pour *le* dire ». C'est sous cette forme qu'elle fut reprise dans HAQUIN, «Liminaire».

[30] GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 163.

inquiétude traverse son œuvre : celle de l'oubli de Dieu et des conséquences pour notre humanité. Car, là où fut sa passion, là aussi fut son inquiétude. S'il mit ses talents et ses énergies au service de la tâche de déployer à neuf le dogme chrétien et sa signification, c'est que, selon nous et les dires de Paul Scolas, la question de la *crédibilité de Dieu* fut pour lui « une véritable passion[31] ». Et si ce thème est peu explicite et n'apparaît que ça et là dans son œuvre, cette question s'y trouve comme un murmure, comme un « non-dit », et sous-tend l'ensemble de son œuvre.

Quelle fut sa motivation profonde ? Interrogés à ce sujet, ses proches parents répondirent de façon spontanée : « Servir au salut des êtres humains[32] ». Pour eux, voilà qui résume en quelques mots sa vocation, ce par quoi il fut saisi et ce à quoi il s'est donné. Or, cette humanité n'est pas à sauver d'abord parce qu'elle serait *corrompue*, mais parce qu'elle est *grande* et qu'elle fut choisie par Dieu lui-même pour se révéler à nous.

Cette intuition est confirmée dans ses écrits. Toujours à son éméritat, soulignant l'importance de l'authenticité et d'une pensée véritablement personnelle, il rappelait aux jeunes théologiens que, par-dessus tout, « [le] théologien doit aimer l'homme[33] ». Pour lui, sans cette compassion, tout perd son sens. Ne disait-il pas aussi : « la théologie solennise l'homme ». N'est-ce pas ce qu'il a lui-même tenté d'accomplir à sa façon ? Nous semblons bien toucher ici à cette « émotion signifiante[34] » dont il parle, cette « passion » qui fut à la source même de toute sa quête spirituelle.

Ces propos qu'il livre comme un véritable testament théologique nous révèlent ce qu'il y a de plus précieux pour ce penseur chrétien. Aussi, touchons-nous ici au cœur et à

---

31 Entretiens, Louvain-la-Neuve, octobre-novembre 2008.

32 Entretiens, Bruxelles, octobre 2008.

33 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 163.

34 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 170. Il reprend l'expression de Paul Ricœur. Voir Paul RICŒUR, *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 162.

la source même de sa propre vocation de prêtre et de théologien, là où s'enracine son *anthropologie théologale*, là où se rencontre la question de Dieu et du salut. Nous pouvons comprendre pourquoi, dans son cheminement, ces deux questions s'appellent l'une l'autre comme des termes indissociables.

2. L'ÉMERGENCE D'UNE PENSÉE THÉOLOGIQUE : ITINÉRAIRE THÉOLOGIQUE ET SON CONTEXTE

L'itinéraire théologique d'Adolphe Gesché traverse une période de cinquante ans allant de 1954 jusqu'à la publication de sa dernière contribution en 2005[35]. Nous le suivrons dans ce cheminement en parcourant l'œuvre chronologiquement, en survol, à travers ses méandres, en réponse à des contextes particuliers qui marquèrent son époque, et ce, afin de saisir la genèse de sa pensée et d'en dégager les traits essentiels ainsi que les grandes inflexions. La question qui se pose à ce stade est d'abord *qu'a-t-il tenté de faire ?*, mais aussi, *à quoi veut-il répondre ?*

D'abord, il importe de rappeler que cette deuxième moitié du XXe siècle fut marquée par des bouleversements profonds du paysage socioreligieux. S'il reçut lui-même une formation théologique traditionnelle à la scolastique, ses années d'étude se situent dans cette période d'après-guerre (1945-1960) que plusieurs, comme lui, considèrent comme l'âge d'or de la théologie catholique qui est caractérisé par le renouveau biblique,

[35] Un écrit posthume vint compléter ce portrait en 2009. Voir Adolphe GESCHÉ, «Foi et vérité» dans *Qu'est-ce que la vérité ?*, Benoît BOURGINE Joseph FAMERÉE et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2009.

patristique et ecclésiologique[36]. Il connut donc l'avant et l'après-Vatican II, et fut lui-même porté par ce vent de renouveau qui balaya le monde ecclésial et théologique.

Mais cette période connut aussi de grands bouleversements. D'abord, les événements de mai 68 ébranlèrent tout l'Occident. Puis, dans les années 70 et 80, l'émergence d'une nouvelle conscience plus sensible aux inégalités sociales et économiques, à l'exploitation des pauvres et aux ravages du colonialisme donna naissance aux théologies de la libération et aux théologies féministes porteuses de valeurs d'égalité et d'inclusion qui marquèrent particulièrement le paysage théologique au cours de ces deux décennies. Puis, en cette fin de siècle, un sentiment de désenchantement face à la modernité se manifesta accompagné d'une soif de renouveau que l'on appelle *postmodernité* et d'un certain retour au religieux en dehors des voies traditionnelles ecclésiales. Enfin, le tournant du siècle se vécut sous le signe du pluralisme religieux avec la montée de l'Islam. Comme nous le verrons, tous ces aspects touchèrent de près ou de loin le cheminement du théologien.

Adolphe Gesché fut donc appelé à tracer sa voie à travers un tel paysage. Quelle fut la source de son inspiration et de sa motivation profonde ? Comment a-t-il réagi aux impératifs de son temps ? Que vise-t-il exactement ? À quoi répond-il ? Sur quoi sa pensée repose-t-elle et à partir de quoi se déploie-t-elle ? Quels en sont les grands traits ? Nous avons déjà esquissé quelques pistes de réponses à ces questions. Il s'agira maintenant de les approfondir.

Si ses écrits demeurent la source principale pour tracer ce parcours, nous avons également puisé dans des entretiens que nous avons eus avec ses proches afin de

---

[36] Voir Adolphe GESCHÉ, «Décès de Mgr Thils, fondateur de la Société théologique de Louvain : En témoignage», *Notes - Société théologique de Louvain*, 98 (2000).

compléter ce tableau. Par ailleurs, à notre grande et agréable surprise, les recensions qu'il a signées se sont avérées une source inestimable pour comprendre le théologien et son œuvre. Il s'y montre plus enclin à dévoiler ses sentiments profonds face à certaines questions, que dans ses articles où il ne se révèle qu'à demi-mots et par sous-entendus.

Un théologien en devenir (1954-1969)

Sa recherche doctorale

On est surpris de constater que celui qui deviendra un illustre théologien dogmatique fit d'abord ses preuves comme patrologue et philologue. En effet, travaillant dans la plus pure tradition de la théologie positive à la Faculté de théologie de l'UCL, il se consacra d'abord à un travail d'érudition critique sur des papyrus découverts à Toura en 1941. La Licence en philologie qu'il avait complétée plus tôt en 1952 le prépara à ce travail exigeant qu'il entreprit dans le cadre de sa recherche doctorale au terme de laquelle on lui décerna le titre de *Maître en théologie*. Travaux de décryptage, de traduction, d'attribution et d'interprétation, on a peine à croire qu'il s'agit de l'auteur qui fera des questions dogmatiques le centre de ses préoccupations. Mais, comme le note Jean-Marie Sevrin qui fut son collègue à la Faculté, « ce beau péché de jeunesse patristique amorce déjà l'œuvre du théologien, qui perce sous la philologie et sous l'histoire des doctrines[37] ». En effet, dans tout ce travail d'érudition qu'il publia en 1962 sous le titre *La christologie du « Commentaire sur les Psaumes » découvert à Toura*[38], ce

[37] SEVRIN, «Pour un éloge de la théologie», p. 156.
[38] GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*.

seront surtout les questions doctrinales qui constitueront l'achèvement et la finalité de ces travaux.

De toute évidence, une communion profonde s'est établie entre le jeune théologien et l'auteur de ces commentaires (Didyme d'Alexandrie) qui désire par-dessus tout défendre l'intégralité de l'humanité du Christ[39] à travers une forte argumentation à la fois biblique et philosophique. Sa démarche ne cherche pas à placer l'être du Christ dans le Verbe au-dessus de l'humanité, mais plutôt à le situer dans la profondeur de son humanité même. Il y a là une ressemblance étonnante avec la démarche de Gesché. Pour l'auteur du commentaire, Jésus fut, « dans son humanité, un homme complet […], composé d'un corps terrestre à l'égal du nôtre et d'une âme raisonnable consubstantielle aux autres âmes humaines[40] ». Autrement dit, Jésus n'était pas simplement Dieu et chair, mais véritablement Dieu et homme.

On peut constater que Gesché témoigne déjà d'un intérêt marqué pour la question de l'humanité de Jésus et pour le lien profond qui l'unit à la nôtre. Cela annonce l'un des pôles majeurs de l'ensemble de son œuvre : la recherche de ce qui fait notre humanité et ce qui nous lie intimement à Dieu à travers le mystère de l'Incarnation. Ce thème non seulement traverse son œuvre, mais plus encore, il la conclut pour ainsi dire dans son tout dernier article qu'il publiera en 2005 intitulé « L'invention chrétienne du corps[41] ». Selon nous, cette dernière contribution constitue un véritable sommet et forme une grande inclusion avec ces premiers travaux. On n'y retrouve aucune trace de mépris du corps ou

---

39 Voir GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, p. 90. Ce thème est évoqué à maintes reprises tout au long de l'ouvrage. À titre d'exemple, voir p. 78.131.217.422.

40 GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, p. 78.

41 Adolphe GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps» dans *Le corps chemin de Dieu*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2005, p. 33-75.

de ce que nous sommes comme humains. Au contraire, le corps devient chemin *de* Dieu et chemin *vers* Dieu.

L'athéisme des années 60

L'athéisme ambiant des années soixante eut une influence marquante sur son parcours théologique. Dans la foulée de Vatican II, Adolphe Gesché accueillit avec beaucoup de bonheur le mouvement d'ouverture amorcé par le Concile et la nécessité pour la foi de se mettre à l'écoute du monde (Dondeyne). Mais il se montra peu préoccupé dans ses écrits par les questions ecclésiologiques ouvertes à Vatican II. Déjà, la question de Dieu se manifestait comme son véritable centre d'intérêt.

Ce contexte fut pour lui l'occasion d'amorcer une réflexion en profondeur sur la question fondamentale de *l'annonce crédible et éloquente* du Dieu de l'Évangile aux hommes et femmes de son époque. Voilà ce dont témoigne essentiellement *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*[42], petit fascicule publié en 1968, qui représente l'un des jalons très importants dans son parcours théologique. Il cherche les conditions qui pourraient favoriser une telle annonce et réaffirme que le christianisme ne doit pas craindre le renouveau théologique, philosophique et pastoral.

Durant cette période, malgré une mouvance générale portée par le renouveau biblique et ecclésial, ses préoccupations demeurèrent résolument *théo*logiques. Il s'inquiétait du fait que le langage adopté par Vatican II, dominé par les questions ecclésiologiques, se montrait peu adapté aux êtres humains pour qui *croire en Dieu* devenait un défi grandissant. Avec Karl Rahner, il demeurait convaincu que

---

[42] Adolphe GESCHÉ, *L'Annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, Malines, Centre de formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines-Bruxelles, 1968, p. 19.

> [C]e serait tragiquement se méprendre sur le sens profond de Vatican II que de situer la tâche majeure de la théologie d'aujourd'hui et de demain dans le domaine de l'ecclésiologie, [de la mariologie (!)] et autres thèmes semblables, abordés explicitement par le Concile. La théologie d'aujourd'hui et de demain devra se faire du dialogue avec les hommes qui pensent ne pas pouvoir croire. Il lui faudra donc réfléchir à fond, avec une sincérité radicale, sur ce qu'elle pense et veut dire quand elle parle de Dieu [*sic*] [et du *Christ*.][43]

On pourrait presque dire que ces paroles de Rahner définissent ce que sera le programme théologique de Gesché et l'orientation apologétique qu'il adopta.

Les événements de mai 68 ne vinrent que renforcer son sentiment d'urgence face à la nécessité de se pencher à nouveau sur le mystère de Dieu et de comprendre d'une façon renouvelée ce dont on parle quand on se réfère, comme chrétiens, au Dieu de Jésus-Christ. Dans un texte publié quelques mois à peine après ces événements, il lança un appel pour une véritable mutation anthropologique de la théologie et réitéra la nécessité d'un remodelage des catégories qui sous-tendent la question de Dieu[44]. N'est-ce pas là l'essentiel de son œuvre ?

Pour Adolphe Gesché, la rencontre de l'athéisme devint une occasion, non seulement de contribuer à la recherche de vérité en réponse aux appels du Christ, mais aussi, de réfléchir sur cette part de *croyance* et *d'incroyance* qui traverse chacun d'entre nous, croyant ou incroyant[45]. Il reprit cette idée vingt ans plus tard dans un autre article-clé, « Pourquoi je crois en Dieu »[46], un texte personnel où il articule ses *raisons de croire*. Bref, son parcours théologique resta marqué par une volonté de faire valoir la crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu en dialogue avec notre temps.

---

43 Karl RAHNER, «La situation actuelle de la théologie en Allemagne», *Recherches et débats*, 51 (1965). Cité dans GESCHÉ, *L'Annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, p. 10. Dans le texte original, les mots *Dieu* et *Christ* sont soulignés par Rahner.

44 Voir Adolphe GESCHÉ, «Vrai et faux changements en théologie», *Collectanea Mechliniensia*, 53 (1968), p. 321.323.

45 GESCHÉ, *L'Annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, p. 20.

46 Adolphe GESCHÉ, «Pourquoi je crois en Dieu», *La Foi et le Temps*, 18 (1988).

Durant cette période, en plus des trois écrits majeurs mentionnés ci-haut, il publia des articles sur des thèmes aussi variés que la foi, la prière, l'espérance, la Résurrection et les théologies de la mort de Dieu. Il signa également un nombre très important de recensions et de chroniques dont certaines mériteraient d'être lues encore aujourd'hui[47]. Comme plusieurs à l'époque, il se montra intéressé par la pensée de Teilhard de Chardin[48]. Mais d'abord et avant tout, il s'interrogea sur le sens des événements qui ont marqué ces années d'espoir et de turbulence.

S'il fait preuve d'un profond respect pour Karl Rahner, il se montra dithyrambique face à la pensée de Hans Urs von Balthasar dont il souligna tout particulièrement l'audace, « et disons mieux : le génie de ce philosophe et théologien […] connaissant aussi bien nos lumineux poètes et romanciers français que leurs ténébreux homologues d'outre-Rhin[49] ». Nous sentons l'influence de ces théologiens dans ses articles des années 60, mais cela s'est rapidement dissipé, puisque ceux-ci seront très peu cités dans ses écrits subséquents. On peut cependant noter une sensibilité à la dimension esthétique dans la pensée de Gesché. Mais une chose demeure : Gesché se montrera peu enclin à suivre Balthasar dans sa grande Trilogie. Si ces deux théologiens partagèrent un goût prononcé pour les arts et la littérature, leurs styles respectifs se situèrent aux antipodes, Balthasar optant pour les œuvres d'envergure alors que Gesché préfère la liberté des petits ensembles. Pour ce

---

[47] Nous signalons tout particulièrement, les trois chroniques sur le thème de la création qui gardent toute leur fraîcheur et pertinence. Voir Adolphe GESCHÉ, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : I. - Dieu et l'univers», *Collectanae Mechliniensia*, 50 (1965), p. 578-594. Adolphe GESCHÉ, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : II. - Dieu et l'homme», *Collectanae Mechliniensia*, 52 (1967), p. 235-253. Adolphe GESCHÉ, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : III. - L'homme et Dieu», *Collectanae Mechliniensia*, 53 (1968), p. 364-372.

[48] Voir Adolphe GESCHÉ, «Chronica. Comment aborder l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin?», *Collectanea Mechliniensia*, 49 (1964), p. 492-498.

[49] Adolphe GESCHÉ, «Recension», *Questions théologiques aujourd'hui*. Tome II : *Dogmatique*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, *Collectanea Mechliniensia*, 51 (1966), p. 650. Voir aussi p. 648.

dernier, et il le répéta à maintes reprises, l'heure n'est pas aux grandes systématisations bien qu'il en reconnaisse les avantages[50].

Mais une chose revient comme un refrain à cette époque : il déplore l'absence d'une réflexion théologique approfondie sur Dieu. Pour Gesché, cette question constituait *le* problème théologique par excellence, celui qui mérite de toute urgence de mobiliser l'attention tout autant des philosophes que des théologiens.

> Tout se passe comme si le milieu théologique était ici inhibé et paralysé, disait-il en 1966. Le phénomène est général […]. Il n'y a guère, M. Merleau-Ponty marquait son étonnement devant la timidité des philosophes théistes. À voir l'abondante production actuelle, je crois que cette timidité philosophique commence à être surmontée. Mais celle des *théo*logiens ?[51]

L'avenir de la question de Dieu lui sembla plutôt du côté des philosophes tels Emmanuel Lévinas, Claude Bruaire, Michel Henry et autres[52].

Le passage des années 60 aux années 70 constitua un moment important dans la carrière du théologien et sembla marqué d'une activité intellectuelle fébrile. En 1969, il devint professeur ordinaire à la très prestigieuse Faculté de théologie de l'UCL. En 1970, il amorça une longue et fructueuse collaboration avec la *Revue théologique de Louvain* pour laquelle il publia 22 articles[53] et de nombres autres contributions. Cette année-là et la précédente, il ne signa pas moins de 35 recensions, notices bibliographiques ou comptes-rendus[54].

---

50 Voir Adolphe GESCHÉ, «Recension», Ch. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique.* Tome I : *L'homme Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, *Collectanea Mechliniensia*, 55 (1970), p. 93. Voir aussi GESCHÉ, *I - Le mal*, p. 12.

51 GESCHÉ, «Recension» (1966), p. 651. C'est l'auteur qui souligne.

52 Voir Adolphe GESCHÉ, «L'espérance de la foi : Les chances nouvelles d'une affirmation de Dieu», *Collectanea Mechliniensia*, 52 (1967), p. 313.

53 Voir «Bibliographie sélective du Professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004).

54 Cela témoigne d'une très grande capacité de travail. Généralement, ses recensions procèdent d'une lecture attentive et critique de l'œuvre, toujours respectueuse des intentions de l'auteur. Non pas faites à la hâte, il se montra très soucieux de situer l'œuvre dans son contexte et de mettre en valeur les contributions positives qui s'y trouvent. Ses commentaires furent bien sentis et il n'hésita pas à effectuer des mises au

Il se montra égal à lui-même en manifestant son admiration pour les théologies qui mettent en lumière l'humanité du Christ qui furent pour lui propre aux préoccupations actuelles[55]. À cet égard, il accueillit avec bonheur la publication de la christologie de Christian Duquoc[56]. Mais toute cette activité intellectuelle ne lui fit pas perdre de vue l'importance de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Il demeura convaincu que le monde a besoin de la Bonne Nouvelle de l'Évangile et que cela ne peut se réduire à « construire éthiquement le monde[57] ».

Ce souci de ne pas ravaler la Bonne Nouvelle à une simple préoccupation éthique devint, pour lui, une préoccupation constante tout au long de son œuvre. Il désira ardemment que « l'Évangile y soit encore écouté comme une bonne nouvelle méritant audience[58] ». On pourrait donc l'interroger pertinemment. À quelle condition peut-elle être crédible ? En quoi cette nouvelle est-elle *bonne* ? En quoi est-elle *nouvelle* ? Pour quoi et pour qui ? Nous verrons que ces questions soutinrent son projet au cours des années 70, et devinrent en fait le centre de ses intérêts à partir des années 80.

Quels furent les traits qui se dégagent de cette première période ? D'abord son intérêt pour la question de Dieu, mais plus précisément, pour le rapport entre la croyance et l'incroyance. S'il fit preuve d'une vaste connaissance théologique et manifesta des intérêts très larges sur le plan intellectuel, il conserva un souci pastoral et pratique. Il

---

point et à exprimer son désaccord. En général, elles sont très révélatrices de ses préoccupations, de ses goûts et de ses frustrations.

[55] Voir GESCHÉ, «Recension», B. CATAO, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris, Aubier, 1965, *Collectanea Mechliniensia*, 55 (1970), p. 97.

[56] Voir GESCHÉ, «Recension» (1970), p. 94.

[57] GESCHÉ, «Recension», M. VAN CASTER, *Signes du temps et rédemption.* Livre II : *Les signes de notre temps*, Bruxelles-Paris, La Pensée catholique - Office général du livre, 1967, *Collectanea Mechliniensia*, 55 (1970), p. 98.

[58] GESCHÉ, «Recension», Hervey [*sic*]COX, *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai-Paris, Éditions Casterman, 1968, *Collectanea Mechliniensia*, 55 (1970), p. 200.

reconnut l'importance de sonder les mentalités contemporaines pour créer des chemins et des points de dialogue avec l'athéisme. Il nous semble à la recherche d'une pensée audacieuse et originale qu'il trouva davantage chez les philosophes que chez les théologiens de cette époque. Malgré cela, ses écrits montrèrent un enracinement biblique notable.

Cependant, une chose s'affirma déjà avec force, soit celle de la primauté d'une approche anthropologique qui, pour lui, s'impose compte tenu du contexte. Il se montra solidaire de ce courant théologique affirmant que les chemins vers Dieu ne s'ouvrent qu'en « interrogeant non pas le cosmos, mais l'homme ; non pas la cosmologie, mais l'anthropologie[59] ». Selon lui, l'originalité propre au christianisme et son enracinement dans l'humanité intégrale du Christ et dans le mystère de l'Incarnation représentent une chance de rejoindre l'être humain contemporain comme Bonne Nouvelle. Non pas à travers un discours purement théorique et abstrait, mais au moyen d'une démarche qui part du fait religieux comme fait concret et s'enracine dans l'existence et l'expérience humaine. Ainsi, le chemin vers Dieu devint, pour lui, résolument existentiel. Cela donna une couleur bien particulière à l'ensemble de son œuvre qui s'affirma de façon marquante à partir des années 80. Mais n'anticipons pas.

---

[59] Adolphe GESCHÉ, «Recension», L. LEAHY, *L'inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965, *Collectanea Mechliniensia*, 54 (1969), p. 518. Il nuancera ces propos plus tard dans ses nombreux écrits sur le cosmos.

Dieu et les droits de la foi (1970-1979)

Une période transitoire

Cette deuxième période qui marqua la carrière d'Adolphe Gesché constitua, selon nous, une période de transition où sa préoccupation pour une annonce crédible de la bonne nouvelle au monde d'aujourd'hui exprimée dans les années 60 l'amena à réfléchir sur deux aspects particuliers[60] : d'abord, celui de situer la question de Dieu comme question fondamentale et centrale, puis celui d'articuler ce qu'il appela *les droits de la foi*. Elle fut transitoire en ce sens qu'elle constitua une sorte de préambule à sa période de maturité que nous situons à partir des années 80 et qui fut marquée par des virages importants. Cela dit, cette période préparatoire garde toute sa pertinence.

Premièrement, il s'attaqua à la tâche cruciale de préciser et de bien situer la question de Dieu dans le contexte qui fut le sien. En particulier, il signa en 1974 un article phare intitulé « Topiques de la question de Dieu[61] » qui constitua sans contredit un jalon très important de son itinéraire théologique et qui lui servit de fondement au volume III de la collection *Dieu pour penser* qui porte spécifiquement sur le thème de *Dieu*. Il y affirma la nécessité de situer la question de Dieu, non pas en priorité sur la question de son *existence*, mais bien à partir d'autres lieux théologiques dont celui de son *identité*. En outre, sa préoccupation pour la question de Dieu l'amena à se pencher sur le rapport entre le Dieu de la révélation et le Dieu de la philosophie. Enfin, il se montra aussi préoccupé par le rôle de la théologie dite spéculative face à l'exégèse biblique. En tout cela, s'il

---

[60] On peut y retrouver quelques contributions sur le thème de la Résurrection qui poursuivent une réflexion amorcée durant les années soixante. Mais cela n'a rien d'un thème dominant.

[61] Adolphe GESCHÉ, «Topiques de la question de Dieu», *Revue théologique de Louvain*, 5 (1974). Il reprendra cet article en (III, ch. 1).

affirma résolument la primauté du Dieu de la Bible et l'expérience religieuse, il reconnut à la raison humaine le droit et le devoir de penser Dieu jusqu'au bout à la lumière de la révélation. Ainsi, il défendit l'idée que la théologie spéculative garde comme tâche essentielle, non pas d'établir la vérité du donné révélé, mais d'en manifester la vérité en allant jusqu'au bout d'elle-même[62].

Deuxièmement, durant cette même période, le théologien se montra très préoccupé par la tâche d'établir *les droits de la foi* en tant que dimension constitutive de l'existence humaine. Essentiellement, il souleva les questions suivantes : sommes-nous réduits à choisir entre la foi et la connaissance humaine, entre le séculier et le religieux, entre Dieu et la société, entre l'humain et le divin, et enfin, entre notre discours sur Dieu et celui sur l'être humain ? Est-ce que l'affirmation de l'un passe nécessairement par la négation ou l'anéantissement de l'autre ?

Nous touchons ici à une idée qui fonda l'ensemble de l'œuvre d'Adolphe Gesché : Dieu ne peut être crédible pour l'être humain s'il exige de celui-ci qu'il renonce à lui-même. Le fait de dire « je crois en Dieu » ne peut pas nous engager dans une voie qui conduirait à notre propre négation. Voilà pourquoi, durant cette période et subséquemment, il s'appliqua à faire valoir la place de la foi comme *existential*, soit en tant que dimension fondamentale et fondatrice de l'expérience humaine. C'est tout le sens de l'expression qui ponctue l'ensemble de son œuvre lorsqu'il affirme que *Dieu et l'être humain s'intersignifient*.

Ainsi, durant cette décennie, en plus de situer la question de Dieu, il s'appliqua donc spécifiquement à établir la légitimité de la théologie en tant que discours rationnel

---

[62] Voir Adolphe GESCHÉ, «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 51 (1975), p.33. Cela préfigure en quelque sorte le fondement de *Dieu pour penser*.

sur la foi face à l'émergence des sciences humaines. Pourquoi se pencha-t-il sur cette question ? Il percevait sans doute que la théologie en cette deuxième moitié du XXe siècle vivait (comme aujourd'hui ?) une véritable « crise de crédibilité théorique et d'audience pratique[63] ». Il chercha donc essentiellement à faire valoir le langage de la foi comme « un langage propre (ce qui ne veut pas dire isolé), à reconnaître comme tel au sein de la gamme des langages humains[64] ». Et il poursuit : « Ce langage a son logos spécifique, irréductible, bien que pouvant et devant être articulé à ce qui fait l'unité englobante du langage humain. » Pour Gesché, la foi se devait de reconquérir « la spécificité de son discours[65] » et de se montrer capable de se dire dans un langage intelligible en prenant la place qui lui revient dans l'univers des discours humains. En cela, la foi ne peut ni ne doit s'enfermer dans « un langage isolé et auto-suffisant ».

Pour Gesché, la foi n'est pas un cri et en cela, « elle ne peut se soustraire à la sollicitation de la raison[66] ». Par ailleurs, elle ne peut non plus être réduite à un discours purement rationnel et cette spécificité doit être reconnue et préservée. Voilà pourquoi Gesché lance un appel à la philosophie en tant que gardienne du savoir pour que celle-ci développe « une conceptualisation qui sauvegarde la propriété d'un logos particulier [la foi] et l'autonomie de son discours théologique[67] ».

La question des droits de la foi l'amena aussi à réfléchir à un autre rapport, soit celui de la foi-société. Ici, il se situa parfaitement dans la mouvance des années 70 relative à l'émergence de la théologie politique, et l'influence de Moltmann est palpable. Il prit

---

63 Adolphe GESCHÉ, «La médiation philosophique en théologie» dans *Miscellanea Albert Dondeyne : Godsdiensfilosofie : Philosophie de la religion*, Gembloux, Presses universitaires de Louvain - Duculot, 1974, p. 90.

64 GESCHÉ, «La médiation philosophique en théologie», p. 91.

65 GESCHÉ, «La médiation philosophique en théologie», p. 90.

66 GESCHÉ, «La médiation philosophique en théologie», p. 75. Voir aussi p. 74.

67 GESCHÉ, «La médiation philosophique en théologie», p. 91.

conscience que « l'espérance, portée par la foi […] doit parfois avoir le courage social ou politique[68] ». Ces considérations semblèrent avoir imprimé un élan nouveau à l'intérêt qu'il porta au thème de l'espérance dans ses écrits antérieurs. Mais ici, il souligna surtout l'importance de la *praxis* comme condition essentielle de la vérité du christianisme. En d'autres mots, la vérité du christianisme ne fait pas partie de celles qui se *prouvent*, mais de celles qui *s'éprouvent* dans l'engagement[69]. La foi est donc de l'ordre d'une vérité existentielle qui dépasse, mais n'exclue pas, les considérations théoriques. Bref, les *raisons de croire* ne peuvent être dissociées des *raisons de vivre* et *d'espérer*. Voilà un trait essentiel et structurant de sa pensée.

Cela aura des implications sur son discours théologique. En effet, *l'intelligibilité* ne peut pas à elle seule suffire à justifier la foi qui doit aussi être en mesure de se montrer *désirable*. Nous voyons poindre ici deux critères fondamentaux qui sous-tendent la question de la crédibilité chez Gesché : l'intelligibilité et la pertinence. Nous y reviendrons au chapitre deuxième.

Créer un espace de crédibilité

Mais à travers ses multiples occupations, il souffrit de n'avoir réussi à publier un ouvrage systématique sur ces questions. Ainsi, il caressa l'idée de publier un livre qui porterait le nom *Les droits de la foi*, et il y consacra des efforts considérables au cours des années 77-79. Malheureusement, son projet ne put être mené à terme, et ce, malgré le fait qu'un manuscrit de quelques centaines de pages (environ 250 p.) eut été élaboré et

---

[68] Adolphe GESCHÉ, «Compte rendu», Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'un eschatologie chrétienne*, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre THÉVENAZ, Paris, Cerf-Mame, 1970, *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), p. 473. Ce compte-rendu est fort élogieux.

[69] Voir en particulier Adolphe GESCHÉ, «Retrouver Dieu», *La Foi et le Temps*, 6 (1976), p. 172-185.

travaillé[70]. Nous ne connaissons ni les circonstances ni les raisons qui l'amenèrent à abandonner ce projet. Était-il insatisfait de l'approche épistémologique qui sous-tendait sa démarche ? Est-ce que d'autres priorités vinrent bousculer son projet ? Nous ne pouvons l'affirmer avec certitude, mais il nous semble qu'en fin de compte, il cherchait autre chose. Cependant, ses efforts ne furent pas entièrement vains puisque nous en retrouvèrent plusieurs éléments parsemés dans ses écrits ultérieurs.

Quelle est l'origine de l'expression *les droits de la foi* ? Essentiellement, Gesché cherchait à affirmer que la foi a *le droit d'être ce qu'elle est* et de s'exprimer. En cela, ce sont d'abord et avant tout les aspects épistémologiques qui le préoccupaient. Il est plus que probable qu'il fut inspiré par le titre du livre du philosophe Claude Bruaire, *Le droit de Dieu*[71]. Il a été solidement établi que ce livre l'a fortement influencé et que son auteur lui a inspiré un des principes épistémologiques qui constitue l'une des pierres d'assises de *Dieu pour penser* qu'il formule ainsi : laisser Dieu être Dieu[72].

À travers toutes ces activités, il nous apparaît que le théologien chercha essentiellement à créer un espace de crédibilité à l'intérieur duquel le langage de la foi peut prendre *sa* place, sans timidité ni arrogance, sans toutefois prendre toute la place. Il désira surtout montrer que la foi participe à la vérité, qu'elle possède une contribution valable et qu'elle mérite d'être entendue au même titre que tout autre discours. Si la foi doit respecter la liberté fondamentale de chacun, elle porte aussi la responsabilité de manifester ce qu'elle révèle d'unique et de neuf à notre temps. En cela, la théologie possède un « droit » parmi les sciences humaines (sans toutefois devenir totalisante). C'est dans cet esprit que Gesché prôna un dialogue sain dans le respect des différences et des

---

70 Des ébauches peuvent être retrouvées dans le *Fonds d'archives Gesché*, UCL, vol. 12.3 et 14.1.

71 Voir Claude BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974.

72 Voir p. 191.

compétences respectives. Voilà donc ce qu'il tente d'affirmer à travers *les droits de la foi*. Ne veut-il pas essentiellement redonner confiance aux croyants face aux tendances séculières excessives qui veulent chasser la foi de l'espace public ?

À cet égard, il importe de souligner qu'Adolphe Gesché n'était pas de ceux qui se contentaient de prêcher les vertus de l'interdisciplinarité : il la pratiquait ! Ainsi, durant cette décennie et celles qui suivront, il participa à de nombreuses initiatives en ce sens[73]. Les colloques qu'il institua à Louvain-la-Neuve dans les années 90 en porte aussi la marque.

Que peut-on dire de cette période dans son ensemble ? Après s'être montré pessimiste dans les années 60 face au manque d'intérêt des théologiens pour la question de Dieu, en cette fin de décennie, Gesché se réjouit du renouveau qui semblait se manifester avec, d'une part, la *Process Theology* et, d'autre part, les pistes nouvelles ouvertes par des philosophes tels Lévinas, Bruaire et Ricœur. « Notre vocation de chrétien […] c'est justement de rendre Dieu à l'homme, de lui restituer Dieu.[74] » Parler à nouveau des choses de la foi aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui, et plus particulièrement, de Dieu, de transcendance et de destinée[75], voilà qui demeura une priorité pour lui. Le faire avec rigueur et dignité, mais aussi, de manière pertinente répondant aux attentes de notre

---

[73] À titre d'exemple, voir Adolphe GESCHÉ, «Du divin à Dieu ou de Dieu au divin ?» dans *Les nouvelles problématiques du divin : Colloque interdisciplinaire des 19 et 20.1.1977*, *Documentation d'anthropologie*, Louvain-la-Neuve, Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle. Institut des sciences politiques et sociales. Université catholique de Louvain, 1977, p. 12-19. Adolphe GESCHÉ, «Création et récitatifs d'origine» dans *La fonction de l'origine en sciences humaines*, Pierre Watté (éd.), Louvain-la-Neuve, CIACO, 1983, p. 5-10. Adolphe GESCHÉ, «L'imaginaire et la théologie» dans *Approches de l'imaginaire*, Pierre WATTÉ (éd.), Louvain-la-Neuve, CIACO, 1983, p. 5-12. Adolphe GESCHÉ, «Le mal et l'imaginaire en théologie» dans *Imaginaires du mal*, Myriam WATTHEE-DELMOTTE et Paul-Augustin DEPROOST (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Presses universitaires de Louvain, 2000, p. 13-19.

[74] Adolphe GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», *La Foi et le Temps*, 8 (1978), p. 9.

[75] Adolphe GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée : Les chemins théologiques de la liberté» dans *Destin, prédestination, destinée*, Adolphe GESCHÉ (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1995, p. 166.

temps[76], telle fut sa voie. Bref, montrer que Dieu ou l'idée de Dieu est une idée crédible et qu'elle donne à « l'homme d'advenir à soi[77] » en le reconnaissant comme un être « animé par une énigme, par un risque, par une possibilité "de nulle part" […] qui fait de lui cet être de transgression de l'immédiat et du factuel », voilà qui marqua son projet théologique en cette fin de siècle.

Cette toile de fond que constitua ces années de transition nous fera donc mieux apprécier le virage que Gesché entreprit à partir des années 80 au cours desquelles son accent s'est déplacé d'une approche épistémologique, sans pour cela la négliger, à une approche existentielle. C'est aussi dans ce contexte qu'il s'attaqua à la question la plus difficile, soit celle du mal.

Vers une approche existentielle : *Dieu pour penser* (1980-2003)

À partir des années 80, sa pensée semble éclater dans plusieurs directions. Les articles et autres contributions se succédèrent à un rythme accéléré[78] et ces derniers portèrent sur une gamme de sujets qui étonnent par leur diversité. Qu'y a-t-il derrière son intérêt pour des questions aussi diverses que la foi, le mal, la création, l'espérance, le bonheur, la résurrection, l'imaginaire, la souffrance et le salut ? Pourquoi cette insistance pour justifier le rapport entre anthropologie et théologie ? Pourquoi cet intérêt marqué pour la littérature ? Une chose ressort : si les considérations épistémologiques demeurèrent importantes, il s'attacha de façon particulière à l'aspect existentiel de la foi. Il explora le

[76] Voir GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 3.

[77] Adolphe GESCHÉ, «La théologie dans le temps de l'homme : Littérature et révélation» dans *Cultures et théologies en Europe : Jalons pour un dialogue*, Jacques VERMEYLEN (éd.), Paris, Cerf, 1995, p. 135.

[78] Dans les années 70, le théologien publia en moyenne 2,2 contributions par année. Cela passa à 3,0 et à 4,7 dans les années 80 et 90 respectivement.

lien qui unit l'acte de foi à celui du témoignage et à celui de la confession de foi comme acte de langage. Les ressources que lui apportent les pensées de Paul Ricœur et d'Emmanuel Lévinas lui viendront en aide à cet égard.

La rencontre de ses étudiants

Tout au long de sa carrière d'enseignant qui débuta au Séminaire de Malines en 1962 et s'acheva à l'UCL vers les années 2000, il fut amené à côtoyer les étudiants et à sentir auprès d'eux les mutations profondes qui traversaient la société. Durant cette période, il fut un homme très attentif aux jeunes, sensible à leurs préoccupations, et soucieux de leur avenir. Et cela se manifesta de trois façons.

Premièrement, tel que mentionné précédemment, les événements de mai 68 provoquèrent chez lui une profonde réflexion. Dans son article intitulé « Vrais et faux changements en théologie », il s'interrogeait déjà d'un point de vue théologique sur le sens profond de ce bouleversement et mettait en garde à la fois contre tout « fixisme crispé » et contre un « progressisme sauvage[79] ». Pour lui, il devenait impératif de poser la question de Dieu en des termes qui rejoignaient notre temps. Comme nous l'avons déjà souligné, il pressentait que la question de fond n'était pas *ecclésiologique* (celle de l'Église et de ses structures), mais *théologique*. Pour lui, cette révolte estudiantine avec toute sa provocation nous confrontait tous à une question fondamentale : quelles sont *les raisons de vivre* aujourd'hui ? Nous pressentons déjà chez lui un appel à déborder le cadre strict des *raisons de croire* (le rapport foi – raison) pour déborder sur une meilleure articulation des *raisons de vivre* (le rapport foi – salut). Ou, si l'on veut, quelles sont *les raisons de croire*

[79] GESCHÉ, «Vrai et faux changements en théologie», p. 332.

en la vie ? Nous retrouvons déjà en forme embryonnaire un des axes majeurs de son projet théologique.

Deuxièmement, à titre de professeur à la Faculté de théologie de l'UCL, il fut également responsable de l'enseignement de deux cours de sciences religieuses hors faculté. Il semble que cette expérience eut une influence marquante sur son parcours[80]. En particulier, au début des années 80, il sentit que quelque chose de la mentalité de 68 avait changé. En effet, il observa chez ces jeunes qui étaient en majorité d'origine européenne, une certaine fatigue, voire un désintéressement pour l'engagement, mais aussi, un *désir* qu'on leur parle à nouveau de *tendresse* et de *bonheur*[81]. Peut-être pressentit-il chez ses étudiants les signes d'une postmodernité naissante qui s'exprimait par un désir profond de se réaliser au-delà du militantisme et de se recentrer sur les valeurs fondamentales de la vie, bref, de renouer avec une certaine quête de bonheur. On retrouve ici certains thèmes qu'il privilégia particulièrement au cours des années 80 et 90. Pour lui, il fallait d'abord et avant tout s'interroger sur le sens profond de ce qui se manifestait et surtout, éviter de tomber dans un excès de moralisme au nom de l'engagement évangélique.

Finalement, ses fonctions l'amenèrent à côtoyer nombre d'étudiants d'origine latino-américaine, soit à titre de professeur ou de promoteur de thèse doctorale, mais aussi auparavant comme sous-directeur de la résidence d'étudiants *Collège d'Amérique latine*

---

[80] Voir SEVRIN, «Pour un éloge de la théologie», p. 155. Un de ces cours s'intitulait « Raisons de croire ». C'est au contact de ces étudiants qu'il décida de rédiger GESCHÉ, «Pourquoi je crois en Dieu». Il reprend cet article et explique le contexte qui a provoqué sa démarche dans Adolphe GESCHÉ, *Pourquoi je crois en Dieu*, Tournai, Centre diocésain de documentation, 1990, p. 3.

[81] Voir Adolphe GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», *Humanités chrétiennes*, 32 (1988), p. 203. Voir aussi Adolphe GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps» dans *L'enseignement de la religion au carrefour de la théologie et de la pédagogie*, Camille FOCANT (éd.), *Cahiers de la Revue théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1994, p. 33.

rattachée à l'UCL. Il dirigea entre autres les thèses doctorales de Clodovis Boff[82] et d'Antonio Manzatto[83]. Aussi fut-il profondément marqué par la rencontre de tous 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. 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. Adolphe Gesché désirait surtout faire valoir que la foi comme expérience humaine dépasse les limites du seul engagement éthique au nom de l'Évangile, aussi valable soit-il.

Ces rencontres l'ont beaucoup *travaillé* intérieurement et provoquèrent chez lui un questionnement très profond. Certains l'accusèrent d'être trop à droite, d'autres, trop à gauche. Lui voyait cela comme une chance de s'approcher de la vérité de l'expérience chrétienne et d'aller au fond des choses à travers un processus de réflexion. Gesché n'était pas de ceux qui se laissent facilement emporter par des idées à la mode, ni de ceux qui résistent systématiquement à la nouveauté. Il percevait dans le développement de cette théologie « une chance qui vient d'elle et qui la dépasse » (I, 119)[84].

Il possédait cette capacité de bien situer les questions, au-delà des courants, ce qui lui permettait en l'occurrence d'apprécier la contribution d'une telle théologie tout en

---

82 Clodovis BOFF, *Théologie et libération. Questions d'épistémologie*. Mém. dactyl., Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1976.

83 Antonio MANZATTO, *Teologia e literatur.Una refexio teologica a partir da anthropologia contida nos romances de Jorge Amado*, 1992, Mém. dactyl., Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1993.

84 Les références entre parenthèses renvoient au volume et à la page correspondante de la collection *Dieu pour penser*.

demeurant conscient des limites qu'elle comportait[85]. Il nous semble que l'intérêt qu'il manifesta au cours des années 80 pour la question du mal et les craintes qu'il exprima à maintes reprises à l'égard des ravages du culpabilisme et les dangers d'une moralisation excessive de la foi, s'enracinent, du moins en partie, dans cette problématique.

Dans un article publié en 1984, il exprimait sans détour son sentiment. Alors que certains attribuaient le désengagement généralisé à la montée d'un individualisme rampant, lui y voyait plutôt une fatigue et un épuisement dans l'engagement, mais aussi, une certaine « perte de bonheur[86] ». Selon lui, il ne fallait pas « manquer l'heure d'aujourd'hui[87] ». Mais en tout cela, il fallait surtout prendre conscience que la quête de justice et de liberté ne peut se faire dans la hargne, la rage et le ressentiment, ni au prix d'y laisser sa santé et son équilibre de vie. « Il est bon de travailler au plein midi de la joie. Il l'est très peu de le faire à l'ombre d'une rigueur sans merci, "le couteau toujours entre les dents"[88] ». S'il fallait continuer nos combats pour la justice, il importait aussi de changer l'esprit dans lequel celui-ci est mené. Une justice qui n'est pas enracinée dans le Christ et l'esprit de l'Évangile risque de devenir orgueilleuse. La justice doit d'abord s'apprendre auprès de Dieu, autrement, elle risque de sacraliser nos idées et tomber dans l'idéologie et le fanatisme[89]. Bref, on ne peut dissocier l'annonce de l'Évangile d'une quête des valeurs humaines fondamentales de joie et de bonheur.

C'est au cours de cette période que s'affermit pour lui la conviction que la question de la crédibilité de Dieu ne peut être dissociée de la question du *bonheur*, de *l'espérance*

---

85 Voir Adolphe GESCHÉ, «Le problème du mal, problème de société» dans *Théologie de la libération*, Louvain-la-Neuve, Annales Cardijn - Institut Cardijn, 1985, p. 30-42. Voir aussi Adolphe GESCHÉ, «La théologie de la libération et le mal», *Lumen Vitae*, 47 (1992), p. 281-299.451-464.

86 Adolphe GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la Foi de demain», *La Foi et le Temps*, 14 (1984), p. 504. On pourrait y voir aussi la conséquence d'une déchristianisation progressive.

87 GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la Foi de demain», p. 504.

88 GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la Foi de demain», p. 506.

89 GESCHÉ, «Du défi d'aujourd'hui à la Foi de demain», p. 507.

et de la *destinée*. C'est également dans ce contexte qu'il commença à approfondir le thème de *l'amour de soi*. Essentiellement, il tente de montrer que la foi permet à l'être humain d'être vraiment lui-même et de se comprendre. N'est-ce pas l'un des souffles de *Dieu pour penser* ?

Le monde écoute la foi

C'est donc dans ce bouillonnement d'idées et de tendances souvent opposées qu'au début des années 80, cette prédisposition qui se manifestait déjà dans les années 60 à dépasser les limites d'une pensée théologique repliée sur elle-même s'affirma davantage, s'accentua et se raffermit pour s'ouvrir sur des horizons plus vastes. Il aimait répéter qu'on ne fait pas de la théologie *avec* de la théologie[90], ou *pour* les théologiens. Ainsi, durant cette période, il se montra beaucoup moins intéressé à lire les théologiens qu'à fréquenter des auteurs à l'extérieur du sérail tels que Julia Kristeva, Hannah Arendt, T.W. Adorno, Emil Cioran, George Steiner et plusieurs autres. Il retrouva parmi ces derniers des auteurs qui redécouvraient un intérêt pour ces *mots usés* de la foi et ces *vieilles histoires* de la Bible. Bref, à partir des années 80 et à travers ces auteurs, il perçut des signes concrets, non pas nécessairement d'un retour à la foi, mais que *le monde écoute la foi* et s'ouvre de nouveau aux richesses du christianisme. C'est aussi dans ce contexte que naquit l'intuition qui le conduisit vers *Dieu pour penser*. Nous aurons amplement l'occasion de revenir sur les traits qui se dégagent de sa pensée durant cette période de maturité.

Pour Gesché, ce mouvement de fond qu'on appelle aujourd'hui postmodernité et qu'il percevait à travers ce bouillonnement remettait en cause une partie de l'héritage des

[90] Voir GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 14. SEVRIN, «Pour un éloge de la théologie», p. 155.

Lumières. Non pas celle qui nous protège de l'obscurantisme, de l'intolérance et du fondamentalisme et qui en soi gardait toute sa pertinence, mais bien ce « mythe qui veut que la rationalité héritée des Lumières soit seule validante[91] ». Un sentiment de trop-plein s'était installé face à un système de pensée où « le soupçon [est] érigé tout gratuitement et arbitrairement en système et en obsession[92] ». Pour Gesché, il semblait bien que le vieux rationalisme ait fait son temps. N'y a-t-il pas quelque chose dans cette quête effrénée de connaissance mue par une herméneutique du soupçon qui tue le désir chez l'être humain et dépouille la vie de tout charme ? Une vie entièrement axée sur la maîtrise et la nécessité ne se ferme-t-elle pas à la nouveauté et à l'épiphanie ? (VII, 32)

Or, face à ce malaise, Gesché prit aussi conscience d'un déplacement dans le paysage de la pensée contemporaine. Des penseurs comme Hannah Arendt recherchent une *rationalité ouverte*, un nouveau type d'intelligibilité, bref, une autre forme d'animal rationnel[93]. D'autres comme Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur et Jean-Luc Marion « déchiffrent autrement notre culture[94] ». Fondamentalement, ces penseurs remettaient en question cette vision du monde qui réduit le champ d'action de l'intelligence humaine à une phénoménologie de l'immanence. Ils nous ouvraient sur une approche où « la transcendance et […] l'idée de l'infini[95] » participent activement à une meilleure intelligibilité.

Bref, malgré la sortie de la religion annoncée dans les années 80 (Marcel Gauchet), Gesché perçut des signes concrets que le monde d'aujourd'hui s'ouvre de nouveau à la question des finalités humaines. En effet, voilà que des penseurs de diverses allégeances

---

91 Adolphe GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p.185.

92 GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p.186.

93 Voir GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 185.187.

94 GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 210.

95 GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 210.

se réintéressent à ces vieux mots usés de la foi et les consultent « comme s'ils y découvraient des perles précieuses[96] ». Alors que nous chrétiens sommes ailleurs, des penseurs comme Jacques Lacan, Julia Kristeva, Theodor Adorno, Max Horkheimer, André Malraux et autres venaient « frapper à nos portes[97] ». Pour Gesché, une chose s'impose : *le monde écoute la foi*[98]. Il serait donc des plus malheureux que nous manquions ce « rendez-vous avec la culture[99] ». Ainsi, il s'imposait à nous chrétiens de redécouvrir et réapprendre notre propre langage pour mieux faire face à cette crise d'intelligibilité qui frappe le christianisme et selon laquelle les mots de la foi perdent leur résonance religieuse et culturelle, et se vident de plus en plus de leur contenu.

Pour Jean Ladrière, cette expression *Le monde écoute la foi* est celle qui caractérise la force et l'originalité de l'œuvre de Gesché, mais aussi, celle qui situe le mieux son œuvre majeure *Dieu pour penser*[100]. En inversant la formule de Dondeyne devenue depuis célèbre, elle pressentit la venue d'un « moment favorable où la parole théologique pourra se fait entendre[101] ». En 1986, Gesché affirma ceci : « L'époque change. La génération qui s'était retrouvée dans la formule fameuse "La foi écoute le monde", la voit basculer derrière l'horizon. […] Le monde aujourd'hui veut écouter la foi. C'est en cela que les choses changent.[102] » C'est donc en se situant d'emblée dans le champ théologique d'une théologie qui s'assume que Gesché, anticipant ce « kairos », vient au-devant du monde qui s'attend à ce qu'elle prenne la parole et qu'elle offre « une compréhension théologique du

---

96 GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 197.

97 GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 198.

98 Voir Adolphe GESCHÉ, «Le monde écoute la foi» dans *Nature et mission de l'université catholique*, Roger GRYSON (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1987.

99 GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 198.

100 Jean LADRIÈRE, «Théologie et modernité», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 174-175.

101 LADRIÈRE, «Théologie et modernité», p. 175.

102 GESCHÉ, «Le monde écoute la foi», p. 52. Cité dans LADRIÈRE, «Théologie et modernité», p. 175. La référence à la p. 54 de l'article est inexacte.

monde[103] ». Bref, la foi doit avoir l'audace d'être elle-même, non pas de devenir un transfuge philosophique ! Et le philosophe de conclure : « Le monde peut écouter la foi parce que la foi lui dit ce qu'il est, en vérité. Toute l'œuvre de M. Gesché est le témoignage de cette vérité.[104] »

Pour Gesché, peut-être sommes-nous entrés dans l'ère « du soupçon du soupçon (dont les témoins pourraient être Ricœur, Levinas, Kristeva) » (VII, 59), une ère où la pensée dominante change, où le poids du soupçon qui pesait sur l'idée de Dieu s'allège quelque peu et où l'on se montre plus accueillant à dire : « Et si c'était vrai ? » (V, 18) Cette expression, *ère du soupçon du soupçon*, deviendra emblématique de l'œuvre du théologien, et ce, tout particulièrement à partir des années 80. Ce changement de mentalité face à la question religieuse déplace d'une certaine façon le fardeau de la *preuve*. À tout le moins, Gesché entre de plain-pied dans cette mouvance qu'il perçoit comme une ouverture.

Bref, le projet théologique d'Adolphe Gesché s'insère dans cette mouvance et vise globalement à rendre Dieu à nouveau crédible et recevable en ouvrant des chemins d'intelligibilité (V, 19). Or, l'idée même de Dieu doit devenir non seulement *intelligible*, mais aussi *désirable*. Autrement dit, une nouvelle apologétique doit déborder le cadre purement rationnel et nous accompagner dans notre quête d'humanité et de salut (dans notre espérance). Ainsi, l'Évangile comme *Bonne Nouvelle* doit se montrer capable de l'être humain, et susceptible de le rejoindre dans son désir profond. Mais surtout, une telle apologétique doit se renouveler en empruntant des chemins peu fréquentés par celle-ci et visiter des lieux qui semblent *a priori* étranges à sa méthode : le désir et l'infini, l'altérité

---

103 LADRIÈRE, «Théologie et modernité», p. 175.
104 LADRIÈRE, «Théologie et modernité», p. 199.

et la différence, l'imaginaire et l'invention, la passivité (être humain comme être de passion) et la transgression, le jeu et la surprise, la destinée et le sens. Elle doit aussi renouer avec notre capacité d'émerveillement et d'étonnement devant l'originalité et la fécondité de l'idée de Dieu telle qu'elle s'incarne et se manifeste dans la foi chrétienne. C'est dans cet esprit que le théologien propose au lecteur de passer d'une apologétique fondée sur le besoin, la nécessité et la preuve, à une *apologétique du désir*.

Retrouver Dieu comme Bonne Nouvelle

Que devons-nous retenir de tout cela ? D'abord, que la question de la crédibilité de Dieu fut, tout au long de son parcours, au centre de ses préoccupations. Mais aussi, pouvons-nous observer un approfondissement progressif du lien indissociable qui unit la question des *raisons de croire* et de celle des *raisons de vivre*. Car pour Adolphe Gesché, l'annonce de Dieu aujourd'hui ne peut être reçue et 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[105]. Bref, la foi en Dieu comme réponse s'enracine dans la foi de Dieu dans l'être humain. Voilà pourquoi pour ce théologien, la question de Dieu et la question de l'être humain s'intersignifient[106]. Là est la question, là est l'enjeu. La théologie se doit d'être anthropologique, ou ne sera pas.

Nous touchons ici à la source même de l'inspiration d'une vie et d'une œuvre remarquables. Les thèmes qu'il privilégia à partir des années 80, 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 théologien qui

105 Voir GESCHÉ, «Pourquoi je crois en Dieu», p. 318.

106 Il s'agit là d'un des thèmes qui fondent *Dieu pour penser*. Voir à titre d'exemple GESCHÉ, *II - L'Homme*, p. 8. Celui-ci revient fréquemment dans ses écrits des années 90 et 2000.

témoigne d'un très grand amour pour la vie et d'un profond respect pour tout ce qui définit notre humanité en quête de sens.

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier pourquoi le thème du *salut* qui se manifestait déjà comme désir profond chez ce jeune prêtre et théologien en devenir a pris une telle importance dans son œuvre. En 1987, il affirmait la nécessité de redonner à ce terme son sens premier et profond, soit celui de la pleine réalisation de ses aspirations humaines, et en cela, restituer l'espérance[107]. 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 Gesché souhaite pour nous. Nous inciter à l'audace de croire en nous-mêmes, de nous aimer assez pour voir grand, bref, nous ouvrir sur ce que Dieu désire et souhaite pour chacun de nous, de partager l'ambition qu'il porte pour nous[108], voilà ce que le théologien veut susciter comme réflexion.

Bien sûr, le lieu à partir duquel il parle est celui d'un théologien croyant qui est profondément convaincu que l'Évangile peut apporter une parole nouvelle et riche de vérité pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Lors de son éméritat en 1994, il exprimait clairement son présupposé fondamental :

> J'ai toujours cru que l'intuition chrétienne, au-delà de sa part historique de déviations et de malfaçons, disait vrai. Et que s'il fallait parfois dénoncer les défaillances de cette histoire, il fallait bien davantage s'attarder à faire valoir la grandeur de cette intuition. Je ne m'explique pas autrement mon parcours théologique[109].

Poursuivant, il résume ainsi son projet :

---

107 Voir Adolphe GESCHÉ, «Le salut, pour quoi faire ?», *La Foi et le Temps*, 16 (1986), p. 387.

108 Voir Adolphe GESCHÉ, «L'espérance d'éternité», *La Foi et le Temps*, 17 (1987), p. 396-397.

109 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 172.

> J'aurai tenté, au cours de mon existence de théologien, de chercher la pierre théologale – 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 en période où Dieu fut proclamé comme un danger pour l'homme (Sartre). J'aurai voulu montrer qu'il était au contraire une chance pour l'homme : une preuve de l'homme. Je ne sais 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 désempare pas, sachant qu'elle mérite qu'on se mette à ce service.

S'il parle en tant que croyant convaincu que Dieu *est* Bonne Nouvelle, son propos est aussi celui d'un théologien et d'un penseur qui croit et respecte profondément les exigences de la raison moderne. Il comprend que l'on ne peut accorder *crédit* à cette idée de Dieu que si elle exprime une idée qui apparaît comme vrai pour l'être humain (c'est la définition de croire : tenir pour vrai), qu'elle est intelligible et pertinente, et qu'elle fait sens. Bref, qu'elle est porteuse de vérité et de sens *pour nous*. Voilà essentiellement l'esprit dans lequel il propose son anthropologie théologale, soit une anthropologie qui témoigne d'une confiance en l'être humain et son devenir, mais qui ne néglige pas Dieu en tant que source et « ressource[110] » spirituelles et intellectuelles.

« Retrouver Dieu comme Bonne Nouvelle[111] », voilà qui résume l'essentiel de son projet théologique. Nous voilà donc aussi au cœur même de la pensée d'Adolphe Gesché et celle du thème de notre recherche doctorale : montrer que le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu crédible, qu'il est un Dieu en lequel nous pouvons croire parce qu'il est un Dieu qui entre en rapport avec l'être humain sous un mode qui est « bien ajusté » à ce qu'il est et

---

[110] Nous utilisons cette expression avec prudence, car Gesché ne veut en rien instrumentaliser Dieu ou le réduire à un pur symbole. Reste que l'expression traduit bien sa pensée lorsqu'il affirme que sans Dieu, l'être humain est laissé à lui-même, sans ressources face à certaines questions comme le mal et la souffrance. Voir GESCHÉ, *I - Le mal*, p. 42.164.165. Adolphe GESCHÉ, «La souffrance doit être sauvée», *Louvain*, 103 (1999), p. 24.

[111] GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 18.

peut devenir. En résumé, pour Gesché, Dieu est celui qui nous révèle véritablement ce que nous sommes appelés à être.

Si Adolphe Gesché fut croyant, théologien et homme de raison, il fut aussi et surtout, homme de passion : une passion pour Dieu et une passion pour l`être humain.

3. SON ŒUVRE

L'itinéraire théologique d'Adolphe Gesché dont nous venons de tracer les grandes lignes en ce premier chapitre nous a permis de prendre la mesure de son projet théologique dont l'essentiel s'enracine dans l'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui. Ainsi, nous avons fait la rencontre d'un penseur dont la carrière et l'œuvre furent portées par une vocation personnelle en réponse au contexte particulier que fut cette fin du XXe siècle. Il nous apparaît que son anthropologie théologale cherche à proposer une réponse au défi de la crédibilité de la foi en Dieu tel qu'il se présentait pour lui.

L'œuvre de ce théologien est portée par un souffle et une intention : celle de présenter une figure de Dieu en qui l'être humain contemporain peut croire parce qu'elle enrichit l'image qu'il a de lui-même et l'ouvre sur un horizon de sens et une destinée. En fin de compte, il veut montrer que l'idée de Dieu qui émerge de la tradition judéo-chrétienne est à la fois *signifiante* et *digne de foi*. Pour lui, elle mérite amplement qu'on s'y attarde aujourd'hui et qu'on lui accorde du poids en regard des questions pertinentes à la pensée et l'existence humaines.

Dans les chapitres qui suivent, nous aurons amplement l'occasion d'élaborer cet aspect central de son projet théologique tel qu'il apparaît dans son œuvre. Mais pour

l'instant, il importe d'abord de prendre la mesure de son œuvre et plus particulièrement, de *Dieu pour penser*.

Les publications

L'œuvre d'Adolphe Gesché est composée d'abord d'une vingtaine de livres, dont sept à titre d'éditeur auxquels il a aussi contribué. Elle compte également au-delà de 130 articles et contributions diverses, incluant quelques articles qui furent traduits en néerlandais et en espagnol, et d'autres, repris ailleurs à l'identique ou avec de légères modifications (voir Bibliographie).

Mis à part la publication de sa recherche doctorale et de quelques fascicules, sa production de livres fut relativement tardive. Comme nous l'avons mentionné, il avait maintes fois exprimé le désir de produire une œuvre systématique au cours des années 70 et 80, mais il semble que le théologien, face à la lourdeur de la tâche, éprouvait quelque difficulté à démarrer ce projet. Ce n'est qu'à la suite d'une suggestion de la part de collègues et amis, de travailler à partir d'éléments déjà publiés, qu'il se mit sérieusement à la tâche. Ainsi, vers la fin des années 80[112], l'idée se précisa de rassembler une série d'écrits sur des thèmes particuliers qui gravitent d'une idée maîtresse : *Dieu pour penser*. Et ce ne sera qu'à la toute fin de sa carrière d'enseignant, avec la perspective de la retraite (1994), que son souhait se concrétisa avec la parution en 1993 des deux premiers volumes de la série, suivie en cascade des volumes III, IV et V les deux années suivantes. Quant aux deux derniers volumes, ils ne parurent qu'en 2001 et 2003 respectivement,

[112] Nous situons la période de gestation de la collection *Dieu pour penser* entre 1985 et 1989.

après un hiatus de six ans, période durant laquelle il fut affligé par de nombreux problèmes de santé.

Dieu pour penser représente sans contredit son *opus magnum*. Il y propose une réflexion sur sept thèmes existentiels à partir de l'idée de Dieu : le mal, l'homme, Dieu, le cosmos, la destinée, le Christ et le sens[113]. S'il puise largement dans ses écrits déjà publiés, il propose également un nombre important d'inédits.

Par ailleurs, entre 1995 et 2005, et en collaboration avec Paul Scolas, il publia les actes d'une série de colloques parrainés par la Faculté de théologie de l'UCL dont il fut l'instigateur et le promoteur principal. Ces colloques institués en 1991 visaient d'abord et avant tout à proposer un lieu d'échange interdisciplinaire autour de questions susceptibles d'intéresser un public assez large en les abordant sous un angle nouveau : le bonheur, la sagesse, la destinée, Dieu et le corps. La question de fond demeurait celle-ci : comment la foi peut-elle contribuer à des questions qui préoccupent les hommes et les femmes d'aujourd'hui ? Bref, tout cela témoigne d'un souci pour assurer la pertinence de la foi chrétienne.

Enfin en 2003, une nouvelle série appelée *Pensées pour penser* vint s'adosser à *Dieu pour penser*. L'auteur projetait de publier celle-ci, volume par volume, en correspondance avec la première. Malheureusement, la mort du théologien mit un terme à ce projet qui restera inachevé. Ainsi, seulement deux volumes parurent en 2003 et 2004 respectivement. Selon son intention, cette série devait figurer essentiellement comme complément de la première collection. L'auteur y propose « des fragments ou [des] éclats

---

[113] On avait annoncé la parution d'un huitième volume intitulé *La foi*. Mais avec le décès de l'auteur, ce projet inachevé fut abandonné compte tenu du fait que le contenu proposé renfermait peu d'éléments nouveaux.

de pensée[114] » cueillis tout au long de sa carrière, au gré de ses nombreuses lectures, et qu'il consignait soigneusement comme des petites perles. Extraits, citations, réflexions personnelles, tout cela est présenté sous la forme d'apophtegmes avec une grande liberté et aucun souci de cohérence. On se situe donc là où Gesché se sent particulièrement à l'aise, aux antipodes de la grande systématisation. À lire l'avant-propos du premier volume[115], on garde l'impression que la discipline associée à l'écriture d'un livre évoquait, chez lui, quelque chose d'astreignant qui pousse à la fatigue et limite la créativité ainsi que le mouvement de la pensée. Ici, on le sent libéré d'un tel souci.

Les fiches thématiques : une richesse inestimable

L'intérêt pour ces deux volumes de la collection *Pensées pour penser* dépasse largement le contenu qui y est présenté. En effet, en publiant ces ouvrages, le théologien nous ouvre ses sources, comme « un magasin de pensée » (Montaigne), là « où, dit-il, j'ai voulu rassembler ce que j'ai pensé personnellement et ce que j'ai lu des autres[116] ». Nous touchons ici à la *matière première* de ses écrits.

Or, ceux-ci ne constituent que la pointe de l'iceberg. En effet, l'heureuse trouvaille de notre recherche fut sans contredit de découvrir l'immense richesse des fiches situées à la Faculté de théologie de l'UCL, créées par le théologien au fil des jours et au gré de ses lectures, rencontres, et autres, sur lesquelles il consignait et classait avec une méthode et une minutie monacales, réflexions personnelles et citations d'autres auteurs. Ces fiches qui existent d'abord sous une forme chronologique peu exploitable pour l'instant (sauf pour

114 GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 8.
115 Voir plus particulièrement GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 7-10.
116 GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 10.

celui ou celle qui s'intéresseraient plus particulièrement à la genèse de sa pensée) se présentent également sous une forme thématique qui se prête puissamment à la recherche. Nous avons estimé à 50 000 le nombre de fiches thématiques qui couvrent une période allant de 1960 à la fin des années 90. Cela représente en moyenne au-delà de trois fiches par jour ! Ce n'est pas peu. Tout ceci témoigne d'une constance inouïe, d'une méthode de travail rigoureuse, mais aussi et surtout, d'un esprit en perpétuel mouvement engagé résolument dans la recherche de la vérité. Ces fiches se sont avérées d'une richesse explicative inestimable et apportent un éclairage « sur les non-dits qui […] ont échappé [à ses livres] et pourtant les expliquent[117] ».

Ces sources nous ouvrent donc littéralement une fenêtre sur un aspect particulier de l'œuvre de Gesché qui nous serait autrement resté caché. Lire ces ouvrages et consulter ces fiches représentent une expérience en soi puisqu'ils nous donnent à goûter à sa nourriture intellectuelle, à sentir le frémissement de sa pensée et à participer au processus de création d'une pensée personnelle. Bref, ceux-ci témoignent éloquemment de sa *méthode de travail* et d'une démarche qui procèdent d'une pensée libre en perpétuel mouvement. Mais surtout, ils nous révèlent un penseur à la recherche d'une vérité profonde toujours à l'écoute de la pensée des autres, mais qui n'hésite pas « de se pencher à la margelle de son propre puits et d'en laisser monter la rumeur jusqu'à lui comme une rumeur qui vaut celle des autres[118] ».

---

117 GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 11.
118 GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 15.

La collection *Dieu pour penser* constitue-t-elle une œuvre ?

Notre recherche doctorale exige que nous portions un jugement d'ensemble sur la contribution et l'originalité de la pensée d'Adolphe Gesché. Et plus spécifiquement, une question se posera à nous : la collection *Dieu pour penser* constitue-t-elle véritablement une *œuvre* dans le sens fort du terme ou est-elle essentiellement un recueil d'articles rassemblés autour de sept thèmes ? Sur le *fond* de la question, nous croyons que cette thèse fournira des éléments essentiels pour montrer que nous sommes effectivement en présence d'une œuvre digne de ce nom. Cependant, il est utile à ce stade-ci de se pencher sur la *forme* de cette collection qui est, selon nous, déjà révélatrice en ce sens.

D'entrée de jeu, les sept volumes révèlent une architecture d'ensemble claire et très bien structurée. L'auteur y propose une idée maîtresse originale et la méthode qu'il met en application procède de celle-ci : penser l'existence humaine à partir de l'idée de Dieu. Voilà déjà qui unifie l'ensemble et lui donne sens. Il apparaît donc à première vue que nous sommes en présence d'un *tout* bien pensé.

D'autre part, cette collection dont les sept volumes se composent de cinq chapitres chacun comporte un total de 35 chapitres, dont 23 correspondent à des articles ou autres écrits publiés antérieurement. Cependant, le volume du matériel inédit incluant les textes largement remaniés occupe un peu plus de 40 % de l'espace, ce qui est d'emblée non négligeable. Une première constatation s'impose : le théologien s'est investi dans ce projet et cela, bien au-delà d'une simple tâche d'édition.

Mais il y a plus encore, car 6 des 23 écrits réutilisés sont postérieurs à la date de publication des premiers volumes. Et quant aux autres, ils proviennent très largement de la

période des années 80 durant laquelle son projet était déjà en gestation[119]. S'il nous apparaît difficile de fixer avec précision la date à laquelle son projet s'est véritablement enclenché, il nous semble raisonnable de penser qu'une forte proportion de ces articles fut pour le moins marquée, sinon portée, par l'intuition fondamentale de l'œuvre.

Bref, l'analyse de l'aspect matériel de la collection montre qu'au-delà du matériel inédit (40 %), la collection s'est constituée autour d'une forte proportion d'articles ou de contributions qui ont, à tout le moins, été conçus dans l'esprit de la collection. De toute évidence, une fois le projet démarré, l'auteur s'est « laissé prendre au jeu » comme en témoignent les volumes IV à VII qui sont aux *trois quarts* composés d'inédits et d'écrits relativement tardifs. Il appert de cette analyse préliminaire que toute conclusion à l'effet que nous ne serions en présence de rien d'autre qu'un travail d'édition serait, à notre avis, hâtive et inopportune.

Que pouvons-nous inférer de cette analyse préliminaire ? D'abord, tout semble indiquer que *Dieu pour penser* est porteur d'une intuition et d'un projet qui dépasse celui de publier une simple collection d'écrits, soit celui de mettre l'idée de Dieu dans les questions humaines. L'étude de la genèse de la collection semble indiquer que quelque chose de neuf et d'original était à *l'œuvre* dans la conscience du théologien de sorte qu'après s'être mis en marche à partir d'écrits existants, on observe que *Dieu pour penser* prenait corps, forme et vie, comme projet véritable, au fur et à mesure qu'il se développait. De toute évidence, Gesché ne s'est pas contenté de rassembler des écrits : il s'est véritablement laissé *travailler* par son projet, ce qui est bien caractéristique de la pensée et de la méthode de Gesché. Nous savons également que l'auteur était peu enclin à

[119] En fait, plusieurs des écrits des années 80 portent déjà la trace de l'intuition de *Dieu pour penser*. Seulement trois écrits ont été repris des années 70, tous des articles fondateurs de la pensée de l'auteur.

l'élaboration d'ouvrages systématiques et qu'il semblait plus à l'aise dans des petits ensembles autonomes. En ce sens, la collection est tout à fait à l'image de son auteur. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 7.

Son héritage

À maintes reprises, il lança un appel aux chrétiens, et particulièrement aux intellectuels chrétiens, pour qu'ils se ressaisissent et redeviennent conscients de la valeur de l'héritage chrétien, « pierre précieuse que l'on porte dans nos mains[120] ». Selon lui, les chrétiens ont le droit et le devoir de se faire entendre dans la cité. Cela dit, ceux-ci portent également la responsabilité de se mettre à l'écoute du milieu dans lequel ils vivent, car la foi vivante doit passer l'épreuve de la crédibilité. L'itinéraire théologique d'Adolphe Gesché témoigne de cette double exigence qui s'incarne au cœur même de l'œuvre du théologien.

De toute évidence, le *style théologique* d'Adolphe Gesché[121] n'a que peu en commun avec celui des grands théologiens du XXe siècle tels Barth, Balthasar ou Rahner. Mais c'est cela même qui le rend intéressant. Sa façon de déplacer les questions et sa capacité de rejoindre les préoccupations de notre temps possèdent quelque chose d'unique et d'original. Son œuvre en témoigne, mais aussi et de façon particulière, son choix de thèmes pour les colloques interdisciplinaires parrainés par la Faculté de théologie de l'UCL dont il fut le fondateur, le maître d'œuvre et l'âme dirigeante en collaboration avec

120 Adolphe GESCHÉ, «Intellectuels chrétiens dans la cité», *Louvain*, 35 (1993), p. 37.

121 Les paragraphes qui suivent sont inspirés d'entretiens avec M. l'Abbé Paul Scolas et le Prof. Benoît Bourgine.

Paul Scolas. Il possédait cette qualité de soulever *la question* qui s'impose et d'éveiller l'intérêt d'un grand public[122].

Mais le véritable test est le suivant : a-t-il fait naître quelque chose de nouveau ? Nous espérons contribuer à répondre à cette question à travers notre recherche doctorale. Mais une chose s'impose d'elle-même : Adolphe Gesché laisse un héritage important en raison de ses nombreux articles et de ses volumes qui sont traduits en espagnol, en italien, en portugais et en polonais. Mais au-delà de ces simples constatations, chose très éloquente, ses colloques qui en sont à leur 11e édition (2011) suscitent encore aujourd'hui un vif intérêt. Mais surtout, l'équipe qu'il a mise sur pieds poursuit encore aujourd'hui son œuvre dans le même esprit et le même enthousiasme pour ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le *Colloque Gesché*. Il existe donc un souffle qui semble vouloir durer. Voilà un signe concret qu'il a su créer quelque de chose de neuf.

En résumé, ce premier chapitre laisse donc entrevoir la centralité du thème de la crédibilité de Dieu dans l'itinéraire théologique et l'œuvre d'Adolphe Gesché. Au deuxième chapitre, nous aurons l'occasion de situer ce théologien dans le paysage théologique du XXe siècle et de montrer comment le thème de la crédibilité prend forme plus précisément dans son œuvre.

[122] À titre d'exemple, « La Sagesse, une chance pour l'espérance », « Sauver le bonheur », « Et si Dieu n'existait pas ? », « Le corps, chemin de Dieu ». Il n'a pas hésité, non plus, à revisiter la notion du péché originel.

CHAPITRE 2

LA CRÉDIBILITÉ DE L'IDÉE DE DIEU

En ce deuxième chapitre, nous amorçons l'étude du versant systématique de la pensée d'Adolphe Gesché. Nous le ferons à partir du thème central à notre recherche, soit celui de la *crédibilité*, et ce, afin de cerner comment celui-ci apparaît dans l'œuvre du théologien. Nous verrons que les questions fondamentales qu'il soulève et qui guident sa démarche rendent compte de sa préoccupation pour la crédibilité de l'idée de Dieu.

À cette fin, nous procédons en trois étapes. Dans un premier temps, nous nous penchons de façon générale sur le thème de la crédibilité pour en dégager la signification et proposer des critères opératoires. Dans un deuxième temps, nous situons la question de la crédibilité de l'idée de Dieu dans le paysage de la théologie au XXe siècle afin de mieux apprécier la contribution du théologien belge. Enfin, nous montrons comment ce thème émerge et se manifeste dans la pensée et l'œuvre de Gesché.

1. LA NOTION DE CRÉDIBILITÉ

Nous proposons d'abord une réflexion sur la notion de *crédibilité* en tant que thème fondamental de notre recherche sur l'œuvre d'Adolphe Gesché. Nous entendons répondre aux questions suivantes : qu'entendons-nous par le mot *crédibilité* ? Comment pouvons-nous situer cette notion à l'intérieur de l'existence humaine ? Quel sens précis

prend-elle dans le contexte théologique ? Et finalement, à partir de quels critères pouvons-nous en juger ?

Ces questions ouvrent un espace de recherche très vaste qui pourrait en soi faire l'objet d'une thèse. Notre objectif demeure plus humble, soit de situer notre démarche dans un cadre théorique bien défini et d'établir des paramètres opératoires. Bref, nous désirons cerner la réalité derrière le mot et surtout, nous donner des points d'appui afin de rendre le concept opératoire aux fins de notre recherche.

Nous traitons donc de la question en deux temps. D'abord, nous présentons quelques considérations préliminaires à partir de *l'usage* courant du mot « crédibilité » afin d'en souligner sa richesse sémantique et de montrer sa pertinence par rapport aux réalités humaines qui nous touchent de près dans la vie de tous les jours. Dans un deuxième temps, nous élaborons un cadre de réflexion dans une perspective théologique afin d'établir un fondement critique pour les chapitres qui suivront. Nous montrons brièvement que, malgré les transformations profondes que la théologie a connues au XXe siècle avec l'abandon progressif de l'apologétique en tant que discipline, la catégorie de la *crédibilité* demeure de nos jours une notion importante et une préoccupation centrale.

Perspectives anthropologiques : la crédibilité au cœur de notre quotidien

Le mot *crédibilité* est généralement défini comme le caractère de ce qui est digne de foi. Aujourd'hui, l'usage du mot est devenu courant. Cependant, la tradition philosophique semble très discrète à cet égard. En effet, un tour d'horizon des dictionnaires philosophiques montre que la grande majorité traite peu de la question. Or,

cet état de choses ne doit pas nous surprendre outre mesure puisque la notion même de crédibilité, thème central de l'apologétique classique, fut d'abord et avant tout l'apanage des théologiens[1].

De nos jours, le mot *crédibilité* est utilisé fréquemment et dans des contextes très variés, ce qui témoigne déjà de sa richesse sémantique. En effet, ce mot peut qualifier la fiabilité d'une information ou d'un reportage, signifier la force d'un argument ou d'une théorie scientifique, ou l'admissibilité d'un témoignage en cour de justice. Il peut aussi caractériser la qualité d'une institution, voire même d'une interprétation théâtrale ou musicale. Ce mot fait aujourd'hui partie de la culture ambiante occidentale et semble transcender tous les aspects de la vie humaine.

On a tous une idée intuitive de sa signification. Est crédible ce qui laisse sur soi une impression forte et favorable, et qui apparaît de soi croyable, fiable et convaincant. On peut comprendre que l'être humain cherche certaines assurances sans lesquelles il engage sa vie sur la base d'un saut dans l'inconnu. L'idée de crédibilité évoque donc ce à quoi on peut faire confiance, ce sur quoi on peut s'appuyer pour porter un jugement éclairé, faire des choix et engager son avenir de manière digne et responsable. Bref, la crédibilité est cette qualité qui ouvre à la confiance et suscite l'engagement.

L'idée de non-crédibilité, quant à elle, évoque ce qui est faux, peu fiable ou non fondé, bref, ce en quoi on ne peut croire légitimement. Elle suscite la méfiance, le doute,

---

[1] Le mot *crédibilité* constitue un emprunt au latin scolastique *credibilitas* et ne serait apparu en français qu'au XVIIe siècle. Voir DAUZAT Albert (sous la dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Librairie Larousse, 1949, p. 218. Voir également BLOCH Oscar et W. von WARTBURG (sous la dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1950, p. 160. Fait surprenant, au début XXe siècle, le P. Gardeil affirmait que ce mot n'avait cours qu'en théologie. Voir VACANT A. et E. MANGENOT (sous la dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1907, col . 2202.

l'indifférence, voire même le cynisme. On comprend pourquoi le non-crédible peut devenir objet de mépris et de hargne, de rejet et de combat[2].

Or en général, on a peu conscience de l'importance capitale, sinon vitale, que revêt cette notion dans la vie de tous les jours. Instinctivement et presque inconsciemment, lorsque vient le temps de prendre une décision, on se protège en questionnant la véracité de l'information qu'on nous présente, ou la fiabilité et la conformité des produits qu'on nous propose. En réalité, presque tous nos choix, importants ou non, impliquent de façon proche ou lointaine la notion de crédibilité. Car, à travers nos multiples activités, nous entrons en rapport avec de multiples acteurs de la société sur la base d'un *lien de confiance* qui met en jeu la crédibilité. Tout choix éclairé et intelligent s'appuie sur de l'information crédible, et à la lumière de conseils provenant de personnes compétentes dûment formées, qualifiées et accréditées, en qui on peut raisonnablement mettre sa confiance.

Il en va de même pour les institutions. Pensons à titre d'exemple aux universités. Les diplômes qu'elles décernent se doivent d'être un gage de confiance pour les futurs employeurs et la société en général. Quand on connaît la fragilité d'une réputation et ce que peut signifier une perte de crédibilité pour des organismes tels que les universités, on comprend que la crédibilité est perçue comme une valeur fondamentale à construire sans cesse, à maintenir, et à chérir[3].

---

[2] L'expérience le montre, les croyances ont cette tendance à engendrer des comportements humains qui vont du meilleur au pire. *Croire*, s'engager pour une chose *tenue pour vraie*, est un geste qui semble toucher à la racine de l'être et face auquel l'être humain mesure sa propre valeur. L'humain se révèle littéralement à travers ses croyances. N'est-ce pas là pourquoi il tend à les protéger ?

[3] Dans le cadre de cette discussion, nous nous concentrons sur la crédibilité intrinsèque de personnes ou d'institutions qui émane de leur qualité intérieure par opposition à une réputation qui serait bâtie uniquement sur une culture de l'image.

Bref, l'être humain cherche à orienter sa vie sur des jugements éclairés et des fondements sûrs. Dans les petites comme les grandes choses de la vie, on est appelés à porter des jugements de crédibilité. Puis-je me fier à ceci ou m'en remettre à celui-là ? En quoi ou en qui puis-je faire confiance ? Est-ce que cela dit « vrai » ? Puis-je engager ma vie sur la foi de cette personne, de cette proposition ou de ce témoignage ? Voilà toutes des questions au cœur même du thème de la crédibilité. Voilà aussi des questions qui nous habitent à tout instant et nous guident à travers les méandres de l'existence pour fonder notre agir.

À partir de quoi juge-t-on de la crédibilité ? Il n'existe pas de test absolu qui puisse assurer de tels jugements, mais consciemment ou non, nous sommes attentifs à certains signes et appliquons certains critères. En règle générale, le jugement de crédibilité s'effectue à partir de quatre pôles.

1. **L'intelligibilité**. Peut-on comprendre ce qu'on propose ? Est-ce dans le domaine du possible ? Est-ce cohérent ? Est-ce que la proposition fait sens ? Qu'est-ce que cela implique ? Bref, on met notre intelligence à contribution. Dans un contexte théologique, on aura à approfondir ce que veut dire « croire en Dieu », et comment cela peut se comprendre comme un geste digne d'un être humain intelligent, libre et responsable. Il faudra montrer qu'on n'a pas à choisir entre foi et raison.
2. La **pertinence** et le **sens**. Est-ce que cela répond à un « besoin » ? Est-ce bon en soi ? Est-ce que cela interpelle ? Est-ce que cela répond aux aspirations de l'être humain ? Au niveau de la foi, nous aurons à approfondir en quoi est-ce que la promesse de Dieu trouve écho en soi et ouvre de nouveaux horizons. Bref, nous

aurons à montrer que l'on n'a pas à choisir entre la foi en Dieu et une vie pleine et entière.

3. **L'originalité**. Quelle est la qualité intrinsèque de la proposition ? Est-ce nouveau et original ? Est-ce que cela apporte du neuf ? Pour la foi, nous aurons à faire ressortir la qualité intrinsèque de l'Évangile et en quoi la personne de Jésus ouvre sur la nouveauté.
4. **L'expérience**. Est-ce que la proposition se vérifie dans la réalité ? Est-ce praticable ? Est-ce efficace ? En s'interrogeant ainsi, on veut s'assurer qu'il ne s'agit pas simplement d'une belle idée ou d'une théorie sans rapport à la réalité, mais d'une proposition capable de subir l'épreuve de « la vraie vie ». En science, on applique des tests très rigoureux à travers l'expérimentation. Dans le domaine de la foi comme dans toute forme de sagesse humaine, on évalue à partir de sa propre expérience et de celle des autres. Est-ce que cela m'aide à vivre ? Est-ce que cela me rapproche des autres ? Est-ce que ça m'aide à aller au bout de mes aspirations ? Bref, on juge l'arbre à ses fruits. En cela, l'Évangile doit subir l'épreuve de la *praxis*.

Il est intéressant de noter que ces critères qui se voulaient d'abord intuitifs rejoignent essentiellement les mêmes règles qui régissent la connaissance humaine et la science.

Mais, fait surprenant, la notion de crédibilité se montre aussi pertinente dans le monde des arts et en cela, dépasse le cadre des critères que nous venons de proposer. Ainsi, on dit d'un comédien qu'il est crédible lorsqu'il incarne un personnage de manière « convaincante » et que son *interprétation* devient vibrante de vérité. La force de persuasion qui jaillit de la *cohérence interne* entre l'œuvre et son interprète est porteuse

d'une vérité qui va au-delà de toute démonstration rationnelle qui se manifeste à travers un **accord harmonieux** entre l'œuvre et l'artiste. Ce cinquième critère de nature esthétique, irréductible aux quatre premiers, révèle une dimension de l'existence humaine très importante dans le contexte de la foi religieuse. Nous y reviendrons.

Ces quelques remarques préliminaires offertes en guise d'introduction nous orientent déjà vers la notion théologique de crédibilité et vers ses critères de vérifications. Dans le contexte qui est celui qui nous intéresse, la question s'impose donc d'elle-même : qu'est-ce qui peut nous pousser, en tant qu'êtres humains libres et raisonnables, à donner assentiment à la foi chrétienne et à la tenir pour vrai avec tout ce que cela comporte d'engagement ? C'est effectivement *la* question de la crédibilité qui est au centre de cette recherche[4].

La notion théologique de crédibilité : les dimensions objective et subjective de la foi

La notion de *crédibilité* relève de la possibilité humaine de croire. Elle ne représente pas une qualité statique, purement objective et mesurable, mais constitue le résultat d'un jugement, fruit d'une recherche ou d'un processus, qui mène à une décision libre et à un engagement. La crédibilité tente de répondre à la question : qu'est-ce que l'on peut croire ? Elle se pose lorsque la certitude nous échappe, là où l'être humain est appelé à porter un jugement que l'on nomme *jugement de crédibilité*.

[4] Il importe de ne pas confondre cette question avec celle de la *crédibilité du christianisme* en tant que religion ou de la *crédibilité de l'Église* en tant qu'institution. Pour une perspective catéchétique, voir Loreto MOYA MARCHANT, «La place de la crédibilité dans la catéchèse d'adultes selon Emilio Alberich», *Lumen Vitae*, LXV (2010).

C'est à la théologie fondamentale qu'appartiennent l'étude de la *crédibilité* et des conditions qui rendent possible l'acte de fonder sa vie sur Jésus-Christ. Selon Rino Fisichella, c'est dans cet esprit que cette discipline théologique se met à la recherche « de manières de poser et d'accréditer la Révélation chrétienne auprès de l'homme contemporain[5] ».

Dans sa forme la plus simple, la foi chrétienne est l'assentiment donné à la Parole de Dieu[6]. De par sa structure même, il convient donc de distinguer deux perspectives fondamentales qui correspondent aux dimensions *objective* et *subjective* de la foi et permettent de mieux situer la crédibilité d'un point de vue théologique[7]. Il y a, d'un côté, la Révélation qui est l'acte par lequel Dieu se communique et se donne à connaître dans l'histoire humaine, et de l'autre, la foi comprise d'un point de vue subjectif comme le « mouvement par lequel l'homme donne son *assentiment* à la révélation[8] ». En termes de foi-rencontre, cela correspond, d'une part, à l'appel du Christ à le suivre, et d'autre part, à la foi comprise comme *réponse* à cet appel qui fait de lui le fondement de l'existence tout entière[9].

Dans sa dimension *subjective*, l'acte de foi fait donc appel à la capacité de croire et de donner son assentiment, mais aussi à la capacité de reconnaître les signes par lesquels Dieu se fait connaître (la capacité d'accueil). Dans cette perspective, la notion de crédibilité soulève essentiellement la question de la *crédibilité de l'acte de foi*. Qu'est-ce

---

5 Rino FISICHELLA, *La Révélation : La Révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, 1989, p. 175.

6 Joseph Moingt propose cette définition formelle de la foi : « Par définition, la foi chrétienne est l'assentiment donné à la Parole de Dieu reçue d'une révélation consignée dans les Écritures authentifiées par la tradition orale. » Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme : Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris, Cerf, 2002, p. 7.

7 Voir Marcel NEUSCH, *Les traces de Dieu : Éléments de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 2004, p. 15-16.

8 Voir NEUSCH, *Les traces de Dieu*, p. 163. C'est nous qui soulignons.

9 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 492.

qui est déterminant dans un tel acte et quels motifs (les attentes) peuvent susciter un tel engagement ? La question centrale devient donc celle-ci : qu'est-ce qui rend la foi *possible* et *désirable* d'un point de vue humain ?[10] Qu'est-ce qui peut mener une personne à consentir librement à la révélation chrétienne, à s'en remettre à Dieu sur la base d'une Parole et à la tenir pour vraie en engageant toute sa vie à la suite du Christ ? Bref, la question de la *crédibilité subjective* nous invite à montrer le bien fondé de l'acte de croire dans son rapport à l'existence humaine. En cela, la théologie doit faire valoir que la foi n'est pas étrangère à ce que nous sommes, mais qu'elle comporte un geste digne de l'être humain et introduit dans une dynamique de vie ouvrant sur la plénitude de notre humanité. Voilà donc à quoi se résume l'aspect subjectif de la question de la crédibilité que l'on nomme aussi *fides qua*.

Alors que ce premier pôle tourne autour du sujet croyant, le deuxième pôle, celui de la Révélation (*fides quae*), est centré sur le contenu objectif de la foi (l'objet cru) qui prend sa source dans l'autocommunication de Dieu. Dans cette perspective, la question centrale devient celle de la *crédibilité de la Révélation*. Peut-on croire en un Dieu qui interviendrait ainsi dans l'histoire humaine pour se faire connaître ? « Comment savons-nous que c'est Dieu qui parle ?[11] » Qui est ce Dieu qui se donne à connaître ? Quelles sont la qualité et la valeur intrinsèques du contenu de foi pour que l'être humain y engage toute son existence ? Comment se manifeste cette force de persuasion porteuse d'une vérité pour laquelle on met en jeu son existence et son avenir ? Ceci bien sûr renvoie à l'originalité du Dieu des chrétiens, mais aussi, à la révélation en tant qu'acte par lequel Dieu *se donne* et *se communique*. Bref, cette dimension objective renvoie au contenu de la

---

10 Voir NEUSCH, *Les traces de Dieu*, p. 177. Voir aussi p. 163.

11 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 7-8.

Bonne Nouvelle et surtout, à la personne de Jésus-Christ qui est celui par qui Dieu vient à l'être humain.

Si ces deux pôles sont à distinguer sur le plan logique, il ne faut surtout pas les séparer puisqu'ils agissent comme deux foyers en corrélation. En effet, c'est au cœur même d'une rencontre entre l'Évangile et l'être humain que la foi peut naître, grandir, devenir crédible et vivante. C'est ainsi que la crédibilité de la foi renvoie à la crédibilité d'une *expérience* à l'intérieur de laquelle Dieu nous propose un chemin de vérité et de vie à la suite duquel l'être humain est invité à s'engager et à en vérifier la vérité : « Venez et voyez » (Jn 1, 39). C'est dans la mesure où il y a *accord* ou *adéquation* entre ce que Dieu nous propose et ce à quoi l'être humain aspire que la crédibilité peut prendre forme et la vérité se manifester. En cela, la crédibilité exprime donc essentiellement la *capacité unitive* de la foi.

Les courants *anthropologiques* et *théologiques* qui ont marqué la pensée théologique au XXe siècle peuvent être compris à la lumière de ce que nous venons de présenter selon qu'ils ont privilégié le pôle subjectif ou objectif de la foi. Bien que toutes ces approches puissent différer grandement de par leurs prémisses et leurs démarches, elles se rejoignent toutes essentiellement autour du même objectif qui consiste à présenter un discours crédible sur la foi chrétienne auquel l'homme et la femme contemporains peuvent croire et adhérer. Si elles proposent des voies distinctes, elles tentent toutes de répondre à la question suivante : « Comment peut-on présenter la différence chrétienne sous une forme que nos contemporains soient susceptibles d'entendre ?[12] » Ainsi, au-delà des différences qui marquent ces approches, il est possible de dégager certains traits communs qui permettent d'identifier des critères opératoires de la crédibilité.

[12] RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, p. 128.

La crédibilité et l'acte de foi : le croyable, le crédible et le cru

Henri Denis nous propose une hiérarchie entre le *croyable*, le *crédible* et le *cru* qui, selon nous, permet de poursuivre la réflexion[13]. Celle-ci se fonde, *grosso modo*, sur trois degrés que l'on peut associer à l'acte de croire[14].

Au *premier degré*, l'acte de croire vise très largement l'ensemble de ce qui est *croyable*. Il s'agit d'une phase d'accueil où l'être humain s'ouvre à la révélation comme un *possible* de l'existence. S'il reconnaît que celui-ci peut s'interpréter de manières très diverses[15], assez librement, Denis associe cet « ordre des possibles[16] » au *croyable disponible* de Ricœur, soit un espace qui exclurait toute « incompatibilité radicale avec la culture de son temps[17] ». Bref, à ce niveau, le *croyable* serait généralement ce qui n'est pas contraire à la raison. En cela, il serait permis de situer la *quête d'intelligibilité de la foi*

---

13 Fisichella distingue quant à lui trois moments de l'acte de foi : *l'accueil*, la *compréhension* et la *décision libre*. Nous lui préférons l'approche de Denis qui nous semble plus descriptive et nuancée. Nous nous en inspirerons cependant pour prolonger la pensée de Denis. Voir FISICHELLA, *La Révélation*, p. 176.

14 Notre intention n'est pas celle de présenter une analyse très fine des degrés associés à l'acte de croire. Pour cela, voir J.-Claude PIGUET, *Penser avec les mots : Introduction au langage du philosophe*, Lausanne, Payot, 1983, p. 42-43.

15 Denis note avec raison que l'interprétation de ce qui est « croyable » peut, selon chacun, varier d'une certitude quasi scientifique à la limite du merveilleux avec lequel la cosmologie contemporaine flirte sans vergogne. Voir Hans KÜNG, *Petit traité du commencement de toutes choses*, Paris, Seuil, 2008.

16 Henri DENIS, *L'Avenir en face : Réflexions sur la crédibilité de la foi chrétienne et sur le ministère de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 42. Certains dictionnaires philosophiques y voient déjà le sens faible de la notion de *crédibilité*, soit « le caractère de ce qui est croyable, au sens faible du mot *Croire* ». André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, Paris, Quadridge / PUF, 1999, p. 195.

17 DENIS, *L'Avenir en face*, p. 42. Pour Ricœur, le *croyable disponible* représente l'ensemble des ressources intellectuelles qui peuvent être mises à profit pour exprimer la foi. Il y a là une tâche toujours à refaire. Or, et plus spécifiquement en regard du scandale de la croix, cette tâche ne consiste pas à éliminer ce « vrai scandale », mais « d'écarter le faux scandale, pour que soit rendu manifeste devant tous le vrai scandale, le scandale original ». Voir Paul RICŒUR, «Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne» dans *La théologie du renouveau*, Laurence K. SHOOK et Guy-M. BERTRAND (éd.), Montréal - Paris, Fides - Cerf, 1968, p. 53.

qui caractérise la pensée théologique à ce niveau en ce qu'elle constitue un premier passage obligé.

Le *second degré* se veut l'expression de ce qui apparaît véritablement *digne de foi*. Ici, Denis rejoint l'acceptation philosophique du mot *crédibilité* qui, dans son sens fort, est défini par « le caractère de ce qui mérite d'être cru, ou de celui qui mérite d'être cru[18] », ou le « caractère de ce qui est raisonnablement digne d'être cru[19] » ou « susceptible d'assentiment raisonnable[20] ». En cela, l'acte de croire dépasse le seuil du *croyable* et entre dans une dynamique qui nous invite à « *faire confiance*[21] ». C'est ainsi que le *crédible* se trouve déjà plus engagé sur le chemin du croire et se rapproche d'une adhésion. C'est le stade auquel une idée, une proposition ou une hypothèse dépasse un seuil minimum et apparaît comme *digne de confiance*. Suivant Fisichella, nous pourrions qualifier ce degré *d'accréditation*.

Au *troisième degré*, l'acte de croire atteint sa finalité et l'être humain s'engage résolument sur la base d'un *cru*. Dans son sens le plus fort et plénier, l'assentiment qui procède d'un tel jugement de crédibilité est pleinement et personnellement assumé. Ce degré caractérise le passage du *digne de foi* à un *tenu pour vrai* et procède d'une forme de certitude morale qui fait en sorte que l'être humain se sent justifié de s'engager en toute confiance. Ce « geste conclusif[22] » qui exprime la finalité de l'acte de foi se traduit concrètement par une *décision libre* et éminemment personnelle de s'engager à la suite de Jésus-Christ.

---

18 LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 195.

19 L.-M. MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Amand Colin, 1980, p. 68.

20 Régis JOLIVET, *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1962, p. 52.

21 DENIS, *L'Avenir en face*, 42.

22 FISICHELLA, *La Révélation*, p. 176.

Dans cette perspective, tout le défi de l'évangélisation consiste à favoriser le passage du *croyable* au *cru*. Or, Denis note avec justesse que ce « passage ne peut se faire sans la médiation du "crédible"[23] » et en cela, la crédibilité devient un passage obligé.

Le jugement de crédibilité et ses critères

Ayant situé la crédibilité à l'intérieur de l'acte de foi, nous proposons des critères opératoires qui rendent la crédibilité perceptible, repérable et vérifiable. Nous ferons d'abord intervenir les grands enjeux de la question de la crédibilité tels qu'Henri Denis les perçoit. Nous verrons qu'au-delà de leur caractère contextuel, ils rejoignent également des considérations épistémologiques fondamentales.

Pour ce théologien d'expérience, un discours crédible sur Dieu doit aujourd'hui remplir trois conditions minimales[24]. D'abord, un tel discours se doit d'être *communicable*; puis, il doit posséder une *capacité humanisante*; finalement, il se doit de renvoyer à une *transcendance désirable comme altérité*[25]. Nous puiserons chez d'autres théologiens contemporains pour étayer ces trois grands enjeux de la crédibilité. Pour conclure, nous prolongerons la réflexion sur un quatrième point, soit la *capacité unitive* de la foi.

---

23 DENIS, *L'Avenir en face*, p. 43.

24 Voir DENIS, *L'Avenir en face*, p. 44-47. Alors que Denis propose l'expression capacité *humanisable*, nous lui préférons capacité *humanisante*. Par ailleurs, il importe de noter que ce théologien voue une grande admiration pour la pensée d'Adolphe Gesché. Voir p. 18.46.

25 Ces trois défis sont présentés quelque peu différemment chez Fisichella : *communicabilité*, *compréhension* et *provocation*. Mais ceux-ci se rejoignent sur le fond comme nous le verrons.

La communicabilité : vers un discours intelligible

Il va sans dire que la foi se doit d'être *communicable*, sans quoi, le message ne peut être reçu ni compris. Car, l'acte de foi se doit de porter avec lui « *une sorte de "rationalité" qui doit le rendre acceptable à l'esprit humain*[26] ». Ainsi, la foi qui est porteuse d'une intelligence propre doit trouver une expression signifiante afin d'assurer à celle-ci un espace de crédibilité tout en respectant son caractère propre. Cette quête *d'intelligibilité* représente un élément constitutif de la crédibilité puisque la foi doit se laisser « reconnaître sous l'horizon d'intelligibilité qui est aujourd'hui le nôtre[27] ». Voilà pourquoi faut-il montrer qu'une « communication *sensée*[28] *»* est possible entre la culture contemporaine et la foi chrétienne.

L'intellectus fidei est l'âme de la théologie. Si le christianisme a toujours insisté pour préserver le caractère théologal de la foi, la tradition catholique tout au long de son histoire a cru essentiel d'entretenir un dialogue ouvert et fécond avec la philosophie en ce qu'elle peut aider à éclairer la foi et mettre en valeur son intelligence propre. Jean-Paul II cite Augustin dans sa lettre encyclique *Fides et Ratio* : « Même croire n'est pas autre chose que penser en donnant son assentiment […]. Quiconque croit pense, et en croyant il pense et en pensant il croit […]. Si elle n'est pas pensée, la foi n'est rien[29] ».

Henri Bouillard a beaucoup insisté sur l'importance et la nécessité de comprendre ce que l'on croit. Il définissait le *jugement de crédibilité* comme le résultat d'une « conviction réfléchie que l'on peut et que l'on doit croire[30] ». De même, pour

---

[26] DENIS, *L'Avenir en face*, p. 43.
[27] MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 23.
[28] MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 262.
[29] S. AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5 : PL 44, p. 963, tiré de JEAN-PAUL II, *Foi et raison : Lettre encyclique Fides et Ratio du souverain pontife Jean Paul II sur les rapports entre la foi et la raison*, Montréal, Médiaspaul, 1998, p. 124.
[30] Henri BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, Paris, Desclée de Brower, 1989, p. 119-120.

Avery Dulles, la foi ne peut se contenter d'être un simple assentiment à la révélation, pur acte de volonté. Elle est appelée à devenir un *assentiment responsable*[31], geste par lequel la raison participe à faire de l'acte de croire un geste crédible sans toutefois réduire celui-ci à un geste purement rationnel. Bref, la foi naissante est appelée à s'affiner et à s'éprouver au contact de la raison humaine.

Cette quête d'intelligibilité ne vise pas à établir la vérité de la Parole de Dieu à partir de critères extérieurs − chose qui en soi serait inadmissible −, mais, selon Joseph Moingt, elle cherche à fonder la foi sur une « assurance raisonnée[32] » en la faisant progresser sur le chemin de la confiance. Ainsi, la foi doit traverser l'épreuve de la pensée incroyante qui tient souvent « Dieu pour impensable et la foi pour inintelligible[33] ». En cela, elle est appelée à s'exprimer « en passant par les mêmes chemins par lesquels le discours humain se construit et se communique[34] ». Pour lui, le souci premier du théologien n'est pas apologétique, soit de convaincre, mais procède du « simple désir de tenir un discours cohérent, intelligible à quiconque, vérifiable dans certaines limites[35] ». En résumé, la communicabilité comporte une exigence *d'intelligibilité.*

La capacité humanisante : vers un discours pertinent

La foi est une réalité existentielle. Pour qu'elle soit accueillie comme telle et pour qu'elle produise un engagement ferme, la foi doit rejoindre l'être humain dans ce qui constitue son humanité. En cela, le jugement de crédibilité ne peut se limiter à une analyse

---

31 Voir Avery DULLES, *The Assurance of Things Hoped for : A Theology of Christian Faith*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 208.

32 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 350. Voir aussi p. 263-264. Gabriel Marcel avait déjà noté que dans la sphère de l'existentiel, le terme *assurance* est beaucoup plus approprié que le terme *certitude*. Voir Simonne PLOURDE, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal, Bellarmin, 1985, p. 79.

33 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 22.

34 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 274.

35 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 282.

rationnelle ou strictement notionnelle. L'être humain qui s'ouvre à la foi comme un *possible* de l'existence s'intéressera aussi à la *qualité intrinsèque* de la révélation. Pour que le « je pense » se transforme en « je m'engage », la foi doit se montrer, non seulement *intelligible,* mais aussi *pertinente*, ou si l'on veut, *significative* pour l'existence humaine (*bonum*). Bref, il ne suffit pas de *justifier* pour susciter la conviction rationnelle (*verum*), il importe également et solidairement de *motiver* une décision existentielle[36].

Voilà en quoi et pourquoi la foi doit être en mesure de montrer sa *capacité humanisante*. Car, une foi qui déshumanise devient essentiellement une foi impossible (Gesché). D'où l'importance de manifester comment la foi peut s'accorder avec les aspirations humaines profondes et (en) devenir révélatrice. C'est en cela, et en cela seulement que la foi mérite notre attention, notre temps et notre engagement.

Rousselot avait saisi cette réalité fondamentale de la foi en affirmant : « Ce qui est vu sympathiquement, dans la foi, ce n'est pas la détermination de différents dogmes, mais leur propriété commune d'être bons à croire[37] ». Et Fernand Dumont d'ajouter : « Dans l'acte de foi, ce qui est d'abord mis en œuvre, c'est un consentement global à ce qui est *bon*, à ce qui est *pertinent*.[38] » Ceci, bien sûr, n'exclut pas l'exigence d'intelligibilité qui demeure essentielle, mais seconde.

En cela, la crédibilité de la foi sera jugée à partir de sa capacité de nous conduire vers une vie *authentiquement humaine*. À cet égard, la figure de Jésus acquiert une importance capitale « dans la mesure où son mystère peut être significatif pour la

---

36 Voir FISICHELLA, *La Révélation*, p. 177.

37 Pierre ROUSSELOT, «Les yeux de la foi», *Recherche de Science Religieuse*, 1 (1910), p. 251. Cité dans Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie : Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987, p. 256.

38 DUMONT, *L'institution de la théologie*, p. 256.

compréhension du mystère de l'existence humaine[39] » et où il manifeste concrètement « l'archétype d'une humanité pleinement libre et finalisée[40] ». C'est ainsi qu'elle peut devenir crédible pour nous.

La transcendance désirable : vers un discours original et provocateur

Selon Henri Denis « [t]out l'art de la prédication […] consistera à rejoindre en l'homme son ouverture supposée ou désirée à la *transcendance*.[41] » La question est donc de créer les conditions qui susciteront une ouverture vers une *altérité fondatrice*. Dans cette perspective (qui se veut d'abord anthropologique), croire en l'Autre en tant que *transcendance désirable comme altérité*, c'est juger cet autre « capable d'accomplir l'homme dans son humanité[42] ». Et dans une perspective authentiquement chrétienne, c'est d'abord Dieu qui vient vers l'être humain et se donne à connaître. Ainsi, tout discours crédible sur Dieu, s'il doit respecter cette capacité humanisante, doit aussi et surtout respecter la structure même de la révélation et témoigner de ce mouvement qui prend sa source même en Dieu. Pour Denis, il faut d'abord éviter deux pièges, soit de réduire Dieu à ses désirs, soit de renvoyer Dieu dans l'inconnaissable qui en ferait un Autre sans visage. Mais en tout cela, il importe surtout de respecter *l'originalité* propre au Dieu des chrétiens.

Ce troisième point soulève donc la question du caractère unique du Dieu des chrétiens. Au cours des siècles, maints efforts ont été déployés pour faire valoir l'originalité du christianisme. Mais, la mort de Dieu proclamé par Nietzsche a provoqué

---

39 FISICHELLA, *La Révélation*, p. 176.

40 Rino FISICHELLA, «Crédibilité» dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (éd.), Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1992, p. 216.

41 DENIS, *L'Avenir en face*, p. 47.

42 DENIS, *L'Avenir en face*, p. 47.

au XXe siècle un réveil brutal qui a grandement contribué à recentrer ces recherches sur le noyau central de la foi chrétienne : la figure du Christ et l'événement de la Croix[43]. Plusieurs théologiens dont Jürgen Moltmann entreprirent de penser Dieu à partir de la mort de Jésus dans un effort pour retrouver « crédibilité et intelligibilité[44] ». Avec d'autres théologiens comme Eberhard Jüngel, on a vu apparaître des expressions telles *mort de Dieu, humanité de Dieu, Dieu crucifié,* et *Dieu souffrant*. Il s'agit d'expressions à la fois ambiguës et fécondes qui frappent par leur radicalité, et surtout, qui marquent un renversement dans la pensée théologique.

Un point est à retenir : pour que la théologie fondamentale réponde adéquatement au défi de la crédibilité, elle doit se soucier, non seulement de sa communicabilité et de sa capacité humanisante, mais aussi, de voir à « établir une plate-forme susceptible de rendre perceptible l'impétuosité provocatrice de la Révélation[45] ». Voilà qui touche à l'intuition derrière ces initiatives : laisser apparaître le souffle originel, la force et la qualité intrinsèque du christianisme à travers la Parole de Dieu.

C'est *l'originalité* qui suscite l'intérêt que l'on peut porter pour la foi. Il y a là une règle épistémologique qui guide toute quête véritablement humaine, que cela relève de la connaissance, des arts ou autre. Bien que le courant dit *théologique* ait donné une primauté à cet aspect, la presque totalité des théologiens contemporains qui se soucient de près ou de loin de la crédibilité ont tenté implicitement ou explicitement d'en faire ressortir le caractère propre. Ainsi, il y a là un véritable critère. Bref, la révélation doit apporter une nouveauté intrinsèque sans quoi, la foi n'a que peu d'intérêt.

---

43 Voir MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 465-482.
44 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 471.
45 FISICHELLA, *La Révélation*, p. 180.

Et l'originalité du christianisme se résume ainsi : en Jésus-Christ, Dieu *se* donne lui-même dans un geste unique d'automanifestation et d'autocommunication. En lui, et en particulier sur la croix, l'infini rencontre le fini, l'absolu assume la contingence et Dieu se donne à voir. Que cela se produise dans un homme, dans cet homme Jésus qui meurt sur la croix, cela manifeste quelque chose d'unique et de provocateur. Ainsi, Jésus nous révèle un Dieu tout autre que celui du théisme, ce Dieu de sublimation d'une idée dans l'ordre des perfections. Ce que le Dieu du théisme gagnait en universalité, il le perdait en singularité[46].

La capacité unitive : vers un discours porteur de sens

Pour Marcel Neusch, il y a à la base de toute démarche de foi un intérêt existentiel qui s'enracine dans une *quête de sens*. Dieu peut-il donner sens à ma vie ? Peut-il « se révéler une force capable de porter mon existence[47] » ? C'est à l'intérieur de cette quête et de ce questionnement qu'il situe la question de la crédibilité. Bref, l'enjeu fondamental de la foi, c'est l'existence humaine, et plus précisément, mon existence et celles de mes frères et sœurs. En cela, la foi se présente d'abord comme un cheminement vers une « intelligence plus profonde[48] » de l'existence humaine et de ma propre existence.

Henri Bouillard allait dans le même sens. Pour lui, la révélation, c'est d'abord et avant tout la révélation du *sens de l'existence*[49]. Ainsi, Dieu est celui qui donne sens, par qui ce sens prend tout son sens. Et c'est seulement dans la mesure où cela trouve écho

---

46 Voir MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 285.331.333.456.
47 NEUSCH, *Les traces de Dieu*, p. 28. Voir aussi p. 185.
48 NEUSCH, *Les traces de Dieu*, p. 178.
49 Voir BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 124.

dans le cœur et l'esprit de l'être humain que l'assentiment peut prendre forme[50]. Pour lui, la crédibilité du christianisme ne peut s'accomplir sans examiner ce qu'il offre de *sens* à travers la rencontre du Christ et de son message. Or, pour établir sa crédibilité, il ne s'agit pas de prouver, mais de discerner dans un mouvement de l'intelligence ce que le christianisme peut avoir de *signification* pour l'être humain d'aujourd'hui. La tâche de la théologie fondamentale devient donc de discerner et de manifester le rapport, le lien interne, entre la question de l'existence et la réponse chrétienne[51]. En d'autres termes, elle consiste à effectuer une herméneutique de l'existence humaine à la lumière de l'Évangile pour en discerner le sens.

Pour Joseph Moingt, la foi révèle ce qui est authentiquement humain en manifestant sa vérité propre. En d'autres mots, pour que la Parole de Dieu puisse devenir *vérité* pour l'être humain, il faut que l'homme et la femme puissent y découvrir leur propre vérité et la vérité de leur existence. Voilà un des pivots fondamentaux de la pensée d'Adolphe Gesché.

Bref, la crédibilité trouve son expression dans la capacité de la Révélation à découvrir ce qui est authentiquement et pleinement humain, et de lui proposer des chemins concrets pour transformer son existence et vivre pleinement[52]. En cela, la crédibilité se manifeste dans sa capacité « de fournir un sens global[53] » à notre existence. Ainsi, elle prend corps dans sa *capacité unitive*.

Il importe de noter que cette *vision sensée* de la vie humaine porteuse de promesses vient unir et boucler ce qui autrement pourrait apparaître comme une conception disparate

---

50 Si Bouillard a critiqué sévèrement Gardeil et l'apologétique classique, c'est surtout pour avoir séparé la révélation de son contenu, c'est-à-dire, le *fait* et le *sens*.

51 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 171. Voir aussi p. 43.44.146.

52 Voir FISICHELLA, *La Révélation*, p. 176.178.

53 FISICHELLA, «Crédibilité», p. 214.

de la crédibilité. Sans cela, *l'intelligibilité*, la *pertinence* et *l'originalité* prises individuellement risqueraient de flirter sans cesse avec le *rationalisme, l'utilitarisme* ou *l'extrinsécisme*. C'est en réagissant à ces tendances héritées de la néoscolastique que la théologie au XXe siècle crut essentiel de réaffirmer *l'unicité* de l'être humain et de faire valoir la capacité unitive de la foi. Dans cette perspective, la grâce est perçue comme une réalité qui unit et accomplit l'être humain dans son humanité propre. Bref, c'est dans sa capacité unitive de la foi qui ouvre sur une vie riche de sens qui la rend crédible.

On voit qu'il serait donc inapproprié de réduire le jugement de crédibilité à une approche mécaniste ou naïve qui découlerait de la conformité à un ensemble de critères prédéfinis qui laisserait peu de place à la liberté humaine et au jugement discrétionnaire. En fin de compte, la crédibilité prend forme à la rencontre de deux libertés et de deux attentes (désirs ?) : l'attente de Dieu qui envoie son Fils, et celle de l'humanité qui aspire au salut.

La crédibilité comme accord harmonieux

Plusieurs théologiens au XXe siècle furent très préoccupés par ce divorce entre la théologie et la spiritualité qui prit son origine au Moyen-Âge et fit en sorte que la question de la crédibilité fut essentiellement et presque exclusivement mobilisée par la question du rapport Foi - Raison. Or, l'expérience de foi dans sa dimension unitive ne sollicite-t-elle pas aussi chez l'être humain sa capacité d'être saisi par ce qui se dévoile à lui, tel un ravissement que pourrait produire la rencontre d'une grande œuvre d'art ou d'une

interprétation musicale remarquable ? Nous avions noté que le mot *crédibilité* trouve usage en esthétique.

La force de persuasion qui se dégage du donné révélé n'est pas celle d'une rationalité seule, mais celle d'un ensemble de signes et de leur interaction de ce qui *se montre*, *se donne* et *se dit*[54]. Maurice Blondel exprime cette réalité fort éloquemment :

> *Croire*, en un sens plus récent et fort, c'est joindre à des motifs qui paraissent suffisants pour justifier un assentiment intellectuel, cette part de conviction qui va non plus d'un sujet connaissant à un objet connu, mais d'un être à un autre être; qui, par conséquent, procède d'autres puissances que l'entendement et s'attache moins à l'intelligibilité qu'à l'activité ou à la bonté de ce en quoi on met sa croyance. Ainsi entendue, la croyance est le consentement effectif et pratique qui complète l'assentiment raisonnable donné à des vérités, à des êtres dont la connaissance n'épuise pas la plénitude intérieure…[55]

Si la foi suppose un *assentiment raisonnable* fondé sur un faisceau d'arguments intellectuellement bien fondé[56] ainsi qu'un *jugement de valeur* favorable, si *l'intelligibilité*, la *pertinence* et *l'originalité* demeurent en soi des passages obligés, c'est aussi et surtout dans sa *capacité unitive* et dans sa *manière particulière* de rendre compte des enjeux fondamentaux de l'existence humaine que la foi en Dieu tire son « sentiment de persuasion, de conviction intime[57] ».

À cet égard, les travaux de Hans Urs von Balthasar ouvrirent la voie à une conception beaucoup plus large de la crédibilité qui (ré) intègre la dimension esthétique de l'expérience de foi. Le beau possède cette capacité de communiquer une vérité inaccessible aux preuves et démonstrations.

---

54 Nous nous inspirons ici de Balthasar. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Épilogue*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997, p. 31-60.

55 LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 198. Source non indiquée.

56 Voir Isabelle et Louis MILLET MOURRAL, *Petite encyclopédie philosophique*, Louvain, Éditions Universitaires, 1993, p. 69.

57 AUROUX Sylvain (sous la dir.), *Les notions philosophiques : Dictionnaire*, vol. 1 Paris, PUF, 1989, 522.

> Dans certaines expériences exceptionnelles de la beauté – dans la nature comme dans l'art – le phénomène, ailleurs plutôt voilé, devient nettement perceptible dans ce qu'il a de caractéristique : ce qui vient au-devant de nous est irrésistible comme miracle et ne peut jamais être élucidé rationnellement par le sujet de l'expérience, mais il possède justement *comme* miracle son intelligibilité particulière : il est captivant et en même temps libérateur, il s'offre sans ambiguïté comme la « liberté qui apparaît » (Schiller), d'une nécessité intérieure non démontrable.[58]

Balthasar a su reconnaître la capacité unitive de l'expérience esthétique qui, à maints égards, s'apparente à l'expérience de foi et peut l'orienter vers l'engagement. Cette approche irréductible aux approches spéculatives et actives nous aide à saisir une dimension de la foi qui serait restée voilée par une approche strictement rationnelle. La foi n'est pas le résultat d'un calcul, mais le fruit d'une expérience de Dieu comprise comme « saisie directe et personnelle, d'une expérience intime[59] ». C'est cette expérience éminemment personnelle et unitive qui est susceptible de provoquer l'engagement libre de foi.

En réintroduisant l'esthétique en théologie, Balthasar donne à la notion d'intelligibilité un sens plus large et profond. Pour lui, la capacité de l'être humain de juger et de percevoir la vérité ne peut se réduire à ce qui est accessible à la raison seule, mais transcende/traverse l'expérience du beau, du bon et du vrai. Voilà qui structure l'ensemble de sa Trilogie. Mais, il insistera toujours pour souligner leur interrelation[60]. « Bref, seule l'unité vivante et permanente des attitudes théorique, éthique et esthétique demeure capable de communiquer une connaissance vraie de l'être.[61] » Pour lui, *l'unité* constitue en elle-même un quatrième transcendantal.

---

[58] Hans Urs von BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi*, Saint Maur, Paroles et Silence, 1999, p. 40.

[59] BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 122.

[60] Voir BALTHASAR, *Épilogue*, p. 42.58. Voir aussi Hans Urs von BALTHASAR, *La Théologique : I. Vérité du monde*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1994, p. 27-28.

[61] BALTHASAR, *La Théologique : I. Vérité du monde*, p. 27.

Mais d'abord et avant tout, il voulut redonner à la révélation sa force et son rayonnement. « Dans la révélation, on ne peut séparer la forme du fond[62] ». Sans ce rayonnement de joie, il n'y a plus rien d'évangélique à l'Évangile qui demeure incapable *d'illuminer*, *d'entraîner* et de *convaincre*. Il ne reste plus de la foi qu'un discours ennuyeux[63]. Or, la force de l'Évangile se trouve en fait dans cette *justesse* entre le fond et la forme qui se laisse voir en particulier dans la figure du Christ :

> Ce qui est décisif et éclairant se trouve en elle [la figure du Christ], et cela à un double point de vue : d'abord en ce que la figure qui apparaît dans le Christ a en elle une *justesse* et une *évidence internes*, comme […] celle d'une œuvre d'art ou d'une proposition mathématique – puis en ce que cette *justesse* établie entre les *rapports internes* a de plus le pouvoir de *rayonner* d'elle-même jusqu'au cœur de l'homme qui la saisit, ce qui ne doit pas être compris en un sens purement intellectuel, mais au sens d'une transformation de l'existence.[64]

C'est dans le même esprit que Fisichella affirme :

> La crédibilité, dans ce cadre, signifie avant tout qu'une cohérence profonde, unique, entre ce qui est et ce qui se laisse voir et comprendre se présente au sujet épistémique. Ceci apparaît comme étant digne de considération, comme ce qui ne peut être négligé sous peine de connaissance incomplète. Ce fait s'impose à l'homme dans la mesure où il existe historiquement comme une évidence dont chacun a connaissance[65].

La notion de crédibilité comme *concordance entre le fond et la forme* constitue l'un des fondements de l'œuvre de Balthasar. Pour ce théologien, ce qui est d'abord saisissant dans la figure du Christ, c'est *l'accord profond* (*Stimmung*[66]) entre son agir et son

---

62 Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix : Aspects esthétiques de la Révélation - I : Apparition*, Paris, Aubier, 1965, p. 46.

63 Voir BALTHASAR, *La Gloire et la Croix - I : Apparition*, p. 45-46.

64 BALTHASAR, *La Gloire et la Croix - I : Apparition*, p. 393. C'est nous qui soulignons.

65 FISICHELLA, «Crédibilité», p. 213.

66 L'expression *Stimmung* est un terme musical qui renvoie à l'idée d'être en *accord*, en *harmonie*, sans dissonance ou fausse note.

enseignement, entre sa mission et son existence, entre Dieu et Jésus. Aucune « fausse note » ne vient troubler cette harmonie interne[67].

Or, ce qui en soi représente une réalité objective possède également cette capacité de rejoindre le sujet dans sa réalité personnelle : « La crédibilité, comme significativité, atteint alors son degré de plénitude lorsque le sujet placé devant l'évidence de la révélation la considère comme significative pour lui.[68] » Ainsi conçu, l'acte de foi, « avant d'être un acte purement intellectuel qui saisit la *vérité* du fait, est un acte *personnel* relevant donc de l'unité du sujet qui, d'un seul coup, athématiquement a l'intuition et par la suite *sait* qu'il est aimé et voit dans cette forme l'expression suprême qui lui garantit la plénitude de soi[69] ».

Quant à l'approche stylistique de Christoph Theobald qui s'inspire de Merleau-Ponty, elle rejoint aussi cette notion *d'accord entre le fond et la forme*. Elle vise surtout à faire apparaître la nouveauté absolue du christianisme à partir du *style* de vie de Jésus exprimé dans sa *manière particulière d'habiter le monde*[70]. Pour lui, c'est à partir de sa rencontre que l'on peut « rejoindre *la concordance absolue entre la forme et le fond de la sainteté hospitalière de Jésus et de ses associés*[71] ». À travers cette « figure absolument inédite[72] » se révèlent *l'unicité*, le *caractère définitif et ultime* et *l'absolue nouveauté* de la Bonne Nouvelle apportée par Jésus que l'on peut percevoir, entendre et comprendre

---

67 Voir BALTHASAR, *La Gloire et la Croix - I : Apparition*, p. 396-402. Balthasar affirme : la « solidité de chacune de ses paroles provient de ce que chacune d'elles est garantie par toute son existence ». BALTHASAR, *La Gloire et la Croix - I : Apparition*, p. 398. Jésus défend sa parole au point d'accepter de mourir pour elle. Voir aussi Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style : Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vols., Paris, Cerf, 2007, p. 74.88.90.91.

68 FISICHELLA, «Crédibilité», p. 221.

69 FISICHELLA, «Crédibilité», p. 221.

70 Voir THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 18-20. Renvoie à Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 87.

71 THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 92.

72 THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 93. Voir aussi p. 92.100

comme crédible. Bref, selon Theobald, c'est grâce au style de vie de Jésus que se révèle l'essence même de l'identité chrétienne et se manifeste sa crédibilité.

2. LE PAYSAGE DE LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

La question de Dieu fut au centre des préoccupations du théologien Adolphe Gesché. Or, son geste théologique le situe à la frontière de la croyance et de l'incroyance, là où les fondements de la foi sont remis en question, là où la question de la crédibilité devient un enjeu fondamental. L'étude de l'œuvre de Gesché nous place donc au cœur de ce que furent les préoccupations de l'apologétique et de la théologie fondamentale[73] au XXe siècle.

Pour le situer, un certain recul s'impose afin de retracer et de comprendre l'évolution de la question de la crédibilité de l'idée Dieu dans la pensée théologique au XXe siècle. Voilà ce que nous proposons en cette deuxième partie.

La question de la crédibilité de Dieu dans la théologie contemporaine

La *crédibilité* constitue le thème central de l'apologétique. Dans sa version dite *classique*, cette discipline théologique prit forme principalement aux XVIIe et XVIIIe

[73] Nous tenons à préciser que dans ce qui suit, nous utilisons le terme « théologie fondamentale » assez librement pour désigner l'ensemble du discours théologique qui s'est préoccupé de ces questions. Nous n'avons d'aucune façon l'intention d'entrer dans le débat toujours en cours sur le rôle et la place de la *théologie fondamentale* en tant que discipline dans son rapport à la théologie systématique. D'ailleurs, Gesché s'est très peu préoccupé de ces questions de confrérie. Ce qui nous importe est de situer l'homme et son œuvre dans le paysage de la théologie contemporaine.

siècles en réponse au déisme qui mettait en cause, non pas l'idée même de Dieu, mais l'idée que Dieu se révèle dans l'histoire. Essentiellement, elle se préoccupa de justifier le fait de la *révélation* à partir de critères extrinsèques à la foi, ce qui eut pour effet de créer plusieurs dérives et méprises. C'est à cette forme d'apologétique que Maurice Blondel s'attaqua au tournant du XXe siècle. À la suite de celui-ci, ce siècle redeviendra conscient de la nécessité de recentrer les fondements du discours théologique autour de ce que fut le thème central des grands chefs-d'œuvre de l'apologétique de l'époque patristique et du Moyen-Âge, soit la question de Dieu[74]. Mais celle-ci prendra un caractère inédit compte tenu du contexte particulier à ce siècle.

Il convient d'abord de souligner l'apport remarquable de ce philosophe qui eut une influence profonde sur le vent de changement qui souffla sur le XXe siècle[75]. Confronté à une forme d'apologétique rationaliste dont Ambroise Gardeil fut la figure de proue, il proposa une approche philosophique qui donna naissance à ce que l'on appelle aujourd'hui *l'apologétique d'immanence*, ou *l'apologétique du seuil*[76]. Selon Blondel, cette discipline devait d'abord et avant tout « discerner, du côté du sujet humain, les conditions de possibilité de l'accueil[77] » de la foi comme don. La démarche de Blondel repose donc sur l'idée fondamentale et la conviction profonde que le christianisme mène l'être humain vers son plein *accomplissement*. Et ce serait à travers cette corrélation que le christianisme trouve sa force et manifeste sa *signification* pour l'être humain comme invitation « à l'existence authentique[78] ».

---

74 Voir BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 156.166.
75 Voir NEUSCH, *Les traces de Dieu*, ch. 4.
76 Voir NEUSCH, *Les traces de Dieu*, p. 52.
77 THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 283.
78 MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 245.

Pour Blondel, l'apologétique se devait d'abandonner ces tentatives de justifier la vérité du christianisme à partir de signes extérieurs (prophéties et miracles) pour se consacrer à la tâche de « manifester cette signification.[79] » Il eut une profonde influence sur le discours théologique au XXe siècle. Cependant, tout en gardant une préoccupation fondamentale pour la question de la crédibilité, ce siècle connut un déplacement de la question vers le centre et le sommet de la révélation comme automanifestation de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ tel qu'en témoigne Vatican II.

De la mort de Dieu au Dieu des chrétiens

Le cri retentissant de Nietzsche proclamant *la mort de Dieu* provoqua un tournant décisif et historique dans la pensée théologique au XXe siècle. Pour plusieurs théologiens d'aujourd'hui, ce cri possède le caractère d'événement. En effet, il souligne d'abord la *dissolution* de ce Dieu du théisme que la modernité s'était construit, mais aussi, il marque un *réveil* de la conscience chrétienne quant à son originalité propre. Bref, c'est la fin de la quête raisonnée de Dieu qui s'essouffle et rend l'âme qui ouvre sur un renouveau[80].

Cet événement déterminant qui fut perçu par plusieurs au XXe siècle comme le coup de grâce du christianisme, de la foi et de la religion, donna dans les faits un souffle nouveau à la théologie. Ainsi, en renouant avec ses sources bibliques et patristiques, le discours théologique redécouvrit son caractère essentiellement *biblique*, *historique* et *existentiel*, ce qui donna lieu à un foisonnement de la pensée théologique sans précédent. On remit en question l'impassibilité et la toute-puissance de Dieu et l'on redécouvrit les thèmes de l'humilité, de la souffrance et de l'humanité de Dieu à partir des sources

---

79 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 159.

80 Voir MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 503.

bibliques. Bonhoeffer, Moltmann et Jüngel marquèrent très profondément ce virage vers une *nouvelle idée de Dieu*[81].

Ceci provoqua également un déplacement important de la question de la crédibilité qui fit apparaître l'autre versant de la foi, soit celui de la *révélation* comprise comme l'acte de Dieu lui-même qui se communique et se révèle en Jésus-Christ. Conséquemment, en cette deuxième moitié du XXe siècle, l'accent passa donc de la justification de l'acte de croire (le pôle subjectif) au pôle objectif de la foi (*fides quae*). Et bien que la question du *croire* garda toute sa pertinence, elle fut ultimement subsumée par la question de la *crédibilité de la révélation* dans cette nouvelle perspective[82]. Bref, la question de la crédibilité de Dieu devint la question de la crédibilité du Dieu de l'Alliance qui révèle en Jésus-Christ, un Dieu humain et souffrant qui meurt sur la croix. Dans un tel contexte, la théologie de la croix prendra une place centrale et déterminante pour plusieurs théologiens.

Comment sortir de la néoscolastique ?[83]

Ce portrait d'ensemble nous offre un arrière-plan de l'évolution de la question, mais ne suffit pas, à lui seul, à rendre compte de l'évolution de la pensée théologique autour de la question de la crédibilité. Nous devons donc faire un pas de plus pour mieux cerner les deux grands courants théologiques qui marquèrent le XXe siècle.

Notons d'abord qu'au cours de la période 1920-1940, un malaise grandissant se manifesta par rapport à l'extrinsécisme néoscolastique et plusieurs grands noms de la

---

81 Voir MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 465-501.

82 Voir FISICHELLA, *La Révélation*.

83 Voir Bernard SESBOÜÉ, «La genèse d'une oeuvre ou comment sortir de la "néoscolastique"» dans *BALTHASAR, RAHNER ; Deux pensées en contraste*, Henri-Jérôme GAGEY et Vincent HOLZER (éd.), Paris, Bayard, 2005, p. 47-67.

théologie partagèrent cette volonté de libérer la foi de la scolastique et de la mettre sur des bases jugées plus crédibles. Ainsi, la théologie au XXe siècle dut travailler à *réunifier* ce qui avait été séparé : (i) la révélation et son contenu; (ii) Dieu et l'histoire du salut; (iii) la nature et la grâce; et (iv) l'expérience et la foi. Cette volonté commune fut incarnée au XXe siècle par deux courants majeurs qui mirent tous deux l'expérience humaine au premier plan et situèrent Dieu à l'intérieur même de cette expérience. L'un dit *anthropologique* (ou *philosophique*) pense la relation à Dieu en partant de l'être humain dans sa quête de sens, et l'autre dit *théologique*, le fait à partir de Dieu qui se révèle au monde[84].

Le *premier courant* témoigne d'une recherche qui vise à enraciner la foi dans l'expérience humaine. Ce mouvement déjà amorcé par Kant s'incarna dans des *apologétiques de l'immanence* ou *apologétiques du seuil* dont Maurice Blondel fut l'instigateur[85]. Plusieurs grands noms firent leur marque à l'intérieur de ce mouvement : Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Henri Bouillard et Karl Rahner. Ces théologiens voulurent montrer que la foi est digne de l'être humain et ouvre celui-ci sur la plénitude de son humanité. L'accent passe donc de la crédibilité de la foi comme propositions (ces propositions sont-elles crédibles ?) qui avait marqué Vatican I à la crédibilité de l'acte humain (cet acte est-il crédible ?).

La figure emblématique de ce mouvement du côté allemand fut celle de Rahner dont la pensée eut un impact retentissant au XXe siècle. L'approche transcendantale qu'il proposa dans la lignée de Joseph Maréchal prit comme point de départ la subjectivité

---

[84] Voir KEHL Medard et Werner LÖSER, «Situation de la théologie systématique en Allemagne», *Revue de théologie et de philosophie*, 113 (1981), p. 25-38. Voir également NEUSCH, *Les traces de Dieu*, ch. 3-5.

[85] Voir NEUSCH, *Les traces de Dieu*, p. 52.

spirituelle de l'être humain, soit l'expérience unitive et mystique dans l'esprit humain. Pour Rahner, le christianisme devait de toute urgence se montrer à la hauteur de l'horizon d'intelligibilité de l'être humain à la rencontre de la modernité. Essentiellement, dans son *Traité fondamental de la foi,* il tenta de montrer qu'il est possible de croire aujourd'hui en toute probité intellectuelle[86]. Pour lui, la théologie comme *dire sur Dieu*, ne peut être crédible qu'en nouant « un contact avec l'ensemble de l'autocompréhension profane de l'homme propre à une époque déterminée, où elle arrive à dialoguer avec elle, à la faire sienne, à s'en laisser féconder sur le plan du langage, mais plus encore sur celui de la "chose" même.[87] » Cette approche tenta une synthèse entre le thomisme et l'idéalisme allemand.

Le *deuxième courant* qui mit plutôt l'accent sur le caractère intersubjectif de l'expérience humaine fut représenté par Hans Urs von Balthasar dans la foulée d'Erich Przywara. Ce courant offrit un accueil positif à certaines idées de Karl Barth, mais également, aux résultats des travaux patristiques d'Henri de Lubac et autres. Selon cette approche, c'est d'abord et avant tout la rencontre amoureuse de deux êtres libres qui permet de penser, sur un mode analogique, le rapport entre Dieu et le monde. Celle-ci donna tout son poids à la nouveauté absolue et inattendue de la révélation, mais surtout à l'événement de la croix, événement central où Dieu se donne et révèle au monde son être profond.

Pour ce deuxième courant, la croix, événement d'amour par excellence, s'offre comme une clé pour dénouer la question de la crédibilité. L'amour de Dieu et en Dieu qui s'y révèle devint pour ces auteurs la clé d'interprétation du mystère chrétien, et ce à partir

---

[86] Voir Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi : Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 6.14.21.

[87] RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 20.

de quoi on peut et on doit juger de sa crédibilité. L'œuvre phare, *L'Amour seul est digne de foi*[88], témoigne de l'intérêt que Balthasar porta à cette question et du rôle de l'amour comme principe herméneutique pour répondre à ce défi. De façon générale, cette approche mit l'accent sur la corrélation positive entre *amour – unité – altérité – liberté*. Medard Kehl et Werner Löser placèrent Joseph Ratzinger et Walter Kasper dans cette lignée qui, selon eux, fut l'approche dominante en fin XXe siècle.

Alors que ces deux grands courants partagèrent le même défi, soit celui de sortir de la néoscolastique, les uns favorisèrent la dimension subjective en déplaçant la question de Dieu sur le terrain de l'existence humaine, alors que les autres donnèrent une primauté à la dimension objective de la foi, se souciant davantage de la crédibilité de la Révélation. C'est dans cette dernière lignée que se situèrent les ouvrages plus récents de Rino Fisichella (cités précédemment), de Joseph Moingt[89] et de Christian Duquoc[90]. Si cette deuxième approche apparaissait comme le courant dominant en cette fin du XXe siècle, il importe de mentionner que l'émergence du pluralisme religieux comme phénomène incontournable modifia l'échiquier théologique en favorisant une certaine mise à distance des démarches davantage centrées sur la Révélation. L'intérêt marqué pour l'inculturation et le dialogue interreligieux qui donna naissance aux théologies contextuelles et, plus récemment, à la théologie des religions témoignent de ce changement. Claude Geffré[91], Jacques Dupuis et d'autres[92] ont particulièrement marqué ce tournant.

---

88 Voir BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi*. Voir aussi BALTHASAR, *La Gloire et la Croix - I : Apparition*.

89 Voir MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, et en particulier p. 273.

90 Voir Christian DUQUOC, *Dieu partagé : Le doute et l'histoire*, Paris, Cerf, 2006, et en particulier les deuxième et troisième parties.

91 Voir Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

92 Voir Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997. Voir aussi Robert J. SCHREITER, *The New Catholicity : Theology between the Global and the Local*,

La place du théologien belge

D'entrée de jeu, l'œuvre d'Adolphe Gesché montre beaucoup d'affinité avec les visées et la mouvance de la théologie fondamentale au XXe siècle. Il s'attarda essentiellement à mettre en valeur la foi chrétienne aux yeux des *croyants* et *incroyants* à travers un dialogue ouvert avec la culture et la pensée contemporaine. C'est donc dans un esprit de fidélité à sa foi, mais aussi en solidarité avec le monde contemporain, qu'il s'ouvrit sur la pensée croyante et incroyante. La pratique de l'interdisciplinarité qui joua un rôle important dans sa carrière incarne cette option fondamentale qui marqua l'ensemble de son œuvre.

À la Faculté de théologie de l'UCL, il occupa la chaire de *dogmatique spéciale* qui le situait à mi-chemin entre d'une part, la théologie dogmatique fondamentale sensible aux questions ecclésiologiques et œcuméniques (G. Thils et A. De Halleux) et d'autre part, la théologie philosophique et herméneutique fondamentale (E. Brito)[93]. S'il traita abondamment de questions épistémologiques, il demeura un théologien de *frontière* désireux d'ouvrir le discours théologique au-delà de la confrérie. Il fit partie de ce cadre assez restreint de théologiens qui se préoccupaient des fondements de la foi tout en visant la *communication* vers un public plus vaste[94].

Maryknoll (New York), Orbis Books, 1997. Achiel PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Ottawa, Novalis, 2007.

[93] Voir Joseph FAMERÉE, «La dogmatique à la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve : Bilan et défis nouveaux» dans *La théologie entre deux siècles : Actes du colloque organisé à l'occasion du 575e anniversaire de l'Université catholique de Louvain*, Jean-Marie SEVRIN et André HAQUIN (éd.), *Cahiers de la Revue théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 2002, p. 127-145.

[94] Il serait inopportun de qualifier Gesché de vulgarisateur. Il s'adresse essentiellement à un public cultivé.

Plus précisément, sa pensée s'inscrit dans ce grand virage *anthropologique* de la théologie du XXe siècle amorcé par Bultmann et poursuivi dans le monde francophone par Bouillard. Avec Yves Labbé, nous situons l'œuvre du théologien de Louvain dans le sillage de la théologie herméneutique qui place la question de la crédibilité à l'intérieur d'un *cercle herméneutique* qui met en rapport la foi et l'existence humaine[95]. D'ailleurs, bien que Bouillard ne soit pas cité explicitement dans *Dieu pour penser*[96], les deux théologiens se rejoignent sur plusieurs points fondamentaux. D'abord, avec ces penseurs, la théologie se déplace sur le terrain de l'existence, de l'expérience et de l'anthropologie[97]. Pour eux, tout discours sur Dieu est aussi un discours sur notre humanité en cela même que la Parole de Dieu nous saisit et nous atteint dans l'histoire à travers des témoins. Cette théologie respecte donc le caractère historique de la révélation en tant qu'*événement de parole*. Mais aussi et surtout, ces auteurs soulignèrent le *caractère existentiel* de la foi dans son rapport intime avec la question de l'être humain. S'inspirant de Bultmann, Bouillard affirme :

> Au sein de l'être humain vit une connaissance existentielle de Dieu […] sous la forme d'une question qui peut revêtir des noms différents : celle du bonheur, du salut, du sens de l'histoire, de l'authenticité. […] La question de Dieu étant identique à celle de la vérité de l'existence *(Existenz)* humaine, une explication adéquate de cette existence est donc requise. L'élaborer est la tâche de l'analyse philosophique, existentiale, de l'être humain.[98]

Nous nous situons ici très exactement dans le créneau de la pensée geschéenne. La foi doit bien sûr se montrer *intelligible* et *pertinente*. Mais c'est surtout dans la mesure où elle montre sa *capacité humanisante* qu'elle est susceptible de nous rejoindre et de se montrer

---

95 Yves LABBÉ, *La foi et la raison 2. La religion chrétienne dans l'échange : symbole et dialogue*, Paris, Salvator, 2007, p. 253.

96 Dans les faits, les théologiens sont très peu cités dans l'œuvre majeure de Gesché. Selon nous, ceci manifeste le désir de s'ouvrir sur une audience plus large.

97 Voir MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 152.

98 Cité dans MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, p. 152. Voir Henri BOUILLARD, *Karl Barth : Parole de Dieu et existence humaine*, 3 vols., Paris, Aubier, 1957, vol. 3, p. 56-57.

crédible. Et pour établir la crédibilité du « dogme », il convient aussi d'examiner ce qu'il offre comme réponse à la question du *sens*[99]. En tout cela même, la question de l'être humain devient donc l'enjeu fondamental et le lieu de vérification : « Il importe […] que l'on puisse saisir en quoi cette réponse est précisément réponse à la question de l'homme.[100] »

Pour Bouillard comme pour Gesché, la tâche de l'apologétique devenue théologie fondamentale herméneutique fut donc de discerner et manifester le sens du mot « Dieu » dans une perspective chrétienne, et par extension, le sens des mots « salut », « création », « Christ » et autres. Il s'agissait d'abord, non pas de prouver que Dieu existe, mais de montrer qu'il existe un rapport positif entre la foi et notre expérience de la réalité et de notre humanité. Bouillard exprima ainsi cette conviction profonde qui anime ces penseurs : « Il y a donc une circumincession permanente entre la question qui surgit de l'expérience humaine et les réponses religieuses.[101] » Bref, la théologie fondamentale était appelée à faire valoir la foi comme réponse aux questions radicales de l'existence humaine. Et c'est dans la mesure que ces mots « dévoilent notre propre réalité et actualisent notre propre vérité[102] » que la foi devient digne de foi.

Ainsi, pour ces auteurs, un discours crédible sur Dieu est un discours qui reconnaît chez l'être humain une quête de sens et fait apparaître une structure d'accueil qui rend *possible* la foi et rend *crédible* l'acte de fonder sa vie sur le Dieu de Jésus-Christ. Or, il importe de noter que pour Bouillard comme pour Gesché, nous ne saurions séparer l'affirmation de Dieu de son apparition dans l'expérience religieuse vécue. Voilà en quoi

---

99 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 158.
100 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 176.
101 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 177.
102 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 171.

et pourquoi les Écritures témoignent du « lieu natal » du mot « Dieu » et plus particulièrement, de l'expérience chrétienne. Et conscient du danger des réductions anthropologiques, il importe de « laisser Dieu être Dieu ». Voilà qui devint une maxime dans la pensée de Gesché. Nous y reviendrons.

Or, si Gesché partagea le même souci que Bouillard, soit de comprendre ce que l'on croit et de vérifier la rationalité de son consentement de foi, nous retrouvons chez le théologien belge des accents particuliers qui le distinguent. D'abord, il s'ouvrit plus largement sur un dialogue avec les sciences humaines et la littérature ainsi que sur le monde de l'imaginaire. Quant à son parti-pris anthropologique, il se manifesta sous la forme d'un geste *apologétique* où la *foi* est appelée à prendre la *défense* de l'être humain et à reconnaître au *désir* sa pleine valeur dans notre quête de vérité et de sens. Chez lui, un lien profond unit *la foi en Dieu* et *la foi en soi* comme être humain[103]. Quant au thème du désir qui structure l'ensemble de sa pensée, nous verrons qu'il se présente sous la forme d'un élan de vie qui pousse l'être humain à aller au bout de lui-même en quête de transcendance. En cela, il entra dans le mouvement de fond au XXe siècle qui tenta de dépasser le rapport Foi - Raison en embrassant la totalité de l'existence humaine. Bien que dans ses écrits, il n'entretienne que des rapports furtifs avec la pensée d'Éric Weil, il le rejoint tout à fait lorsque ce dernier affirma que l'être humain découvre son *bonheur* lorsqu'il trouve l'« unité de désir et de raison[104] ».

Enfin, la démarche proposée par Gesché dans *Dieu pour penser* de mettre l'idée de Dieu, comme hypothèse, à l'épreuve de l'existence humaine lui est tout à fait propre. Mais

---

[103] Cette idée nous a été suggérée par une lecture de Jacques GRAND'MAISON, *Pour un nouvel humanisme*, Montréal, Fides, 2007. Pour cet auteur, l'être humain contemporain ne croit plus en lui-même et en ses possibilités. Nous allons montrer au chapitre 5 qu'Adolphe Gesché joue abondamment dans ce registre.

[104] Éric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 175. Cité dans BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 243.

en cela, il privilégia surtout une approche *dialogale* qui favorise un éveil au mystère. Il semblait craindre les démarches qui vont trop brusquement vers le centre du mystère chrétien : le Christ et la Croix[105]. En cela, son œuvre s'inspira davantage du mystère de l'Incarnation que du mystère de la Croix. En résumé, il nous apparaît que Gesché à la fois poursuit et réinvente des visées apologétiques dans la foulée de Bouillard.

Selon Joseph Famerée, « [à] la différence de Rahner, qui tente de rendre la foi (existentiellement) accessible à l'homme contemporain, chez Gesché, c'est la foi qui (sur le mode de la proposition et de l'excès) rend l'homme contemporain accessible à lui-même.[106] » Une question sous-tend sa démarche : *qu'est-ce que la foi nous apprend sur nous-mêmes ?* Il voulut d'abord et avant tout mettre « les fabuleuses ressources du christianisme[107] » au service d'une meilleure compréhension de l'énigme humaine en dialogue avec la culture contemporaine sous toutes ses formes. Toujours selon Famerée, ce fut « l'originalité et la force d'A. Gesché d'identifier ce changement culturel [*le monde écoute la foi*], en dehors des sentiers battus de toute pensée unique et répétitive, et de vouloir le penser théologiquement avec toutes les ressources de la pensée humaine et de la tradition chrétienne[108] ». Famerée rejoint donc les propos de Ladrière à cet égard[109].

Alors que des théologiens comme Rahner et Balthasar visaient surtout à faire sortir la théologie de la néoscolastique, Gesché faisait partie de la génération de théologiens qui suivirent ces deux géants et pour qui cela représente déjà un acquis. Voulant dépasser une certaine opposition qui marque ces approches, sa pensée se présente plus comme un

---

105 La démarche de *Dieu pour penser* commence au premier volume avec la question du mal, et ce n'est qu'au sixième volume qu'il se penche sur la question du Christ. À notre avis, il ne s'agit pas là d'un manque d'intérêt pour la question christologique, mais plutôt d'un choix pédagogique et délibéré qui tient compte du fait qu'il s'adresse aux croyants comme aux incroyants. Nous y reviendrons.

106 FAMERÉE, «La dogmatique à la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve», p. 137.

107 FAMERÉE, «La dogmatique à la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve», p. 133.

108 FAMERÉE, «La dogmatique à la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve», p. 133.

109 Voir p. 38.

entrelacs où les considérations anthropologiques et théologiques se croisent et se signifient les uns les autres. Nous retrouvons ici l'un de ses thèmes fondamentaux : Dieu et l'être humain *s'intersignifient*. À travers tout cela, il chercha d'abord et avant tout à trouver le ton d'un discours sur Dieu qui s'harmonise avec les attentes d'une postmodernité naissante comme nous l'avons déjà évoqué au premier chapitre[110].

Certains lui reprocheront de n'avoir laissé que peu de place dans ses textes à l'enracinement biblique et historique de la théologie. Nous croyons qu'il y a là le résultat à la fois d'une inclination personnelle[111], mais plus encore, d'une conséquence de ses visées apologétiques. En effet, on peut comprendre pourquoi cet intellectuel de haut calibre qui visait à rejoindre autant les croyants que les incroyants dans un contexte où la culture religieuse disparaissait s'en est tenu à l'essentiel et a choisi de ne pas alourdir ses textes d'études systématiques des Écritures et de la Tradition. Autrement dit, Gesché agissait davantage à titre de *généraliste* que de *spécialiste*. Voilà pourquoi il adopta un style direct qui allait à l'essentiel pour communiquer la conviction profonde qui l'habitait : la foi en Dieu peut venir éclairer les questions qui préoccupent les hommes et les femmes d'aujourd'hui.

3. LA CENTRALITÉ DU THÈME DE LA CRÉDIBILITÉ DANS L'ŒUVRE D'ADOLPHE GESCHÉ

À un premier niveau et de façon générale, Gesché partagea plusieurs des préoccupations de la théologie fondamentale contemporaine pour laquelle la *crédibilité*

---

110 Voir p. 33 et 36.

111 Il s'intéressait peu aux aspects historiques sauf lorsque cela pouvait éclairer une question contemporaine.

demeure une préoccupation explicite ou sous-jacente[112]. Montrer que la foi est intelligible, qu'elle est pertinente à la vie humaine, qu'elle offre une richesse et une originalité et qu'elle se montre capable d'une rencontre fructueuse et féconde avec la culture contemporaine, voilà qui rejoint des préoccupations qui furent partagées par des grands noms de la théologie contemporaine. En cela, Gesché montre des points de convergences évidents.

En cette troisième partie, nous nous proposons de montrer la centralité du thème de la crédibilité dans son œuvre à partir des considérations que nous avons établies en première partie. Or, comme les références explicites au thème de la crédibilité dans l'œuvre de Gesché sont peu nombreuses, il convient de montrer *comment* la question s'incarne dans l'œuvre du théologien belge.

Dans un premier temps, nous pouvons noter que cette distinction que nous avons établie entre le *croyable*, le *crédible* et le *cru* s'avère très utile pour cerner la préoccupation fondamentale de Gesché. D'emblée, son œuvre témoigne déjà d'une volonté de situer l'idée de Dieu à l'intérieur du *croyable disponible* (Ricœur). Dans *Dieu pour penser*, il vise à montrer que l'idée de Dieu n'est pas incompatible avec la raison de notre temps. Loin d'être une idée sotte, mais il s'agit pour lui d'une idée *intelligible*, un *possible* de l'existence qui se manifeste concrètement dans l'expérience humaine, religieuse ou non. Nous aurons amplement l'occasion d'y revenir au chapitre 5.

Mais plus encore, il soutient la thèse que l'idée de Dieu est une idée *crédible* qui mérite qu'on s'y attarde. Dans *Dieu pour penser*, il cherche d'abord à percer le mur de la

---

[112] Selon René Latourelle, la *crédibilité* est l'un des cinq thèmes structurants de la théologie fondamentale avec la *révélation*, la *foi*, *l'épistémologie* et *l'histoire*. Voir LATOURELLE René et Rino FISICHELLA (sous la dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1992, p. XIII-XIX.

méfiance, mais aussi, à créer un espace où la confiance peut à nouveau prendre forme autour d'une idée susceptible d'enrichir ou d'accomplir l'expérience humaine. Pour lui, le Dieu des chrétiens est véritablement une *bonne nouvelle*. Bref, Gesché tente aussi de faire passer l'idée de Dieu d'un simple *possible* à une réalité *riche de sens* qui mérite notre attention.

Le théologien se préoccupe également du troisième degré (*le cru*) qu'il situe au niveau de la *confession de foi*. Dire « je crois en Dieu » est un geste éminemment libre et personnel qui engage et mobilise la personne humaine sur la base d'une expérience intérieure de Dieu qui atteint simultanément la limite de la subjectivité (cela me touche, atteint la profondeur de mon être) *et* la limite de l'objectivité (ce « Dieu » dont on éprouve la présence est reconnue comme radicalement autre que moi, non pas une ombre, une image ou projection). Or, si cette expérience demeure radicalement de l'ordre de l'invérifiable autant dans son caractère subjectif qu'objectif, de par la nature même de la chose, cette expérience intime qui atteint la limite de l'intériorité, peut devenir, à la rencontre de témoins signifiants, source de savoir et de certitude qui fonde l'engagement[113]. N'est-ce pas l'expérience de plusieurs grands témoins de la foi : Jacob, Job, Thomas, Pierre, Paul et par-dessus tout, Jésus ?

Pour Adolphe Gesché comme pour Henri Denis, l'Évangile ne peut espérer devenir Bonne Nouvelle pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui qu'en franchissant les obstacles qui jonchent son chemin. Voilà ce que Gesché a profondément saisi. Voilà aussi le cœur de sa mission de théologien : aplanir la route qui mène du premier degré au seuil

---

[113] Voir Adolphe GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu" : Étude de théologie spéculative» dans *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 188.

du troisième degré, là où la Bonne Nouvelle se donne des chances de naître et de s'épanouir.

Considérations épistémologiques

Comment le thème de la crédibilité apparaît-il dans l'œuvre de Gesché ? Nous répondons à cette question en nous penchant sur le thème de la foi dans ses rapports à la théologie, à la raison et au désir.

Le rapport Foi – Théologie

La foi est une réalité fragile sujette à des dérives irrationnelles : fondamentalisme, fidéisme, dogmatisme, superstition, idolâtrie, *etc*. À cet égard, la théologie agit d'abord comme première *instance de vigilance* face à ces dérives qui la menacent[114]. Mais pour que la foi soit considérée comme un geste crédible, elle doit aussi se montrer « capable de faire accomplir l'acte le plus important du point de vue anthropologique, celui de savoir se confier et de vouloir se confier à l'autre[115] » (Fisichella). Or, un tel geste radical qui se veut digne de l'être humain ne serait possible qu'à la lumière de certaines assurances[116]. C'est là parmi les tâches essentielles de la théologie que de *justifier* et de *motiver* la foi et ainsi, faciliter le passage du *possible* au *cru*.

En cela, la foi en Dieu n'est donc pas laissée à elle-même, sans balises ni référents. Ainsi, la théologie comprise comme *cogitatio fidei* est appelée à se mettre au service de la

---

114 Adolphe GESCHÉ, «Théologie, foi et Europe», *Bulletin de l'Association européenne de théologie catholique*, 3 (1992), p. 52.

115 FISICHELLA, «Crédibilité», p. 222.

116 Adolphe GESCHÉ, «Théologie dogmatique» dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Bernard LAURET et François REFOULÉ (éd.), Paris, Cerf, 1982, p. 281.

foi, non pas pour la fonder, mais pour en articuler les motifs de crédibilités et les raisons de croire. Ainsi, en tant que science humaine, la théologie *réfléchit* la foi dans les deux sens du terme :

> [La théologie] la réfléchit, c'est-à-dire la pense (*cogitatio*), et […] la ré-fléchit, c'est-à-dire la diffracte, la fait rebondir sur le *speculum*, sur le miroir de la raison, la fait retentir dans l'espace et le volume de l'intelligible dans lequel elle se déploie. La théologie réfléchit ainsi la foi, mais non pas pour la réduire, la dissoudre, mais pour l'éclairer, la manifester, en dégager, précisément, la « rationalité », le logos, la crédibilité; pour montrer de quoi il s'agit […]. La théologie constitue ici, très précisément, l'effort humain entrepris pour donner à la foi ses droits, afin que cette foi soit rendue possible si on la veut et la désire, loin de tout ce qui ne serait que cri, cercle vicieux, contrainte, fidéisme, − comme aussi bien rationalisme, réductionnisme, etc. La théologie est très exactement là, non pas, elle non plus, pour remplacer la foi, mais pour la rendre possible (du point de vue humain) en exprimant ce qu'elle veut dire et en montrant qu'elle dit vrai.[117]

Bref, la théologie vise à créer un *espace de crédibilité*[118] à l'intérieur duquel la foi est reconnue comme un *possible* de l'existence humaine loin de toute dérive fondamentaliste, intégriste, fidéiste ou rationaliste.

Mais plus encore, Gesché reconnaît explicitement à la théologie une double fonction[119] : d'abord un devoir théorique, *ad intellectum*, qui découle de la rationalité (*logos*) et vise à satisfaire l'exigence de *l'intelligence*; puis un devoir pratique, *ad vivendum,* qui découle du comportement (*virtus*) et qui vise l'exigence pratique de la *pertinence*. Voilà deux principes de vérité au service desquels la théologie doit se soumettre solidairement et conjointement pour assurer la crédibilité de la confession de foi. Ainsi, le théologien doit affronter courageusement deux questions : « Est-ce que c'est vrai ?[120] », à tout le moins, il doit être en mesure de « *manifester* la vérité de la foi », et « Est-ce une bonne nouvelle pour l'être humain ? ». Car, une vérité de foi qui ne serait pas

---

117 GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu"», p. 179.
118 Le terme est le nôtre, non pas celui de Gesché.
119 Voir GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu"», p. 180-182.
120 GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu"», p. 181-182.

aussi *bonne nouvelle* n'aurait ainsi que peu d'intérêt, alors qu'une proposition pertinente qui n'aurait aucun fondement en vérité ne serait que fausse monnaie, proposition sans créance.

Ainsi, pour demeurer crédible, la théologie doit demeurer *pratique* et orientée vers l'être humain dans sa condition réelle. En particulier, il y aurait pour Gesché quelque chose d'odieux à se camper dans des réponses théoriques et en particulier, face au problème de la souffrance et du mal. Si elle se doit, de par sa nature, de prendre certains détours théoriques et conceptuels[121], elle doit demeurer un discours responsable.

Bref, si la théologie doit *justifier* et *motiver* la foi, elle est appelée à déborder le cadre théorique des *raisons de croire* pour s'ouvrir plus largement sur les *raisons de vivre*. Voilà pourquoi l'on trouvera, chez Gesché, une insistance sur le *désir* et la *destinée* humaine qui ouvrent sur l'espérance. Il lui importe, bien sûr, qu'elle le fasse sans abdiquer aux exigences de la vérité[122]. En cela, la foi en alliance avec la raison ne viendra pas freiner le désir, mais *lui donner des ailes*.

Le rapport Foi – Raison

La théologie est donc appelée à manifester la *crédibilité* et la *cohérence* de la foi[123]. Mais en cela, elle n'agit pas seule. En effet, elle doit faire appel aux sciences humaines, et de façon particulière, à la philosophie en tant que *première altérité* de la théologie. Or, celle qui garde la théologie à distance d'elle-même ne doit pas agir ni à titre de préalable de la foi à la manière d'une théologie naturelle, ni même comme instance

---

121 Voir Adolphe GESCHÉ, «Avant-propos : Le droit d'interroger Dieu» dans *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1999, p. 8.

122 Voir GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 3.19.

123 GESCHÉ, «Théologie, foi et Europe», p. 52.

apologétique. Car aucune science, philosophie ou anthropologie ne peut prétendre valider ou infirmer la foi. Celles-ci ne peuvent tout au plus qu'assurer « des conditions communes et générales de crédibilité[124] » (cohérence générale, rigueur méthodologique, *etc.*). Si la connaissance humaine peut et doit apporter un éclairage sur la foi selon sa sphère de compétence respective, elle sera toujours incompétente pour porter un jugement de vérité sur une proposition dont le *lieu* propre est la foi et dont la vérité ne peut apparaître qu'« aux yeux de la foi[125] » dans l'Esprit-Saint (voir 1 Co 12, 3 et Mt 16, 17).

Ainsi, toute forme de démonstration rationnelle qui aurait pour but d'« éviter la foi » ne ferait que défigurer le caractère propre à celle-ci. Dire *je crois* est autre chose que dire *je sais*. Et si le croyant doit chercher à comprendre ce qu'il croit, s'il est légitime de chercher à fonder son geste sur certaines assurances à la face du monde, il ne peut ni ne doit espérer une réponse dirimante extérieure à elle-même.

Ainsi, la théologie a « le droit et le devoir de parler d'emblée de Dieu[126] » sans préambule autre que celui de la *foi*. Autrement, elle risque de se voir piégée par un discours préalable ou un Dieu de nos définitions. Gesché l'affirme clairement : « C'est à la foi d'"inventer" Dieu, et à la théologie (certes guidée par les prescriptions générales de la rationalité, nous l'avons dit) à "découvrir" Dieu, elles en son lieu natal.[127] »

Bref, la philosophie est appelée à travailler en collaboration avec la théologie pour montrer que la foi est un existential, qu'elle possède sa capacité propre et qu'elle est digne de notre *humanitas*.

---

124 GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu"», p. 179. Voir aussi p. 178.
125 GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu"», p. 177.
126 GESCHÉ, «Théologie, foi et Europe», p. 55.
127 GESCHÉ, «Théologie, foi et Europe», p. 55.

L'émotion signifiante

Notre origine et notre destinée demeurent obscures et insaisissables. Or, l'être humain doit vivre et choisir. La question est donc la suivante : comment choisir et comment s'y tenir ? N'est-ce pas là le défi fondamental existentiel de toute vie humaine ? Car, on ne peut pas ne pas choisir : ne pas choisir, c'est aussi choisir. Face à cette problématique, la foi nous propose « une hypothèse sur son propre destin[128] » qui nous engage à nous « y tenir ». La question se pose donc : ce choix est-il digne de l'être humain et d'une vie qui vaut la peine d'être vécue ?

Mais, Gesché l'affirme sans détour : c'est le propre de la foi que de s'annoncer « sans preuve[129] ». Les paroles qu'elles nous proposent sont des invitations « qui s'annonce[ent] sans donner d'argument ni de justifications[130] ». Cela, bien sûr, exige un travail d'intelligence. Car, ne voulons-nous pas que nos choix soient fondés et éclairés, intelligents et signifiants ? Or, selon Gesché, ce travail de *raison* qui est généralement second dans la foi est souvent précédé d'un travail de *passion* qui s'enracine dans une « émotion signifiante », une expression que Gesché emprunte à Ricœur pour désigner cette structure d'accueil à partir de laquelle la foi peut naître et prendre forme dans sa dimension subjective[131]. La foi est d'abord affaire de *désir* et de *passion*.

---

128 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 173. Inspiré de Andreï TARKOVSKY, *Journal. 1970-1986*, Paris, 1993, p. 279 et encart.

129 Adolphe GESCHÉ, «Pour une théologie du risque» dans *La foi dans le risque du temps*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1997, p. 139.

130 GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 140.

131 Il n'est pas question, pour Gesché, de réduire la foi à une simple émotion ni à sa seule dimension subjective. Il tente ici de définir une structure d'accueil qui est d'abord de l'ordre de la passion qui rejoint le désir humain avant d'être de l'ordre de la raison.

Pour Ricœur, cette expression désigne l'intuition fondatrice qui accompagne le stade préphilosophique qui est à l'origine toute pensée philosophique, qui sous-tend celle-ci et qui demeure toujours première par rapport à cette dernière[132]. N'est-elle pas l'expression d'une *passion signifiante* « unique et singulière, toute personnelle[133] », qui prend sa source en soi et qui possède cette capacité de nous mettre en mouvement et de nous y tenir ? La foi reconnaît ce *dehors des choses* que le discours philosophique ne rejoint pas d'emblée, mais que le cœur humain désire atteindre (V, 142). La foi n'est pas d'abord de l'ordre de la preuve, une affaire de raison, mais de l'ordre du désir, d'un travail de passion.

N'y a-t-il pas à l'origine de toute grande réalisation humaine, de toute création ou d'innovation une telle conviction qui ne se fonde sur rien d'autre qu'elle-même ? (VII, 39) C'est ce que Gesché désigne par « irrationnel de fondement » (VI, 38). Ici, il se réfère, non pas à des actes contraires à la raison, mais à ces *décisions inaugurantes*, ces actes qui ne s'appuient que sur eux-mêmes où la liberté et la volonté se manifestent au-delà d'une raison raisonnante ou suffisante. À cet égard, la théologie, comme la philosophie, ne fait pas exception. Toutes deux s'enracinent dans ce type d'expérience vive de création, d'invention et d'innovation. Or, voilà ce qui fait la force des grands systèmes de pensée ainsi que leur faiblesse : ils gagnent en cohérence, mais perdent très tôt de vue cette « émotion signifiante » qui fut à l'origine de leur développement. Cela atteste que « toute organisation abstraite d'idées n'est qu'un *second mouvement*, n'est qu'une reprise tardive » (VII, 40).

---

132 Voir RICŒUR, *Lectures 3*, p. 162. Les pages (VII, 38-47) où Gesché entre en dialogue avec des penseurs contemporains sont très éclairantes à cet égard. Voir aussi (V, 142) et (VI, 155-156).

133 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 168.

Voilà ce à partir de quoi l'expérience religieuse et l'idée de Dieu peuvent être comprises : « Nous ne commençons pas par nous-mêmes, nous sommes des "êtres-nés" et à tout instant nous recevons révélations. » (VI, 156). L'être humain est un être visité, mais plus encore, il est un être qui « *peut être bouleversé* » (VI, 156). Pensons à Paul, Augustin, Luther et Pascal.

Or, la nature même de la liberté est d'évoluer dans l'incertitude. À la base, il y a des choix et des décisions que seule la liberté peut assumer.

> Il y a de *l'indécidable*, car il y a de la *contingence* (l'événement qui arrive hors de toute prévision) et de la *liberté* (la décision qu'il faut prendre sans tout savoir d'avance). […] Il y a un indécidable que je ne peux résoudre qu'en décidant. Il faut un *excès* par rapport à la *raison* pour pouvoir décider. (VII, 40) [C'est nous qui soulignons.]

Cette capacité de prendre l'initiative, de poser un acte inaugurant, libre et capable de « franchir l'abyme » (Ladrière) (VII, 42) ne témoigne-t-elle pas de la grandeur humaine ? Voilà pourquoi Gesché affirme : « Au départ de toutes choses, ne faut-il pas une décision, une volonté, une émotion, une invention qui n'empruntent rien à un déjà-donné ? » (VII, 39) Gesché rejoint ici l'idée de création *ex nihilo*.

Bref, la foi ouvre sur la possibilité d'une *aventure* qui est appelée à assumer cette rationalité du risque sans laquelle la vie n'est plus la vie, mais chose monotone sans vie ni invention. En d'autres mots, « la théologie doit garder quelque chose d'un peu fou pour être raisonnable[134] ». Or, n'est-ce pas d'abord cette passion pour notre humanité et pour la vie qui, en fin de compte, est à la source de la foi et qui nous y tient dans l'engagement ? C'est à *l'épreuve* de l'existence humaine que le mot « Dieu » peut et doit devenir signifiant, vibrant de vérité et de vie, au-delà du mythe, du symbole et de l'illusion. N'est-ce pas là un « beau risque » ? (V, 128)

---

134 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 160.

La crédibilité : une triple épreuve

L'idée de Dieu est-elle digne de foi ? Pouvons-nous aujourd'hui lui donner créance ? Pour situer cette question chez Gesché, nous devons procéder en deux étapes.

Premièrement, il faut comprendre que pour ce théologien, la question de la crédibilité de Dieu (ou de l'idée de Dieu) passe nécessairement par une meilleure compréhension du *rapport* entre Dieu et l'être humain. Car à la base, la foi chrétienne « se présente comme la proposition d'un rapport entre Dieu et l'homme » (VI, 9). Il importe donc par-dessus tout de bien saisir ce rapport et de le situer dans sa vérité propre. Ce rapport est-il possible, intelligible, bon ou néfaste ? Qu'offre-t-il d'original ? Est-il « bien ajusté » aux aspirations humaines ? Voilà pour Gesché l'enjeu central. Voilà aussi qui renvoie à la crédibilité même de l'idée chrétienne de Dieu.

Pour Gesché, il importe surtout de savoir bien parler de ce *rapport*. Car, c'est d'abord « dans la capacité et la qualité de relation entre deux termes qu'on éprouve toujours la vérité de l'un et de l'autre » (VI, 9). En cela, la vérité d'un *rapport* ne peut se révéler que si chacun des termes de ce dernier a la possibilité intrinsèque d'être et de devenir ce qu'il est. Un rapport qui abîmerait l'identité profonde de l'un ou de l'autre des termes qui lui porterait atteinte serait un rapport faux et mal engagé. Bref, ce rapport doit se révéler comme un espace de liberté et de vérité.

Cela comporte deux exigences fondamentales qui informent toute la pensée de Gesché. D'abord, la crédibilité de l'idée de Dieu sera jugée, positivement ou négativement, à partir de sa *capacité humanisante*. Ainsi, l'idée de Dieu subit en quelque

sorte l'épreuve de notre humanité et en cela, l'être humain devient un *critère de vérification* pour l'ensemble de son anthropologie théologale. Autrement dit, l'idée de Dieu doit se montrer capable d'ouvrir des chemins d'intelligibilité et d'humanité.

Mais aussi et réciproquement, la vérité du rapport porte en elle une exigence de *laisser Dieu être Dieu*, c'est-à-dire, de laisser à Dieu la possibilité de se révéler tel qu'il est, dans son identité propre, son originalité et sa vérité. Sinon, l'être humain se leurre lui-même dans ses rapports avec le divin en lui substituant un autre dieu. Pour Gesché, un faux dieu n'est pas d'abord celui qui est faux en soi, mais celui qui nous introduit dans un faux rapport avec nous-mêmes et qui nous fausse par le fait même. Tel est le drame de l'idolâtrie ! Non pas celui d'un faux dieu, mais celui d'un dieu qui *nous fausse*. Suffit-il de dire qu'un faux dieu, pauvre projection de nos désirs, *autre nous-mêmes*, n'est pas celui qui est susceptible de nous élever et de nous construire. Si nous nous ouvrons à Dieu, en toute probité, c'est pour qu'il soit *Dieu*, un Dieu qui mérite le nom de *Dieu*, autre que nous-mêmes, *transcendance désirable comme altérité* comme l'affirme Henri Denis. N'est-ce pas là le seul Dieu devant lequel on désire danser, chanter et prier ?

Or, pour Gesché, ce rapport entre Dieu et l'être humain risque de devenir une simple abstraction, voire un repli sur soi s'il ne s'insère pas dans une perspective concrète et historique. Voilà pourquoi dans un *deuxième temps*, il sent le besoin d'élargir la perspective et situer la question de la crédibilité de l'idée de Dieu à l'intérieur d'un triple rapport tel qu'illustré à la *Figure 1* autour de trois pôles : l'être humain, le monde contemporain et la révélation chrétienne. C'est donc à travers *l'épreuve* de cette triple rencontre que pourra se manifester, ou non, la crédibilité de l'idée de Dieu dans une perspective chrétienne. Bref, ce n'est qu'en subissant l'épreuve de notre temps et qu'en

pratiquant ce chemin jonché de doutes et d'objections, portés par la patience de la question, que l'idée de Dieu pourra aujourd'hui révéler ses ultimes possibilités.

Cette démarche que nous qualifions *d'apologétique du désir* nous fera découvrir une pensée théologique qui témoigne d'une préoccupation pour les quatre axes fondamentaux reliés à la question de la crédibilité : (i) montrer que l'idée de Dieu n'est pas étrangère à l'être humain, mais bien une idée intelligible et communicable au monde d'aujourd'hui[135]; (ii) que cette idée est porteuse d'une capacité humanisante[136]; (iii) que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ évoque une altérité fondatrice désirable présentant une image à la fois originale et provocatrice de Dieu[137]; (iv) que ce Dieu ouvre sur une vision unitive qui donne sens et plénitude de vie[138]. Voilà où se situe le projet d'Adolphe Gesché. Voilà aussi le chemin proposé aux lecteurs de *Dieu pour penser*.

Notons enfin que s'il s'est beaucoup inquiété de la montée de l'intégrisme et du fanatisme religieux, il s'est peu exprimé sur la question du pluralisme religieux. Sa réflexion demeure donc à l'intérieur de la rencontre de la foi chrétienne avec la culture occidentale contemporaine[139].

---

135 Cet aspect apparaîtra principalement le chapitre 5 avec des prolongements au chapitre 6.

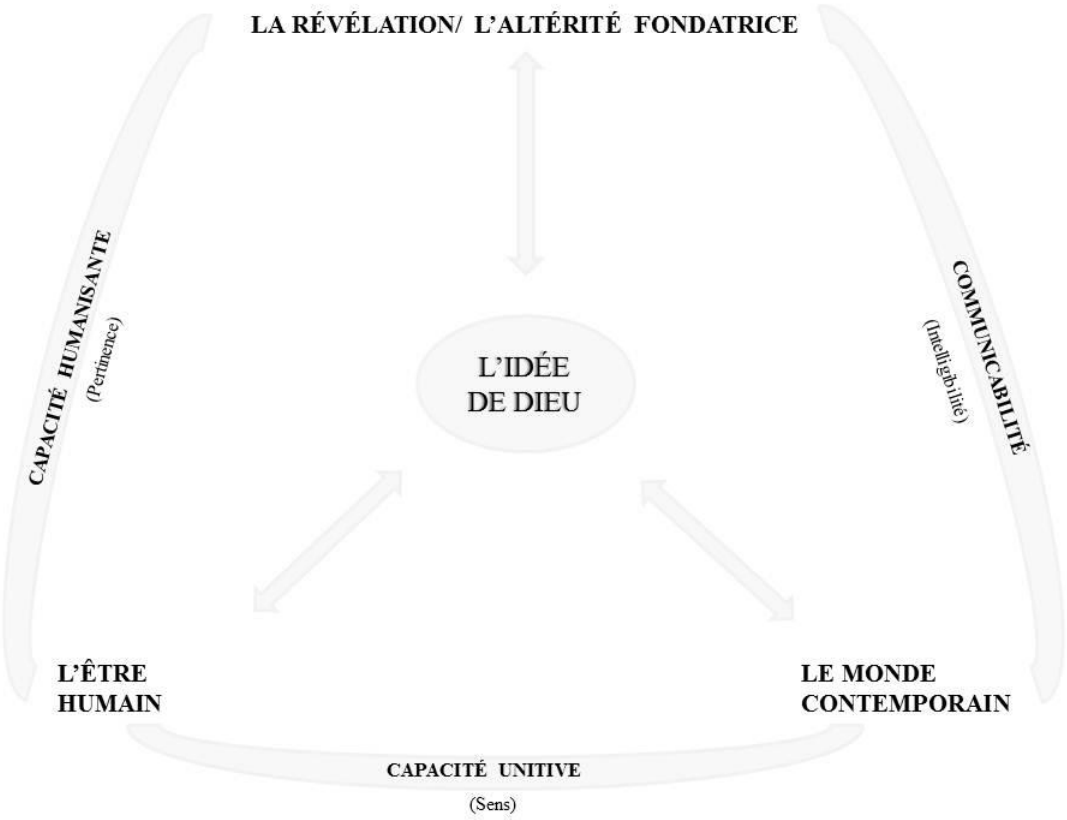
136 Voir chapitre 5 (troisième partie) avec des prolongements au chapitre 6.

137 Pour l'essentiel, voir le chapitre 3 et ses prolongements aux chapitres 5 et 6.

138 Voir l'ensemble des chapitres 3, 5 et 6 ainsi que la troisième partie du chapitre 7.

139 Voir à cet égard « Le christianisme et le salut » dans (V, ch. 5). Il a aussi participé au dialogue avec l'Islam. Voir Adolphe GESCHÉ, «L'anthropologie théologale chrétienne, une anthropologie de révélation», Bruxelles, Publication du Centre *El-Kalima*, 1999, p. 3-20.

FIGURE 1 : LA CRÉDIBILITÉ DE L'IDÉE DE DIEU – UNE TRIPLE ÉPREUVE



CHAPITRE 3

DIEU DANS L'ŒUVRE D'ADOLPHE GESCHÉ : DIEU DE L'ÉPREUVE, DIEU-DE-L'HOMME

Avant d'entreprendre l'étude systématique de l'anthropologie théologale d'Adolphe Gesché, nous avons cru bon dans un premier temps de présenter un portrait d'ensemble de la conception de Dieu dans la pensée du théologien belge. Essentiellement, nous voulons établir les fondements théologiques qui sous-tendent sa démarche. Ceux-ci offrent déjà des pistes de réponses au défi de la crédibilité de l'idée de Dieu.

Cependant, une mise en garde s'impose pour bien situer ce troisième chapitre. Nous savons que Gesché lui-même n'isole jamais la question *qui est Dieu ?* de la question *qui est l'être humain ?*. Car, durant sa longue carrière de théologien, il se fit l'apôtre d'une *théologie* qui se devait d'être aussi une *anthropologie*. Il n'a cessé de répéter que « la théologie, elle, parle de Dieu en parlant de l'homme[1] ». Il importe au plus haut point de garder cette considération en tête tout au long de ce chapitre afin de ne pas dénaturer le caractère propre de sa pensée et la logique de présentation. Autrement, il y aurait un réel danger de juger sa démarche *à la pièce* dans une perspective qui n'est pas la sienne. Cela dit, la question tout de même se pose : quel Dieu informe sa démarche ? Voilà la question qui motive ce chapitre.

Pour réaliser cet objectif, nous avons puisé principalement dans son œuvre majeure, *Dieu pour penser*, mais aussi dans des contributions importantes portant sur Dieu

---

[1] Adolphe GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif : Nouvelles réflexions sur le "Etsi Deus non daretur"», *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), p. 483.

qui marquèrent tout particulièrement la fin de son parcours théologique (1995-2003). Il s'agit là pour lui d'une période très active où il acheva les trois derniers volumes de sa collection en plus de produire des contributions qui apportèrent un éclairage encore plus approfondi sur la question de Dieu, dont certaines furent présentées dans le cadre des *Colloques* qu'il parraina à l'UCL.

Nous procédons en trois points. D'abord, nous faisons ressortir un aspect premier et fondamental : le Dieu qui informe sa pensée est un Dieu qui s'engage *pour* l'être humain et se montre *Adversaire du mal* à ses côtés. Deuxièmement, si ce Dieu est aussi *Celui qui sait se retirer* pour assurer notre liberté, plus encore, il est Celui qui se manifeste dans la chair, *Capax Hominis*. Voilà donc un Dieu qui va au bout de *l'épreuve de l'engagement* en faveur de l'être humain, un Dieu qui a fait ses preuves auprès de lui et qui « mérite » les titres de *Dieu de l'épreuve*, et de *Dieu-de-l'Homme*. Enfin, nous montrons que cette conception de Dieu ouvre sur des considérations épistémologiques qui fondent et guident Gesché dans sa démarche. En tout cela, le théologien cherche à établir la crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu et les conditions qui ouvrent sur la possibilité d'un discours crédible sur Dieu. Nous verrons cependant que ce discours ne laisse que peu de place à une théologie trinitaire où l'Esprit participe pleinement à l'œuvre de salut. Nous y reviendrons au chapitre 7.

1. DIEU : ADVERSAIRE DU MAL

Le mal pose le problème de la *crédibilité de Dieu* dans toute sa nudité et sa radicalité. Car, pour plusieurs, le mal constitue la plus grande preuve contre Dieu. Comment penser Dieu *et* le mal ? Mais surtout, comment croire en un Dieu dont on dit

qu'il est le Créateur d'un monde où perdure ce véritable scandale ? Voilà donc la question centrale du premier volume avec lequel Gesché inaugure sa collection *Dieu pour penser*.

Une certaine logique aurait pu dicter d'aborder cette question autrement, soit en présentant d'abord l'anthropologie chrétienne dans toute sa grandeur pour ensuite traiter du mal comme d'une réalité qui s'obstine à contrer nos possibilités et nos aspirations. Or, un tel discours risque fort de tomber dans l'abstraction et devenir indécent, voire blasphématoire aux yeux de l'homme ou de la femme souffrant devant Dieu. Car, le mal n'est-il pas « cette disgrâce fondamentale de l'homme, du monde (et peut-être de Dieu ?) [… qui ne permet] aucun leurre, aucune dérobade de la pensée » ? (I, 11)

> 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. 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. […] J'aurais pu commencer cette série en parlant de l'homme « tout simplement », sujet qui nous tient tant à cœur. Mais peut-on le faire – et de nouveau parce que le pari est d'aller jusqu'au fond des choses – sans avoir rencontré d'abord, non pas « l'homme », mais cet homme que nous sommes, là où nous nous tenons au cœur de ce qui semble d'avance nous détruire, avant même tout discours possible ? (I, 11)

En dressant ainsi la table, Gesché se met donc résolument du côté de l'être humain fragilisé dans son existence concrète qui, comme Job, interroge Dieu en le mettant à *l'épreuve* de son questionnement.

Bref, pour le théologien, toute la logique du christianisme se joue *d'abord* sur le rapport entre Dieu et le mal (I, 22). Ainsi, Gesché affronte courageusement cette question, dès le premier volume de la collection, conscient de l'enjeu capital qui est bien sûr celui de la *crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu*, mais aussi et surtout, celui du *salut* de l'être humain qui, sans Dieu, est, à la limite, laissé seul et sans ressource face à cette question ultime. Celui-ci amorce donc sa démarche au tout premier chapitre du premier volume de

la collection par un article intitulé « Topiques de la question du mal »[2] où il nous propose de situer la question du mal dans son rapport avec Dieu à travers cinq lieux ou topiques : le *Contra Deum* qui caractérise l'objection traditionnelle de l'athéisme du mal contre Dieu, le *Pro Deo* qui constitue la réponse classique de la théodicée, et successivement, les *In Deo*, *Ad Deum* et *Cum Deo* à travers lesquels Gesché déplace la question pour tenter d'y donner une réponse qui puisse satisfaire le cœur humain.

Ce cheminement comporte une inversion fulgurante selon laquelle la figure de Dieu qui apparaît n'est plus celle qui fait l'objet d'une dispute entre adversaires, mais celle d'un Dieu résolument *Adversaire du mal*, au côté de l'être humain *contre le mal* (I, 33). Nous verrons que cette démarche bien typique de la méthode de Gesché nous laisse déjà entrevoir le sens profond de son geste théologique à la recherche d'une nouvelle théodicée, voire même d'une nouvelle apologétique.

À travers les deux premiers topiques, Gesché montre que, sur l'arrière-plan du *Malum, ergo non est Deus,* un *débat d'idées* s'est engagé entre les partisans du *Contra Deum* qui pourfendent Dieu et ceux du *Pro Deo* qui voulaient assurer la défense de Dieu et sauver ainsi son honneur. Or, cette polarisation a eu comme effet pervers, non seulement de produire un débat stérile autour de la question de Dieu, mais aussi et surtout, d'en arriver à oublier la réalité de l'être humain aux prises avec le mal (I, 23).

Gesché reconnaît avec justesse que la forme d'athéisme qui s'est engagée dans cette question a, la plupart du temps, su mieux exprimer que plusieurs croyants l'indignité d'une idée selon laquelle Dieu serait de connivence avec le mal contre l'être humain. En cela, l'athéisme a eu le mérite de reconnaître la pauvreté d'une idée de Dieu qui ne prend

[2] Publié originalement dans Adolphe GESCHÉ, «Topiques de la question du mal», *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986), p. 393-418.

pas le parti de l'être humain. « Cet athéisme […] manifeste en somme une haute idée de Dieu », souvent plus haute que ceux et celles qui en défendent l'existence (I, 18). En somme, pour l'athée, il devient indigne de croire en un tel Dieu. Et c'est en cela même que la théodicée a fait fausse route : elle s'est montrée peu apte à prendre le parti de l'être humain. Sa faute fut celle « de vouloir *trop vite* innocenter Dieu » (I, 20). Malheureusement, en cela, elle a fini par déshonorer l'image de Dieu et desservir l'être humain aux prises avec le mal absolument indéfendable et injustifiable (I, 71).

Pour Gesché, la seule façon de dénouer l'impasse dans laquelle nous enferme ce débat d'idées est de poser un geste proprement théologique en déposant la question en Dieu, *in Deo*. Qu'est-ce que Dieu dit de la question ?

> L'appel à Dieu en cette question ne constitue pas, en effet, un appel en somme facultatif. Poser ou déposer la question en Dieu (le mettre dans l'équation si l'on peut dire) – et dans l'épreuve plutôt que la preuve – c'est exactement poser, à propos du mal, la question comme il la faut poser, et dont la réponse décidera. À une question aussi ultime, ne peut répondre (ou ne pas répondre) qu'une instance elle aussi (et bien davantage) ultime. Tout le reste n'est que paille. […] La question *est* théologique. (I, 26)

Ce déplacement de la question bien caractéristique de Gesché nous laisse ainsi entrevoir la méthode qui sous-tend *Dieu pour penser* : mettre la question en Dieu.

Mais plus encore, c'est en s'adressant directement à Dieu, *ad Deum*, à l'image de grands témoins tels Jacob, Job et Jésus que l'être humain peut espérer trouver la force pour faire face à l'épreuve ultime et éventuellement ouvrir le chemin de vérité. Car, le Dieu de Job est un Dieu qui supporte la contradiction. Et c'est à travers *l'objection* que celui-ci sort de sa solitude et retrouve le chemin de sa dignité fondamentale et fondatrice. Car, face au mal injuste, le silence n'est pas de mise. Ainsi, l'être humain ne doit-il pas, à l'instar de Jacob, prendre la figure du combattant contre Dieu pour découvrir sa vérité ? Et

Dieu ne serait-il pas, en fin de compte, cette figure qui, à l'image de l'Agneau de Dieu, prend sur lui la charge de ce geste « disgracieux », non pas justifié, mais combien nécessaire, qui décharge sur Dieu innocent l'opprobre du mal ? Pour Gesché, cette voie de la *contestation de Dieu* déjà présente chez le psalmiste peut devenir un point de rencontre entre croyants et incroyants et une voie de salut (I, 27-32).

En cela, à travers le cri du croyant, *l'objection* devient en quelque sorte un lieu sacré, lieu de la rencontre de Dieu. D'abord parce que le mal a quelque chose d'un scandale devant lequel on ne peut rester muet. Puis, parce que l'être humain souffrant qui se sent démuni devant le mal trouve ici son seul recours, sa seule porte de salut. Voilà aussi qui ouvre sur la possibilité d'une *nouvelle théodicée*.

> Cette nouvelle théodicée, qui porte l'objection jusque dans le cœur de Dieu, nous fait retrouver cet Agneau qui porte lui-même le poids, et nous en sauve. La théodicée classique a échoué, et dans sa défense de Dieu, et dans sa défense de l'homme, parce qu'elle n'a pas cette audace et a masqué le problème […] Seule une théodicée fidèle à la clameur de l'homme et la portant jusqu'à l'autel de Dieu sera pertinente, et, ô paradoxe, fera enfin honneur à Dieu : en découvrant qu'il est lui-même le grand objectant, l'adversaire et le sauveur. Dieu n'est autre que Salut. C'est par la mort, objection suprême, qu'il vainc la mort, l'objection. (I, 179)

Ainsi, ce Dieu nous laisse dire « ce que l'on a sur le cœur » parce qu'il porte lui-même le mal comme « aiguillon dans sa chair » et qu'il a lui-même *éprouvé* la chose (I, 176). C'est donc en cela que le christianisme montre toute sa pertinence et sa richesse encore aujourd'hui. Bref, c'est en portant la question *en Dieu*, quitte à manifester son indignation, voire sa révolte, que l'être humain découvre que son combat est aussi le combat de Dieu et qu'il trouve en Dieu son salut (I, 36).

Cette préoccupation de sauver l'honneur de Dieu contraste donc avec l'image du Dieu des Écritures qui est celle du Dieu qui s'engage résolument *pour* l'être humain souffrant au risque de s'humilier lui-même (I, 23.25). Voilà ce que la Bible exprime en

affirmant que Dieu *est* Sauveur. Le drame de cette mauvaise apologétique fut, bien sûr, de perdre de vue cette image de Dieu, mais aussi de se confiner à un débat d'idées : voulant sauver la dignité de Dieu, on oublie l'être humain et maintient celui-ci dans la solitude de son mal et le poids de sa souffrance. La réaction de celui ou celle qui se révolte contre Dieu peut tout à fait se comprendre et se justifier. Comment croire en un tel Dieu qui se dit Dieu du salut ? Et si le salut n'apporte pas une réponse à la question du mal, quelle est sa pertinence ?

Ainsi, Gesché met en lumière un aspect trop souvent négligé de la tradition judéo-chrétienne : Dieu est non seulement sans complicité avec le mal, il est *l'Adversaire du mal* (I, 71). En cela même, le mal sollicite Dieu qui ne se tient pas en marge, mais participe à l'expérience humaine de la lutte contre le mal (Agneau de Dieu) (I, 75). Il « se mouille », s'engage, prend sur lui le combat du mal et y participe : « Le Père lui-même souffre une passion, la passion d'amour » (Origène) (I, 95). Un tel Dieu n'est-il pas foncièrement un Dieu crédible ?

Ainsi se manifeste un *renversement* bien typique de la pensée de Gesché :

> Voici alors que s'ouvre une tout autre perspective. Ce n'est plus le mal qui constitue une objection contre Dieu. C'est Dieu qui constitue une objection contre le mal – et la seule objection pensable. Oserait-on dire : *malum, ergo Deus* ? Le mal, preuve amère de Dieu ? Pourrait-on se permettre, fut-ce un peu familièrement, de dire : si Dieu n'existait pas, c'est ici qu'il faudrait l'inventer ? N'est-ce pas devant cet irrationnel, si l'on veut parer, que seul un Dieu peut être imaginé ? Mieux sans doute : invoqué ? Appelé. Désiré. Découvert. Mais n'est-ce pas justement pour nous chrétiens l'occasion de rappeler que Dieu a voulu connaître et a connu le mal en son Fils ? (I, 86)

En affirmant cela, Gesché ne vise surtout pas à définir Dieu en fonction du mal ni à affirmer que l'expérience du mal soit nécessaire pour rencontrer Dieu. Il veut surtout souligner que l'expérience du mal comme *scandale inéluctable* appelle l'idée de Dieu,

éveille le désir et laisse entrevoir la possibilité d'un salut en Dieu. Ainsi, cette lutte contre le mal fait partie de son être de toute éternité (I, 44).

L'être humain découvre ainsi un Dieu qui communie avec sa fragilité et se retrouve à ses côtés contre le mal. Nous sommes ici en présence d'un Dieu qui permet la contradiction et se laisse trouver, non pas dans une pure rationalité ou la rhétorique, mais dans *l'objection* (I, 172.175). Voilà un Dieu qui n'a pas besoin de nos beaux discours pour lui rendre gloire et prendre sa défense (I, 180). Car, ce Dieu n'est pas une abstraction, une notion, mais *quelqu'un* qui agit et s'engage *pour* et *avec* l'être humain afin de prévenir le désastre de destin qu'est le mal (I, 84-85). Ce Dieu est un Dieu qui se révèle en agissant, un Dieu qui va au bout de lui-même et *descend dans le mal* (I, 87). Ainsi, il assume le mal « personnellement » et s'engage pour l'être humain dans la lutte (I, 87s). Plus encore, dans le Christ, Dieu nous a précédés : « Dieu est descendu, avec le bois d'une croix et depuis lors… », il a déjà vaincu le mal (I, 88).

> Avec le mal, il y va tout de suite de Dieu. Et avec Dieu, il y va tout de suite du mal. La question sotériologique doit être restituée à la théologie comme mouvement interne. Dieu *est* Sauveur. Ce n'est pas seulement son histoire qui est concernée par le mal, mais ce sont sa nature et sa définition qui sont en cause. La résolution théologique du mal appartient à l'affirmation même de Dieu, dès avant tout geste de sa part. (I, 44)

En somme, il y a dans le mal quelque chose *d'excessif* qui nous invite à penser cette question à partir d'une autre idée « excessive », soit celle de Dieu. Penser le mal ainsi, c'est aussi voir poindre « une autre idée folle, celle de salut » (I, 13). En cela, on découvre d'abord un Dieu juste, mais non pas justicier. Ce Dieu se manifeste, non pas dans la vengeance ou la rétribution, ni dans le calcul, mais avant tout comme un Dieu mû d'une passion d'amour pour l'être humain (I, 91-93.95). Ainsi, le seul langage qui lui

convient, les seuls « moyens » qui lui sont justes sont ceux de la charité et de l'amour. Mû par une logique *d'excès* et de *gratuité* qui, seule, répond véritablement aux appels du désir de l'être humain, on peut comprendre que l'amour est le langage du salut parce qu'il s'agit du langage de Dieu (I, 96-97). Face à l'excès du mal, l'objection devient un lieu de rencontre, là où une parole peut être échangée, là où un chemin peut s'ouvrir sur un Dieu qui est lui-même *excès* : surabondance, gratuité, profusion, sortie de soi, grâce, démesure et pardon (I, 84).

Enfin, dans cette perspective, on peut constater que l'être humain qui porte la question du mal *devant Dieu* et *en Dieu* ne perd pas son *humanitas* mais la conquiert ! (I, 15.39) Ainsi, la question du mal portée en Dieu ouvre sur une anthropologie.

> Voilà pourquoi, dit-il, je plaide pour une théodicée qui chercherait son *objet* dans son *objection*. Elle ferait droit à l'incroyant comme au croyant, qui tous deux en un sens ou en certains moments se découvrent ici si semblables. Cette théodicée n'aurait pas peur de prendre son envol à partir de l'accusation s'il le faut, et c'est pourquoi je parlais de rendre tous ses droits au procès. Sa dynamique, sa dialectique de mouvement, ouvre tout un espace où toute la vérité peut s'élever et ne se prononce pas en contumace, mais « accusé présent ». (I, 175-176)

L'objection devient ainsi un lieu théologique, le fondement d'une nouvelle théodicée qui servira aussi de chemin à une nouvelle apologétique dont nous aurons l'occasion de discuter au chapitre 4 : la preuve par l'épreuve de l'objection.

Laissons à Gesché le dernier mot :

> Bouleversant renversement : du mal objection contre Dieu, on passe à Dieu objection contre le mal. Le mal n'a en lui aucune connivence, tout au contraire. Dieu sait – ce que notre théodicée rationnelle ignorait – que le problème du mal ne se résout pas dans un discours, mais dans un combat. […] C'est qu'il ne s'agit pas de parler, mais de se battre et de combattre. Telle est la vraie réponse de la théologie du mal, problème qui ne supporte aucune justification, mais un combat et une victoire. On souhaiterait ici, en ce renversement des choses, qu'il y eût (comme en théologie où une théologie négative a sa place), qu'il y eût ici aussi une théodicée négative, prenant en compte la négation, en arrivant *ainsi* à terme : Dieu justifié par là même qu'il n'est d'un bout à l'autre et sans concession rien d'autre

> que l'objection et le combattant du mal. Négation de la négation. C'est alors que Dieu se trouve justifié, et que la théodicée peut retrouver ses droits. On ne peut plus lui refuser d'avoir biaisé avec les ruses de la raison. Partie courageusement du *malum contra Deum*, la voici nous découvrant le *Deus contra malum*. Cette théodicée qui intègre l'objection, elle seule peut déchirer les voiles du Temple. Dieu devient ainsi sa propre théodicée. Dieu prouve Dieu.
>
> Et ainsi prouve l'homme. Le voici revenu, en effet, le lointain dessein de la théodicée, d'être aussi une anthropodicée. Dieu prouvant l'homme, quel admirable renversement de la preuve ! *Mirabilius reformasti* [*sic*]. La raison ne peut rien contre le mal. Mais notre combat seul à seul avec lui ne le peut davantage, contrairement à ce que croyait la morale pélagienne. Dans notre troisième modernité, très éthiquement mobilisée contre le mal, nous risquons parfois de prendre ce chemin. (I, 177)

Il importe de souligner ici que cette recherche d'une nouvelle théodicée qui serait une anthropodicée où *l'objection* deviendrait un lieu théologique et où un renversement de la preuve ferait en sorte que ce n'est plus l'être humain qui prouve (justifie) Dieu, mais Dieu qui vient prouver l'être humain, sont très exactement les fondements de cette *nouvelle apologétique* à laquelle Gesché fait allusion ailleurs et qui forme aussi la base de *Dieu pour penser*. Nous y reviendrons au chapitre 4.

Concluant le premier volume de *Dieu pour penser*, Gesché affirme : « Au fond, il nous faut retrouver une rationalité bien plus large que celle des grands philosophes de la raison : la rationalité du Logos divin » (I, 175). Voilà sur quel chemin nous allons poursuivre notre démarche.

2. DIEU DE LA KÉNOSE : DIEU-DE-L'HOMME

Pour faire un pas de plus dans notre recherche à la découverte de la vision de Dieu qui sous-tend la pensée du théologien belge, un autre thème s'impose à nous, soit celui *d'altérité de kénose* qui manifeste ce mouvement de Dieu, et en Dieu, qui caractérise ce

geste de dépouillement radical selon lequel Dieu prend une distance par rapport à lui-même pour se porter vers autre que soi. Ce *Dieu Adversaire du mal* nous en révèle déjà une manifestation.

> Pour Gesché, cette kénose se manifeste explicitement en trois mouvements :
>
> Kénose de la *Trinité*, où Dieu « se laisse » place à l'autre dans une altérité de relations qui le définit. Kénose de la *Création* où, dès la fondation du monde, la Sagesse divine veut l'homme à côté d'elle-même. Kénose de *l'Incarnation*, bien sûr, où Dieu laisse en lui-même place à l'homme, où il « s'échange en l'homme » (Bérulle). Le Dieu de l'abandonnement de soi […] est le Dieu qui fait place. (VII, 71) [C'est nous qui soulignons.]

Voilà une conception de Dieu qui nous laisse saisir l'originalité du christianisme. Ainsi, la grandeur de ce Dieu se mesure à l'aune du *dépouillement*, et non à celle d'une gloire qui garde jalousement ses droits. Elle révèle une *transcendance* qui transcende la recherche de toute-puissance et s'exprime à travers ce geste de bienveillance dont le seul but est qu'un *autre que soi* se révèle, manifeste sa véritable grandeur et ek-siste (VII, 28). Elle laisse entrevoir un Dieu comme « celui qui laisse place » par opposition à celui qui sature de sa présence (VII, 71).

Nous nous attarderons d'abord à la kénose de la Création pour apprécier ce qu'elle nous dit sur Dieu, selon Gesché, pour ensuite nous pencher sur la manière particulière dont Gesché nous parle de l'Incarnation et de ses conséquences pour nous. Nous dégagerons au fur et à mesure les considérations pour la kénose de la Trinité dans laquelle, étonnamment, l'Esprit n'occupe que peu de place.

Dieu : Celui qui se retire et laisse place à l'être humain

La Création est donc la toute première manifestation de cette kénose de Dieu. Avant l'Incarnation, elle nous révèle déjà l'être de Dieu bien au-delà de toutes les spéculations sur sa toute-puissance et la causalité (IV, 56). Elle exprime dans un premier temps ce mouvement de Dieu qui, désirant *autre que soi*, se retire et laisse place à la distance par respect pour cet autre qui apparaît. S'inspirant de Jean-Luc Marion, Gesché affirme que cette *distance* doit, non pas être connue et expliquée, mais être reçue et comprise comme *don*. Bref, il importe surtout de recevoir le monde tel qu'il est dans la contemplation et l'action de grâce.

Que nous apporte cette distance ? Elle ouvre et assure « un champ et un espace d'autonomie » qui confère tout son sens à notre liberté, don suprême du Créateur (IV, 72). Car, en régime chrétien, le cosmos est « l'avènement plénier de la liberté » (IV, 65). Ainsi, cette distance devient la condition fondamentale et, en même temps, la meilleure garantie que ce don de liberté n'est ni pipé ni un marché de dupe. Voilà pourquoi ce monde mérite d'être appelé *créé* et non pas fabriqué : « créer, c'est faire que l'autre soit pour lui-même » (IV, 72). Et Dieu convoque notre liberté pour que le monde soit (VII, 33).

Ce geste de Dieu qui donne et se retire pour faire place à autre que soi nous situe donc ici, non pas dans une logique de causalité, mais bien dans une logique de *don* et de *confiance*.

> La création n'est rien d'autre que confiance. Celle du Père dans le Fils et dans sa création, avons-nous dit, mais confiance aussi de la création en elle-même, parce qu'elle sait de qui elle tient la vie, le mouvement et l'être (voir Ac 17, 28). Là est le fondement qui nous permet d'oser. (IV, 160)

Oser la vie ! Aller au bout de soi-même ! Voici des expressions qui caractérisent l'anthropologie de Gesché qui s'enracine dans cette vision de Dieu : une confiance originaire qui appelle la confiance et l'audace d'être qui nous sommes. Voilà les conditions selon lesquelles notre liberté peut prendre son envol, non pas comme liberté inquiète, mais comme liberté heureuse et engagée.

Mais en cela même, la Création est tel un *jeu* entre deux partenaires libres où chacun doit « choisir et en oser l'audace, et parfois le risque » (IV, 160). Dieu n'a-t-il pas risqué le premier la création en se retirant ? Cette kénose à travers laquelle Dieu renonce au langage de la toute-puissance devient aussi une invitation à *jouer à deux* dans une confiance filiale. Voilà qui manifeste le désir de Dieu. La foi en Dieu comme réponse ne doit-elle pas manifester la même audace d'être soi-même en laissant place à l'A(a)utre ?

Or, la Création qui est une *invitation à la réciprocité dans la confiance* doit, selon Gesché, être comprise dans la ligne du *désir*, non pas en tant qu'un *besoin* qui serait plus immédiat et concret et dont la satisfaction se voudrait sécurisante. C'est en tout cas ce que la tradition biblique et spirituelle nous a légué en ayant recours au mot *désir* pour exprimer le « climat d'affectivité » qui entoure la relation entre Dieu et l'être humain (III, 104). Cet élan du cœur qui, dans la Bible, renvoie à des expressions diverses telles « aspiration », « soif » et « souhait » est bien caractéristique « d'un rapport personnel, fondé sur l'élan d'un désir qui se cherche, non sur l'impératif d'un besoin qui s'impose » (III, 104-105). Dieu n'est donc pas ce Dieu bouche-trou qui viendrait combler nos besoins en panne. « 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. » (III, 105) C'est donc un

climat de *gratuité* et de *confiance* marqué par le jeu du *désir* qui enveloppe le rapport entre ce Dieu et l'être humain.

Quelle serait donc la présence de Dieu au monde ? Elle est d'abord celle d'une parole et d'une lumière données dès le premier acte de Dieu dans la Genèse, par un « Dieu de lumière et d'intelligence », source d'un Logos dont la Création porte la trace (IV, 92). Le monde est donc déjà à l'image d'un Logos, où règne, non pas vide et confusion, mais une parole (*logos*) et un monde de lumière, d'intelligence et de raison (IV, 88). Mais plus encore, dans une perspective chrétienne, ce monde voulu et désiré par Dieu fut créé sous le modèle du Logos divin, *par qui* tout a été fait. Cependant, non pas à la manière immanente d'un dieu païen qui habiterait un monde divin, mais de manière transcendante, de Sujet à Sujet, où d'une part, la terre et l'être humain gardent pleine autonomie et d'autre part, Dieu se porte garant de notre liberté.

Or, Gesché va plus loin : non seulement la terre est-elle faite par le Logos et en porte la trace, mais elle est faite *pour le Logos*. En cela même, elle est non seulement notre demeure, mais aussi « demeure du Logos » (IV, ch. 3). Ceci a une conséquence très profonde : avec l'Incarnation, Dieu ne vient pas en pays étranger, mais il visite sa terre, la demeure qu'il portait en lui comme projet dès avant la Création, mais cependant, non pas à la manière d'un roi de gloire, mais d'un serviteur (IV, 92).

Bref, Dieu est « Principe et Intelligence » et cette présence au monde est déjà salutaire (IV, 95). Mais plus encore, cette présence d'un Logos est, non pas diffuse, anonyme et neutre, ou pire encore, fusionnelle, possessive, dominante ou destructrice, mais elle se manifeste comme celle d'un Sujet avec qui on entre en rapport dans l'ordre du *désir* et du *don*. « La chose est capitale » (IV, 94). Voilà pourquoi cette terre fut appelée à

devenir « terre de rencontre, de dialogue et d'échange », et non un lieu de confusion et de chaos; mais aussi, lieu de la présence d'une parole où la bienveillance l'emporte sur la violence, et tout cela à l'image de ce Dieu-Trinité. Nous sommes à cent lieues du Dieu jaloux de Sisyphe et du Dieu du regard et d'une présence obsédante de Sartre[3] (IV, 93.193).

Deux commentaires s'imposent. D'abord, ce Dieu Créateur qui se retire pour assurer notre liberté se fait aussi l'Adversaire du mal en nous appelant à notre responsabilité en tant qu'êtres libres dans la lutte contre le mal. Ainsi, ce don suprême de la liberté s'accompagne d'un appel à la responsabilité. En cela, Dieu agit par le seul moyen digne d'êtres libres et responsables : par l'entremise de la parole. Dieu agit par *parole interposée*, et nous verrons que cela prendra tout son sens avec l'Incarnation.

Mais aussi, cette position de Gesché permet de dépasser la critique de Merleau-Ponty et de Sartre selon laquelle l'humain « meurt au contact de l'absolu », et tout particulièrement, un absolu qui sature celui-ci de la présence obsédante de son regard. Cette position reconnaît qu'un *trop-plein* d'absolu devient en quelque sorte paralysant et agressant : « toute-puissance, immutabilité, impassibilité, tous ces termes trop rapidement absolus et au contact desquels nous ne savons plus comment vivre et qui font aussi mourir Dieu[4] ». Un tel Dieu sature notre être et devient indiscret, omniprésent, toujours là du regard lourd et écrasant. Voilà un Dieu que « de tout notre esprit et de toute notre âme

---

[3] Nous verrons au chapitre 4 que ce Dieu de Sartre a beaucoup marqué la pensée du théologien.

[4] Adolphe GESCHÉ, «Le manque originaire» dans *Et si Dieu n'existait pas?*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2001, p. 20.

nous refusons[5] ». Un tel Dieu imposé ou qui s'impose n'a pas droit à l'existence, ne mérite pas d'exister.

Cet exposé de la conception du Dieu de la kénose qui risque la Création en se retirant laisse déjà entrevoir à quelques égards un « Dieu précaire », c'est-à-dire un Dieu qui s'en remet à nous pour « exister ». Et cela se manifeste selon quatre modes. *Premièrement* et selon une donnée fondamentale de la Bible, par une *précarité d'absence*[6] selon laquelle, paradoxalement, c'est dans le vide et le silence que Dieu se manifeste. En cela, on est appelé à faire le vide de ce qui sature pour espérer sentir sa présence. Ce serait dans l'épreuve du Samedi Saint, qui nous fait passer du besoin au désir, que nous pouvons espérer trouver la vérité du désir. *Deuxièmement,* ce Dieu est en quelque sorte suspendu à nous, à notre « oui », à une *précarité de confession*[7]. Ainsi, c'est l'être humain qui sort Dieu de l'ombre, fait passer Dieu dans le temps et l'histoire, et le fait ek-sister[8]. *Troisièmement,* dans une *précarité de prière*[9]. En effet, un Dieu caché dont le mode relationnel est celui du désir ouvre tout naturellement sur la prière : un tel Dieu ne se manifeste que s'il est désiré, prié. Ici, le sens du mot *prière* ne doit pas d'abord être compris à la manière d'un simple lieu de dévotion ou comme prière de demande, mais en tant qu'attitude commune au philosophe, au phénoménologue, à l'artiste et au croyant (théologien) selon laquelle nous sommes invités à nous tenir en silence et en écoute « devant un vide interrogé[10] », « en présence d'un mystère qui nous dépasse et […] qui

---

5 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 37.

6 Voir Adolphe GESCHÉ, «Un Dieu précaire» dans *Et si Dieu n'existait pas ?*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2001, p. 148-154.

7 Voir GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 139-145.

8 Voir GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 142-143.

9 Voir GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 154-160.

10 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 160.

nous précède[11] », bref, « devant quelque chose de saint[12] ». Voilà l'attitude de celui ou celle qui se tient « en attente[13] » de ce que nous pourrions appeler « Dieu ». N'est-ce pas là un des lieux théologiques par excellence de la présence de Dieu ? N'est-ce pas devant la Croix ou le Tombeau vide que les Apôtres ont su discerner, avec le recul du temps, les traits du Dieu de Jésus-Christ ? *Quatrièmement*, et sur un ton plus léger, mais non moins pertinent, Gesché parle aussi d'une *précarité de vacance*, soit un Dieu duquel nous pouvons également nous donner congé et « nous mettre en vacances[14] ». Voilà un Dieu qui pourtant est appelé à occuper une place centrale dans nos vies, mais qui n'occupe pas *toute* la place.

Dieu *Capax Hominis* : Celui qui se manifeste et se donne dans la chair

Le mystère de l'Incarnation joue un rôle structurant dans la pensée de Gesché bien que celui-ci apparaisse souvent en arrière-plan. Car pour lui, la crédibilité de Dieu passe par la question de la crédibilité du *rapport* qui unit Dieu et l'être humain. Ainsi, l'Incarnation nous met sur la piste d'une réflexion qui permet, non seulement de penser correctement ce rapport, mais aussi de juger de sa crédibilité. Ce rapport est-il pensable, intelligible et bon pour l'être humain ? En l'occurrence, cette réflexion ouvre sur des profondeurs inégalées, là où l'humain et le divin s'embrassent et se fécondent, là où l'anthropologie et la théologie se font signe l'une l'autre.

---

11 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 154.
12 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 158.
13 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 157.
14 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 160.

Ainsi, Gesché désire faire valoir les ressources du christianisme, religion de l'Incarnation, pour montrer que le Dieu des chrétiens est véritablement le *Dieu de l'homme* « au sens le plus fort qu'il est possible et permis d'imaginer[15] ». Pour lui, l'événement Jésus-Christ laisse apparaître « un Dieu croyable » vers lequel l'être humain peut « accepter de se tourner » parce que celui-ci lui donne à reconnaître son humanité et son Dieu (VI, 14-15). Voilà comment ce mystère rejoint la question de la crédibilité afin de donner de nouvelles chances à la proclamation de Dieu.

Il est devenu *traditionnel* de parler de l'être humain comme *homo capax Dei*. Or, pour Gesché, cette affirmation ne montre qu'un côté de l'équation. En effet, l'Évangile nous révèle une divinité *capable d'humanité* : la chose en soi n'est pas banale (VI, 233). Voilà pourquoi il insiste pour dire qu'en christianisme, Dieu est *capax hominis* : un Dieu capable de notre humanité. Cette formule, typique des renversements qui caractérisent la méthode de Gesché, exprime une intuition qui sera, pour lui, porteuse d'une richesse théologique et anthropologique inouïe que le théologien n'aura de cesse de creuser et d'approfondir selon des perspectives différentes dans l'ensemble de son œuvre. On peut, en effet, en trouver la trace explicite tout au long de son parcours théologique[16]. Cela dit, ce sera dans l'article intitulé « Dieu est-il "capax hominis" ? »[17] publié en 1993, dont une version remaniée apparaîtra au cinquième chapitre du sixième volume de la collection *Dieu pour penser* (*Le Christ*), qu'il tentera d'aller au bout de son intuition.

---

15 Adolphe GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», *Revue théologique de Louvain*, 24 (1993), p. 15.

16 Voir GESCHÉ, «Du divin à Dieu ou de Dieu au divin ?», p. 16. Adolphe GESCHÉ, «Noël : Nativité ou naïveté d'un Dieu», *Libre Évangile*, 169-170 (1988). GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 48.

17 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?». Parmi ses écrits, il s'agit de l'un des articles les plus souvent cités dans *Dieu pour penser* par son auteur.

D'emblée, Gesché se situe dans cette tradition patristique telle qu'exprimée par Léon le Grand :

> Ce n'est pas sous l'effet d'une résolution nouvelle ni mû par une compassion tardive que Dieu a pourvu aux affaires humaines : dès le commencement du monde, il avait établi pour tous les hommes une seule et même source de salut. (Léon le Grand) (VI, 232)[18]

Ainsi, il rejoint cette tradition qui voit dans l'Incarnation un dessein de Dieu qui dépasse l'historique et le contingent (VI, 230). Or, Gesché va plus loin et s'interroge : « Y aurait-il en Dieu une *humanitas*, une idonéité à l'homme, une dimension d'humanité ? » (VI, 224) Bref, existe-t-il une *humanitas* en Dieu ? En cela, Gesché trouve chez Yves Congar un appui important :

> … il y a en lui [en Dieu] *quelque chose* qui lui *permet* de l'être [d'être homme]. Et pas seulement sa toute-puissance; pas seulement même sa liberté de sa grâce; mais quelque chose qui, *positivement*, l'a porté […] à devenir homme.[19] (Congar) (VI, 225)
>
> La kénose de Jésus-Christ [n'a pas simplement une valeur christologique, elle] a aussi une valeur *théo*-logique : [elle est] *en Dieu*. Nous ne dirons pas que l'agapè-caritas soit devenue humanitas : elle n'avait pas à le *devenir*, car elle l'était.[20] (Congar) (VI, 246)

Ainsi, pour Gesché, l'intime relation qui se manifeste entre Dieu et notre humanité serait révélatrice d'une forme d'humanité en Dieu, capacité « *antérieure* à la Création et à

---

[18] *In Nat. Domini Sermo III*, 4 dans LÉON LE GRAND, *Sermons*, Paris, Cerf, 1947, t. I, p. 97. Voir également (VI, 224.235.249)

[19] Tiré de Yves CONGAR, *Jésus-Christ : notre médiateur, notre Seigneur*, Paris, Cerf, 1966, p. 26.

[20] Tiré de CONGAR, *Jésus-Christ : notre médiateur, notre Seigneur*, p. 35-37. Il s'agit ici d'un amalgame de deux citations que nous reproduisons dans leur intégralité. « La condescendance de Dieu telle qu'elle se manifeste dans toute l'économie de ses venues, et supérieurement dans la kénose de Jésus-Christ, a aussi sa vérité *théo*-logique : en Dieu, dans l'être de Dieu tel que l'économie du salut nous la fait connaître. » (p. 35) « Nous ne dirons pas exactement […] que l'*agapè-caritas* soit devenue *humanitas* : elle n'avait pas à le devenir, car elle l'était. Elle avait bien plutôt à le demeurer. » (p. 36-37) Walter Kasper a aussi exprimé une idée similaire, toutefois dans une perspective différente (non cité par Gesché) : « *La distinction intra-divine éternelle du Père et du Fils est la condition théologique-transcendentale de la possibilité de l'auto-aliénation de Dieu dans l'incarnation et sur la croix.* Ceci est plus qu'une spéculation plus ou moins intéressante; étant donné que cette affirmation signifie qu'auprès de Dieu il y a depuis l'éternité une place pour l'homme, une place aussi pour une véritable *sym-pathein* avec la souffrance des hommes. Le Dieu chrétien, c'est-à-dire le Dieu pensé à partir de Jésus-Christ n'est donc pas un Dieu apathique, mais un Dieu sympathique au vrai sens du terme, un Dieu qui souffre avec l'homme. » dans Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 290.

l'Incarnation » (VI, 229). En s'incarnant, Dieu passe de la puissance à l'agir, il témoigne de sa nature propre et révèle ainsi qui il est (VI, 233). Bref, pour Congar comme pour Gesché, ces actes de Dieu sont théophaniques (VI, 226). Et Gesché de rajouter :

> Si en Dieu se trouve ce que, en balbutiant, nous nommons une présence et une capacité d'humanité, alors, au vrai, en s'incarnant, il n'a rien transgressé de sa divinité. Bien plutôt, il s'est attesté. (VI, 246)

Il est à noter que Rahner avait déjà ouvert la voie en affirmant que seul le Verbe pouvait s'incarner[21] (VI, 226).

Cette vision cherche donc à présenter l'Incarnation comme une manifestation de l'être même de Dieu qui fait en sorte que ce mystère ne procéderait pas uniquement du *vouloir* ou du *pouvoir* de Dieu, mais aussi d'une *capacité ontologique* « en fonction de son être[22] ». Ainsi, la Création et l'Incarnation manifesteraient le dessein de Dieu de toute éternité. Et en particulier, l'Incarnation procéderait de « "quelque chose", une capacité qui l'y dispose et en attend l'avènement » plutôt que d'un coup de force contre sa propre nature (VI, 223). En devenant homme, Dieu ne fait violence ni à son être ni au nôtre, mais va vers quoi son *désir* le porte. En cela, il atteste ainsi sa divinité, mais aussi, notre grandeur. Et si en Jésus-Christ, Dieu est le devenir de l'être humain, c'est en quelque sorte parce que l'être humain est le « devenir » de Dieu (VI, 247).

Comme nous l'avons déjà évoqué, au quatrième volume de *Dieu pour penser*, Gesché avait déjà exprimé cette même idée, mais dans une perspective cosmologique plus large. Ainsi, la terre est perçue comme *la demeure du Logos* dès avant la création : elle est *in Deo*. Selon cette vision, de toute éternité, le Verbe porte en lui cette capacité

---

[21] Voir RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 241-258 et plus particulièrement p. 252.

[22] GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 4. Sur ce point comme pour d'autres, l'article original se montre plus explicite.

d'incarnation qui l'oriente vers sa *destinée* future qui est celle d'habiter la terre. En cela, l'Incarnation n'est donc pas un coup de poing ni un tour de force où Dieu viendrait où il ne demeure pas, puisqu'il est bien chez lui ici sur cette terre. Non seulement l'a-t-il créé *gratuitement*, plus encore, il l'a fait pour son bon *plaisir*, pour son *bonheur* ose-t-il dire (IV, 92).

Où Gesché trouve-t-il le fondement d'une telle affirmation ? Il est, bien sûr, devenu banal d'affirmer que l'être humain est un être de langage. Or, à cet égard, et sans l'affirmer directement, on constate que Gn 1 et le Prologue de Jean nous mettent sur la piste « d'une très troublante proximité entre Dieu et nous » (VI, 227). Dieu ne crée-t-il pas par sa Parole ? Le Verbe, parole personnelle de Dieu, n'est-il pas celui par qui tout a été fait ? Ne nous a-t-il pas créés à l'image de son Verbe ? Selon la tradition chrétienne, Dieu le Père n'agit pas de façon immédiate, mais de manière médiatisée dans le Verbe qui est en Dieu « comme la sémantique de l'homme » (VI, 228). Cette parole qui définit notre humanité n'est-elle pas déjà en Dieu ?

Gesché montre aussi que cette vision n'est pas étrangère à celle de saint Bernard[23] qui concevait le Verbe comme *capable de chair, capable de l'homme, capable d'être Christ,* dont le destin « *est de s'incarner* » (VI, 232). Il semble bien que pour ce grand cistercien, notre humanité serait donc porteuse de l'image d'une humanité déjà présente en Dieu. En s'incarnant, « Dieu nous rencontre dans sa propre humanité » (VI, 228). Et plus précisément, Dieu n'aurait pas simplement désiré une humanité, mais *son* humanité pour nous. *Dieu du désir* qui désire ce qu'il y a de mieux pour sa créature bien aimée.

---

[23] Gesché recense trois mentions chez saint Bernard de l'expression « *Verbum incarnandum* » dont l'une est tirée de son Commentaire du *Cantique des cantiques* (2,7). BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Paris, Cerf, 1996, t. I, p. 93.

Quant aux Écritures, si l'idée de la préexistence du Verbe est prégnante, hormis le Prologue de Jean, l'exégèse du Nouveau Testament montre que celle-ci se présente, non pas dépourvue de son humanité, mais plutôt en référence à Jésus-Christ, médiateur de la création et de l'Incarnation en tant que réalité éternelle. Il semble donc que dans la mentalité chrétienne primitive, « le Verbe ne se pense pas hors de l'Incarnation, hors de ce que nous cherchons à appeler "capacité d'homme" » (VI, 235). Selon certains exégètes[24], il y aurait donc un *rapport essentiel* qui s'exprimerait dans cette réalité du *Verbe-Christ* découvert par les premiers chrétiens qui ferait en sorte que l'humanité de Jésus est l'expression de l'humanité du Verbe éternel dont la *destinée* est de rejoindre et *d'achever* notre humanité (VI, 236).

Voilà qui incite Gesché à parler de l'Incarnation comme d'une véritable *découverte*, à la manière d'une vérité inouïe qui se dé-couvre. « [Les premiers chrétiens] ont atteint, au plus proche, à la *divinité* de Dieu. » (VI, 236) Ainsi, ils auraient « découvert » au plus intime de l'être de Dieu *ce qu'est Dieu*, indissociable d'une « capax hominis ». Et c'est précisément cette « capacité d'homme » que Gesché tente de saisir (VI, 235).

Si l'idée même de l'Incarnation est porteuse d'une idée très haute de notre humanité, elle n'est pas sans poser certaines objections. Pour certains, il serait inconcevable qu'un Dieu s'abaisse ainsi et assume notre humanité. Or, Gesché renverse l'objection : pourquoi Dieu ne pourrait-il pas s'incarner ? Pourquoi cela ne serait-il pas pour lui « naturel » de le faire ? Ce qui nous choque dans cette idée, n'est-ce pas

[24] Gesché cite explicitement Joseph BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1951, p. 254. Il affirme que des exégètes comme Cerfaux, Spicq et Mussner vont également dans le même sens, mais le théologien ne précise pas ses sources. Des recherches pour les retrouver se sont avérées infructueuses.

l'expression de nos préjugés contre le mode corporel d'existence, influences gnostique et manichéenne ? L'être humain serait-il si indigne de Dieu ? Ne sommes-nous pas créés à son image et à sa ressemblance ? Pour le théologien, il importe au plus haut point de souligner une chose fondamentale : la confession de l'Incarnation doit d'abord être comprise et reçue comme une confession *sur l'être humain* en tant qu'être capable et digne d'habiter et de faire connaître Dieu lui-même.[25] Voilà sa grandeur, voilà aussi qui fonde essentiellement sa crédibilité.

Rahner lui-même avait tiré une conclusion similaire sans toutefois évoquer explicitement l'idée de *capax hominis* : « La créature, à partir de son fondement essentiel le plus intérieur, doit être entendue comme possibilité de pouvoir-être-assumé, de fournir le matériau pour une possible histoire de Dieu. C'est de façon créatrice que Dieu ébauche la créature en l'instituant à partir du néant, dans sa propre réalité, distincte de Dieu, comme la *grammaire d'un auto-énoncé possible de Dieu*.[26] » La profondeur de tels énoncés n'en finit plus de nous étonner. Gesché a bien saisi le propre et la grandeur du geste créateur qui n'est pas uniquement de tirer la chose du néant, mais aussi celui de laisser être *autre* que soi être *capable* de soi et *digne* de soi.

Mais une autre objection s'impose. Ne serait-ce pas là que pure spéculation, une forme de *projection* ou de *rétrojection* construite à partir d'un événement simplement et purement historique[27] ? Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer toutes ces choses sur Dieu à partir de l'homme Jésus ? (VI, 236) Or, encore une fois, Gesché retourne l'argument sur lui-même : le fait que l'affirmation ait un fondement historique devrait nous rassurer plutôt que nous troubler. C'est le contraire qui devrait éveiller le soupçon. Car s'il

---

25 Voir GESCHÉ, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu"», p. 204-205.
26 RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 252.
27 Voir GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 18.

s'agissait d'une pure spéculation théorique sans fondement historique, on serait justifié de questionner le bien-fondé de l'affirmation. Or, il n'en est rien. Le fait que l'affirmation soit fondée sur un événement historique et une expérience de vie lui confère, selon Gesché, « grand crédit » (VI, 237). Les philosophes ne procèdent-ils pas de cette manière ? Pour le théologien, c'est d'une « manière originale et convaincante[28] » que les premiers chrétiens témoignent d'une « découverte » en Jésus.

En tout cela, Gesché plaide en faveur des « droits de la découverte et de l'interprétation » (VI, 237), ce *second mouvement* légitime et fondé qui, tout comme la doctrine de la Trinité, donne à comprendre et à saisir la profondeur de certains événements. Le fond de l'expérience originaire chrétienne est que « Dieu est notre Sauveur *par* le Christ[29] ». L'expérience chrétienne de Dieu n'est pas « une expérience indifférenciée » basée sur de vagues et nébuleuses impressions issues de vaines spéculations (VI, 238). Partir du fait historique, de l'expérience, et l'interpréter à la lumière des événements n'a rien d'impertinent ou de bizarre en soi, pas plus que les chrétiens qui méditent sur le Verbe et infèrent sur sa nature.

Affirmer que l'être humain est *capax Dei*, c'est dire que celui-ci est marqué d'une *capacité*, d'un *désir* et d'un *appel* dès la Création. Ne pourrait-on pas, « sans manquer à la transcendance et à la différence, en penser de même et analogiquement à propos de Dieu ? » (VI, 223) Ne serait-ce pas la tâche d'une *apologétique du désir* que de montrer qu'il y a entre Dieu et l'être humain, non pas une incompatibilité radicale, mais une cohérence profonde entre cette *capacité*, ce *désir* et cet *appel* qui sont en eux ? Dire que Dieu est *capax hominis*, c'est d'abord exprimer l'idée qu'il y a en Dieu, et plus

---

28 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 27.
29 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 20.

spécifiquement dans le Verbe, une « proximité, ce lieu qui rendait possible *(capax)* l'Incarnation » (VI, 238). C'est aussi affirmer qu'il y a « une logique de Dieu consistant à être d'abord, pour lui et en lui, ce qu'il sera et ce qu'il fera pour nous » (VI, 229). C'est l'expression de la « [p]résence d'une humanité éternelle en Dieu », le signe d'une éternelle jeunesse portée par un désir et un appel. Voilà pourquoi l'éternité et la transcendance de Dieu ne s'abîment point dans l'Incarnation, elle *s'accomplit*[30]. Voilà aussi pourquoi l'être humain « ne meurt pas au contact de l'absolu » (Merleau-Ponty), mais répond à un appel, une destinée. Bref, devant le Dieu de Jésus-Christ, l'être humain ne perd pas son identité, il la trouve (VI, 32). Ces considérations laissent déjà entrevoir pourquoi l'être humain peut légitimement appeler ce Dieu « Dieu-de-l'Homme ».

Dieu *Philanthrôpia* : Dieu-de-l'Homme

Dieu est Amour, voilà une donnée fondamentale du christianisme. Or, pour Gesché, nous réduisons trop souvent cette expression à des catégories morales et affectives (*bonté, compassion, miséricorde*) alors qu'elle exprime également et plus fondamentalement encore l'être de Dieu. Ce qui fait la spécificité chrétienne, c'est que « Dieu *est* amour-des-hommes », une *phil-anthrôpia* dans le sens le plus fort du terme (VI, 239). Plus encore et comme nous venons de l'évoquer, Dieu devient homme par *désir*, non pas simplement parce qu'il le veut (ou par miséricorde). Nous comprenons déjà pourquoi le thème du désir deviendra structurant dans la pensée de Gesché. Il y aurait en Dieu « une logique d'humanité » mue par le désir bien avant l'Incarnation.

[30] Bien conscient qu'une telle expression peut paraître inappropriée, Gesché invoque « l'audace des mystiques » et « ce léger excès que permet le langage poétique, et donc théologique » pour en exprimer l'idée. « Si la grâce parfait la nature, la kénose ne parferait-elle pas la Transcendance ? » (VI, 247)

Dieu de la kénose : vers une nouvelle idée de Dieu

Avec l'Incarnation, les chrétiens ont pu voir et toucher ce qu'est la divinité en Dieu. Plus encore, ils ont pu découvrir qu'au plus intime de l'être de Dieu se trouve une « capax hominis ». Voilà une idée de Dieu radicalement nouvelle qui leur fit approfondir leur croyance selon trois perspectives fondamentales.

Premièrement, la *découverte du Logos* à partir de l'unique humanité de Jésus leur fit comprendre « *tout* de Dieu (Trinité, Création, Incarnation, Rédemption, etc.)[31] ». Jamais ils n'ont voulu séparer son humanité de sa divinité ni réduire l'Incarnation à un moment ponctuel. « La transcendance divine possède une immanence, cette *humanitas* qui serait en Dieu comme la lampe du sanctuaire de sa divinité. En s'incarnant, Dieu accomplirait son *humanitas* ! » (VI, 233)

Deuxièmement et en cela même, les chrétiens ont fait la découverte de *la proximité de Dieu*. « Dieu ne vient pas à nous des confins d'une transcendance incandescente, mais comme des confins de l'humanité de son Verbe. Comme si Dieu nous rencontrait dans *son* humanité, pas seulement dans *la nôtre*.[32] » On sait qu'en voulant préserver sa transcendance divine, la tradition a beaucoup insisté sur son impassibilité. Or, en puisant dans les ressources de la théologie trinitaire, il nous est permis d'affirmer que « le Père impassible est capable de souffrir[33] » par son Verbe. Ce Dieu est proche de nous parce qu'il est proche de lui-même en son Verbe.

Troisièmement, la *découverte de la déité* nous incite à repenser les questions : « Où donc est la vraie divinité ?[34] » Où est la véritable transcendance ? Doit-elle être confinée

---

31 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 27.
32 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 28.
33 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 28.
34 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», 31.

aux confins « là où Dieu est totalement éloigné, distant, ab-solu et perdu ? » (VI, 240) Ne pourrions-nous pas trouver la déité là où elle se montre capable de s'abaisser, de se dépouiller, dans cette *capacité de se faire petit* et de devenir l'un de nous ? (VI, 245) Nous touchons ici au cœur de l'expérience chrétienne pour laquelle, la toute-puissance en Dieu tient, non pas d'un geste d'éclat ou de grandeur, mais plutôt du souffle ténu de l'abaissement et de l'humilité (Élie, 1 R 19, 11-13). L'idée que la divinité (comme la vérité) puisse tenir, non pas dans la gloire et l'éclat de la lumière, mais dans sa capacité de se mettre à distance par rapport à soi-même pour que l'autre soit, voilà qui ouvre de nouveaux horizons et révolutionne notre idée de Dieu[35].

Ce Dieu serait-il ainsi trop humain ? Voilà une question qui a habité la philosophie au point tel où il nous était devenu impossible de penser Dieu autrement que comme Tout-Autre, absolument différent de nous. Cependant, la tradition orientale porte en elle une conscience plus vive de l'image et de la ressemblance et n'hésite pas à introduire une parenté ontologique entre Dieu et l'être humain qui ouvre sur une union possible entre la créature et son créateur voulu dès le commencement. Pour cette tradition, l'Incarnation n'est pas la conséquence de la chute et d'une déroute de projet de Dieu, mais le vœu de Dieu, de toute éternité, de faire de nous des humains qui participent à son projet de partager sa vie divine[36]. La tradition occidentale qui met l'accent sur l'aspect sotériologique de l'Incarnation, geste de pitié de Dieu envers l'humanité pécheresse, cache un certain mépris de la nature humaine ce qui accentue la distance qui nous sépare de Dieu et dégrade ainsi notre humanité[37]. Or, Dieu est, dans son être même, *sortie de soi*, *sortie vers l'être humain* en vue de son *salut* compris comme vie pleine et entière, partage de la

---

35 Nous reviendrons sur cette idée de décentrement. Voir p. 318.328.331.393-397.

36 Voir (VI, 240.243).

37 Voir GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 29-30.

vie divine où Dieu et l'être humain se tiennent « par la main dans ce même mystère[38] ». L'incontestable altérité de Dieu ne demande-t-elle pas d'en parler autrement ? Cet écart indispensable n'est-il pas plutôt caractérisé dans l'Ancien Testament par la Sainteté de Dieu ?

Ailleurs, Gesché décrira la kénose comme suit : « cet acte par lequel Dieu, en son Verbe incarné, se *vide* pour nous et ainsi devient tout à fait lui-même[39] ». Pour Paul, c'est la condition même selon « laquelle le Verbe entre en Incarnation[40] ». À travers ce texte liturgique très ancien (Ph 2, 6-7), Paul nous révèle donc l'essence même de la réalité de Dieu : non pas « puissance et gloire [à l'image d'un Pharaon], mais dépouillement et humilité […,] car il n'est de vrai Dieu que de kénose[41] ». Reprenant un vocabulaire propre à Gesché, nous pourrions affirmer que Dieu doit passer par le vide pour ek-sister. Mais il se vide sans se perdre, car dans le Christ, Dieu met entre parenthèses sa transcendance, une forme *d'épochè*, pour se faire connaître « comme le signe majeur et peut-être seul véridique de sa présence[42] ». Voilà donc le propre du génie chrétien qui s'exprime ici et manifeste son *originalité*. Dieu est suspendu ainsi, non seulement à notre confession, mais

…

> … à lui-même et à sa propre faiblesse. Dieu fait de la kénose sa condition d'existence parmi nous. Dieu lui-même choisit la précarité d'une présence non incandescente, *vidée* de sa forme transcendante. La *kénose* dit en termes chrétiens le *Vide* dont nous avons vu le fait et l'éloge dans notre culture.[43]

Dieu se vide de sa transcendance et fait de l'humanité de Jésus le lieu de sa révélation.

---

38 GESCHÉ, «Le salut, pour quoi faire ?», p. 396.
39 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 145.
40 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 146.
41 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 146.
42 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 146.
43 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 145. Gesché fait ici référence à l'intérêt que porte la pensée contemporaine pour la fécondité du thème du *vide*.

Ainsi, la *kénose* qualifie, non pas d'abord une grandeur morale, mais un « *mode ontologique* » de Dieu comme « celui qui laisse place », et plus encore, comme « celui qui laisse en lui-même place à l'homme » (VII, 71). Elle définit le Dieu des chrétiens, Dieu-don, Dieu sortie-de-soi, Dieu devenu *humanitas*[44].

Dieu de l'épreuve, ami des humains

En Jésus-Christ, les premiers chrétiens découvrent un Dieu qui se manifeste dans l'histoire comme « capable de partager notre sort, jusqu'en sa passibilité » (VI, 33). En lui, Dieu « se révèle essentiellement dans la figure humiliée de la kénose et de la croix » sous l'aspect « d'une divinité qui se dépouille » pour nous (VI, 206.219). Ainsi, comme le souligne Gesché, la divinité de Jésus émane, non pas de considérations spéculatives ou d'une sotériologie de gloire ou de majesté, mais d'un point de vue sotériologique à partir d'une figure historique. Ce n'est donc pas un Dieu selon l'ordre du monde, mais un Dieu qui dévoile son visage dans la folie de la croix, là où l'on ne l'attend pas (VI, 37).

Voilà pour Gesché un Dieu dont on peut « vérifier » *l'engagement* en faveur de l'être humain : un Dieu qui a véritablement fait ses *preuves* en tant que *Dieu de l'épreuve*, *Dieu-de-l'Homme*. En cela, les premiers chrétiens auraient aussi découvert, non pas un Dieu abstrait, mais le Dieu réel, concret qui ne recule pas devant l'humanité de l'être humain. N'est-ce pas là un Dieu auquel on peut croire et en qui on peut placer sa confiance ? Voilà aussi un Dieu « relatif » parce qu'il brise l'idée de Dieu comme « absolu enclos sur lui-même[45] ». « Le Dieu des chrétiens se définit *Dieu-de-l'homme*[46] ».

---

44 Voir GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 32.

45 GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», p. 483.

46 GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», p. 483.

À ceux qui prétendent que Dieu ne serait finalement que la projection de nos désirs et fantasmes, Gesché renvoie à la nature même de l'expérience chrétienne primitive. Trouver Dieu dans ce qui le contredit, dans *l'objection*, dans ce qu'il y a d'irrationnel, et à la limite, dans la folie de la croix, n'est-ce pas là déjà une « preuve » que le Dieu des chrétiens n'a en fait rien à voir avec un dieu que l'on se donne, que l'on projette ou qu'on imagine, à la hauteur de nos raisonnements ou de nos besoins ? Il y a là pour ce théologien « une intuition à portée épistémologique incalculable » (I, 169). Car, ce Dieu qui passe par ce « "fleuve de feu", cette épreuve par laquelle passe l'or et l'argent (voir 1 P 1, 7), où Dieu est objection » (I, 170), n'a-t-il pas plus de chance de se rapprocher du vrai Dieu ? Ce Dieu de la kénose et du Samedi Saint n'a que faire de notre rhétorique (voir VI, ch. 3). C'est le Dieu qui nous met sur la voie d'une nouvelle épistémologie, d'une « épistémologie vivante » où *la preuve se fait par l'épreuve* (I, 173). Voilà le *Dieu de l'épreuve* (voir I, 171-175).

Ce Dieu qui *se prouve* ainsi à l'être humain vient en cela même *prouver* l'être humain. Son agir révèle une *philanthrôpia* qui caractérise le mouvement même de l'être de Dieu, ce Dieu « aimant-les-hommes[47] », « ami-des-hommes » par le Verbe et selon le Verbe. N'est-ce pas ce qui définit Dieu : « Par son Verbe, le Pro-se et le Pro-nobis de Dieu se rejoignent[48] » ? Voilà pourquoi pour Gesché, l'expression *philanthrôpia* plus que *agapè* dit la spécificité de Dieu : « Dieu *est* amour-des-hommes » (VI, 239). Et cet amour des humains appartiendrait à sa « structure » d'être[49]. « Le Verbe est par son être même, non

47 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 28.
48 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 28.
49 Voir GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 22, note 26.

pas simple miséricorde, [mais] *désir* et *capacité* de l'homme[50] » (VI, 239). Bref, « Dieu s'est fait homme par désir de devenir homme. » (VI, 238) Cela change tout !

En acceptant de subir *l'épreuve de notre humanité*, en se montrant « Dieu précaire », Dieu va au bout de lui-même à la rencontre de son humanité qui est aussi notre humanité. Ce faisant, Dieu n'a transgressé ni son être, ni l'humanité qu'il a assumée. Il n'a rien bafoué puisqu'il est devenu ce qu'il est capable d'être. « En s'incarnant, le Verbe ne transgresse pas sa transcendance. » (VI, 247). Selon la logique chrétienne, nous devons plutôt affirmer au contraire qu'il la manifeste. En *s'accomplissant* lui-même, il nous *accomplit*. Il nous révèle à nous-mêmes, nous atteste de ce dont nous sommes capables. « Il s'est attesté non seulement par sa propre grandeur, mais par la nôtre. » (32)

Aussi faut-il repenser la *toute-puissance* qui évoque des pouvoirs de magiciens ou d'un être souverain qui peut faire n'importe quoi et agit selon son bon vouloir. Ces arguments ont longtemps été évoqués et leur conception extrinséciste, voire nominaliste, n'en fait pas une réponse entièrement satisfaisante (VI, 224). Dieu a bien sûr le *pouvoir* et le *vouloir* de s'incarner, mais avant tout, il en possède la *capacité* et le *désir*. L'Incarnation ne tient donc pas du miracle ou du prodige, mais *d'un secret proche de nous*. D'ailleurs, la toute-puissance de Dieu à la Création comme à l'Incarnation est, selon la lecture chrétienne, médiatisée par le Verbe. Sa véritable toute-puissance n'est pas extrinsèque à nous, mais bien cette « capacité d'abandon à l'homme[51] », capacité de se retirer, de se donner sans réserve. Voilà aussi un Dieu passible qui accepte de pâtir et de descendre aux enfers pour que l'être humain connaisse sa grandeur et sa destinée. **«** Dieu

---

50 C'est nous qui soulignons.

51 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 24.

est celui qui croit en l'homme, qui prend le risque de ne pas rester confiné dans sa solitude. Et le fruit de cette foi devrait être, pour nous, la foi en nous.[52]»

Mais en cela, nous sommes appelés à nuancer ce « quasi-dogme » de *l'impassibilité* de Dieu. Dieu ne meurt pas métaphysiquement ou brutalement, mais il souffre et « connaît » la mort. Bref, il en subit toutes les conditions. Voilà ce qu'exprime essentiellement la descente aux enfers (VI, ch. 3). Il en fait l'expérience, il vit jusqu'au bout ce que c'est que d'être humain. S'il ne faut pas naïvement donner une portée métaphysique et ontologique à des expressions telles qu'amour, abaissement, humiliation, kénose, il ne faut pas non plus en réduire la portée à des considérations morales ou affectives.

Le Dieu des chrétiens est un Dieu **«** ami de l'homme **»** (VI, 244), un Dieu qui désire l'union et l'amitié avec les humains. Un Dieu qui éveille, non pas un manque en nous, mais « un état de désir et d'union. » (VI, 244) Nous sommes très loin du Dieu du théisme occidental qui, surdéterminé, finit par écraser l'être humain et convoquer l'athéisme. « Nous sommes là sur un autre registre » (VI, 244). Devant un tel Dieu, nous pouvons nous incliner, lui donner notre assentiment, non pas parce qu'on nous a fait la preuve de son existence, mais parce qu'il nous saisit et nous rejoint dans notre *capacité*, notre *désir* et notre *appel* comme nous l'avons mentionné précédemment.

Pour Gesché, voilà une véritable révolution, mais aussi, une véritable chance pour la proclamation de Dieu et l'annonce de la Bonne Nouvelle qui est ce Dieu qui *visite* notre humanité.

> Dieu vient à nous revêtu des vêtements royaux de notre humanité royale. […] Ne serions-nous pas « le pluriel de Dieu », ce mystérieux pluriel auquel aspire son

[52] GESCHÉ, «Le salut, pour quoi faire ?», p. 398.

> unité ? Ne serions-nous pas comme le Buisson ardent qui permet à Dieu d'arder ? (VI, 249)
>
> Si Pâques et la Résurrection prouvent en l'homme un "capax Dei", Noël et l'Incarnation n'indiquent-ils pas en Dieu un "capax hominis" ?[53]

Cette conception de Dieu grandit l'être humain et explique pourquoi l'auteur des psaumes s'émerveille généreusement sur lui-même[54].

> On souhaite de nouvelles chances pour la proclamation de Dieu. Ne les avons-nous pas entre nos mains ? Avec un Dieu qui enfin mérite d'être appelé un Dieu des hommes. […] Ce Dieu capable de l'homme, amoureux de l'homme, désirant et passionné de notre beauté et de notre grandeur et de notre munificence (et de nos faiblesses et de nos maladresses et de nos bêtises), ce Dieu-là n'est-il pas enfin un Dieu "admissible et croyable", à la différence du dieu "impassible et bienheureux" qui rendit Épicure athée. Nous nous cherchons en Dieu et Dieu se cherche en nous. (VI, 248)

Croire en ce Dieu, c'est croire en nous-mêmes. Serions-nous au contraire appelés à nous nier, nous minimiser ou simplement nous laisser mourir ? Non pas !

3. CONSÉQUENCES POUR LA QUESTION DE LA CRÉDIBILITÉ

Nous verrons maintenant comment ces considérations nous amènent à traverser une première étape de notre parcours et à dénouer, du moins en partie, l'épreuve de la crédibilité de Dieu. Ceci nous permettra de préciser davantage la pensée du théologien face à l'objection du *silence* et de *l'absence* de Dieu. Mais aussi, nous tirerons les conséquences de cette conception en identifiant certains traits fondamentaux qui sont au cœur même du projet théologique de Gesché, conséquences immédiates de sa conception de Dieu. Cela dit, nous aurons largement l'occasion au chapitre 4 d'approfondir cet aspect.

---

53 GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 37.

54 Voir GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 34.

Dénouer l'épreuve de la crédibilité de Dieu

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, l'épreuve de la crédibilité se présente selon deux pôles : objectif et subjectif, ou si l'on veut, selon le sens positif et négatif du terme[55]. Nous allons maintenant traiter de ces deux perspectives. Ces considérations vont permettre de préciser encore davantage la conception de Dieu selon Gesché.

La crédibilité selon le sens positif

Une idée traverse ce chapitre : ce Dieu de la kénose est un Dieu qui ne craint pas de s'engager *personnellement* dans la lutte contre le mal aux côtés de l'être humain. Ce Dieu ne se manifeste pas dans la *preuve* ou la *nécessité*, mais dans *l'objection*, la *précarité, l'épreuve* ultime de notre humanité, fondement même de sa crédibilité.

Car, la crédibilité ne procède pas uniquement d'une parole ou d'une promesse, mais aussi de l'agir. Et fondamentalement, c'est parce que ce Dieu *s'engage* personnellement et *témoigne* en faveur de l'être humain que ce dernier peut se sentir à l'aise de lui accorder crédit. Ainsi, ce Dieu est un Dieu *agissant* qui prend l'initiative de la rencontre avec notre humanité. Création, Révélation, Incarnation, Rédemption et Parousie, voilà toutes des expressions qui révèlent l'être d'un Dieu qui agit « pour nous ».

Il importe de rappeler que la *crédibilité* est l'expression manifeste de la confiance qu'on investit dans un autre : elle conduit l'être humain libre au seuil du geste ultime, soit celui de s'en remettre à un autre. Or, ce Dieu est crédible parce qu'il « mérite » notre confiance. Non seulement est-il garant de notre liberté, mais en subissant l'épreuve ultime,

[55] Nous utilisons cette expression dans le sens photographique.

l'épreuve de l'humanité et de la précarité, il nous donne la preuve ultime qu'il est digne de foi, digne de notre confiance. Y a-t-il meilleure preuve ? N'est-ce pas là la plus belle « preuve » ? Voilà où *croire en Dieu* peut trouver son fondement ultime, voilà où la crédibilité de Dieu peut prendre forme.

Bref, nous sommes en présence, non pas du Dieu de la preuve, mais d'un *Dieu-de-l'Homme* dans le sens le plus profond du terme, soit ce Dieu qui est *Bonne Nouvelle* pour nous. C'est à travers son agir qu'il se manifeste et révèle son être. D'abord comme Celui qui s'engage dans la lutte contre le mal, mais aussi, comme Celui qui se retire pour donner à l'être humain un espace de liberté digne de sa grandeur. Car, Dieu voit grand pour nous. Il vient nous dire que nous sommes de la race de Dieu et cela change tout.

La crédibilité selon le sens négatif

Le croyant comme l'incroyant qui cherche Dieu comme possibilité doit relever deux objections redoutables : celle du silence de Dieu et celle du vide. Cette conception de Dieu qui « crée le monde comme la mer crée la plage, "en se retirant"[56] » (Hölderlin) soulève toute cette problématique. Durant les dix dernières années de sa vie, dans des écrits parfois difficiles, le théologien prolongera sa réflexion déjà amorcée dans *Dieu pour penser*. Nous nous proposons d'esquisser certains aspects de sa pensée qui ont une incidence sur la question de la crédibilité, tout en sachant qu'elle mériterait en soi une étude plus approfondie.

---

[56] GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 29.

Le silence de Dieu

Le silence de Dieu devant tant de souffrances humaines appelle une objection lancinante. Que dire du silence de Dieu à Auschwitz ou devant l'enfant qui souffre (Camus) ? Cette idée du retrait de Dieu ne serait-elle pas une « explication » théologique trop facile, ou pire encore, indicatif d'un ultime geste de lâcheté de la part de Dieu ?

Or, le christianisme n'esquive pas ce silence ni ne le maquille. À travers l'expérience de la souffrance imméritée de Job et du silence du Père au Golgotha, les Écritures confrontent cette question en mettant dans la bouche de deux témoins, victimes du mal non coupable, une parole humaine, voire même un cri, qui, « d'une voix forte » vient briser ce silence : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34). La foi invite donc l'être humain souffrant de briser ce silence qui pèse sur sa douleur.

Dieu serait-il indifférent face à la souffrance humaine ? Non pas ! Car, ce Dieu de l'« Infini de non-indifférence[57] » (Lévinas) qui souffre de voir souffrir l'humanité est aussi celui qui nous a créés libres et autonomes. Il faut avoir été parent pour comprendre que de se retirer peut, dans certaines circonstances, manifester un geste d'amour plus grand encore, mais combien plus déchirant, qu'une proximité saturante et envahissante[58]. En cela même, à travers toutes ces expériences éprouvantes, Dieu va au bout de lui-même en acceptant de subir l'épreuve de la liberté, de notre liberté. N'est-ce pas là la condition fondamentale qui fait de ce rapport un rapport authentique respectueux de l'être de l'un et de l'être de l'autre ?

---

[57] GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», 165.

[58] Peut-être est-ce là, à ce moment précis, où les titres de *Père* et *Fils de Dieu* prennent tout leur sens. Pensons au Centurion qui, devant la croix, s'est écrié : « Vraiment, celui-là était le Fils de Dieu » (Mc, 16, 39).

À bien y penser, comment ce Dieu qui se sent pleinement engagé dans l'aventure humaine peut-il et doit-il s'engager, sinon par le seul acte digne des êtres libres : par la parole ? D'abord, par la parole de témoins qui eux-mêmes ont fait l'expérience de Dieu : Abraham, Jacob, Job et autres. Mais aussi et de manière particulière, par l'entremise de son Verbe, Parole immanente à Dieu qui, par l'Incarnation, devient ce qu'elle a toujours été, et accepte de prendre la figure du Serviteur Souffrant, de se voir défiguré par la haine, la souffrance et la mort, et de devenir ainsi le *témoin* par excellence de Dieu qui souffre avec l'humanité, par l'humanité et pour l'humanité. En Jésus-Christ, ce Dieu du salut nous révèle la chair de sa chair et le sang de son sang. En *se mettant à risque*, Dieu *prouve* son amour pour nous (Rm 5, 8). « Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime. » (Jn 15, 13)

Et c'est en cela même que le Dieu des chrétiens peut se dire crédible. Un Dieu non pas replié sur lui-même « dans une béatitude qui rendit Épicure incrédule puis athée[59] », ni ce Dieu « ab-solu (détaché, séparé), ni en lui-même (Trinité), ni envers nous (kénose) », mais ce Dieu Trinité qui se manifeste comme « l'Excès divin[60] » dont l'essence même se manifeste comme *philanthrôpia* et *sunkatabasis*, « Infini de non-indifférence ». Et Gesché de rajouter : c'« est peut-être la plus belle définition de Dieu[61] ». Ce Dieu « ami des hommes[62] » est donc un Dieu …

> … qui vient à nous hors de la barbarie et de la violence d'une gloire divine qu'il garderait jalousement comme une proie (cf. Ph 2, 6); qui trouve son lieu, sa tente et sa demeure parmi nous (Jn 1, 14); qui nous dit que nous devons bannir la peur (cf. Mt 17, 7; Mc 6, 50, etc.); qui nous annonce que nous pouvons, comme son Christ, le traiter tel un père.[63]

---

59 GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 166.
60 GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 166.
61 GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 165.
62 Adolphe GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible» dans *L'Être humain au regard des religions* Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 97.
63 GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 98.

Ce Dieu des chrétiens n'est donc pas jaloux ou narcissique, et sa grandeur se révèle précisément dans cette *distance* qu'il maintient par rapport à lui-même (sa propre majesté), et la Création pour assurer notre liberté (VII, 25). Voilà un Dieu qui « laisse place » à autre que soi, qui montre son « en-soi » comme un « pour-nous », dans un seul et même mouvement. (VII, 71) À cet égard, nous nous étonnons que le théologien se montre hésitant à nommer cet « Excès divin » qu'est l'Esprit.

L'épreuve du vide comme condition d'une présence

Dieu caché, Dieu présent, Dieu qui se *manifeste dans son absence,* toutes ces expressions peuvent paraître contradictoires autant pour l'incroyant que le croyant qui tente de réfléchir sur l'expérience de Dieu et d'y voir clair. N'y aurait-il pas là qu'une ruse pour justifier l'injustifiable, voire même l'expression de la mauvaise foi ? Dieu ne serait-il pas que projection, qu'une pure invention ? Pour certains, face à Dieu, il n'y a que le vide. Confronté à cette critique, Gesché s'applique, non pas à la réfuter, mais à mettre en lumière ce qu'elle manifeste de contenu positif.

Il ne faut pas croire que Gesché soit l'un de ces « obsédés de "Dieu" qui trouvent des "raisons" de croire en Lui à proportion de son absence, de son silence[64] » (Michel Deguy). S'il se montre fidèle à la tradition du *Dieu caché* de la Bible, ses références fréquentes à des récits tels l'épisode du Buisson ardent et du Tombeau vide montrent en effet que, si pour lui YHWH demeure un Dieu caché, il se révèle néanmoins à Moïse et à son peuple, tout comme aux Apôtres, comme une présence ardente et agissante.

[64] GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 149, note 142. Lettre de Michel Deguye à Bernard Noël dans M. DEGUY, *La raison poétique*, Paris, Galilée, 2000. Page non spécifiée.

Tout cela bien sûr soulève la problématique du *désir*. À l'image de Moïse à qui il était interdit de s'approcher du buisson, nos désirs sont appelés à subir l'épreuve du vide, de l'écart, du manque pour que l'immédiateté laisse place à l'attente et qu'il y ait *découverte*[65]. Ainsi, l'épreuve du Samedi Saint, comme celle du Tombeau vide, s'avère des passages obligés vers une présence véritable, purifiée de fausses attentes, ou pire encore, de piètres images de Dieu et de nous-mêmes. N'est-ce pas là le sens profond de l'expérience pascale ?

> C'est en refusant le désir compulsif ou fusionnel d'une présence immédiate et donc vaine, illusoire et sans lendemain, que la présence peut surgir, du Tombeau vide qui est devenu, et pour cela même, un tombeau ouvert […], ouvert à la vraie présence, ouvert à la vraie « présence réelle » : la présence du ressuscité. Comme pour l'arche vide, la présence n'apparaît que lorsque le vide devient lieu d'une invocation et d'une quête.[66]

L'expérience du vide, comme celle du désert, est donc un moment de vérité où le désir ardent nous renvoie face à nous-mêmes et notre quête profonde, et ouvre à la possibilité de découvrir Dieu comme un Dieu *désirant* : « L'être de Dieu est celui d'un être désirant. Il a soif de notre soif, n'hésitons pas à le dire » (III, 116).

Or, le théologien belge note qu'en ce tournant du XXIe siècle, la notion de vide comme donnée première attire l'attention de penseurs et scientifiques de tout acabit. Alors que dans la pensée occidentale, des mots comme *manque*, *absence*, *vide*, *silence*, *néant*, *chaos* et *désordre* furent évocateurs d'un défaut, aujourd'hui, cette notion perd sa connotation négative et acquiert un contenu positif : « Non comme d'un désastre, source de regret ou d'angoisse, mais comme d'une chance, lieu véritable et point de départ de connaissances et de découvertes.[67] » Non seulement fait-on du *vide* le point de départ

---

65 GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 148.
66 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 13.
67 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 15.

d'une démarche, mais l'immense intérêt qu'on porte à la question aujourd'hui en fait, selon Gesché, « un véritable moment culturel et de civilisation, qui retrouve au vide son pouvoir originel et originant [… dont] on dit le droit et [… dont on] fait l'éloge[68] ».

Ainsi, le vide se présente comme condition d'une présence, d'une chose à venir, à naître, un peu à la manière de la page blanche pour l'écrivain ou de la toile vierge pour le peintre. En cela, *l'existence* dans sa manifestation même est appelée à passer d'abord par un vide, mais un vide plein de ressources. Pastichant Sartre, il affirme : « l'absence précède l'existence (en tout cas sa manifestation)[69] ». Ce « plein *de-* » est donc déjà la manifestation d'une « éventuelle existence de quelque chose[70] », les prémices d'une naissance, d'une venue à l'existence. « Bref, il ne faut pas avoir peur de la béance[71] ».

C'est donc dans cet esprit qu'en nous confiant la Création et qu'en se retirant, le vrai Dieu qui est nul autre que le Dieu caché nous place devant un vide, mais plein de ressources de vie. L'ontothéologie nous avait habitués à penser Dieu « à partir d'une Plénitude toute d'avance achevée, […] dans l'Être ou à partir de l'Être[72] ». Or, ce Dieu n'est-il pas un Dieu fabriqué, une idole ? N'est-ce pas « plutôt le plein qui est vide[73] », ce plein qui est plein de sa propre substance et se suffit à lui-même ? N'est-ce pas là la définition de l'idole, un dieu plein de soi, mais sans vie puisque suffisant et refermé sur lui-même et surtout, « ne laissant place à aucune naissance ou épiphanie[74] » ? Alors que l'idolâtrie cherche un Dieu du *besoin*, plein de satisfaction immédiate, le Dieu de la Bible

---

68 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 15.
69 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 20.
70 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 20.
71 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 20.
72 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 21.
73 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 21.
74 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 21.

nous renvoie dans un registre autre, celui du *désir* qui prend forme dans un manque originaire, mais tourné positivement vers ses possibilités.

Voilà pourquoi Gesché en arrive à affirmer cette chose provocatrice : « Ainsi donc, l'existence de Dieu nous est confiée.[75] » Non pas, bien sûr, son existence propre puisque Dieu existe en dehors de nous, mais bien sa *naissance au monde*, son *ek-sistence* dans le monde. En cela, ce Dieu est littéralement suspendu à notre parole, à notre témoignage. Dieu reste dans le vide, dans le silence du monde tant que son nom n'est pas prononcé. C'est en cela que la *confession de foi* et le *témoignage* prennent tout leur sens : faire ek-sister Dieu dans le monde. Dieu nous renvoie donc à une réponse, à notre « oui » sans lequel celui-ci reste dans le vide, dans le silence « pour nous ».

Dans un sens, Dieu se confie à l'être humain, il est là grâce à l'être humain : « Nous pouvons être la grâce de Dieu, être pour Dieu sa grâce à lui, Dieu grâce à nous par notre grâce.[76] » Nommer Dieu, dire « Dieu » ou « je crois en Dieu » dénoue son énigme, le fait sortir du mystère. La nomination ne fait-elle pas partie du propre de la mission même confiée à l'être humain, son ministère ? « Présent dans l'absence, il doit être nommé.[77] » Et nommer, n'est-ce pas aussi *témoigner*, témoigner d'une expérience intérieure et profonde de la rencontre de quelque chose ou de quelqu'un ?

Cette kénose de la Création exprimerait donc ceci :

> Dieu lui-même veut être comme un vide avant que nous ne l'ek-sistions. Au départ, son être est comme « enfoui » dans le vide, dans l'absence *(ab-esse)*, et il doit être ek-sisté pour être présent *(ad-esse)*. […] En somme, tout se passe comme si nous étions là pour donner à Dieu l'altérité indispensable à la sortie (à l'*ex-odos*) de son essence. […] Un peu comme si Dieu demandait notre consentement, notre oui.[78]

---

75 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 29.
76 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 30.
77 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 28. Voir aussi p. 17.22.23.30.
78 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 29.

C'est donc en ce sens que Dieu existe par l'être humain. Et lui de rajouter :

> Une archéologie de l'avènement de Dieu à l'existence, au sens où l'*archè* (le principe, le commencement) désignerait un état initial, principiel, où Dieu (s'il est) nous serait donné fontalement dans un manque, un manque originaire et originant, principiel *(archè)* et au sens où le *logos* (notre parole, notre confession) le découvrirait et lui donnerait existence ?[79]

Nous voyons clairement que le *vide*, *l'absence* et le *silence* ne sont pas, pour Gesché, des objections contre Dieu ni encore des faux-fuyants, mais font partie de sa définition. Ils sont la manifestation particulière de ce Dieu de *l'épreuve* et de la *kénose*, conséquences d'un Dieu qui va au bout de lui-même et respecte intégralement l'autonomie et la liberté de l'être humain.

Qu'à travers cette expérience du vide et du silence, des êtres humains aient *inventé* ou *imaginé* l'idée de Dieu, qu'ils y aient *découvert* Dieu, est en soi quelque chose de grandiose, peut-être la plus grande découverte de l'humanité. Ce n'est pas faire injure à Dieu ni à la foi chrétienne que d'affirmer que nous en avons la *capacité*, puisque cela même vient de Dieu. Dans cette perspective, la Création constitue cette première kénose selon laquelle Dieu se retire en suscitant les conditions qui nous donnent à ek-sister et à le faire ek-sister[80]. Il aurait eu un rôle ici à confier à l'Esprit que Gesché ne semble pas avoir délimité, du moins dans ses écrits. N'est-il pas justement celui qui vient féconder le vide de sa présence ?

Dieu serait présent dans l'absence et ferait ainsi appel à nous pour le nommer et lui donner existence, non pas à la manière d'un dieu magique et enfantin, mais dans un geste de *foi d'adulte*, libre et responsable. En cela, Gesché présuppose que l'être humain est

---

79 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 27.

80 Voir GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 29.

« capable d'ek-sister ce qui se trouve caché [81] ». Ainsi, se voilant la face, Dieu se retire du monde. Mais le chemin qui mène à lui doit faire le vide de toute représentation magique ou idolâtrique. Gesché fait sienne cette parole de Lévinas :

> Un Dieu d'adulte se manifeste précisément par le vide du dieu enfantin [magique, idolâtrique]. Moment où Dieu se retire du monde et se voile la face. Dieu qui se voile la face n'est pas, pensons-nous, une abstraction de théologien ni une image de poète. C'est l'heure où l'individu juste ne trouve aucun recours extérieur, où aucune institution ne le protège. Un Dieu qui, renonçant à toute manifestation secourable, en appelle à la pleine maturité de l'homme.[82]

Conséquences épistémologiques pour un discours crédible sur Dieu

L'expression *Dieu est Amour* témoigne donc, pour Gesché, de cette réalité fondamentale selon laquelle Dieu se manifeste dans et par cette « sortie de soi », exode de soi, ek-stase : Dieu vient au-devant de l'être humain et se révèle par son *agir pour nous* (III, 110.116). Cet agir premier, pure grâce, devient ainsi une réalité fondatrice de notre être et marque le rapport de Dieu à l'humanité qui se communique essentiellement à la manière d'un *dépouillement* et d'un *don de soi* (III, 111). Dans une perspective ontologique, ce Dieu serait défini comme « l'être-qui-se-donne[83] ». Non pas simplement l'Être, le *Sein*, ni même le « il y a Dieu », mais, à l'image du *es gibt* allemand, le « Dieu donne » et mieux encore, le *sich-Geben*, « Dieu se donne[84] ». Ceci comporte des conséquences méthodologiques et épistémologiques importantes dont Gesché prend la mesure.

---

81 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 28.

82 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 28. Tiré de Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 172-173. L'original indique « … le vide du ciel enfantin… ».

83 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 32.

84 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 32.

Premièrement, le point de départ d'un discours théologique se doit ainsi d'être l'agir même de Dieu. Ici, Gesché rejoint le fondement de la pensée de Rahner selon laquelle on ne peut connaître Dieu que dans l'économie du salut, qu'en fonction de ce qu'il manifeste à nous dans son économie[85]. En cela, pour Gesché, une vraie théologie se doit d'être « une théologie phénoménologique » qui prend son appui et « son point de départ dans ce que Dieu se donne (*es gibt*) à être (*zu Sein*), dans ce que Rahner appelait sa "*Selbstoffenbarung*", voulant exprimer par là que Dieu ne révèle pas des connaissances mais son être même[86] ». Voilà donc un Dieu qui se laisse juger, non pas selon nos définitions et nos préjugés, mais à partir de lui-même et selon son agir. D'où l'importance, dans une perspective méthodologique, de laisser Dieu se découvrir tel qu'il est, de *laisser Dieu être Dieu*[87]. Ainsi, le discours théologique doit prendre sa source et son envol du lieu même de l'expérience religieuse et ce que Gesché appelle son *lieu natal*. Apprendre à connaître Dieu à partir de ce qu'il révèle de lui-même, se laisser informer par sa Parole, voilà le fondement même d'une démarche théologique qui se veut crédible. Nous y reviendrons au chapitre 4.

Deuxièmement, l'épistémologie qui fonde le discours théologique doit reconnaître la nature même du rapport qui définit et unit Dieu et l'être humain, non pas d'abord celui de la *raison ou de la nécessité*, mais simplement d'une *annonce* qui se fonde sur l'expérience de *témoins* qui attestent d'une présence agissante et féconde perçue comme Bonne Nouvelle. « Quant on parle de la foi, il faut savoir que son langage, qu'on le veuille ou non, n'est pas celui de la preuve déjà donnée, mais d'une annonce qui ne s'accompagne

---

85 Voir GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», p. 489. Ce texte renvoie à RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 67-84 et 158-162.

86 GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», p. 490.

87 GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», p. 489.

de rien d'autre que d'elle-même. » (VII, 107) Ainsi, avec Gesché, nous quittons les rivages de la nécessité et de la preuve pour entrer de plain-pied dans une *logique d'attestation*. Car, sans ce « oui », sans réponse de notre part, Dieu reste dans le vide, dans le silence, en suspens. Et c'est en cela même que « l'existence de Dieu nous est-elle confiée[88] ». Ainsi, nous comprenons mieux le rôle structurant du *témoignage* dans l'épistémologie de Gesché selon laquelle la vérité sur Dieu ne se *découvre* pas à la manière d'un discours rationnel qui va de l'universel au particulier ou à coup de preuve et de syllogisme, mais inversement du particulier vers l'universel à partir de témoins signifiants. C'est le propre du discours religieux que de s'annoncer comme une *Parole proposée à notre liberté*. Selon la conception chrétienne de Dieu, cette Parole peut être refusée librement, reçue mais différée, voire même être affublée de pure invention. Ainsi, à la lumière de l'Évangile, l'être humain est invité d'abord à s'ouvrir sur une possibilité nouvelle, puis d'en faire l'expérience avant de poser un jugement : « Venez et voyez », « Si tu crois tu verras » (Jn, 11, 40). Bref, l'Évangile qui s'annonce simplement, sans preuve, nous invite à mettre le jugement en suspens pour entrer dans une démarche qui ouvre sur « l'expérimentation » et « la vérification ». Nous reconnaissons certains traits de la démarche scientifique et c'est précisément dans cet esprit que Gesché proposera *Dieu pour penser*.

Troisièmement, la foi elle-même comporte comme exigence interne de vivre, et vivre pleinement cet espace de liberté qui nous est confié comme un don précieux dans le respect absolu de ce qu'est la Création. Non pas comme des êtres en perpétuelle prière, jours et nuits tournés vers Dieu, mais comme des êtres libres et autonomes capables de vivre sans Dieu, *etsi Deus non daretur*. Voilà un thème que nous retrouvons

[88] GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 29.

abondamment dans les écrits de Gesché et qui a nourri sa réflexion sur la question de Dieu et sur le rapport de la foi à la vie. Ce discours peut sembler provocateur pour celui qui désire remettre Dieu à l'ordre du jour de la pensée contemporaine. Mais, selon lui, il faut aussi savoir donner son congé à Dieu comme la grande majorité des croyants et des incroyants le font dans la vie de tous les jours. Il y a là une question de vérité et de cohérence avec ce qu'est la foi elle-même.

Or, en contrepartie, et c'est le *quatrièmement* point, ce n'est pas dans une mise à distance de Dieu comme objet d'étude extérieur à nous-mêmes que l'on peut découvrir ou rencontrer Dieu. C'est plutôt dans l'intimité et la vérité d'une attitude de prière (non pas dévotion), *l'épochè*, que l'on peut espérer faire l'expérience de sa présence, expérience qui doit assumer pleinement l'épreuve du vide[89]. Sans la prière (comprise de cette manière), Dieu *suspend* en quelque sorte sa présence : « il n'impose pas sa présence[90] ». En cela, il y a comme « une hospitalité que nous offrons à Dieu pour qu'il existe[91] », à l'image d'Abraham à Mambré et des disciples d'Emmaüs.

Quel est donc ce don précieux que nous confère la foi ? Selon la tradition chrétienne, la liberté, l'intelligence et le désir de vivre constituent de très grands dons qui font de nous des êtres dignes de Dieu à son image et à sa ressemblance. Mais d'abord et avant tout, et plus fondamentalement encore, Dieu nous donne *sa confiance* sans laquelle nous ne pouvons être pleinement ce que nous sommes. C'est peut-être là le plus grand don qui soit. Voilà donc où s'enracine la foi comme don et comme réponse. En nous *confiant* la Création et la liberté, il nous *confie à nous-mêmes* dans un geste d'une gratuité inouïe. Et, dans un geste ultime, il *se* confie à nous au risque même du rejet.

---

89 Voir GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 159.
90 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 154.
91 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 143.

Bref, la foi est une « invitation faite à l'homme, de se comporter lui aussi, comme donateur à l'égard de Dieu[92] ». L'existence de Dieu qui est *don* appelle une réponse de notre part qui est également de l'ordre du don : le don de la *confiance* en réponse au geste *confiant* de Dieu. S'abandonnant ainsi entre nos mains, il se montre très éloigné de la divinité grecque. « La transcendance *est* par elle-même, mais elle n'*existe* que par l'Immanence, l'accueil, l'hospitalité, l'altérité. En l'Incarnation, Dieu trouve le lieu de son existence.[93] » Celui qui est et sera *pour nous*, ne sera pas *sans nous*, signe de la précarité de Celui qui est sans nous, mais qui ne sera que pour nous et par nous. La foi à titre de réponse vient donc sceller ce geste de Dieu qui pose la liberté comme don et comme condition. N'est-ce pas là un Dieu digne de foi qui mérite notre confiance ?

En somme, la foi possède une logique propre qui ouvre sur une nouvelle épistémologie, une *épistémologie vivante* qui engage, non pas uniquement la raison, mais aussi, le désir et la liberté qui doivent assumer risques et incertitudes. En cela même, l'être humain est invité dans une logique du don à entrer dans un espace, non pas contraint par le *Savoir-Prouver-Assurer* en quête de *certitudes*, mais ouvert sur le *Croire-Risquer-Espérer* en quête de ses *ultimes possibilités* : une humanité pleine et entière. Espace fermé ou espace ouvert, à nous de choisir !

Conclusion

En ce troisième chapitre, nous cherchions d'abord et avant tout à dégager les grands traits de la conception de Dieu qui informe la démarche du théologien belge.

92 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 145. Voir aussi p. 154.
93 GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 145. Voir aussi p. 140-141.144.

Élaborée progressivement dans ses écrits, celle-ci manifeste une préoccupation pour l'être humain, mais aussi et comme nous l'avons vu, le souci d'établir la crédibilité de l'idée de Dieu. Car ces questions, pour lui, sont liées intrinsèquement. En effet, un Dieu crédible est un Dieu que nous pouvons à juste titre confesser comme *Dieu-de-l'Homme*, un Dieu devant lequel nous n'hésitons pas d'affirmer : « Vraiment, ce Dieu est *notre* Dieu, *Dieu-pour-nous* ! ». Voilà un Dieu que nous pouvons nommer librement sans nous sentir menacé ou contraint et en faveur duquel, nous pouvons volontiers témoigner. Ce Dieu, pour Gesché, n'est nul autre que le Dieu *pro nobis*, le Dieu du salut dont nous parle la Bible. N'est-ce pas justement parce que ce Dieu lui-même *confesse l'Homme*, que l'être humain peut se sentir en confiance de *croire* en ce Dieu et le *confesser* à son tour ?

Pour Gesché, l'être humain d'aujourd'hui cherche un Dieu qui le rejoint dans son humanité. Non pas un Dieu ordonnateur du monde ou garant de la morale, ni un Dieu envahissant et abusif, ni encore un Dieu mièvre de qui, selon certaines idées galvaudées sur « l'amour », on aurait fait un *copain* ou un *camarade*.

> Nous voulons autre chose, pour sa propre dignité et pour la nôtre. Un Dieu qui sait parfois rester dehors, et par là même, être Dieu. Un Dieu dont la présence est parfois irréelle ! Un Dieu qui nous mette au nord de nous-mêmes (Celan). Un Dieu véridique qui dise une parole véridique sur nous, c'est-à-dire une parole vérifiante, une parole qui nous vérifie, nous rend vrais. Bref, un Dieu qui ne soit pas une divinité mais un Dieu. (VI, 15)

Nous avons là, en capsule, tout le projet de *Dieu pour penser* : montrer que le Dieu de l'Incarnation rend honneur à la fois à Dieu *et* à l'être humain. N'est-ce pas là *l'originalité* propre du christianisme et ce qui le rend *convaincant*[94] ? Voilà un Dieu qui embrasse notre humanité d'abord parce qu'il le désire, et parce qu'il désire à la fois se faire proche de lui-

[94] Voir GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 27. Cet article forme le cinquième chapitre du VIe volume de la collection *Dieu pour penser*. Peut-être en représente-t-il le sommet.

même (*capax hominis*) et de nous. Voilà une idée de Dieu à la fois engageante et provocante!

Bref, nous voulions montrer que pour Gesché, le Dieu de la tradition judéo-chrétienne est un Dieu essentiellement crédible parce que ce Dieu n'a eu de cesse de *croire en l'être humain* et de s'engager *personnellement* auprès de lui. Non pas un Dieu des belles paroles et promesses, mais un Dieu qui *risque l'épreuve de la précarité,* allant même jusqu'à mourir pour lui. Voilà même qui est saisissant dans la foi chrétienne et fonde sa crédibilité. Ce *Dieu-de-l'Homme* peut véritablement être appelé *Dieu Philanthrôpia*. Voici donc qui résume la conception de Dieu dans la pensée d'Adolphe Gesché et constitue une clé de lecture importante pour apprécier l'œuvre du théologien.

Or, nous n'avons aucunement la prétention, en ce chapitre, d'avoir épuisé la question qui, en soi, mériterait une étude plus approfondie. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de compléter ce portrait aux chapitres 5 et 6 avec sa vision du *Dieu-Bonheur* et *Dieu-Bonne Nouvelle*.

Mais une chose s'impose d'elle-même : Gesché donne peu de place à l'Esprit dans son discours sur Dieu. Il nous semble qu'il y a ici une occasion manquée de faire valoir une ressource importante de la pensée chrétienne, soit celle qui permet précisément de faire le pont entre d'une part, ce Dieu Créateur qui se retire pour donner pleine valeur à la liberté humaine, et d'autre part, ce même Dieu qui ne nous laisse pas dans une solitude absolue, mais qui nous assure une présence bienveillante et suscite des témoins. Nous nous expliquons difficilement cette lacune importante. Cela étant dit, il serait prématuré

d'élaborer davantage cet aspect de la pensée du théologien avant d'avoir pris connaissance de l'ensemble de sa pensée. Nous y reviendrons donc au chapitre 7.

Aussi faut-il rappeler que l'orientation générale de sa pensée vise, non pas un discours sur Dieu, mais une *anthropologie théologale* qui procède d'une conception de Dieu qu'il élabore progressivement, toujours en dialogue avec des considérations anthropologiques. Ainsi, il s'est surtout intéressé, non pas d'abord au discours sur Dieu, mais au discours sur l'être humain *à partir* d'une perspective théologique. Nous aurons l'occasion de développer cet aspect fondamental dans les chapitres suivants. Plus spécifiquement, au chapitre 4, nous nous interrogeons sur le sens profond de son geste théologique à la lumière de son *opus magnum*, *Dieu pour penser*.

CHAPITRE 4

DIEU POUR PENSER : VERS UNE APOLOGÉTIQUE DU DÉSIR

Ce quatrième chapitre vise deux objectifs précis. D'abord, celui de présenter et de situer l'œuvre majeure du théologien : *Dieu pour penser*. Puis, celui de découvrir le sens profond de son geste théologique. En cela, notre démarche sera guidée par les questions suivantes. Qu'est-ce qui caractérise et dynamise son geste théologique ? En quel lieu s'enracine-t-il ? Que vise-t-il essentiellement ? Et, comment cela prend-il forme concrètement ?

Nous procédons en trois étapes. Dans un premier temps, nous présentons *Dieu pour penser* en soulignant les traits qui lui donnent une visée apologétique. Puis, nous approfondissons l'œuvre à partir du thème de *l'apologétique* en mettant en lumière les aspects méthodologiques qui constituent les fondements mêmes de son discours théologique. Finalement, une analyse du thème du *désir* dans la pensée de Gesché vient éclairer en quoi et pourquoi nous pouvons qualifier l'œuvre majeure de Gesché *d'Apologétique du désir*.

1. L'ŒUVRE ET SON ENRACINEMENT

On peut généralement situer *Dieu pour penser* dans le prolongement des écrits publiés du théologien. En effet, tous les traits caractéristiques de la pensée de Gesché s'y retrouvent. D'abord, son intérêt pour la question de Dieu, puis sa préoccupation pour la

situation de l'être humain dans son rapport à Dieu. Sa théologie inséparable de son anthropologie le mène ici comme ailleurs à porter une attention particulière aux thèmes du mal, de la création, du bonheur et de la destinée, et enfin, au mystère de l'incarnation. Cette constatation n'a rien pour nous surprendre puisque l'œuvre jaillit des préoccupations fondamentales de l'auteur : proposer un discours crédible sur Dieu aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui.

Mais *Dieu pour penser* se démarque de l'ensemble de ses écrits sur trois points précis. *D'abord*, le titre même de la collection annonce déjà une idée maîtresse (*Dieu*) et une démarche bien particulière (*pour penser*). En effet, beaucoup plus qu'un artifice, ce titre confère à l'ensemble toute sa cohérence et informe sa démarche. *Ensuite,* débordant le cadre des revues scientifiques et des colloques, Gesché tente de rejoindre un public beaucoup plus large en s'adressant directement aux *croyants et aux incroyants*. *Enfin,* cette collection est porteuse d'une intention, soit celle d'établir des ponts et de faire valoir les richesses de l'idée de Dieu, dans une perspective chrétienne. Cela étant dit, il serait inopportun d'y voir un ouvrage de vulgarisation. Ici, Gesché s'adresse à un public cultivé.

Il est intéressant de noter qu'il avait d'abord songé à intituler son œuvre *La théologie pour penser*[1]. Il désirait montrer comment cette discipline pouvait contribuer au même titre que les autres sciences humaines à la compréhension de l'être humain. En tant que « [s]cience de l'homme-parlant-de-Dieu[2] », la théologie s'adresse « à tout homme venant en ce monde, parce qu'elle lui offre des clés, inconnues sous d'autres cieux de la pensée, et auxquelles, s'il le veut, croyant ou incroyant, il pourra s'essayer pour se

1 GESCHÉ, «Réponse du professeur A. Gesché», p. 322.
2 GESCHÉ, «Réponse du professeur A. Gesché», p. 322.

comprendre[3] ». Or, voulant éviter de s'emmurer à l'intérieur d'une confrérie (de croyants ou de théologiens), il opta finalement pour le titre *Dieu pour penser*, bien que la collection reste marquée par cette préoccupation face à la théologie. Cela étant dit, ce choix est révélateur de sa visée anthropologique fondamentale : aider tout homme, peu importe sa croyance fondamentale, à *se comprendre*.

La structure de l'œuvre et sa démarche

Adolphe Gesché est de ceux qui déplorent que l'Occident ait de plus en plus évacué *l'idée de Dieu* de la pensée contemporaine. Ce sentiment ne s'enracine pas dans une attitude hostile à la modernité, au contraire. Mais depuis la fin de la deuxième Grande Guerre mondiale, il y observe un pessimisme grandissant qui laisse l'être humain dans une profonde *solitude*, et surtout, sans secours face aux questions existentielles. Pour lui, les morts de Dieu et du sujet annoncées successivement au XXe siècle ne sont pas de bonnes nouvelles pour l'humanité. Le théologien s'en inquiète profondément. Car pour lui, cela place l'humanité sur une trajectoire qui lui semble *sans destinée*, laissée seule face à elle-même, sans ressources spirituelles, dans le désenchantement d'un avenir sans promesses[4]. S'il faut sauver Dieu de l'oubli, il faut aussi et surtout « sauver l'homme d'être sans destin, sans Dieu, sans au-delà : d'être seul » (IV, 115). C'est donc dans ce contexte, courageusement et avec audace, qu'il propose *Dieu pour penser*. Essentiellement, il tente de montrer qu'il est encore possible d'espérer.

---

3 GESCHÉ, «Réponse du professeur A. Gesché», p. 322.

4 Ces propos de Gesché avaient quelque chose de prophétique. Dans un contexte plus près de nous, Robert Schreiter affirme que la mondialisation a créé une société sans *telos*. Voir SCHREITER, *The New Catholicity : Theology between the Global and the Local*, p. 10.13.16.43.57.103.131. Sans *telos*, on se sait où aller ni vers quoi se tourner. On se laisse guider par des valeurs du marché, l'attrait du changement technologique et autres.

Nous pouvons situer le point de départ de sa démarche dans cette *intrigue existentielle, l'énigme* qui marque la vie humaine, toute vie humaine, et à laquelle nous sommes tous confrontés sans exception. Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi le mal ? La vie a-t-elle un sens ? Qui y a-t-il après la vie ? Ces questions sont autant *d'inconnues* qui pétrissent notre existence. Tantôt elles nous provoquent, tantôt elles nous habitent comme un murmure, « à demi-mots, à mots couverts et discrets[5]. » N'est-ce pas la nature même de l'existence humaine qui se trouve portée par ces interrogations ? Qu'on le veuille ou non, nous sommes des êtres situés dans *l'épreuve* de ces questions qui pour une large part nous définissent. N'est-il pas alors légitime de nous interroger : qu'est-ce que Dieu (ou l'idée de Dieu) peut nous révéler aujourd'hui face à ces questions qui nous confrontent ? Ou si l'on veut, *qui sommes-nous* devant Dieu ?

C'est donc dans cet esprit que Gesché propose *Dieu pour penser*. Sa démarche procède d'une conviction profonde, soit celle que *l'idée de Dieu* peut apporter sens et se montrer féconde autant pour l'incroyant que le croyant face à ces questions qui nous confrontent tous. À ceux qui s'inquiètent à savoir s'il s'agit ou non d'une idée attentatoire pour nous, êtres humains, il lance simplement l'invitation à *juger l'arbre à ses fruits*. Il prend le pari qu'en pensant ces questions à partir de l'idée Dieu, notre réflexion pourra aller plus loin, atteindre des hauteurs, des sommets inégalés, des endroits inattendus, et que finalement, notre itinéraire sera jonché de *belles surprises*. Bref, il veut montrer qu'en mettant l'idée Dieu *dans l'équation* de la vie, ces *inconnues* s'en trouveront éclairées d'une lumière nouvelle (I, 26). Un trait fondamental émerge déjà de ces considérations : la

[5] Adolphe GESCHÉ, «Pour une identité narrative de Jésus», *Revue théologique de Louvain*, 30 (1999), 177. Voir aussi GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 9. Et surtout GESCHÉ, *II - Les mots et les livres*, p. 9-23.

collection *Dieu pour penser* porte en elle une orientation apologétique où « la preuve » est appelée à apparaître à la rencontre de « l'épreuve » de l'existence humaine.

C'est donc avec l'intention de faire le tour des grandes interrogations qui confrontent la vie humaine que Gesché structure son œuvre autour de sept titres : I- *Le mal*, II- *L'Homme*, III- *Dieu*, IV- *Le cosmos*, V- *La destinée*, VI- *Le Christ*, et VII- *Le sens*. Chacun des titres est donc à interpréter comme *Dieu pour penser le mal*, *Dieu pour penser l'homme*, voire même *Dieu pour penser Dieu*, *etc*.

D'entrée de jeu, Gesché donne le ton à l'ensemble de sa démarche en affrontant courageusement l'objection du mal, épreuve ultime mettant en jeu la crédibilité même de l'idée de Dieu. Pour lui, une anthropologie qui ne traite pas en priorité de cette question risque de se farcir de beaux mots et de tomber dans la dérobade ou l'explication rationnelle. Or, cette question lancinante confronte, non pas l'homme en tant que concept ou abstraction, mais tout un chacun, « cet homme », aux prises avec une réalité qui n'est nulle autre que scandale (I, 11).

Mais plus généralement, il nous apparaît que la structure de fond de l'ensemble peut se comprendre à partir de deux interrogations fondamentales. La première qui donne le ton anthropologique à sa démarche peut se formuler ainsi : *qui suis-je en tant qu'être humain ?* Ainsi, les volumes I-IV traiteront plus particulièrement de la question de l'être humain dans son rapport à la vie, à lui-même, à Dieu et au cosmos. Quant à la deuxième question, nous pouvons la situer à partir de la troisième interrogation de Kant qui constitue, selon nous, la trame de fond de la collection et oriente son déroulement : « que

m'est-il permis d'espérer ? » (VII, 118)[6]. En cela, il rejoint une préoccupation fondamentale de l'Évangile.

Ainsi, le théologien belge semble se soucier profondément de cette crise de l'espérance qui marque notre temps, peut-être plus encore que la crise de la foi. Voilà pourquoi le christianisme doit affronter courageusement la question de la *pertinence* du salut apporté en Jésus-Christ : « Que nous apportez-vous comme bonne nouvelle pour l'homme ? » (V, 53) « Qu'apporte le salut à notre destinée ? » (V, 53) Bref, en quoi cette espérance qui anime les chrétiens est-elle justifiée (1 P 3, 15) ? Les trois derniers volumes V-VII portent donc essentiellement sur la question de la destinée et de l'espérance en laissant une place centrale à la figure du Christ. S'il traite de celle-ci tardivement au sixième volume, elle demeure néanmoins pour lui la clé d'interprétation, la clé de voûte de l'ensemble de sa démarche, celle qui lui donne son sens ultime comme nous le verrons au chapitre 6.

En résumé, la démarche procède d'un lieu concret : l'existence humaine. Il part d'un *déjà là* pour en approfondir le sens. Mais cette démarche de type phénoménologique ne cherche pas à démontrer Dieu, mais inverse en quelque sorte le cheminement en prenant l'idée de Dieu comme point de départ et partenaire de dialogue.

À qui s'adresse-t-il ? Quelle est son hypothèse ?

Il se dégage de cette œuvre un remarquable souci de transparence et d'honnêteté intellectuelle. En particulier, cela se manifeste par une très grande clarté quant à ses

[6] Voir aussi (V, 53). Pour Kant, cette question définit essentiellement la sphère religieuse et complète les deux autres qui visent la science (*que puis-je savoir ?*) et la morale (*que dois-je faire ?*). Voir aussi RICŒUR, *Lectures 3*, p. 20.

présupposés : *Dieu* pour penser. L'auteur refuse d'emblée toute « stratégie » ou ruse intellectuelle qui surprendrait le lecteur en sortant « Dieu » du chapeau. Par ailleurs, il ne cherche surtout pas à remettre Dieu à toutes les sauces, ni *choquer* ou *offenser* ceux et celles qui réclament l'autonomie de la raison humaine. Pour lui, il est tout à fait possible et légitime de penser correctement sans se référer à Dieu[7]. En revanche, il croit profondément que penser à partir de l'idée ultime, l'idée de Dieu, peut apporter quelque chose d'unique et de neuf à notre temps. Mais aussi, que la théologie, en tant que discours sur la foi et science humaine de plein droit, peut ouvrir une brèche dans le cercle d'immanence dans lequel certains ont tenté d'enfermer le XXe siècle (II, 91).

Mais en tout cela, il est conscient qu'un dialogue véritable avec son lecteur ne peut s'engager que dans le respect le plus profond de la liberté de chacun et du mystère qui l'habite. Si par souci d'authenticité (fidélité à soi et à l'Évangile), le théologien propose une lecture croyante des choses, il ne veut en rien sacrifier à l'exigence de la raison humaine qui cherche à comprendre ce en quoi elle met sa confiance, à la rencontre de l'objection, afin de s'appuyer sur du crédible. En cela, Gesché manifeste une triple fidélité : à la foi comme Bonne Nouvelle, au monde et à ses attentes, et à la raison humaine.

Son *hypothèse* de base est la suivante : « Dieu ou l'idée de Dieu – et que l'on soit croyant ou incroyant – peut aider l'homme à penser » (I, 7). Il cherche à montrer que l'idée de Dieu peut aider l'être humain à découvrir *qui il est* véritablement, et par conséquent, enrichir la vision qu'il a de lui-même et du monde dans lequel il vit. Il résume ainsi l'esprit dans lequel il propose sa démarche :

---

[7] Gesché reconnaît pleinement la valeur de la connaissance humaine dans le sens moderne du terme. Plus encore, les sciences humaines peuvent aider la foi à se purifier (II, 39).

> Je dis que cette question de Dieu a pour moi un sens, parce que le moins qu'on puisse dire, ce n'est pas une question idiote. Parce que je crois qu'elle est même tout le contraire. Que c'est éminemment une question qui a du sens, non pas une question bruyante formulée par quelques illuminés. C'est une question grosse de sens, et le mot « Dieu » ne m'apparaît pas comme un mot aberrant, ni son expérience et sa pratique comme choses stupides. Je perçois dans cette question de Dieu une manière de poser, ne fût-ce qu'à propos de l'homme, une question extrêmement intelligente et donatrice de sens. Ne serait-ce que parce qu'elle entraîne *l'homme à se penser et à se mesurer par le haut*, par une transcendance. (III, 135-136) [C'est nous qui soulignons.]

Inciter l'être humain à se penser et se mesurer par le haut, voilà qui résume *Dieu pour penser*.

Il défend la thèse que l'être humain trouve sa vérité, non pas à l'intérieur du cercle de l'immanence, mais sur le chemin de l'*altérité* et la *transcendance* (VII, 165). Mettre le lecteur, croyant comme incroyant, sur le chemin d'une réflexion qui mène à une rencontre de soi devant Dieu, c'est l'engager dans une démarche où il s'embrasse comme individu dans son humanité parce que Dieu l'embrasse comme humain. Voilà ce que propose Adolphe Gesché. Comme nous le verrons au chapitre 5, *l'amour de soi*, loin d'être étranger à cette démarche, est au cœur même de celle-ci. Ainsi, il incite le lecteur à s'accueillir dans son humanité devant Dieu, voire même à accueillir l'humanité en Dieu.

L'enracinement : une démarche théologique à la défense de l'être humain

La modernité : de la mort de Dieu à la mort de l'être humain

Pour situer la question de la crédibilité de l'idée de Dieu et mieux comprendre le rapport que nous entretenons aujourd'hui avec cette idée, Gesché retrace à grands traits l'historique de la question et distingue trois grandes périodes qui permettent ainsi d'en souligner les points d'inflexion.

Il situe le premier grand virage avec l'avènement de ce qu'il appelle la *première modernité* instaurée par Descartes et poursuivie par Spinoza, Kant et Leibniz, et à travers laquelle l'être humain prend conscience de ses possibilités et cherche à s'émanciper par rapport aux visions théocentriques du monde. Or, cette période où la science s'impose comme l'idéal du savoir se caractérise non moins par une urgence de « sauvegarder les droits et les capacités de la raison à dire Dieu » (I, 161). Durant cette période, en effet, l'idée de Dieu joue un rôle important « dans l'édifice de la rationalité » tout en s'éloignant, cependant, des discours religieux historiques (I, 161). La nature du discours sur Dieu devient alors essentiellement rationnelle tout comme la théodicée qui répondait par ailleurs à la problématique du mal par la raison (I, 167). À travers tout cela, on pressentait malgré tout l'importance de *sauver Dieu* pour *sauver l'être humain* et sa rationalité. L'espérance qui sous-tend cette initiative peut donc se résumer ainsi : *que Dieu vive pour que l'être humain vive.*

Une *deuxième modernité* inaugure au XIXe siècle ce que l'on appelle *l'ère du soupçon* avec Feuerbach, Marx et Nietzsche qui se prolongera au XXe siècle avec Freud et éventuellement Sartre. Ces penseurs entrevoyaient le salut de l'être humain dans la disparition ou la mort de Dieu (I, 162-163). Préoccupés par la situation concrète et existentielle de l'être humain, le débat déborde le cadre philosophique et religieux et devient aussi existentiel et social. L'enjeu principal n'est donc plus l'idée que l'on se fait de Dieu ni même de son existence, mais le sort de l'être humain lui-même (I, 167). Dans un tel contexte, les « réponses de salon » ne suffisent plus : on cherche des solutions concrètes à la situation historique. Bref, à travers ces grands penseurs, c'est *l'idée même de Dieu* qui est jugée attentatoire à l'être humain et à son devenir. Ainsi, l'espérance que

portent ces penseurs peut se résumer ainsi : il « faut que Dieu meure pour que l'homme soit » (VII, 52). Paradoxalement, c'est aussi dans ce contexte que certains théologiens seront amenés eux-mêmes à proclamer la mort de Dieu, soit celle du Dieu du théisme (I, 163).

Bref, pour ces penseurs, croire en Dieu n'est plus un choix innocent ou une simple erreur de jugement sans conséquence, mais un geste où l'être humain commet une faute mortelle contre lui-même et ainsi s'annihile. Voilà pourquoi croire en Dieu devient pour eux un mal à combattre. Ainsi, c'est la crédibilité même de *l'idée de Dieu* qui se trouve ébranlée dans son fondement même. Comment peut-on croire en une idée qui serait attentatoire à l'être humain ? La question de fond deviendra celle de la *valeur* de cette idée pour l'être humain : « quelle est pour moi la valeur de l'idée de Dieu ? » (VII, 51). À travers tout cela, l'être humain s'impose graduellement comme *lieu de vérité* à partir duquel on juge Dieu ou son idée.

Avec l'avènement des maîtres du soupçon aux XIXe et XXe siècles, Gesché constate un déplacement important de la question de Dieu : ce ne sera plus la question de *l'existence* de Dieu qui sera la préoccupation centrale, mais bien celle de son *identité* (III, ch. 1). Ce passage du jugement d'existence de Dieu à un jugement de valeur sur Dieu fit en sorte que, pour Sartre par exemple, la question d'existence perd totalement de son importance (VII, 51). Il ne s'agit plus pour lui de remettre en cause l'existence de Dieu, mais bien de combattre une idée jugée funeste et menaçante pour l'être humain.

Or, voilà qu'en cette deuxième moitié du XXe siècle se dessine une *troisième modernité* avec de nouveaux maîtres du soupçon (Foucault, Lévi-Strauss, Lacan et autres) qui ne nous annonce rien de moins que la mort du sujet humain (I, 163). Pour Gesché, un

constat s'impose : « la mort de Dieu ne sauve pas l'homme » (I, 165). Ainsi, le grand rêve de Feuerbach se voit démenti et échoue sur les bancs de sable de la modernité. En effet, l'être humain qui aspirait à devenir son propre soleil devient plutôt son propre ennemi. Et celui qui croyait se sauver lui-même finit par se perdre dans la *solitude* d'un monde sans Dieu ni référent autre que lui-même. Bref, la deuxième modernité conduit à un échec et contre toute attente, la mort de Dieu entraîne la négation de celui qu'elle voulait sauver. Est-ce là une bonne nouvelle pour l'être humain et l'humanité ? Pour Gesché, poser la question, c'est déjà y répondre. Le *rapport* Dieu – être humain qui avait été « vécu et pensé comme favorable à l'homme » se trouve inversé et laisse l'être humain dans une profonde crise de l'identité (VII, 50).

Sauver Dieu pour que l'homme vive : l'ère du soupçon du soupçon

Ainsi donc, pour Gesché, tout l'Occident porte aujourd'hui les stigmates du *soupçon*. Ceux qui portaient le rêve d'un être humain libre et autonome, sans Dieu, n'avaient pas anticipé l'arrivée de nouveaux penseurs pour qui cette quête d'autonomie qui va au bout d'elle-même entraînerait, dans son élan, le germe de la mort de l'être humain lui-même. Il semble que le discrédit qui pèse sur l'idée de Dieu aura fini par se retourner sur lui-même et blesser mortellement le sujet humain. Bref, la mort de Dieu entraîne la mort du sujet humain et laisse ce dernier dans la désolation d'une image de lui-même en laquelle il ne peut plus croire. Il semble que sans Dieu, plus rien ne « justifie » l'être humain. Pour le théologien, cela pose avec plus d'acuité encore la problématique de fond qui dépasse la question de la foi en Dieu : *peut-on encore croire au sujet humain ?* Pour Gesché, il ne s'agit pas seulement de sauver l'idée de Dieu de l'oubli, mais aussi et

surtout, de sauver l'être humain d'une vision réductrice de lui-même où il finit par sombrer dans la *solitude* et la *mort*. Pour lui, il est difficile de ne pas voir dans cette impasse un appel à *soupçonner le soupçon* et à proposer à nouveau l'idée de Dieu, à tout le moins, à titre d'idée ou d'hypothèse.

C'est précisément en réponse à cette anthropologie sans Dieu que Gesché propose son *anthropologie théologale* qui appelle une nouvelle forme d'« apologétique » où ce n'est pas l'être humain qui tente de justifier Dieu, mais Dieu qui serait invité à *témoigner en faveur de l'être humain*. Non pas que Dieu ne soit *que cela,* mais bien que Dieu est *aussi cela* : un Dieu qui prouve l'être humain et le justifie. Voilà pourquoi Gesché met l'être humain au centre de ses préoccupations.

La question de la crédibilité de Dieu doit donc dépasser celle de croire ou de ne pas croire en Dieu. Elle se voit intimement liée à cette autre question : *l'être humain peut-il encore aujourd'hui croire en lui-même ?* Pour Gesché, l'être humain, qu'il soit croyant ou incroyant, a aujourd'hui besoin d'entendre *une bonne nouvelle sur lui-même*. Voilà où s'enracine le projet théologique d'Adolphe Gesché : annoncer Dieu parce que Dieu annonce une bonne nouvelle pour l'humanité, une réponse à l'être humain qui pourrait par ailleurs trouver mille raisons de désespérer de lui-même et de la vie. C'est donc la question du *salut* et de l'avenir de l'être humain qui se pose avec acuité. A-t-il un avenir, une *destinée* ? N'a-t-il pas des raisons de désespérer de lui-même compte tenu du mal et de la souffrance qu'il porte et qui l'entoure ? Le salut est-il possible pour lui ? Que peut-il espérer ? (Kant)

Ainsi, lorsque Gesché évoque cette question provocante *Dieu est-il une bonne ou une mauvaise nouvelle pour l'être humain ?*, il va au vif de l'objection radicale soulevée

par les maîtres du soupçon, et touche simultanément au langage et à la fibre même de l'Évangile. En cela même, cette question ouvre sur la problématique de la crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu. Car une idée mauvaise en soi ne peut, de toute évidence, être accueillie et crue en bonne conscience par l'être humain. Ici, le théologien révèle son génie. Il nous situe au cœur même de son projet théologique et cristallise autour d'elle son projet d'anthropologie théologale qui prend forme dans *Dieu pour penser*.

Bref, l'ère du soupçon porte en elle le germe d'un mal-être qui « marque notre modernité d'un trait incisif […] hors les murs et dans les murs[8] ». Mais en cela même, elle ouvre une brèche et devrait nous inciter « à l'audace de percer des avenues prometteuses[9] ». Voilà pourquoi, pour Gesché, nous ne devons pas baisser les bras devant la mort de Dieu qui entraîne la mort de l'être humain. Pour lui, l'enjeu capital, c'est l'avenir de l'être humain lui-même. N'est-il pas légitime de vouloir prendre « l'ultime défense [de l'homme] par un Dieu ? » (V, 14) Ne sommes-nous pas justifiés de remettre en cause ce qui fut érigé en véritable dogmatique du soupçon pour redonner à l'être humain ses « *dimensions réelles* » ? (V, 16) Il importe avant tout pour Gesché de montrer que Dieu devient la meilleure garantie de notre humanité.

Son approche : proposer *Dieu* pour *penser*

Pour Adolphe Gesché, le temps est donc venu de nous réconcilier avec une intuition qui a nourri la moelle même de ce que nous sommes. Comme nous l'avons mentionnée dans l'Introduction, il est de ceux qui pensent que l'idée de Dieu a participé à

8 GESCHÉ, «Théologie dogmatique», t. 1, p. 265.
9 GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 265.

la naissance de l'Occident, lui donnant de la grandeur, de la hauteur, de la vision et de la vie. Ainsi, choisir ce thème comme centre de gravité d'une démarche de réflexion, proposer *Dieu pour penser*, n'a rien d'un corps étranger, au contraire.

Dans un premier temps, il lui importe d'abord et avant tout, non pas d'y croire, mais bien de reconnaître que l'idée de Dieu fait partie de ce que nous avons été et de ce que nous sommes. Mais plus encore, le contexte actuel pourrait constituer une chance de reconsidérer l'idée de Dieu à titre de *proposition* qui donne à penser, non pas dans l'esprit d'une « rhétorique de triomphe et de conquête », mais dans un esprit d'ouverture, un peu comme on jette une bouteille à la mer, toujours dans le plus profond respect de ceux qui n'y adhèrent pas *a priori* (II, 8). Pour le théologien, il y a là une idée à ne pas exclure d'emblée (II, 7).

Il importe de souligner que l'idée même d'une reconquête du savoir humain par l'idée de Dieu est tout à fait étrangère à l'approche de Gesché. S'il s'ouvre sur un dialogue ouvert et respectueux, c'est qu'il considère l'idée de Dieu comme une *possibilité* de l'existence humaine susceptible d'enrichir notre rapport à nous-mêmes et au monde dans lequel nous vivons. Dans un certain sens, il est tout aussi *dogmatique* de refuser d'emblée l'idée de Dieu que de l'accepter sans douter[10]. Pour Gesché, l'infini de Dieu doit à nouveau frayer son chemin dans une vision du monde qui l'a exclu.

D'entrée de jeu, Gesché fait valoir qu'il n'y a pas de honte à travailler dans le sillage d'une longue tradition balisée par Platon, Aristote, Descartes, Pascal, Leibniz, Hegel, Schelling, Heidegger, Lévinas et Ricœur, tous de très grands penseurs pour lesquels l'idée de Dieu a joué un rôle décisif dans l'élaboration d'une pensée originale et

[10] Le théologien reconnaît à la science le droit et le devoir d'être méthodologiquement athée. Mais, celle-ci doit aussi laisser une place hors les murs dans la réflexion humaine pour une idée si peu banale que l'idée de Dieu.

féconde. Il aimait citer Henri de Lubac qui affirmait que « tous les grands esprits qui ont parlé de Dieu demeurent toujours nos contemporains[11] ».

Mais comment peut-il justifier, sur le plan philosophique et épistémologique, une démarche qui pose Dieu comme hypothèse ? Des raisons sont parsemées çà et là dans son œuvre, mais cela n'est systématisé nulle part sauf pour quelques très brefs commentaires dans *Avant propos* du premier volume de la collection (I, 7-10). Nous en proposons ici une courte synthèse.

Premièrement, sur le plan méthodologique et en toute probité intellectuelle, on se doit de ne rien exclure *a priori*. Ainsi, « pour bien penser, rien n'est de trop » (I, 7)[12]. Ne faut-il pas utiliser toutes les ressources intellectuelles qui sont à notre disposition pour « aller jusqu'au bout des moyens dont on dispose » ? C'est donc dans cet esprit que Gesché propose aux croyants comme aux incroyants de « mettre Dieu dans la question ».

Deuxièmement, c'est le propre de la pensée humaine que de désirer aller au-delà d'elle-même. En effet, pour se construire, la réflexion de par sa nature même requiert de sortir de soi. C'est en s'ouvrant sur l'altérité, sur le monde, sur des idées autres que les siennes que l'être humain met ses idées à l'*épreuve* et ainsi, peut espérer cheminer vers la vérité. Or, l'idée la plus extrême, n'est-ce pas celle de l'idée de Dieu ou de l'infini ? N'est-ce pas là l'épreuve ultime ? 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. » (I, 7-8) Pour Gesché, il y a là une exigence qui relève, non pas d'une contrainte logique ou formelle –

---

11 GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, p. 425.

12 Cela rejoint une réflexion de Karl Rahner : « Si je pose une question qui me concerne vraiment comme tout, je ne puis, en posant cette question, rien laisser en moi de côté comme de nulle importance. » Voir RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 260.

nous pouvons bien penser sans référence explicite à Dieu[13]–, mais de l'acte de penser qui va au bout de lui-même.

Troisièmement, viser haut garantit notre propre potentialité (II, 144). Penser à partir de l'idée de l'infini place l'être humain sur une trajectoire où celui-ci se construit et va au bout de ses possibilités[14]. Aller au bout de soi-même, n'est-ce pas là une idée qui voisine celle du salut ? Et celle-ci ne renvoie-t-elle pas à cette vision de l'être humain en quête de ses ultimes possibilités ? Ainsi, ceux et celles qui désirent *réussir leur vie* ne doivent-ils pas, à l'image de Jacob, accepter de lutter avec cette idée à la recherche de leur propre vérité et du sens ultime de leur existence ?

Quatrièmement, pour Gesché comme pour Jüngel, l'acte de penser ne peut se mettre en mouvement qu'à partir d'une idée qui l'a précédé[15]. Ainsi pour Gesché, l'idée de Dieu possède cette capacité de nous faire sortir de l'enfermement qui nous guette sans cesse et nous empêche « de tourner en rond ». Parce qu'elle résiste à toute tentative de réduction à des concepts ou catégories, cette idée nous garde en mouvement et possède cette capacité d'ouvrir de nouveaux possibles, mais aussi, de sortir du cercle de l'immanence dans lequel certains ont tenté d'enfermer l'être humain au XX^{e} siècle.

Bref, ce n'est donc pas par arrogance, mais bien par honnêteté intellectuelle qu'il propose de ne pas exclure d'emblée cette proposition. Pour le théologien, *penser* n'est pas

---

[13] En fait, dans ses derniers écrits, il développera l'idée que vivre *etsi Deus non daretur* est une exigence propre au christianisme lui-même, non pas une idée imposée de l'extérieur par la Modernité. Voir Adolphe GESCHÉ, «Sur le paradoxe : le "Etsi Deus non daretur" en théologie», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, Tome XII, 6e série no. 1-6 (2001), p. 91-114. Il en reprend l'essentiel dans Adolphe GESCHÉ, «Le christianisme comme athéisme suspensif : Réflexions sur le "Etsi Deus non daretur"», *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), p. 187-210.

[14] Une idée que l'on retrouve également chez Julia Kristeva dont il a beaucoup apprécié la contribution. Voir Julia KRISTEVA, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983, p. 215.

[15] « Penser signifie : mettre la raison en mouvement vers l'avenir en revenant à une origine non réalisée par elle; ainsi cesse-t-elle de tourner en rond sur soi-même. Mais la raison n'est mise en mouvement vers l'avenir que lorsque quelque chose l'a précédé sur quoi il vaut de réfléchir. » dans Eberhard JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde : Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 vols., Paris, Cerf, 1997, t. 1, p. 259.

un divertissement ou une manière de passer l'existence, mais bien une façon de se mettre à la recherche de la vérité et du sens. Avec l'idée de Dieu, l'être humain entre dans une démarche où celui-ci est invité à aller au bout de lui-même et de ses possibilités. Son point de départ qui est aussi le présupposé fondamental de sa démarche est que Dieu *vient* à l'idée et *donne* à penser. Nous y reviendrons au chapitre 5.

Visées apologétiques

De façon très générale et globale, Adolphe Gesché souhaite profondément que « l'espérance chrétienne retrouve sa force et redevienne audible » dans le contexte contemporain et qu'une « lampe du sanctuaire » demeure allumée (VII, 129.80). En proposant *Dieu pour penser*, il cherche de nouvelles voies pour mettre les immenses ressources spirituelles de l'héritage chrétien au service des humains d'aujourd'hui. Mais, il est aussi très conscient du discrédit qui pèse sur le christianisme actuellement. Ainsi, dans un geste qui est indissociable du premier, il cherche aussi à faire valoir la capacité du christianisme de traverser l'objection et de se montrer fécond face aux enjeux existentiels contemporains. On touche ici à la dimension apologétique de l'œuvre de Gesché.

On pourrait dire comme David Tracy qu'il désire « faire réentendre Dieu en tant que Dieu[16] ». Mais d'abord et avant tout, c'est dans la vie des hommes et des femmes d'aujourd'hui que l'écho du mot « Dieu » doit se laisser pressentir et se faire réentendre. Voilà pourquoi il donne priorité à l'aspect existentiel sans pour autant négliger les considérations théoriques. Son insistance pour que la raison ne se sépare pas du corps, du

[16] David TRACY, «Le retour de Dieu dans la théologie contemporaine», *Concilium*, 256 (1994), p. 56..

réel et du concret[17] rejoint l'une des préoccupations fondamentales exprimées tout au long de sa carrière de théologien, tel qu'en témoignent autant sa thèse doctorale[18] que son tout dernier article sur le thème du *corps*.

Dans cet ouvrage, il montre peu d'intérêt pour le dialogue avec les théologiens contemporains. Or, cela en soi ne doit pas être interprété comme un rejet ou une rupture, car la présence de ceux-ci reste marquante, quoique plus discrète et implicite. Ce geste se veut plutôt l'expression d'un théologien en pleine possession de ses moyens qui cherche, non pas d'abord à perfectionner sa science ou protéger sa profession, mais à élargir le dialogue en se plaçant à l'extrême limite de la frontière entre la croyance et l'incroyance. Il résume ainsi le but recherché :

> Mon ambition sera 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. (I, 10)

Spécifiquement, il s'applique à montrer que lorsqu'on se met à « la découverte de la "divinité de Dieu", de ce en quoi Dieu est Dieu » on se surprend de faire la rencontre d'un Dieu qui n'est pas un poids pour l'être humain et son histoire, mais plutôt un *Dieu qui prend son parti dans l'histoire* (III, 84). En proposant *Dieu pour penser*, il invite croyants et incroyants à réécouter ces mots de la foi qui ont forgé et nourri la culture occidentale (en commençant par *l'idée de Dieu*) et à réentendre ces mots pour « à en éprouver l'intelligibilité et le droit » (VI, 11).

---

17 Voir GESCHÉ, «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», p. 28.

18 Voir GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*.

Face à ceux et celles qui pourraient s'inquiéter que cet « appel d'en haut » puisse venir contrecarrer ou usurper les désirs d'autonomie et de promotion de l'être humain, déjà en 1968, il affirmait :

> … la théologie chrétienne se doit de répondre en montrant quelles sont les vraies mesures de sa vision *théologale* de l'homme, et comment cette vision, loin de déprimer les espérances et les projets que ces inquiétudes ou que ces refus veulent défendre, non seulement les respecte, mais encore les considère comme siens, et ne croit devoir les corriger que pour leur donner l'ampleur d'une plus haute exigence humaine.[19]

Cette manière de « [p]oser ou déposer la question en Dieu », de lui faire subir l'épreuve de la question, de mettre Dieu dans *l'épreuve* plutôt que dans la *preuve*, d'interroger Dieu librement et de le laisser parler de lui-même et à partir de lui-même (*laisser Dieu être Dieu*), tout cela laisse pressentir ses visées apologétiques aussi bien que sa *méthode*. Voilà ce que nous allons maintenant explorer.

2. LES FONDEMENTS D'UNE NOUVELLE APOLOGÉTIQUE : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Cette présentation des traits fondamentaux de *Dieu pour penser* nous ouvre la voie pour entrer plus à fond dans l'œuvre majeure du théologien, laissant celle-ci se révéler elle-même en l'interrogeant à partir du thème de la crédibilité. Or, notre intérêt pour ce thème a mis en lumière l'importance du thème de *l'apologétique* qui nous est apparu comme un lieu privilégié pour comprendre le sens profond du geste théologique de Gesché. Nous voulons donc comprendre en quoi *Dieu pour penser* peut être compris comme une *apologétique*. Mais plus encore, nous désirions préciser sa *méthode* et ses *lieux de vérification*.

---

[19] GESCHÉ, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : III. - L'homme et Dieu», p. 366.

Bref, il nous est apparu que le thème de l'apologétique auquel nous a conduits celui de la crédibilité joue un rôle charnière en ce sens qu'il représente ce à partir de quoi il se définit, et cela, dans les deux sens du terme. D'abord, par la négative en opposition à ce qu'il appelle *l'apologétique du besoin, de la preuve et de la nécessité* (apologétique dite «classique»); puis, dans une forme positive, à la recherche d'une nouvelle forme d'apologétique où le désir joue un rôle structurant, et dont *Dieu pour penser* serait l'expression concrète.

Il nous faudra dans un premier temps dépasser les préjugés que nous entretenons vis-à-vis l'apologétique classique à tendance rationaliste pour découvrir ce que ce terme peut porter comme possibilités nouvelles chez notre auteur. Nous verrons que, si dans sa facture, la théologie de Gesché porte la marque assez traditionnelle de *la foi qui cherche à comprendre* (en quête d'une nouvelle intelligibilité), elle apparaît dans son *fond* comme ayant une *visée apologétique* dont il tente de renouveler la *forme* à travers une approche structurée autour d'une méthode et des lieux de vérification. Voilà en quoi il se démarque.

Les conditions d'une nouvelle forme d'apologétique

Gesché était tout à fait conscient qu'en cette deuxième moitié du XXe siècle, le terme *apologétique* était devenu ringard, mot démodé et dépassé. Pourquoi alors n'abandonne-t-il pas le terme à l'instar de la plupart de ses collègues théologiens et théologiennes ? De toute évidence, le faire comporte pour lui un risque important, soit d'oublier une part essentielle de qui nous sommes comme chrétiens. « Si on abandonne le

mot, comment préserver son projet.[20] » Et comment pourrions-nous justifier de laisser tomber un élément de la foi qui prend ses racines dans le Nouveau Testament, qui fait partie de l'acte de naissance du christianisme et qui a toujours accompagné la foi dans son cheminement à la rencontre du monde ? L'apologétique n'a-t-elle pas, dans un certain sens, précédé la théologie[21] ?

En 1997, il confie cette réflexion, véritable confession :

> Je suis peut-être *apologétique*. Mais jamais d'une position de l'Église ou à cause d'elle. Mais parce que je suis persuadé que l'intuition chrétienne est juste, qu'elle ne se trompe pas fondamentalement. [Je l]a *défends* donc en exprimant et explicitant, en rendant intelligible et lisible cette intuition fondamentale à ne pas perdre sous les coups d'une critique qui a le tort de ne pas percevoir la valeur de cette intuition, obnubilée qu'elle est par ses défauts. Ceux-ci, qui sont bien réels, ne doivent pas nous obnubiler et nous faire sacrifier le fondamental. On se cache peut-être derrière les dénonciations pour trouver un alibi à ne pas croire.[22] [C'est nous qui soulignons.]

Cet « aveu » tardif témoigne clairement d'une prise de conscience et nous met déjà sur la piste d'un élément essentiel de sa mission profonde et de sa tâche comme théologien.

De toute évidence, cette question l'a beaucoup travaillé : il consacre environ 250 fiches thématiques sous la rubrique *Apologétique* où il s'exprime librement et nous semble confier le fond de sa pensée. Réflexions, commentaires spontanés, interrogations, hésitations et repentirs se succèdent sur une période allant de 1960[23] à 1997[24]. Il y apparaît déchiré entre la volonté de ne pas s'associer à une entreprise théologique complètement

---

[20] Ce chapitre sera marqué par plusieurs références aux fiches thématiques du théologien. Celles-ci présentent d'abord le thème, le volume, le numéro de la fiche et finalement, la date de création. *Apologétique* XLII, 95 (8.1.88). Le théologien s'inspire des propos de Benoîte Groult dans *Le Monde* du premier août 1988 où elle défend l'usage du mot *féminisme* en dépit de ses excès et travers. Extrait du livre *Les vaisseaux du cœur*, 1988.

[21] Voir Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1997, p. 96-98.

[22] *Apologétique* LXXV, 92-93 (21.9.97). Cette fiche est l'avant-dernière sous ce thème.

[23] C'est l'époque où des théologiens comme Henri Bouillard tentent de redéfinir les visées de l'apologétique et finissent par adopter l'appellation de *théologie fondamentale*. Voir à titre d'exemple « Approches du christianisme » (1963) et « De l'apologétique à la théologie fondamentale » (1973) dans BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 119-147.

[24] En 1997, les cinq premiers volumes de *Dieu pour penser* sont déjà publiés.

discréditée et désuète, mais aussi, saisi par la nécessité de reconnaître l'apologétique comme une dimension essentielle de la foi et du discours théologique.

> Et son souci pour la question de la *crédibilité* le ramène vers cette discipline.
>
> > Ne retrouvera-t-on pas ainsi un vieux mot de *l'apologétique*, celui de la *crédibilité*, mais rendu à toute sa pertinence étymologique, dès lors qu'on se rend compte que la foi est bien le lieu propre d'un savoir sur Dieu : « Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu » (Jn 11, 40) ? C'est bien à un discours spécifique, conquis en site propre encore que non délié insulairement du continent de la raison, où il y a plusieurs demeures, que la foi, qui a ses raisons que la (simple) raison ne connaît pas, trouvera la pleine, responsable et salutaire expression de ses droits et de ses devoirs.[25] [C'est nous qui soulignons.]

Le temps ne serait-il pas venu d'abandonner nos crispations face à cette discipline, mais surtout, de la repenser en le transformant ? L'apologétique ne définit-elle pas essentiellement le geste du théologien qui se place consciemment et délibérément à la *frontière de la croyance et de l'incroyance* à la rencontre de *l'objection* ? Voilà en tout cas ce qui rejoint des éléments structurants de la pensée de Gesché.

Nous verrons dans ce qui suit que l'usage du terme *apologétique* n'est pas univoque dans les écrits de Gesché. Tantôt, le terme symbolise les *conditions négatives* dont il faut se distancier et que nous résumons en cinq points. Tantôt il évoque en termes positifs une tâche importante qui s'impose à notre temps, une lacune à combler, un projet à soutenir et réaliser comme « un service rendu à l'incroyant (pas seulement au croyant), à l'homme, à tout homme[26] ». Voilà ce que nous résumons à travers trois *conditions positives*. Car, toute *nouvelle apologétique* qui aspire à s'affirmer comme discours crédible sur Dieu doit dans un premier temps se montrer sensible aux graves lacunes et aux dérives de l'apologétique classique. Bref, ce thème nous offre un point d'ancrage important à partir duquel nous pouvons rendre compte des aspects fondamentaux de la

---

25 GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 280.

26 *Apologétique* LV, 58 (17.7.89).

pensée du théologien. Voilà ce que nous voulons d'abord explorer en cette deuxième partie.

Conditions négatives

Premièrement, Gesché reconnaît le problème fondamental de l'apologétique classique qui est celui d'avoir « vu la crédibilité comme une conquête et requête de la raison[27] ». Or, l'apologétique rationaliste détruit *in nuce* l'objet même de la foi, car la preuve rend la foi inutile, voire inopérante et réduit à néant sa possibilité même. Pour lui, de prime abord, la question est bien d'établir si *Dieu est crédible*. « C'était le souhait de l'ancienne apologétique, qui parlait de *crédibilité*, et je trouve le mot fort bien choisi puisqu'il s'agit de foi : Dieu est-il "croyable" ? » (III, 125) [C'est nous qui soulignons.].

À cet égard, l'ancienne apologétique[28] avait donc raison : il s'agit de montrer la *crédibilité de Dieu*, non pas sa *nécessité*[29]. Ainsi, il importe d'abord de sortir la question de Dieu « de la vieille ornière rationnelle[30] », soit celle où nous avait enfoncé le rationalisme ranci et d'abandonner toute tentative de fonder la foi sur la raison seule. Bien évidemment, le théologien ne nie pas pour autant la valeur d'une saine rationalité et les acquis de la science et de la modernité, au contraire! « L'apologétique ne doit pas prouver ce qui est de foi (alors, plus de foi), mais montrer que la foi/ce qui est de foi n'est pas hors des rivages de la rationalité[31] ». Bref, dans un premier temps, l'apologétique est donc

---

27 *Apologétique* VI, 52-53 (5.12.69). Voir aussi XXI, 21-29 (21.6.83).

28 Gesché fait une distinction entre « l'ancienne apologétique » qui visait à établir la *crédibilité*, et « l'apologétique classique » qui fondait sa démarche sur la preuve et la nécessité. En ce sens, il rejoint pleinement les propos de Roger Aubert qui a montré que le sens du mot *crédibilité* fut, à l'époque moderne, l'objet d'un durcissement dans le sens de la *preuve irréfutable*. Voir Roger AUBERT, *Le problème de l'acte de foi : Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, E. Warnier, 1958, p. 739.

29 Voir *Apologétique* XIII, 11 (28.3.78).

30 *Apologétique* LXVIII, 105 (19.12.93).

31 *Apologétique* XXI, 83 (28.7.83).

appelée à se (re)centrer sur la question de la *crédibilité de Dieu*[32]. Voilà une tâche que Gesché assume pleinement.

Deuxièmement, devenue victime de ses propres excès, l'apologétique en est venue à symboliser en quelque sorte ce qu'il y a de plus négatif, voire de détestable, dans une certaine manière de parler de Dieu. Défendre et légitimer « n'importe quoi n'importe comment[33] », par pur fidéisme sans égard à la vérité de la chose, se barricader et s'isoler face à de nouvelles problématiques, voilà qui a trop caractérisé ces approches. Il ne faut pas se surprendre qu'une démarche qui voulait *prouver à tout prix* a fini par provoquer méfiance et mépris. Pour Gesché, il faut défendre le dogme, non pas pour défendre la foi ou l'Église, mais parce qu'on porte la conviction intime que ce dogme est révélateur de vérité. « La foi ne justifie pas les moyens[34] », signe d'une mauvaise apologétique ! Une nouvelle apologétique, pour reconquérir sa propre crédibilité comme démarche, doit manifester un engagement résolu dans la recherche de la vérité comprise dans le sens large du terme.

Troisièmement, dans sa forme classique, l'apologétique tout comme la théodicée sont essentiellement une défense *pro Deo*. En cela, et « malgré ses indéniables qualités »[35], cette approche souffre d'une double lacune (I, 21). D'abord, elle demeure essentiellement un discours défensif. Sa logique est celle d'un procès où l'accusé, notamment *Dieu*, *la foi en Dieu* ou *le discours sur Dieu*, est mis en accusation. Or, si cet aspect défensif n'est pas un mal en soi, il faut bien reconnaître que la dispute est très mauvaise conseillère. « Entre défendre la cause de Dieu et le mettre en cause, il n'y a

---

32 Voir GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 279-280.

33 *Apologétique* XLV, 2-3 (20.4.88). S'il peut se montrer très acerbe, il vise surtout cette forme d'apologétique trop marquée par le fidéisme qui fait des compromis avec la vérité. Voir aussi VII, 74 (2.7.71), IX, 86 (19.1.76) et LXII, 58 (4.8.91).

34 *Apologétique* LVII, 64 (24.1.90).

35 Gesché reconnaît aussi les aspects positifs.

qu'un espace bien fragile et insuffisant. » (I, 21) Pour Gesché, le discours sur Dieu doit donc d'abord éviter de « se laisser enfermer dans les mailles et chamailles de l'avocasserie »[36] (I, 21). Si la foi peut et doit traverser l'objection[37], elle doit surtout éviter de devenir en quelque sorte *victime de l'adversaire*. Il rejoint ici la critique de Karl Barth qui voyait dans le discours apologétique une forme de théologie qui se laisse définir en fonction des objections soulevées par les incroyants[38].

Mais aussi et surtout, voulant prendre la défense de Dieu et sauver son honneur, cette forme d'apologétique manquait surtout et plus fondamentalement encore *du sens de Dieu* lui-même. N'est-ce pas le Dieu du théisme, « qui traîne dans toutes nos vieilles apologétiques » ? N'est-ce pas ce Dieu de la nécessité, « Dieu pâle et sans vie, simple "explication de l'univers" de l'Univers » qui a contribué à une incroyance généralisée ? Bref, si cette apologétique souffre de ne pas prendre la mesure de ce qu'est Dieu, elle se ferme ainsi à l'imprévu de Dieu en refusant ce qu'il est[39]. Si effectivement Dieu est en accusation, ne devrait-elle pas le laisser témoigner pour lui-même, lui donner la parole, *laisser Dieu être Dieu* ? (I, 22). Voilà qui constituera une des prémisses fondamentales de sa démarche.

Ultimement, Gesché reconnaît que Dieu lui-même doit devenir le premier apologète[40]. La responsabilité première de se communiquer est la sienne, et non la nôtre. Ne devrions-nous pas accepter de nous laisser surprendre et provoquer par Dieu ? Voilà

---

[36] Le théologien belge parle ici en connaissance de cause. Rappelons-nous qu'il y a dans la famille Gesché une tradition de juriste.

[37] En affirmant cela, Gesché ne cherche pas à contourner l'objection. Au contraire, il en fera le centre de sa méthode.

[38] Voir CAMPBELL-JACK W.C. et Gavin McGRATH (sous la dir.), *New Dictionnary of Christian Apologetics*, Leicester, England-Downers Grove, Illinois, USA, Inter-Varsity Press, 2006, p. 9.

[39] Voir *Apologétique* XXVII, 14-15 (7.10.84).

[40] Cela rejoint une conception contemporaine de l'apologétique dans le monde anglo-saxon. Voir CAMPBELL-JACK W.C. et Gavin McGRATH (sous la dir.), *New Dictionnary of Christian Apologetics*, p. 3.

un renversement bien typique de la pensée de Gesché qui donne le ton à l'ensemble de sa démarche et qui caractérise tout particulièrement le premier volume de *Dieu pour penser* : ce n'est plus le croyant qui défend Dieu, mais Dieu qui témoigne pour lui-même. Et en tant que médiateur, le théologien doit assumer la difficile tâche de *se* mettre au risque de l'objection.

Quatrièmement, la foi demeure pour Gesché un acte profondément libre et personnel. En ce sens, une apologétique qui tente de donner « des appuis et des confirmations à ma foi » est tout à fait dans son droit, alors qu'elle devient « hors propos et hors droit, là où elle est utilisée dans l'intention de forcer à croire » (III, 128). Ainsi, il refuse catégoriquement toute démarche qui s'appuierait sur un formalisme purement logique qui rendrait nécessaire la foi en Dieu (*apologétique de la nécessité*). Il dénonce également toute forme d'apologétique facile et manipulatrice où la foi serait présentée essentiellement comme une réponse à un besoin. Il refuse donc cette *apologétique du besoin* qui instrumentalise nos peurs et nos manques au profit de la foi et tente de se faire rassurante face aux difficultés et aux angoisses de la vie[41]. La foi est d'abord *proposée à notre liberté*, loin « de toute apologétique de violence comme de toute dogmatique terroriste, qui contredisent l'ordre de la création comme l'ordre de la grâce[42] ». Il a maintes fois dénoncé toutes formes de manipulation moralisante ou culpabilisante (*d'apologétique moralisante*), plus subtiles et insidieuses, qui peuvent conduire à une forme de moralisation de la foi, l'hyperculpabilité et la surresponsabilité[43] (I, 40). Dans son œuvre, et particulièrement à partir des années 80, il se souciera de la moralisation

---

41 Voir GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 132.154.

42 GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 161.

43 Nous croyons qu'il y a en cela une allusion, non seulement au catholicisme traditionnel, mais aussi aux théologies contemporaines de la libération.

excessive de la foi[44]. Pour lui, un appel à la responsabilisation est une conséquence de la foi, non pas son fondement. Bref, il voit dans toutes ces démarches une forme de violence essentiellement étrangère à la foi et nuisible à l'être humain. Ainsi, on touche ici à un des présupposés fondamentaux de l'ensemble de sa démarche : « La foi doit rester le plus grand exercice de ma liberté. » (III, 128)

Cinquièmement, il est conscient que toutes ces approches qui misent sur le besoin ou la nécessité viennent s'échouer sur l'écueil d'une réalité contemporaine dont tout discours sur Dieu doit aujourd'hui tenir compte : *la foi en Dieu est devenue non nécessaire*. Mais alors, où l'apologétique doit-elle se situer ? A-t-elle encore sa raison d'être ? Si elle se place exclusivement dans l'axe Foi – Raison, elle risque de demeurer prisonnière de son passé et de la nécessité. À cet égard, Gesché nous rappelle que la foi est d'abord et avant tout de *l'ordre du désir*. Ainsi, un discours sur Dieu qui vise à établir la crédibilité de Dieu se doit de réintégrer cette dimension essentielle de la foi et de nous-mêmes. En tentant d'incorporer l'axe Foi – Désir, elle aura peut-être des chances de se montrer à nouveau pertinente. En cela, elle doit insister pour montrer que la foi possède ses droits propres, son épistémologie et une rationalité qui vient « d'en haut[45] ». Bref, elle ne trouve pas son principe dans la *non-contradiction*, mais en Dieu lui-même, et tout particulièrement, dans son Logos, le Verbe de Dieu. Voilà le défi que Gesché tente de relever en proposant une *apologétique du désir* (III, 126). Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce chapitre.

---

[44] À titre d'exemple, voir GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 147-153 et plus particulièrement p. 162. S'il reconnaît pleinement que l'Évangile comporte des impératifs moraux qui donnent mesure à la vérité et l'authenticité de la foi, il affirme clairement : « je refuse de voir dans la morale un substitut de la foi » (p. 163).

[45] GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 179.

En résumé, ces conditions négatives que nous avons identifiées à partir des préoccupations de Gesché en rapport à l'apologétique classique nous permettent de mettre en lumière cinq caractères distincts de cette *nouvelle apologétique* qu'il a recherchée à travers son anthropologie théologale : (i) mettre la question de la crédibilité de Dieu au centre des préoccupations; (ii) manifester un engagement inconditionnel pour la recherche de la vérité; (iii) laisser Dieu être Dieu; (iv) voir la foi comme une réalité proposée à la liberté loin de toute forme de contraintes; et (v) concevoir la foi en Dieu, non pas comme une réalité nécessaire, mais comme l'expression d'un désir.

Ainsi, Gesché nous rappelle que le souci apologétique doit demeurer présent dans le discours théologique. En faisant disparaître le terme, la théologie contemporaine a peut-être cru devoir et pouvoir effacer un passé qui lui répugnait. Or pour Gesché, « [l]e souci apologétique n'est pas une infâmie [*sic*]. Il peut l'être dans ses procédés. Il ne l'est pas dans son souci, qui est celui d'une foi qui demeure croyante et persuadée qu'elle est une bonne nouvelle.[46] » Dieu a toujours été en procès, et la défense de la foi est née avec le christianisme lui-même. Ne faudrait-il pas assumer cette part de nous-mêmes ?

Conditions positives

À ces cinq conditions négatives se rajoutent trois *conditions positives*, expression de ce qu'une apologétique nouvelle doit être et promouvoir à partir de ce qui fait d'elle un discours authentiquement chrétien.

Premièrement, une nouvelle apologétique doit s'appliquer à montrer que la foi apporte quelque chose de neuf et d'unique à l'existence humaine[47]. En cela, il importe que

---

46 *Apologétique* LVI, 58 (17.9.89).

47 Voir *Apologétique* XIII, 22-23 (2.6.78).

la foi conserve son *originalité* et qu'elle manifeste sa *nouveauté*. Or, elle ne doit pas d'abord chercher ses appuis dans le « prestige des discours de persuasion », car sa vérité ne se manifeste pas dans la puissance de la preuve ou la nécessité, ni dans la vraisemblance ou les certitudes. La foi n'est pas de ce monde, et comme le Seigneur, « elle n'a pas de lieu *(ou-topos)* où reposer la tête » (II, 53). Elle s'appuie sur « cette parole qui ne vient de nulle part *(ou-topos)* sur cette terre ("Ce n'est pas la chair et de sang, Pierre, mais mon Père…") » (II, 54). Elle est donc appelée à assumer cette fragilité, cette part de « folie (folie de la Croix, folie des Béatitudes) », ce qui, bien sûr, peut apparaître insensé « aux yeux du monde » qui cherche les atouts rassurants dont disposent les discours de sagesse de ce monde (II, 53). Et tout discours sur Dieu qui empêche de voir le Dieu de Jésus-Christ serait un discours mal engagé. Mais en tout cela, Dieu est et doit demeurer le premier apologète.

Deuxièmement, l'Évangile comme Bonne Nouvelle doit occuper une place centrale dans toute forme d'apologétique chrétienne. Si la recherche de *raisons de croire* est tout à fait légitime en soi, la foi en tant que réalité existentielle doit ouvrir d'abord et avant tout sur des *raisons de vivre*. Bref, elle doit nous rejoindre dans notre désir de vivre. Pierre ne nous enjoint-il pas de rendre compte de notre *espérance* ? (1 P 3, 15) En cela, une nouvelle apologétique se doit de devenir une *apologétique de l'espérance*. Dieu est-il une Bonne Nouvelle pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui ? Voilà qui doit devenir une question centrale d'une nouvelle apologétique. N'est-ce pas la question qui sous-tend *Dieu pour penser* ?

Troisièmement, au niveau de la méthode, l'apologétique doit éviter les voies faciles en pratiquant le *chemin de l'objection*. C'est là et seulement à ce prix qu'elle pourra

espérer trouver Dieu. Si Gesché nous met en garde contre ces « discours apologétiques de mauvais aloi » qui font de l'Évangile un humanisme acceptable ou une sagesse humaine (II, 52), il nous rappelle aussi que l'épistémologie de la foi n'est pas de l'ordre de la preuve, mais de *l'épreuve*. Dieu se donne à connaître comme on connaît une personne[48]. Ainsi, la foi exige que nous abandonnions nos preuves données à l'avance et que nous acceptions de nous mettre en route pour en faire *l'expérience*[49]. Voilà qui oriente Gesché dans sa recherche d'un discours crédible sur Dieu et qui fonde sa méthode : *la preuve par l'épreuve* (de l'objection). En s'attaquant de plein fouet au problème du mal au premier volume de *Dieu pour penser*, il donne le ton à une nouvelle forme d'apologétique qui prend sa source dans une relation particulière entre Dieu et l'être humain qui s'inspire de grandes figures bibliques. « Le Dieu de Job, de Jacob et de Jésus n'a jamais marqué sa préférence pour des discours lénifiants et prématurés. » (I, 21)

La méthode : la preuve par l'épreuve

Dieu pour penser propose une réponse à la question : *l'idée de Dieu* est-elle crédible ? Ainsi, voulant montrer que « l'hypothèse Dieu est crédible à côté de l'hypothèse matérialiste[50] », il doit d'abord *réhabiliter l'idée de Dieu* (et surtout ne pas croire que l'on puisse « prouver »), une tâche qui traverse l'ensemble de la collection, et dont on retrouve des éléments dispersés plus généralement dans son œuvre. Essentiellement, il s'agit pour

[48] Voir Adolphe GESCHÉ, «La foi est une victoire», *Feuilles et notes de pastorale familiales*, 26 (1964), p. 4.
[49] Voir GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 145-146. Voir aussi GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 159.
[50] *Apologétique* LXVII, 85 (23.7.93). Voir aussi LXXI, 106 (10.5.95) et LXXIV, 46 (31.12.96).

lui de « montrer que c'est une *bonne* idée. Et donc de la rendre *lisible, intelligible*.[51] » Or, pour espérer répondre à cette question, l'être humain doit d'abord accepter de séjourner dans l'objection.

Car, d'emblée, le mot « Dieu » ne cesse de renvoyer l'être humain dans l'inexploré du mystère qu'il évoque (I, 178-179). La nature même de la question de Dieu s'impose ainsi comme une véritable *épreuve*. En cela, Gesché rejoint Ernst Jünger lorsque ce dernier affirme que « l'homme est soumis à une épreuve théologique, qu'il en ait ou non conscience » (I, 179). Or, une question demeure lancinante aujourd'hui : où est Dieu ?[52] Il semble absent, loin de notre épreuve et de notre cri. Il semble sommeiller du sommeil profond de la mort. Où peut-on le trouver ? À l'instar de Job et Jacob, Gesché voit dans *l'objection* le *lieu* même de sa présence ainsi que le *chemin* de vérité.

Le thème de *l'épreuve* (avec ses variantes de *lutte* et *combat*) constitue l'un des fils conducteurs de la pensée de Gesché. Pour lui, l'épreuve de l'altérité et de l'objection peut devenir aujourd'hui un lieu privilégié de rencontre et de connaissance de Dieu, là où la vérité est susceptible de jaillir. Sa méthode peut donc se résumer à ceci : *faire la preuve par l'épreuve*.

Séjourner dans l'objection

Une perspective épistémologique

Cette méthode se justifie d'abord simplement sur le plan épistémologique. En effet, la rigueur intellectuelle exige que l'on mette une hypothèse ou une idée à l'épreuve. Pour Gesché, l'épreuve devient donc chemin de vérité, là où l'idée est testée, éprouvée et

---

[51] *Apologétique* LXXVI, 23 (5.12.97). C'est nous qui soulignons.

[52] C'est le cri de l'insensé de Nietzsche. Voir Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982, p. 149. C'est aussi la question qui structure JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*.

vérifiée. En ce sens, sa méthode telle qu'elle prend forme dans *Dieu pour penser* possède les caractéristiques d'une démarche rigoureuse qui consiste à *éprouver l'idée de Dieu*, comme on éprouve une hypothèse[53] en lui faisant subir l'épreuve de *l'expérience*, en assurant sa *cohérence* et en la confrontant à ceux qui pensent autrement. Bref, il veut montrer qu'elle *résiste au questionnement* et apporte quelque chose de *neuf*[54]. N'est-ce pas la meilleure manière de connaître un « objet » et de cheminer vers la vérité ? (I, 169) N'est-ce pas là le fondement de toute recherche que devoir traverser ce « fleuve de feu » (1 P 1, 7) en séjournant dans l'objection (I, 170.173) ? En cela, sa démarche n'est pas « pure monstration », car garde aussi quelque chose de la « démonstration » propre à la démarche scientifique.

En termes pratiques, *Dieu pour penser* consiste donc à faire subir à l'idée de Dieu, de façon systématique et délibérée, l'épreuve des questions qui sont au cœur de la vie humaine. Car, c'est le lieu où la vérité de Dieu se « vérifie », ou si l'on veut, se contre-vérifie. Gesché s'interroge comme tout être humain devrait s'interroger. Qu'est-ce que la foi dit sur notre humanité ? (II, 42-43) Qu'apporte-t-elle à cette entreprise de déchiffrement de l'être humain ? (II, 16) La vie, dans toutes ses dimensions existentielles, devient le lieu de vérité, le banc d'essai, le laboratoire où tout se tient ou tombe[55]. Bref, c'est là où la foi rencontre son défi existentiel, le lieu où elle acquiert sa crédibilité où elle

---

53 Dans un certain sens, il semble s'inspirer de la science moderne qui procède généralement à partir d'hypothèse que l'on met à l'épreuve de l'*expérience* et de la *vérification*.

54 Nous nous inspirons de BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 320.

55 De toute évidence, Gesché tente de se rapprocher le plus possible de la méthode scientifique expérimentale. « En science, une théorie ou une hypothèse sont reconnues crédibles quand elles rendent compte des faits observés, sans être contradictoires ni avec les données acquises et dûment fondées, ni avec les opérations de vérification expérimentale. » AUROUX Sylvain (sous la dir.), *Les notions philosophiques*, p. 507.

est appelée à s'accomplir et à montrer sa vérité et son salut[56]. Pour le théologien, une idée de Dieu crédible est une idée qui nous donne à *vivre pleinement* et nous fait *ek-sister*. « La gloire de la preuve ne vient qu'après l'objection de l'épreuve. » (I, 180)

Bref, c'est dans l'épreuve que l'être humain se conquiert, chemine vers la vérité et se réalise. Et il n'y a pas là une glorification malsaine du sacrifice, mais plutôt une simple conséquence de la réalité des choses : l'épreuve est une dimension constitutive de l'être humain en ce qu'elle est *révélatrice* de qui nous sommes et de la réalité. Dans cette perspective, l'épreuve permet à l'être humain d'aller au bout de ses possibilités et de trouver véritablement (en vérité) *qui il est*.

« Lancer » l'argument de Dieu « au cœur de l'argument humain[57] », voilà qui résume *Dieu pour penser*. Toutefois, pour progresser sur cette voie, cela exige à tout le moins que l'on situe la foi dans son lieu propre d'intelligibilité. Et pour ce faire, il faut quitter les rivages d'une rationalité fondée sur l'évidence, la démonstration et les « assurances crispées[58] », et entrer dans une démarche fondée sur le cheminement, l'élan et l'épreuve. *Dieu pour penser* constitue une invitation « à se lancer, à vivre, à faire l'épreuve d'une voie[59] ».

---

[56] Nous avons retrouvé dans le *Fonds d'archives Gesché* cette citation de Jacques Rivière avec qui le théologien montre beaucoup d'affinités. Il y décrit la manière dont peut se révéler la vérité d'un dogme à partir d'un exemple, soit le dogme du péché originel : « Mais le dogme du péché originel ! Cela *me saisit* tout à coup comme les larmes ; *cela est vrai*, je n'y puis rien faire ; je suis pareil à ce que j'écoute ; j'avais besoin de cela, je suis cela. *Je me reconnais soudain*… La profondeur d'un tel dogme, comme de tout dogme catholique, c'est *la profondeur où il descend en moi*, c'est sa confusion avec la masse de moi-même. … Comment aurais-je envie de prouver leur vérité, alors qu'ils *se confondent avec ce que je suis* ? » [C'est nous qui soulignons.] (*De la foi*, p. 82-93-81 [*sic*]). Ces références indiquées dans le *Fonds d'archives*, vol. 7.3, sont inexactes. Voir plutôt Jacques RIVIÈRE, *De la foi (précédé par) De la sincérité envers soi-même*, Paris, Éditions de la chronique des lettres françaises, 1927, p. 79-80.80.78.

[57] GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 166.

[58] GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 153.

[59] Voir GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 148. Voir aussi p. 150.

Une perspective biblique

Or, ce qui se présente comme justifié dans une perspective épistémologique et anthropologique trouve aussi écho dans les Écritures qui témoignent de l'épreuve comme d'une réalité constitutive du chemin de la connaissance de Dieu. En effet, si une certaine tradition biblique valorise l'obéissance dans la foi, une autre nous enseigne que Dieu se rend présent et se révèle sur des chemins et dans des lieux qui suscitent *l'objection* : la folie de la croix, le tombeau vide, le chemin d'Emmaüs, *etc*. Pour Gesché, « le meilleur et le plus indiqué […] consiste à le rencontrer [Dieu] là où il se donne et à la manière qu'il se donne à connaître » : la lutte de Jacob, l'épreuve et la contestation de Job, la croix du Christ, le doute de Thomas et autres (III, 38). Bref, Gesché prend à son compte cette grande tradition où Dieu se fait connaître dans l'épreuve et l'objection (I, 169-170). Ce n'est donc pas par hasard que la figure de Jacob, très présente dans l'ensemble de son œuvre, devient en quelque sorte emblématique de sa méthode : elle symbolise une figure humaine qui n'a pas reculé dans sa lutte avec Dieu pour la vérité. En cela, Dieu est une réalité qui apparaît et se révèle sur le *chemin de l'épreuve*, dans l'objection. Voilà donc le chemin sur lequel Dieu nous convie et nous donne rendez-vous.

En tout cela, une chose semble s'imposer : une idée qui se révèle et se vérifie dans l'épreuve gagne en crédibilité et progresse sur le chemin vers la vérité. Pour Gesché, cette voie d'une « portée épistémologique incalculable » offre un lieu dans lequel croyants et incroyants peuvent se rejoindre, du moins, au niveau du principe (I, 169). « [D]ébusquer les chances de réponses dans la difficulté même, parfois dans son scandale », voilà qui nous situe sur un chemin qui mène vers des lieux plus crédibles, au-delà des unanimités ou

consensus stériles (I, 173). C'est donc sur ce chemin de l'accueil de l'objection où nous retrouverons, « non plus des preuves (ou des anti-preuves), mais des épreuves, enfin des preuves non apologétiques[60], mais *des preuves par contradiction*[61] » fondées sur une « épistémologie vivante, celle de l'épreuve et qui vaut bien les preuves » (I, 170.173).

En résumé, cette méthode a le mérite de prendre l'objection au sérieux. Elle se campe, non pas dans une apologétique de mauvais aloi ou dans une raison rassurante ou justifiante à l'égard de Dieu et du croyant, mais fait entendre la possibilité de dire non à Dieu, possibilité de contradiction inscrite dans le projet même de création (I, 171-172). Voilà donc une méthode théologiquement et humainement fondée, une approche qui donne droit à notre cri, nos objections et nos révoltes, à dire « ce qu'on a sur le cœur » (I, 176, voir aussi 171). D'où l'importance d'« entendre les hommes dans le lieu même de leurs objections, et donc dans la vérité et leur vrai sentiment, en séjournant d'abord dans notre Samedi saint plus silencieux et mort, en un sens, que le Vendredi saint, tant qu'on n'est pas descendu "dans le séjour des morts" » (I, 171). Dans son essence même, cette méthode prend tout son sens en Dieu et en son mouvement kénotique (I, 173). C'est là où le croyant peut y trouver un sens profondément spirituel.

L'argumentation

Il résume ainsi la forme de son *argument* :

> Le plus grand argument apologétique est peut-être celui-ci : la foi est intelligible parce qu'elle rend intelligible. Le mystère est crédible, non parce qu'expliqué, mais parce qu'il explique.[62]

---

60 Ici, il entend le terme *apologétique* dans le sens péjoratif.

61 À ne pas comprendre comme preuve par l'absurde, mais comme preuve qui s'établit par ce qui rencontre la contradiction.

62 *Apologétique* XXXV, 99 (24.5.86). Gesché renvoie à Jacques RIVIÈRE, *À la trace de Dieu*, Paris, Gallimard, 1937, p. 39-40.42-43.

Voilà pourquoi Gesché cherche moins à « prouver » une quelconque vérité de foi qu'à rendre la vie intelligible en ouvrant de nouveaux chemins d'intelligibilité et d'humanité (V, 19). D'où également son insistance à montrer la « portée anthropologique[63] » de l'idée de Dieu. Bref, un Dieu crédible est un Dieu qui révèle en vérité l'existence humaine.

Gesché met lui-même en pratique le conseil qu'il prodiguait déjà en 1976 en affirmant que c'est en *pratiquant* « l'hypothèse-Dieu », en la mettant à *l'épreuve* de la vie que l'on peut faire *preuve* de sa valeur. Car, une valeur ne se prouve pas, elle *s'éprouve*. En cela, sa démarche prend la forme d'une *expérience*, et ce, dans les deux sens du terme[64] : celui d'une épreuve, et celui d'une expérience intime et personnelle. Essentiellement, il lui fait subir le test ultime, soit celui de l'existence humaine[65].

C'est donc dans l'esprit d'un « venez et voyez » (Jn 1, 39) que cette invitation est lancée. Car la vérité comme la nouveauté de l'Évangile est qu'elle « s'annonce sans antériorité[66] ». Pour faire l'épreuve d'une parole, il faut accepter de changer de lieu et de décor pour prendre une route et risquer un parcours. La foi exige donc une forme *d'experimentum*[67] que personne ne peut démontrer à notre place et qu'il faut éprouver par nous-mêmes (2 Co 13, 3). Cette insistance sur les aspects *expérimental* et *expérientiel* rejoint en tout point le cœur même de *Dieu pour penser*. Sur le chemin d'Emmaüs comme pour Thomas, c'est à ses signes que le Seigneur se laisse reconnaître.

---

63 GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 33.

64 Voir GESCHÉ, «Retrouver Dieu», p. 182. Il reprend cette idée avec force dans (V, 173-182).

65 Cet « argument » comporte des racines christologiques. N'est-ce pas ce que Dieu a accompli en Jésus-Christ ?

66 GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 148.

67 GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 148.

Un engagement pour la vérité : les lieux de vérification

Comme nous l'avons mentionné au chapitre 2, c'est dans *l'épreuve* d'une triple rencontre que devra se manifester, ou non, la crédibilité de l'idée de Dieu : l'être humain, la révélation chrétienne et le monde contemporain. Voilà ce que nous avions illustré à la *Figure 1* (p. 102). Ainsi, chacun de ces rapports constitue un lieu de vérification que nous nous proposons d'explorer plus à fond à partir de la pensée de Gesché. Nous verrons que cette étape importante ouvre sur un ensemble de principes méthodologiques qui guident la démarche du théologien et qui sont, en soi, essentiels pour une compréhension de sa pensée.

Une approche anthropologique : l'être humain comme principe de vérification

Un lourd soupçon pèse aujourd'hui sur l'idée de Dieu. Ainsi donc, celui ou celle qui s'ouvre aujourd'hui à cette idée se voit immédiatement confronté à cette question lancinante : ce rapport susceptible de s'établir entre Dieu et moi sera-t-il « constitutif de mon être ou destructeur ? Vais-je être abîmé dans cette relation ou en sortir grandi ? » (VII, 50) Bref, l'idée de Dieu est-elle bonne ou mauvaise pour moi ? Nous touchons ici à la question fondamentale qui motive le théologien et qui guide son option fondamentale en faveur d'une *anthropologie théologale*.

Le théologien déploiera donc maints efforts pour mettre en valeur la capacité humanisante de l'idée chrétienne de Dieu et pour montrer comment elle peut « sauver » l'humanité de l'être humain. N'est-ce pas là la condition essentielle et fondamentale pour

que l'être humain accepte de donner foi en ce Dieu et de risquer un rapport avec lui ? Bref, l'être humain devient un passage obligé pour tout discours sur Dieu qui se veut crédible. « Non pas que l'homme soit l'unique mesure de toutes choses, mais il devient impossible, en fait et en droit, de bien parler de Dieu si l'on ne connaît pas l'homme et qu'on ne cherche pas à le rencontrer dans ce qui le fait au plus profond de sa vérité.[68] » En fin de compte, que demande-t-on à la théologie sinon que de « bien parler de l'homme », de montrer la *valeur* et la *pertinence* de Dieu pour lui ? En d'autres mots, si je m'intéresse à Dieu, c'est pour que celui-ci m'éclaire sur *qui je suis* et *me rende vrai*. En cela, Gesché a saisi l'enjeu capital de la crédibilité de l'idée de Dieu qui est l'être humain lui-même et le lieu où cela se joue : sa vie, sa destinée, son salut.

Ainsi, s'inspirant de Karl Popper, Gesché établit un critère de vérification qui devient pour lui un véritable *principe épistémologique* qui guide toute son anthropologie théologale comme il le fait lui-même remarquer :

> … un principe épistémologique de « vérification par falsification » (K. Popper) qui serait celui de la répercussion anthropologique – positive ou négative – du discours sur Dieu. Je veux dire ceci : une théologie qui fait tort à l'homme ne trouve-t-elle pas là le signe ou l'indice, voire la sanction et déjà la preuve, d'une erreur probable ? Certes, il ne s'agit pas de subordonner la vérité sur Dieu à ce qui nous en plaît. Mais peut-on imaginer que soit fondée, au regard de ce qu'est Dieu, une position théologique quelconque qui serait un déni de sa création, de l'homme (et de Dieu lui-même) ? Souvent, une erreur théologique est d'abord et essentiellement une erreur anthropologique. Il est ici comme des faux dieux. Ceux-ci ne sont pas tellement ou simplement faux parce qu'ils n'existeraient pas ou parce que ce qu'on en dit est erroné et nie le vrai Dieu : ils sont faux parce qu'ils faussent l'homme. (VII, 28)

Cette position, tout à fait cohérente avec sa vision de l'apologétique qui, selon lui, devrait défendre, non pas d'abord Dieu et la foi (ou l'Église), mais l'être humain lui-même[69].

---

[68] GESCHÉ, «La théologie dans le temps de l'homme : Littérature et révélation», p. 113.

[69] Voir *Apologétique* XL, 53 (9.6 (ou 5?).87).

C'est en cela que théologie et anthropologie se rejoignent dans une forme d'apologétique qu'il qualifie *d'anthropologie théologale.*

Or, ce critère n'est pas en lui-même extérieur à la foi. Si l'être humain prend son fondement en Dieu (voilà l'idée judéo-chrétienne de la Création), Dieu n'a de sens *pour nous* qu'en fonction du salut qu'il est susceptible de nous apporter. Bref, un Dieu qui ne sauve pas n'intéresse pas. Voilà pourquoi il importe de montrer que le Dieu des chrétiens n'est pas qu'une idée abstraite : il est le *Dieu du salut*. N'est-ce pas là le lieu où il faut en vérifier la vérité, la crédibilité ? Est-ce un Dieu auquel je peux croire tout en demeurant fidèle à ce que je suis ? Le christianisme lui-même comporte le refus d'un Dieu « qui engloutirait l'homme et l'empêcherait d'être lui-même[70] ».

Une approche phénoménologique : laisser Dieu être Dieu

La phénoménologie et la science moderne nous ont appris à nous mettre à « l'écoute de la réalité *elle-même* » (III, 11). Tout *logos* qui se veut crédible ne peut s'enfermer sur lui-même dans un exercice purement spéculatif : il doit s'appuyer sur l'expérience concrète et trouver en elle sa vérification. C'est dans cet esprit que le théologien pose un principe méthodologique qui guide l'ensemble de sa démarche et auquel il consacre un effort considérable : *laisser Dieu être Dieu*. Que pouvons-nous comprendre de cette exigence ? Comment peut-il faire d'un invérifiable le principe même d'une démarche phénoménologique ?

Alors que l'Antiquité nous avait habitués à chercher Dieu dans le cosmos, la modernité avec sa « révolution anthropologique » s'est tournée vers l'être humain pour trouver Dieu (III, 11). Ce virage semble incontournable pour des théologiens comme

[70] GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif», p. 491.

Gesché pour qui l'enjeu du salut passe par l'humanité de l'être humain. Or, laissée à elle-même, cette voie comporte un risque important, soit celui de créer un Dieu à notre image. Comment sortir d'une telle impasse ? D'une part, il lui faut chercher à dépasser l'opposition à laquelle les maîtres du soupçon nous avaient habitués : ou Dieu, ou l'être humain. Mais aussi, il lui faut éviter la réduction anthropologique du discours théologique. Pour Gesché, cela exige d'affirmer la primauté de l'être humain tout en respectant conjointement et solidairement le caractère unique de Dieu. Voilà le passage étroit que Gesché tente de négocier en *laissant Dieu être Dieu*. Bref, il va au-devant d'une « surdétermination anthropologique » avec une « surdétermination théologique » (I, 46).

Cette approche fut grandement inspirée par les travaux de Claude Bruaire et de son ouvrage intitulé *Le droit de Dieu*[71]. Elle renverse la démarche théiste qui, tentant de s'élever vers le divin en s'appuyant uniquement sur les propres ressources de la raison (Descartes), finit par interdire « à Dieu d'être ce qu'il est[72] ». Dans un certain sens, ce théisme impose à Dieu nos définitions du divin (voir III, ch. 2). Or, les risques d'une telle approche sont immenses, soient ceux de se donner un Dieu à la mesure de nos besoins, bref une idole plutôt qu'un Dieu qui nous précède. Ainsi, pour que Dieu puisse être découvert dans son véritable *rapport* avec l'être humain, Dieu doit être posé dans la différence et dans la vérité de ce qu'il est : « que Dieu soit Dieu[73] ». N'est-ce pas là la

[71] Ce philosophe a profondément influencé le théologien qui lui a consacré un long compte-rendu lors de la parution de son livre. Voir Adolphe GESCHÉ, «Compte rendu», Claude BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, *Revue théologique de Louvain*, 6 (1975), 485-492.

[72] GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 7.

[73] GESCHÉ, «Le manque originaire», p. 32.

seule voie pour éviter « de surdéterminer Dieu au gré de nos angoisses et de nos fantasmes[74] » ?

Lorsqu'il qualifie lui-même son approche de *phénoménologique*, Adolphe Gesché signifie d'abord et avant tout son intention de procéder à partir d'un lieu concret : l'expérience humaine. Il part donc d'un *déjà là* pour en approfondir la vérité et le sens. Mais plus spécifiquement et d'un point de vue méthodologique, il choisit de donner préséance à l'expérience religieuse comme *lieu natal* du discours sur Dieu. Pour lui, il y a quelque chose de premier et de donné (*es gibt*) dans l'expérience religieuse qui précède le discours spéculatif et philosophique sur Dieu. « Au commencement, il y a l'expérience religieuse[75]. »

L'intention première de Gesché n'est donc pas de faire le procès du théisme, mais de souligner la dérive qu'entraîne une quête rationnelle de Dieu qui se situe méthodologiquement « en dehors de toute expérience religieuse[76] ». Or, l'impasse que nous connaissons aujourd'hui exige de retourner au *lieu natal*, là où s'est vécue l'expérience de la foi[77]. Laisser Dieu être Dieu, c'est en quelque sorte laisser Dieu parler à partir de son lien natal, là où l'idée de Dieu a pris forme, là où elle est apparue aux êtres humains, non pas comme le fruit d'un fantasme ou d'un désir infantile de magie, mais comme une *idée possible*[78]. Ainsi, en optant pour une approche phénoménologique qui part d'une expérience concrète, d'un vécu spécifique et particulier, « d'une foi que l'on

---

74 Adolphe GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri : Revisiter la toute-puissance» dans *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1999, p. 136.

75 GESCHÉ, «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», p. 9.

76 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 6.

77 Voir GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 5-6.

78 Voir GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri : Revisiter la toute-puissance», p. 136.

peut découvrir concrètement et historiquement[79] », il opte pour un discours que l'on peut *vérifier*. C'est ainsi que cette exigence méthodologique qui nous paraît à première vue toute théorique le conduit tout naturellement à proposer au lecteur de s'ouvrir à l'expérience religieuse et aux Écritures qui en sont les témoins privilégiés dans une perspective chrétienne et de les considérer comme un possible de l'expérience humaine qui *donne à penser*.

Bref, la voie que propose Gesché exige que nous abandonnions nos désirs de construire notre Dieu pour faire place à un Dieu qui *nous précède et se révèle*. Ainsi, devons-nous faire le deuil de nos représentations de Dieu si nous voulons que le mot « Dieu » nous apparaisse dans sa nouveauté et son originalité, et nous révèle plus que le mot « Être » (Ricœur). Finis les interdits (Bruaire) que « lui inflige le théisme philosophique[80] », nous sommes invités à laisser place à « une épiphanie de Dieu » (I, 173).

Dans cette perspective, Gesché ne se met pas à la recherche d'une preuve ou d'une démonstration, mais bien d'une « monstration », c'est-à-dire, de *montrer* en laissant apparaître la chose elle-même « dans son propre théâtre, sur sa propre scène, là où elle manifeste elle-même et par elle-même (Heidegger), où la vérité ne signifie plus "cohérence ou vérification, mais manifestation" (P. Ricœur). […] La phénoménologie comme retour, par delà les discours seconds, à la nalveté, à la *nativité* des choses.[81] » Bref, il s'agit de laisser « parler la chose elle-même, dans sa propre intentionnalité, dans sa

---

79 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 9-10.

80 GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 268-269.

81 Adolphe GESCHÉ, «Préface» dans *Le mal au féminin : Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Ivone GEBARA, Paris - Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 11-17. Il y a ici une allusion à un petit texte important à caractère pastoral : GESCHÉ, «Noël : Nativité ou naïveté d'un Dieu».

propre phénoménalité, non dans une représentation étrangère.[82] » Ce n'est donc pas à partir de la raison qui tente de s'élever « à partir de zéro[83] » que nous pouvons espérer retrouver le vrai Dieu, mais plutôt dans son lieu de naissance à la rencontre de Dieu lui-même qui, comme premier apologète s'est manifesté et a témoigné sur lui-même, et sur nous.

Cela entraîne des conséquences épistémologiques et pratiques importantes. D'abord, il importe de ne pas établir une séparation entre la recherche du sens profond du mot « Dieu » et « le lieu qui l'a vu naître[84] ». C'est là seulement que nous sommes susceptibles d'en découvrir l'intelligibilité et la vérité. Bref, ce n'est pas à partir de critères extérieurs à la foi que nous trouverons un chemin vers la vérité, c'est plutôt « en dé-couvrant la rationalité (*logos*) interne d'une confession de foi qu'on en percevra la vérité propre[85] ». L'exigence *de laisser Dieu être Dieu* à travers l'expérience religieuse impose donc un renversement, un changement de perspective, voire une conversion, soit de proposer un discours sur Dieu, non pas à partir des catégories du « divin » et d'universaux, mais à partir de singularités, de témoignages, d'expériences concrètes qu'on universalise[86]. Nous nous situons donc dans une rationalité qui vient « d'en haut[87] » et qui nous rend capables de Dieu (*Homo capax Dei*). En d'autres mots, il importe de respecter ce lieu natal, un peu comme on respecte un sanctuaire, et d'accepter de s'y situer, non pas dans le registre du concept et du discours philosophique formel, mais plutôt dans celui

82 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 14.
83 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 9.
84 GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri : Revisiter la toute-puissance», p. 134.
85 GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 271.
86 Voir GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 175.
87 GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 179.

d'un discours poétique « révélateur de valeurs de réalité inaccessibles au langage ordinaire[88] » (Ricœur).

Une approche herméneutique : la foi au risque du monde comme chemin de vérité et d'espérance

Tout au long de son itinéraire théologique, Adolphe Gesché a porté une préoccupation, soit celle de « ne pas tourner en vase clos théologique[89] ». Pour lui, le théologien est appelé « continuellement [à vivre] dans l'impatience des défis de son temps, pour que ne s'ensable pas la foi dans la paresse d'autres âges[90] ». La théologie doit ainsi se mettre à l'écoute et se poser la question : « Qu'est-ce que les hommes racontent ?[91] » En cela, une exigence s'impose : visiter les *lieux* où l'humanité s'exprime et se questionne sur elle-même et sa destinée. S'ouvrir aux arts, à la culture et au savoir humain sous toutes ses formes constituait pour lui une exigence méthodologique fondamentale. Voilà pourquoi l'interdisciplinarité a aussi représenté un élément essentiel de sa démarche. Bien sûr, cela n'a rien d'une nouveauté puisque Vatican II avait déjà imprimé un tel mouvement en affirmant la *foi écoute le monde*. Mais, en la pratiquant, il lui a donné une vigueur exceptionnelle.

Pour Gesché, cette attitude constitue une *exigence de vérité* intérieure à la foi elle-même. S'ouvrir sur le monde est un chemin que doit pratiquer tout croyant qui veut découvrir *de l'intérieur* sa propre identité. En d'autres mots, la foi doit visiter tous les *lieux* où s'exprime notre humanité pour trouver *sa vérité*. À l'image de « Dante [qui]

---

88 GESCHÉ, «Comment Dieu répond à notre cri : Revisiter la toute-puissance», p. 135.

89 Adolphe GESCHÉ, «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.

90 GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 17.

91 GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 17.

prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance[92] », paradoxalement, une foi plus authentique est une foi *mélangée* au paganisme, « moins pure », mais plus vraie. Tout se passe comme si la foi devait se salir les mains pour révéler son visage.

Ainsi, pour lui, c'est en s'ouvrant sur la « paganité » que l'Évangile retrouvera le souffle de l'espérance et « les chemins de ce qu'elle promet[93] ». L'espérance chrétienne doit sortir « du processus identitaire et de sa crispation, pour trouver dans l'altérité, la différence et la contradiction, le chemin d'une sagesse intelligente, d'une sagesse qui sauve l'espérance[94] ». En cela, le christianisme tout comme le discours sur Dieu doivent accepter de se mettre à risque (comme toute forme de religion) en s'ouvrant à l'altérité, à la contestation intérieure et extérieure, et à autre que soi. Ils doivent prendre le « passage du Yabboq[95] » où dans la figure de Jacob, « la foi se bat avec Dieu » et avec toutes ses certitudes internes. N'est-ce pas là un « lieu de passage qui irrigue et purifie[96] », sur les chemins d'Emmaüs ou de la Croix, chemins de la kénose jonchés de hauts et de bas, d'assurances et d'hésitations, que Dieu lui-même n'a pas hésité à emprunter ?

Pour Gesché, « l'erreur qui tue l'espérance est celle de l'enfermement[97] ». Le discours sur Dieu est donc appelé à montrer comment Dieu et l'être humain *s'intersignifient* dans le lieu concret de l'histoire qui est le nôtre. Ainsi, l'approche phénoménologique et l'approche herméneutique trouvent leurs significations respectives dans l'épreuve de la rencontre l'une avec l'autre en ce qu'elles visent à manifester non

---

92 Adolphe GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance : Paganité et christianisme» dans *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1998, p. 135-154.

93 GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance», p. 137.

94 GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance», p. 137.

95 GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance», p. 152. Voir aussi p. 149-151.

96 GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance», p. 152.

97 GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance», p. 144. Voir aussi p. 153-154.

seulement les *raisons de croire*, mais aussi et surtout, les *raisons de vivre* et *d'espérer*. En cela, le croyant comme l'incroyant qui désire renouer avec l'espérance doit accepter de « sortir de chez soi[98] », d'aller au large et de se laisser provoquer par l'idée de Dieu qui se révèle dans son lieu natal.

3. VERS UNE APOLOGÉTIQUE DU DÉSIR

Nous avons pu constater que le geste théologique de Gesché, essentiellement apologétique, se structure autour d'une méthode et de trois lieux de vérification. Nous voulons montrer que cette tâche apologétique qu'il assume pleinement et qui informe l'ensemble de sa démarche dans *Dieu pour penser* doit être comprise, non pas à la manière classique et rationnelle du terme, mais d'une manière nouvelle, dans la perspective du *désir*. Le terme *apologétique du désir* qu'il a lui-même suggéré dans ses écrits et dont ses fiches portent la mention fréquente exprime bien, selon nous, à la fois son *élan* et sa *manière* de faire de la théologie. Voilà donc ce que nous voulons démontrer.

Durant les années 80, dans ses fiches thématiques, exprimant clairement la volonté de voir apparaître une *nouvelle apologétique*, il y évoque diverses possibilités : apologétique comme l'expression des *droits de la foi* ou comme *herméneutique de vie*, apologétique *anthropologique*, apologétique de *l'hypothèse* (de Dieu), apologétique comme *éloge du christianisme*, apologétique *pour une nouvelle proposition de la foi*, et autres. Mais l'expression sur laquelle il revient avec beaucoup d'insistance est celle d'une *apologétique du désir*. En effet, nous retrouvons celle-ci dans ses fiches pas moins de

[98] GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance», p. 145.

vingt fois (20x) sous le thème *Apologétique* entre 1984 et 1993, et dix-huit fois (18x) sous *Désir* durant la même période, époque où *Dieu pour penser* prenait comme projet.

Déjà, dans les années 80, il pressentait cette exigence comme inscrite dans la mentalité contemporaine : « De même, dans notre pastorale […], nous devons donner aux hommes d'aujourd'hui, enfants du désir (du bonheur, de la tendresse) un Dieu désirable. Une pastorale du désir. Apologétique du désir.[99] » Et sa démarche deviendra apologétique *du désir* en ce qu'elle prend pour objet formel et son lieu d'enracinement dans le *désir de Dieu*[100]. Voilà pourquoi il se souciera d'établir que la foi s'enracine dans le désir de l'infini (voir chapitre 5).

Bref, pour ce théologien, l'apologétique doit d'abord et avant tout *rendre possible* la découverte de Dieu[101]. Et puisque la foi est de l'ordre du désir, l'apologétique doit d'abord se mettre à l'écoute du désir et ce que ce désir exprime et veut faire naître. En ce sens, le théologien a comme tâche d'éveiller ce désir et d'ouvrir à la possibilité d'un Dieu désirable plutôt qu'un Dieu du besoin et de la nécessité[102].

À la recherche d'une nouvelle apologétique

L'expression peut sembler paradoxale puisque l'on associe généralement l'apologétique à la raison et le désir au côté affectif de l'être humain. Dans un certain sens, on se situe aux antipodes de la pensée de Gardeil qui se montrait méfiant face au désir. Mais, c'est cela même qui rend l'expression *apologétique du désir* intéressante et féconde.

---

99 *Désir* XXXIII, 31 (28.10.85).
100 Voir *Apologétique* LXVIII, 120 (12.1.94).
101 *Désir* LXII, 73 (21.8.91).
102 Voir *Désir* L, 82 (30.9.88).

Elle exprime magnifiquement la volonté du théologien de s'éloigner d'une apologétique rationalisante, et surtout, de répondre aux exigences d'un discours sur Dieu qui embrasse l'expérience humaine dans son intégralité et qui prend sa racine dans une conception de la foi comme rencontre de deux désirs. Nous y reconnaissons un trait évident de la pensée d'Augustin et un rapprochement avec la théologie spirituelle et sa grande tradition[103]. Si nous retenons l'expression *apologétique du désir*, c'est non seulement parce qu'il l'a lui-même utilisée (non sans une certaine retenue et hésitation), mais aussi et surtout parce que le terme exprime quelque chose de fondamental et profond dans l'œuvre de Gesché. Bref, cela dresse la table et nous met en route pour découvrir sa pensée.

Nous avons recensé quatre références explicites à l'expression *apologétique du désir* dans son œuvre publiée, dont trois apparaissent dans *Dieu pour penser*[104]. Toutes portent la date originale de publication de 1988. Nous en présentons quelques extraits.

Une première référence apparaît en (III, 125-126)[105] où il reproduit un article très important intitulé « Pourquoi je crois en Dieu » à l'intérieur duquel il présente ses *raisons de croire*. Pour lui, la problématique de base n'est pas tant celle de montrer que Dieu existe, mais bien « à voir si Dieu est crédible ». C'était là la visée essentielle de l'ancienne apologétique qui, dans sa version classique, adopta une couleur rationalisante. Pour Gesché, la question centrale est : « Dieu est-il "croyable" ? Nous donne-t-il des raisons de croire en lui (un peu comme on parle des "raisons de vivre") ? » C'est dans ce contexte qu'il propose l'expression, non sans une hésitation marquée : « Répondre à une "apologétique" (le mot est-il bien choisi ? Je ne crois pas, mais en avons-nous d'autres ?)

---

103 Voir *Apologétique* LXVIII, 120 (12.1.94).

104 Voir (II, 152), (III, 126), (V, 202) et GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 208.

105 Publié originalement dans GESCHÉ, «Pourquoi je crois en Dieu», p. 318.

du désir, plutôt que du besoin ou de la nécessité. » (III, 126) Bref, la notion de *crédibilité* devient déterminante et *l'apologétique du désir* se présente comme l'expression du désir même de Dieu qui rejoint nos « raisons de vivre » et d'espérer.

Une deuxième référence se présente au cinquième volume de *Dieu pour penser* où Gesché se sent en communion avec ceux et celles qui ont vécu l'expérience à la fois difficile, mais non moins libérante, d'avoir à défendre la foi :

> Qui de nous n'a pas vécu ce « parcours de combattant » que constituait l'apologétique avec ses frémissements d'incertitude, comme le chemin le plus sain et finalement le plus vrai et le plus libérant ? … [Il poursuit dans une note en bas de page.[106]] *Je suis de ceux qui souhaiteraient qu'on y revienne.* Sur nouveaux frais sans doute, et précisément pour éviter les dangers d'une apologétique qui, en voulant prendre les seuls chemins de la philosophie et de la nécessité, rend la démonstration trop brutale. Trop brutale pour cette liberté que, à son honneur, le christianisme a toujours voulu revendiquer pour l'acte de foi. Je rêverais, je l'ai dit, d'une *apologétique du désir et de la liberté* plutôt que du besoin et de la nécessité. (V, 202) [107] [C'est nous qui soulignons.]

Pour Gesché, pas question des voies faciles d'une certitude autosuffisante. À l'instar d'une tradition bien établie depuis Abélard et de saint Thomas, il ne faut pas craindre d'emprunter la voie difficile de *l'objection*, seul chemin véritablement libérant. Mais d'abord et avant tout, il est à la recherche d'une apologétique qui respecte en tout point la liberté de l'être humain.

Or, cette apologétique à laquelle il rêve, il en esquisse les grands traits qu'il publie aussi en 1988 dans un article étonnant portant le titre « Une preuve de Dieu par le bonheur ? ». Il y affirme :

> Nous sommes habités par un *Dieu de joie et de bonheur*. C'est dans ce vrai fonds de nous-mêmes que nous ne devons pas craindre, enfants d'un Dieu d'incarnation,

---

[106] Nous prenons la liberté de présenter cette citation d'un seul trait puisque dans l'article original, elle était présentée ainsi.

[107] Publié originalement dans Adolphe GESCHÉ, «Le christianisme et les autres religions», *Revue théologique de Louvain*, 19 (1988), p. 333. On peut noter une affinité avec les aspects esthétiques de la pensée de Hans Urs von Balthasar.

> de l'entendre et de le proclamer. Nous y entendrons, confirmés par l'attestation de nos Écritures, le lieu et la possibilité d'une *apologétique du désir*, non du besoin. « Nous te rendons grâce, Seigneur, pour ton immense gloire » : c'est donc bien que notre bonheur (« nous te rendons grâce ») se bâtit sur cette assurance ou ce désir de la splendeur de Dieu (« pour ton immense gloire »). Il y a une *esthétique* en jeu dans la découverte de Dieu, qui manque à nos esprits tourmentés par la seule raison raisonnante. « Dieu est amour ». Soyons conséquents : n'est-ce pas exprimer qu'il ne pourrait y avoir de conflit entre théologie et anthropologie, qu'elles peuvent se déduire l'une de l'autre ? On peut lire ce qu'est l'homme en regardant Dieu, on peut déchiffrer ce qu'est Dieu en regardant l'homme. « Je suis aimé (de Dieu), donc je suis », répétait Mauriac. (II, 152-153)[108] [C'est nous qui soulignons.]

Voilà donc une approche qui donne tous ses droits au désir. D'abord, le simple désir de *bonheur* ; puis le désir comme *chemin vers Dieu* et comme *lieu de rencontre de Dieu*. Ainsi, le désir nous engage sur le chemin *d'une preuve* qui tient, non pas du principe de non-contradiction, mais d'une rencontre sous le signe de la joie et du bonheur (de l'amour). Il y a dans le désir comme un écho de Dieu en l'être humain, et l'écho de l'être humain en Dieu. Et il poursuit : « Nous avons trop abandonné les chemins de l'amour, du bonheur et de la joie depuis le siècle des grands Rationaux », le *cogito* cartésien ayant provoqué ce retranchement dans la raison raisonnante qui a « miné cet itinéraire amoureux » (II, 153). Les Écritures en attestent : « Ton nom est comme un parfum qu'on répand » (Ct 1, 3). Le désir n'est-il pas le chemin de la foi, lieu de rencontre de Dieu ? Notre apologétique n'est-elle pas un peu trop masculine, rationnelle, « esseulée dans son goût de la logique » ? Dieu ne se trouve-t-il pas sur le chemin du bonheur, tel un parfum de bonne odeur qui « fait signe (preuve) de soi-même » ? En fin de compte, on pourrait croire que cette recherche d'une logique implacable dissimule un manque de foi en la possibilité de l'être humain (II, 153-154).

---

[108] Publié originalement dans Adolphe GESCHÉ, «Une preuve de Dieu par le bonheur ?», *Lumen Vitae*, 43 (1988), p. 26.

Une quatrième mention publiée en 1988 dans un article non repris dans *Dieu pour penser* se montre plus explicite encore :

> Or ce qui est grave, à mes yeux, c'est que nous avons fait de Dieu un Dieu (dieu) de besoin et non pas un Dieu (Dieu) de désir. Notre apologétique, avouée ou larvée, est une apologétique du besoin, de la nécessité, de la preuve. Je rêve d'une *apologétique du désir*. J'en ai tracé quelques voies ailleurs. D'une apologétique où Dieu comme l'homme soient êtres désirés, désirants, désirables. Et chacun pour l'autre. Nous sommes avec Dieu dans le Royaume de la liberté et du désir, non dans la prison du besoin et de la nécessité. Si Dieu est présenté dans l'ordre du besoin, alors il sera pure et dérisoire invention mesurée à ce qu'en décide mon besoin. On comprend qu'un jour ce Dieu fasse les frais d'une expulsion et d'un refus. Mais […] si Dieu est être de désir, alors pourra-t-on retrouver le chemin de la foi. […] *Il faut montrer que la foi appartient au monde du désir* [… et constitue] *une aventure désirable et joyeuse*.[109] [C'est nous qui soulignons.]

Voilà qui résume magnifiquement le projet théologique d'Adolphe Gesché tel qu'il s'incarne dans *Dieu pour penser*. Nous renvoyons le lecteur au chapitre 5 où nous verrons comment son anthropologie théologale s'articule autour du thème du désir. Pour l'instant, nous nous attardons à présenter un résumé de la conception du désir dans la pensée du théologien.

L'objection au désir

L'une des plus grandes objections contre Dieu se résume à ceci : Dieu ne serait que pure projection de nos désirs au service de nos peurs et nécessités. Ainsi, inventant l'objet de sa foi, le croyant confondrait ses désirs avec la réalité. N'est-ce pas là le plus grand soupçon qui pèse sur le désir à savoir qu'il crée son objet ? Pour Gesché, c'est précisément là qu'il faut poser le problème, mais en inversant la problématique. Ainsi, il pose

---

[109] GESCHÉ, «Réflexions théologiques sur le cours de religion», p. 208-209.

l'hypothèse : « le désir est découvreur[110] ». Il a cette capacité de nous mettre sur la piste de la vérité. Or, en cela, il importe de distinguer *besoin* et *désir*.

Pour Gesché, il faut d'abord reconnaître que le rationalisme cache en lui-même un préjugé défavorable au désir, n'y voyant que passion et leurre. Dans cette perspective, « la raison est seule capable de connaître le réel.[111] » Le tort de l'apologétique fut d'entrer dans cette logique et de fonder sa démarche sur la nécessité et « le besoin de Dieu[112] ».

> La peur et le discrédit du désir a fait bien du tort au christianisme (discrédit moral et discrédit intellectuel sur sa capacité de dire (de découvrir[)] le vrai). Le désir est d'ailleurs tout autant la victime du rationalisme […] que de la théologie…[113]

Or, Dieu ne répond pas d'abord au *besoin*, mais au *désir* de l'être humain. Car, le besoin, nous l'avons en commun avec l'animal alors que « [l]e désir est proprement ce qui fait l'homme ». Pour Gesché, une foi qui réside dans le besoin demeure une foi faible, appelée à grandir, à être travaillée par le désir. Car, aussitôt que l'être humain ne ressent plus le besoin de Dieu, la foi tombe et emporte avec elle l'apologétique qui s'y est réfugiée[114]. En revanche, même ceux et celles qui ne ressentent pas la nécessité de Dieu peuvent être habités d'un désir de Dieu. « Encore faut-il qu'on en leur donne le désir.[115] » N'est-ce pas là la tâche essentielle de *l'apologétique du désir*, soit celle de dépasser un besoin non nécessaire (de Dieu) pour s'ouvrir sur le *surcroît*, *l'excès*, la *gratuité* et la *grâce* ?

Bien sûr, le désir peut tromper alors que le besoin ne trompe pas d'objet. En cela, il n'est pas rassurant. Or, et ceci est le point central, c'est le désir lui-même qui porte la

---

110 *Désir* XXX, 34-36 (18.5.85).
111 *Désir* XXX, 93-94 (12.6.85).
112 *Désir* XXVI, 113-115 (25.9.84).
113 *Désir* XXVI, 113-115 (25.9.84).
114 Voir *Désir* L, 94-95 (6.10.88) et LIV, 27-28 (17.3.89).
115 *Désir* L, 82 (30.9.88). Voir aussi L, 2-3 (5.9.88).

connaissance[116]. Car, si le désir peut être « inventif », plus précisément, il est « découvreur » : il flaire la bonne piste. Et non seulement porte-t-il la connaissance, il construit et dynamise l'être humain.

Gesché résume ainsi la situation :

> Dès lors, l'apologétique du besoin est un leurre et crée un leurre. Seule, une apologétique du désir sera une vraie apologétique […]. L'échec de l'apologétique vient de ce que basé sur le besoin, nécessité, fondement, raison d'être, etc. C'est faire violence, pour nous. C'est réducteur pour Dieu. Une apologétique de la foi via le désir deviendrait en même temps une apologétique du désir, lequel en a bien… besoin (!)[117].

La question alors se pose pour Gesché : qu'est-ce que le désir nous apprend sur les *possibilités*, voire les *ultimes possibilités* de l'être humain? Voilà ce que nous allons maintenant explorer à partir de la pensée du théologien tout en sachant que nous aurons à élaborer la chose dans des perspectives anthropologiques au chapitre 5 et théologique au chapitre 6.

Le désir dans la pensée d'Adolphe Gesché

Le thème du désir dans la pensée de Gesché est un incontournable. Il constitue le fondement même de son anthropologie et de sa démarche apologétique. Il importe donc de bien situer ce thème pour mieux comprendre ce que cette réalité humaine évoque pour lui et quel rôle il lui attribue dans son anthropologie théologale. Or, sa conception du désir apparaît dans son œuvre en pointillés, par petites touches dispersées çà et là. La synthèse

---

[116] Thomas d'Aquin l'avait déjà reconnu : « Connaître la première Vérité qui est Dieu est la fin de tout homme, de toutes ses activités et de tous ses désirs. » (*Somme contre les Gentils*, III, t. 3, xxv). Voir Hubert DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 121-156 et plus particulièrement p. 122.

[117] *Désir* XXVI, 113-115 (25.9.84).

que nous en proposons rassemble des éléments de *Dieu pour penser*, mais aussi, de ses fiches, et ce, en dialogue avec quelques auteurs.

Nous allons montrer que le thème du désir chez Gesché se déploie à partir de trois axes ou vecteurs. *Premièrement*, il présente le désir comme *élan de vie* qui nous porte au bout de nous-mêmes et nous fait ek-sister. *Deuxièmement*, il est aussi *chemin de vie* qui puise son énergie dans une quête de bonheur. *Troisièmement*, le désir est aussi *désir de reconnaissance*, désir du désir de l'autre.

Pour Gesché, l'être humain *est* fondamentalement un être de désir. Ce qui le caractérise, ce n'est pas d'abord la raison, mais cet « élan fondamental de l'être[118] » qui le porte au-delà de lui-même vers un ailleurs. Pour réaliser son projet de fonder une apologétique du désir, le théologien devra mettre en valeur le désir comme réalité humaine où la foi s'accomplit en accomplissant l'être humain. Et si le désir nous éveille à nos possibilités humaines, la foi quant à elle nous ouvre sur nos *ultimes possibilités*. Ainsi, dans une perspective anthropologique, la *foi en Dieu* serait *une réponse à l'appel de nos désirs ultimes en quête de nos ultimes possibilités*. Voilà qui se dégage de l'ensemble de *Dieu pour penser*. Qu'est-ce donc le désir pour lui ? Qu'est-ce qui le constitue ? Vers quoi nous porte-t-il ? Voilà ce que nous voulons préciser.

Mais aussi, il faut souligner que le théologien ne s'intéresse pas à ce thème dans une perspective théorique, mais bien comme une réalité concrète qui nous situe d'emblée dans l'existence humaine dans toute sa concrétude en tant que force vitale et comme lieu de cheminement, d'apprentissage et de transformation. Il importe donc de montrer comment la foi en Dieu peut harnacher cet élan de vie et l'accomplir. Voilà en quoi un

---

118 *Désir* XXII, 42 (27.8.83).

discours théologique que l'on peut qualifier d'apologétique peut aussi se dire *apologétique du désir*.

Le désir comme élan de vie

Le désir pour Gesché est d'abord et avant tout cet *élan de vie qui nous dynamise et nous porte au bout de nous-mêmes*. Celui-ci s'enracine dans l'expérience la plus intime qui soit, soit celle d'être porté par un *élan* vers quelque chose qui va au-delà des besoins physiques et psychologiques, et du simple fait d'exister[119]. Tout comme chez Lacan et à la suite de Lévinas, le désir pour Gesché dépasse l'ordre du besoin[120]. Satisfaire sa faim, sa soif, sa peur ne satisfait pas l'être humain. En cela, le désir dépasse la sphère du *besoin* ou d'un *plus-avoir*, vers un *plus-être* qui ouvre sur un *plus-vivre*.

Cette vision éminemment positive le distingue des auteurs pour lesquels le désir est l'expression d'un manque irréductible qui, à la limite, n'est porteur que d'une souffrance sans dépassements possibles. S'il reconnaît que le désir procède d'un manque, contrairement à Schopenhauer, Lacan et Sartre[121], il insiste peu sur cet aspect. Pour lui, le manque est révélateur du désir et non le contraire. Le cycle *Désir – Manque – Souffrance* que l'on retrouve chez Schopenhauer et qui, pour ce dernier, mène à l'absurdité de la vie, se trouve chez Gesché en quelque sorte inversé en *Manque – Désir – Vie* qui ouvre sur des possibilités réelles et non pas sur l'illusion. Bref, il insiste pour *voir au-delà du manque la*

---

119 Louis Roy identifie quatre types de désir : *physiologique* (le besoin), *culturel*, *interpersonnel* et *divin*. Voir Louis ROY, *Libérer le désir*, Montréal, Médiaspaul, 2009, p. 7-29.

120 Voir Robert MISRAHI, *Désir et besoin*, Paris, Ellipses, 2001, p. 13. Voir aussi ZARADER Jean-Pierre (sous la dir.), *Le vocabulaire des Philosophes : IV. Philosophie contemporaine (XXe siècle)*, Paris, Ellipses, 2002, p. 814. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1987, p. 21-24. Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, 1972, p. 48-50. Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 111-112.

121 Voir MISRAHI, *Désir et besoin*, p. 15.23.25.

possibilité de vie. En cela, il se situe plutôt dans la lignée d'Aristote et de Spinoza qui perçoivent le désir comme dynamisme de vie et jouissance d'être. Ainsi, pour le théologien, *le désir cherche une vie pleine et entière, accomplie et réussie, qui va au bout de ses possibilités*. Voilà pourquoi il faut se mettre à l'écoute du désir, harnacher sa force, canaliser son énergie. À cet égard, et comme nous l'avons évoqué plus tôt, nous pourrions nous demander si le rationalisme n'est pas lui-même instrumentalisé par la peur du désir[122].

En résumé, le désir selon Gesché nous oriente vers la recherche d'un plus, d'un *surplus*, d'un *excès* de vie. Ce mouvement, excessif en-soi, incessant et sans limites, voire sans fin, *travaille* l'être humain vers la limite de ses possibilités. La foi en Dieu accueille cet infini du désir et l'oriente vers le désir de l'infini. Le désir en tant qu'élan de vie nous porte donc vers un dépassement de soi qui nous ouvre sur la possibilité de naître à nouveau (Nicodème), d'accueillir une vie pleine et entière, bref, à *ek-sister*.

Le désir comme chemin de vie et de bonheur

Si le désir est élan de vie, il est aussi *recherche d'un chemin de vie et quête de bonheur*. Il nous appelle et nous pousse à la fois, et déjà, il nous met en route. En cela, il nous précède et nous incite donc à partir en voyage, à nous dépayser, à regarder à nouveau et à nous ouvrir sur la nouveauté qui se présente à nous.

Plus encore, le désir est une réalité corporelle située dans l'espace et le temps. Enraciné concrètement dans le présent, informé par le passé, il est résolument tourné vers *l'avenir*. Alors que pour Schopenhauer, le désir n'est que perpétuel recommencement,

---

[122] Voir p. 20404.

insatisfaction essentielle qui provient d'un « manque de fin dernière[123] » qui démontre son absurdité même, Gesché croit au contraire qu'une *liberté heureuse* s'y révèle. Dans son essence même, le désir constitue un appel à canaliser cette force vitale au service de la construction d'une *destinée* à travers une liberté créatrice et inventive. Pour Gesché, le désir ne tourne pas à vide. Il nous oriente, nous informe, nous parle d'une *destinée possible*.

En cela, et dans son essence même, le désir cherche la *nouveauté* avec une *liberté* et une *spontanéité* déconcertante. S'il pousse même à la *transgression*, il incite à traverser les frontières établies. Le désir nous invite donc à dire *oui* à l'aventure de la vie : il est le sel de la vie. Voilà aussi pourquoi le désir éveille parfois le soupçon et est jugé dangereux. Brisant les idées préconçues et les préjugés, il ouvre sans cesse des horizons nouveaux. Bref, v*ivre, c'est répondre à l'appel du désir*.

Or, si désir offre de nouveaux départs, s'il cherche des lieux inexplorés, il aspire à une *destinée* qui va au-delà des horizons immédiats. Car, celui-ci ne se satisfait pas de nouveautés passagères à la manière de quelqu'un qui butine d'une fleur à l'autre. Il cherche plutôt sa source dans l'« émotion signifiante[124] », cette vérité profonde qui voit loin et donne sens. Horizons plus vastes, plus grands, plus hauts, voilà ce qui convient au désir ! En cela, le désir manifeste un *excès de vie* qui porte au-delà, jusqu'aux *ultimes possibilités*. Il ouvre ainsi sur un mouvement qui le porte *au-delà* et ouvre naturellement sur un questionnement de foi à la lumière de cette quête illimitée et infinie qui habite tout être humain. L'au-delà convient au désir !

---

123 MISRAHI, *Désir et besoin*, p. 22.

124 Voir GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 160. Voir aussi GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 145.

À cet égard, nous pouvons déjà pressentir en quoi, pour Gesché, la foi en Dieu devient une *bonne nouvelle* lorsque la vision de la vie qu'elle propose devient une véritable *aventure* qui fait naître notre être et réalise notre existence en disant oui à l'appel du désir. Il fait siennes ces paroles de Clément d'Alexandrie : « C'est une belle aventure que de passer *soi-même [auto-moleîn]* dans le camp de Dieu » (II, 87)[125]. Tel sera le thème majeur que nous aborderons au chapitre 5 et qui trouvera tout son sens dans la théologie de la Création.

Ainsi, ce chemin de vie ne nous est pas donné tout fait, c'est à chacun de nous de l'inventer. Gesché n'affirme rien de moins que ceci : « Mon destin, je le trace, je le fais exister, je l'ek-siste, je lui donne forme. » (VII, 149) Cela n'est pas sans rappeler le langage de Sartre (« notre existence précède notre essence ») :

> À la différence – importante – que nous confessons que notre être-au-monde vient de Dieu, nous n'en disons pas moins, comme chrétiens, qu'il revient à notre liberté de consentir à ce don. Il me revient d'ek-sister mon être. En ce sens […], il est vrai aussi que pour le chrétien l'existence [la manière de vivre sa vie…] précédera (l'accomplissement de) son essence. (VII, 76-77)
>
> 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. (II, 82)

Le désir comme désir de reconnaissance

Le thème du *désir comme désir de l'autre* déjà présent chez Hegel[126] et repris par Lacan acquiert, chez Gesché, le visage de la reconnaissance : *l'être humain en tant qu'être de désir est un être qui se découvre et se construit à travers le désir de l'autre,* et en cela, *il exprime essentiellement un désir de reconnaissance*.

---

125 *Protreptique*, X, 93, 2.

126 Voir Camille DUMOULIÉ, *Le désir*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 87. L'auteur fait référence à la *Phénoménologie de l'esprit*.

Fondamentalement, Gesché s'inscrit dans l'école de pensée selon laquelle le désir appelle *l'altérité* : « l'autre est celui qui éveille mon désir, comme l'a superbement chanté le Cantique de cantiques » (VII, 84). En effet, alors que le besoin renvoie à un *manque-à-avoir*, le désir oriente plutôt un *manque-à-être* vers un *plus-être* que seul un autre peut satisfaire. En tant qu'être de désir, il est donc essentiellement un être relationnel en quête de reconnaissance, *un être qui désire être désiré*[127].

Nous verrons au chapitre 5 que les thèmes de *l'altérité* et de la *reconnaissance* jouent un rôle déterminant dans la pensée du théologien. Car, l'être humain découvre et construit son identité à la rencontre de l'autre. Bref, seul un autre peut nous reconnaître et nous faire passer de l'existence à *l'ek-sistence* (VII, 58). Et cela rejoint une donnée fondamentale des Écritures. En effet, elles affirment d'emblée : « Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul. » (Gn 2, 18). N'est-ce pas aussi cette question que Dieu adresse à l'homme au jardin, « Où es-tu ? » (Gn 3,9), qui le fait sortir de son isolement ? Ce n'est que confronté à la parole d'un autre que l'être humain advient à lui-même : « Le Je, jusque-là caché et fermé à soi, s'ouvre et ek-siste » (VII, 176). De même, chez Abraham, le désir est provoqué par la rencontre et la parole d'un Autre qui invite celui-ci à l'aventure d'un voyage dans la quête d'une promesse, mû par un désir impérieux de partir, prêt à affronter autre que soi, confiant qu'ailleurs, il pourra véritablement ek-sister. En cela même, l'être humain est invité à…

> … « quitter son pays » (Gn 12, 1), quitter l'indifférencié du « rester chez soi », pour rencontrer la différence, être reconnu et se reconnaître. Tout être doit être accepté et nommé, reconnu et annoncé, baptisé, déclaré. (VII, 58)

---

127 Voir Marcel NEUSCH, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Paris, Desclée, 1985, p. 162.

Bref, le désir appelle la reconnaissance à la rencontre de la parole d'un autre. Et parfois, cette dernière vient au-devant du premier. N'est-ce pas là le sens des « rites sociaux qui nous font naître à l'existence » ? (VII, 58)

Nous ne sommes donc pas comme Narcisse qui cherche à se comprendre en se regardant dans une réflexion de lui-même (en miroir), mais plutôt comme Nicodème qui, pétri d'un désir obscur d'absolu, cherche aussi à se comprendre, mais à la rencontre d'un autre, Jésus, en quête d'une chose qu'il ne peut se donner lui-même : une re-connaissance (II, 107.121). Qu'est-ce que la foi vient rajouter à ce désir de reconnaissance qui sourd du cœur humain, sinon qu'elle vient d'abord nous *attester*, nous *prouver* en tant qu'êtres voulus, attendus, désirés de Dieu. En cela, elle vient aussi nous révéler à nous-mêmes à la rencontre d'une parole créatrice. Abram devient Abraham, Jacob devient Israël, Simon devient Pierre, Saul devient Paul, tout se passe comme si le simple fait d'être nommés en vérité par l'Autre transformait une existence en la faisant naître à nouveau. La foi vient donc au-devant avec une parole créatrice et libératrice de sens face au désir bien légitime de reconnaissance.

En se rapprochant de Jésus, Nicodème ne cherche-t-il pas à se rapprocher de son désir, à voir plus clair en lui-même ? Voilà ce dont Jésus témoigne à Nicodème : la nécessité de naître à nouveau, mais surtout, de « naître d'en haut ». Changement de destinées, naissance d'une espérance nouvelle, début d'une aventure de vie que l'on peut qualifier de *théologale* puisqu'il se fait devant Dieu, voilà ce que la foi nous propose. Et c'est dans ce même sens, mais à un niveau de profondeur inégalée, que le Verbe de Dieu incarné *recrée* l'être humain.

Bref, ce désir d'ek-sister dans le regard d'un autre n'est nul autre que le désir d'une seconde naissance sous l'égide d'un Autre. Voilà ce dont la foi est porteuse : cette conviction profonde d'être reconnu dans le regard d'un Autre. Or, n'est-ce pas humiliant ou dégradant pour l'être humain de devoir « dépendre » ainsi d'un autre pour se définir ? Pour Gesché, il s'agit d'une question de vérité du désir.

> Être posé par ou devant autrui fonde mieux l'autonomie qu'une autoposition. L'autoposition, en tous domaines, risque d'être répétitive et solipsiste. Danger et non-pas bénéfique. […] L'identité suppose, appelle une altérité qui la fasse émerger, *ek-sister*, sortir de l'indifférencié et du non-identifié. (VII, 56-57)
>
> En sa requête d'identité, il ne tient pas pour humiliant d'être prouvé par Dieu, d'être prouvé, d'être « ek-sisté » par un autre. (II, 120-121)

En somme, pour Gesché, nous sommes des êtres porteurs d'une *destinée théologale*. Tournés vers un *excès* par le désir, marqués par en haut, signifiés par l'appel de l'infini, appelés à une seconde naissance vers un « plus-être », nous sommes essentiellement des êtres convoqués par le désir, appelés à « naître d'en haut » sous l'égide de l'Autre. Ainsi, dans une perspective anthropologique, la *foi en Dieu* serait *une réponse humaine à l'appel de nos désirs ultimes en quête de nos ultimes possibilités*.

Puis-je croire en mon désir ?

Mais le désir, pour Gesché, demeure une réalité profondément ambiguë qui ne peut faire l'économie d'un discernement. Le désir appelle une intelligence profonde des choses. Il sollicite le meilleur de soi-même, intelligence et liberté, dans cette quête infinie. Voilà pourquoi il importe de l'interroger. Désir, que me veux-tu, que veux-tu pour moi ? Que me dis-tu sur moi ? Pourquoi me cherches-tu ? Vers quoi me portes-tu ? Et c'est dans ce

terreau même que la foi tout comme une *apologétique du désir* en Dieu est susceptible de prendre forme.

Ainsi, deux dangers guettent l'être humain. D'abord, celui de se projeter dans ses désirs et de tomber dans l'illusion. Mais aussi, de réduire le désir de l'autre à mes désirs. L'Holocauste, le Nazisme, le Léninisme, toutes ces horreurs témoignent d'une certaine déroute du désir comme désir de l'autre[128]. C'est précisément en réaction à ces excès que Lévinas voudra mettre l'altérité au centre du discours philosophique avec comme fondements l'idée de l'infini et le désir de l'infini. Nous y reviendrons au chapitre 5.

Mais une question capitale se pose : puis-je croire en mon désir qui me porte vers des possibilités ultimes ? Pour Gesché, la vérité du désir ne se fait pas sans une épreuve. À l'instar de Jacob et de Nicodème, il faut accepter d'affronter l'obscurité du questionnement et l'ultime épreuve de son désir à la rencontre du désir d'un autre. Et c'est à l'épreuve de la rencontre de l'idée la plus extrême, *l'idée de Dieu,* que la vérité ultime de l'existence peut jaillir. Voilà donc qui rejoint l'intuition fondamentale de *Dieu pour penser* : c'est en se confrontant à l'idée de Dieu que l'être humain peut espérer véritablement répondre aux questions ultimes : qui suis-je ? Que puis-je espérer ? À quoi suis-je destiné ?

Comment prouver le désir ? Comment montrer que celui-ci est porteur de vérité et de vie ? Conscient que le désir peut aussi créer l'illusion, qu'il peut nous détourner de la vérité, et à la limite, qu'il peut lui-même créer l'objet de son désir, l'être humain est aussi appelé à questionner ce désir, à *se* questionner sur la vérité de ce désir. Puis-je croire en mon désir ? Est-il crédible ? Me porte-t-il sur un chemin de vérité ou vers l'illusion ?

---

128 Voir DUMOULIÉ, *Le désir*, p. 100.

Pour répondre à ces questions, l'être humain digne de ce nom est appelé à lui faire subir une *triple épreuve*. D'abord, l'épreuve de la *Vérité* où la *Raison* rencontre la réalité. Ce désir m'ouvre-t-il sur un possible ? Me fausse-t-il ou me rend-il plus vrai (authenticité et vérité) ? Puis, l'épreuve de *l'Altérité* qui vient mettre une limite à mon désir qui risque la toute-puissance ou le repli sur soi. Pour Gesché, l'autre est plus grand que mon désir et sa rencontre comme autre vient creuser et affiner mon désir. En revanche, c'est plutôt l'absence d'interdits et de limites qui ouvre à la fusion et à la projection, voire même à la violence. Et à la limite, seule l'idée de l'infini vient répondre adéquatement à l'infinité du désir. Enfin, l'épreuve du *temps*, ou si l'on veut, de la *praxis*. Le désir a besoin de s'affirmer, de mûrir, de se creuser, et de se prouver lui-même face à la vie. Ce désir remplit-il ses promesses ? Nous apporte-t-il plus de vie, joie et bonheur dans la durée ? Pour Gesché, c'est la preuve du désir par le bonheur ! Bref, c'est dans cette triple épreuve que naît la *possibilité de croire* : croire en soi, croire en l'Autre, croire en son désir.

Comme nous pouvons le constater, cette triple épreuve n'a pas comme fonction de nier le désir ni de le refouler, mais bien de le provoquer à aller plus loin, de le creuser plus encore et de le maintenir sur le chemin de vérité. En ce sens, cette épreuve appelle un travail du désir lui-même indissociable du travail de l'être en quête de bonheur. Lorsque Misrahi affirme que « [l]a vocation du Désir est une liberté heureuse[129] », cela rejoint très exactement le cœur de la pensée de Gesché.

Bref, la preuve du désir est dans ce qui lui résiste, ce qui le limite[130]. Voilà ce qui donne à l'objet d'apparaître et d'ek-sister, ou de s'évanouir à la manière d'une illusion.

---

129 MISRAHI, *Désir et besoin*, p. 38.

130 On touche ici à la fine pointe du rapport entre le *désir de l'infini* et la *transcendance* (ce qui résiste absolument).

L'interdit vient prouver le désir. Car là, la tension demeure : elle n'est pas résolue. Et la preuve du désir infini est dans ce qui lui résiste absolument : l'idée de l'infini.

Une perspective théologique : le sens du geste théologique de Gesché

Le désir, dans sa nature même, est porteur et surtout, *révélateur* de nos croyances, de nos valeurs, de nos aspirations, voire même de nos rêves les plus fous. Et comme nous l'avons évoqué, le désir comme excès appelle tout naturellement une perspective théologique et nous ouvre sur celle-ci. Ainsi, nous sommes en mesure d'apprécier pourquoi Gesché met cette réalité humaine au cœur même de son geste théologique. Chez lui, la théologie aura comme fonction principale de reconnaître le désir, de l'éveiller, de l'inviter à donner toute sa mesure, bref, de laisser apparaître ses *ultimes possibilités*.

> La théologie s'intéresse au *sort* de l'homme; elle parle […] des finalités de l'homme. Bref, elle est tout occupée par la question du destin. Sa passion est de parler de ce qui fait du désir un chemin de l'homme. « *Homo desideriorum es* », tu es un être de désir, ô Daniel (Dn 9, 23; 10, 11.19). (VII, 85)
>
> Les théologiens doivent donner des ailes au désir de l'homme.[131]

En lui proposant des mots en excès, l'anthropologie théologale et la foi qu'elle exprime lui offrent « des mots », un vocabulaire et une grammaire susceptibles de l'ouvrir à son désir sur le chemin de ses *possibilités ultimes* et de sa *destinée*. Car, « seuls les mots en excès sont, nous l'avons dit, capables de rendre désirant, et résolument désirant » (VII, 115). Gesché nous invite donc à croire en nos désirs, à leur donner tout le poids qu'ils méritent. « Croire, c'est donner libre cours à un désir, donner raison à un désir[132] ». Et si,

---

131 *Désir* LI, 72 (31.10.88).

132 *Désir* XLII, 18 (13.12.87).

bien sûr, la Raison garde un rôle de vigie, celle-ci doit agir, non pas à la manière d'un éteignoir, mais comme un compagnon de route qui éclaire de son intelligence le chemin vers la vérité. Bref, la théologie parle de bonheur, un bonheur éclairé par l'intelligence de la foi. En cela, la foi et la théologie « doivent avoir *l'audace désirante* de parler de vie éternelle. » (VII, 86) Voilà qui annonce le contenu des chapitres 5 et 6.

En adoptant le langage du désir, en mettant ainsi le désir au cœur de sa démarche, Gesché se place dans le sillage de la grande tradition de théologie en Occident. Sa pensée porte la marque de grands théologiens tels Augustin et Thomas d'Aquin.

Chez Augustin[133], le désir est source de joie et élan de vie qui dynamise tout l'être humain en quête de bonheur qui atteint son sommet et s'accomplit en Dieu. Bref, le désir tend tout l'être vers le but à atteindre : Dieu ! Or, Dieu n'est pas uniquement le *terme* du désir, mais aussi la *source* : Celui même qui est désiré par l'être humain est aussi Celui qui est source de désir et qui vient le transformer, le combler et l'accomplir. Le désir joue donc un rôle charnière dans la pensée d'Augustin, tout comme chez Gesché, en ce qu'il structure le *rapport* entre Dieu et l'être humain. Chez Bernard de Clairvaux, ce langage de la foi comme langage expérientiel du désir atteindra un sommet.

Cette conception du désir comme élan de vie et tension orientée vers une finalité se retrouve également chez Thomas d'Aquin, mais exprimé à l'intérieur d'un cadre philosophique plus élaboré. Si l'être humain est être de désir, il est d'abord et avant tout animé du désir de connaître. Voilà donc qui structure l'être humain, et le relie à sa Source et à sa Fin. Si Gesché n'adopte pas cette vision de Dieu plus intellectualiste, on reconnaît tout de même l'empreinte de l'aquinate dans sa conception de l'être humain comme être

---

133 Voir Isabelle BOCHET, *Saint Augustin et de désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982. Voir aussi DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, p. 3-120.

de finalité, être de destinée. S'il prend un autre visage, le désir manifeste néanmoins cette *quête de bonheur* qui prend son sens, et trouve son accomplissement et son apaisement dans l'union béatifique avec Dieu. Gesché ne dit pas autre chose.

Mais la perspective de Gesché n'est plus celle de ces deux grands témoins qui évoluaient à une époque où la crédibilité de l'idée de Dieu n'était pas sérieusement mise à l'épreuve. Ainsi, dans le contexte qui est le nôtre où l'idée même de Dieu est jugée par certains comme une idée funeste, voire même dangereuse, et où le désir de Dieu et des fins dernières ne va pas de soi, Gesché se voit appelé à proposer de nouveaux fondements. Et c'est par la voie du désir, excès par excellence qu'il tente d'ouvrir un nouveau chemin.

Ainsi, le miracle de foi n'est-il pas précisément celui de nous *confirmer,* de nous *prouver* dans notre être et dans notre désir d'excès de vie en soulignant cette « suprême vocation » de liberté créatrice et d'invention, en nous confiant à nous-mêmes et en nous ouvrant sur nos *possibilités ultimes* ? (II, 87) Le désir n'est-il pas marqué de cet excès de liberté et d'inventivité d'une vie qui va au bout d'elle-même ? N'est-ce pas cela même que la foi en Dieu nous invite et nous promet ? Voilà donc ce que le théologien cherche aussi à démontrer. Voilà ce que nous tenterons de mettre en lumière aux chapitres 5 et 6.

> Nous ne devons pas répondre aux besoins de Dieu (qu'auraient les hommes), mais aux désirs de Dieu. Apologétique.[134]

Récapitulation

Mettre l'idée chrétienne de Dieu à l'épreuve de l'existence humaine, montrer qu'il y a là une idée crédible, voilà qui résume le projet apologétique de *Dieu pour penser*.

---

134 *Désir* LX, 49 (25.11.90).

Rejoignant la préoccupation centrale de l'apologétique qui fut celle de la *crédibilité*, Gesché dépasse cependant le vieux réflexe apologétique, refusant de se laisser enfermer dans l'opposition trop souvent stérile entre ceux qui défendent Dieu (*pro Deo*) et ceux qui l'accusent (*contra Deum*), et ce, en déplaçant la question *en Dieu* (*in Deo*) et *devant Dieu* (*ad Deum*). Cette approche qui transcende l'ensemble de son geste théologique se résume ainsi : laisser Dieu témoigner pour lui-même, *laisser Dieu être Dieu*. Il ne s'agit plus, pour le théologien, de se porter à la défense de Dieu face à ceux qui l'attaquent, mais de manifester aux croyants comme aux incroyants ce que Dieu dit de lui-même dans les Écritures.

Comme nous l'avons vu, chez Gesché, *l'objection* devient un lieu théologique, le fondement même d'une nouvelle épistémologie, d'une *épistémologie vivante* où la *preuve se fait par l'épreuve*. C'est en séjournant dans l'objection, en subissant l'épreuve de la contradiction, à l'extrême limite de la croyance et de l'incroyance, à la rencontre de l'épreuve de la vie, que le théologien peut espérer manifester la crédibilité de l'idée de Dieu. Ainsi, Gesché vient justifier « théologiquement » le geste apologétique, non pas comme geste extérieur et simplement protecteur de la foi, mais comme geste essentiellement kénotique, lieu de rencontre de Dieu qui trouve sa justification en Dieu lui-même. En cela même, il transforme le geste apologétique selon lequel la preuve procède, non pas d'une logique nécessitante et contraignante, mais de *l'épreuve* qui donne tous ses droits au désir, à la foi et à la liberté.

Ce faisant, il se veut « au service » de tous ceux et celles dont la foi (en Dieu et en notre propre humanité) est fragilisée ou a de la difficulté à naître, mais aussi, de tous ceux et celles qui cherchent et qui se questionnent sur la valeur de la vie humaine. Pour lui,

nous sommes tous traversés, à divers degrés, par la croyance et l'incroyance. En cela, il souhaite dépasser cette vision simpliste et figée, teintée de manichéisme, qui voudrait diviser le monde entre « croyants » et « incroyants ».

> Le plus loyal, dit-il, serait peut-être de considérer que l'incroyance comme la croyance nous traverse tous, et que le mieux serait sans doute de s'adresser à l'incroyant qui sommeille en nous et au croyant qu'à certaines heures l'incroyant rencontre en lui. Les hommes, ici, sont tous de proches parents. (III, 125)

En 1989, il s'exprimait ainsi :

> Et si l'apologétique, c'était une théologie qui vient au secours de l'incroyant ? Plus ou avant que de venir au secours du croyant. Prenant au sérieux les arguments de l'autre, pas seulement pour être sérieuse avec elle-même et sa foi, mais pour « aider », guider, dire quelque chose à l'incroyant dans sa difficulté d'homme en ce domaine. Pas seulement une défense (légitime) des droits de la foi, ni même seulement une prise en compte de l'objection comme partie prenante de son propre discours, mais un service rendu à l'incroyant (pas seulement au croyant), à l'homme, à tout homme. Croyants/incroyants. Une apologétique qui serait d'abord une réponse aux questions que les incroyants posent/se posent/nous posent[135]. [C'est l'auteur qui souligne.]

Bref, il est à la recherche *d'une théologie qui se veut au service de l'être humain, tout être humain, dans sa difficulté de croire* et de *vivre*[136]. La large place qu'il attribue, non seulement aux *raisons de croire*, mais aux *raisons de vivre* et *d'espérer* situe son geste théologique dans la foulée de l'appel de Pierre (1 P 3, 15). Peut-être est-ce cela même qui définit le mieux l'originalité de l'œuvre d'Adolphe Gesché.

Aujourd'hui, l'idée de transcendance peut faire violence pour ceux et celles qui portent une vision de l'être humain qui valorise l'individu et l'affirmation de soi, et pour lesquels, l'humain est appelé à se construire à partir de lui-même. Si Gesché voit dans l'expression du désir un lieu de rencontre possible entre la foi et la postmodernité

---

135 *Apologétique* LV, 58 (17.7.89). On note ici une évolution appréciable dans la pensée du théologien par rapport aux années 70 où sa préoccupation centrale semblait être plus défensive, soit celle d'établir *les droits de la foi*. Voir le chapitre 1, p. 24-28, et plus particulièrement, p. 26.

136 Voir aussi p. 165.

naissante, ce sera chez des penseurs modernes et contemporains tels Descartes, Lévinas et Kristeva qu'il proposera à nouveau *le désir* comme *chemin vers l'idée de Dieu* et *le bonheur* comme *preuve de Dieu*. Tel sera l'objet du chapitre 5.

CHAPITRE 5

L'IDÉE DE DIEU COMME FONDEMENT D'UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGALE

En ce cinquième chapitre, nous amorçons l'étude de la mise en œuvre de la pensée de Gesché dans son volet anthropologique. Ainsi, nous abordons la dimension subjective[1] de la question de la crédibilité de l'idée de Dieu telle qu'elle se présente dans *Dieu pour penser*. La question est d'abord la suivante : l'idée de Dieu (ou si l'on veut l'hypothèse-Dieu) est-elle une idée crédible ? Et plus particulièrement, en quoi est-ce que l'idée chrétienne de Dieu peut-elle être jugée digne de foi dans une perspective anthropologique ?

Dans sa réponse, le théologien s'attarde à montrer que l'idée de Dieu est pensable, intelligible et qu'elle est une idée unique qui possède, en soi, une capacité humanisante. Bref, il tente de faire valoir que la foi peut contribuer à l'entreprise de déchiffrement de l'être humain ainsi que la pleine réalisation de son existence.

Cette réponse de Gesché s'articule autour de trois éléments, conséquences directes de ses visées apologétiques, lesquels structureront ce chapitre. *Premièrement*, il lui faudra traverser l'épreuve de l'objection et de la critique de l'idée de Dieu. Ceci nous conduit à l'étude de son dialogue avec Merleau-Ponty, mais aussi, avec Sartre face auquel il se confronte de manière particulière. *Deuxièmement*, en réponse à cette critique, il lui faudra d'abord montrer que l'idée de Dieu n'est pas étrangère à l'être humain, mais qu'elle constitue un *possible* de l'existence possédant en soi une capacité humanisante.

[1] Voir p. 59-60.

Troisièmement, il lui faudra faire valoir la valeur anthropologique intrinsèque de l'idée chrétienne de Dieu en montrant que l'être humain est un être visité par la transcendance appelé à se réaliser pleinement. Ainsi, lorsqu'elle trouve écho dans la foi chrétienne en un Dieu créateur, cette idée ouvre sur une anthropologie théologale qui change et transforme le rapport que l'être humain entretient avec lui-même et l'ouvre sur le bonheur.

1. L'IDÉE DE DIEU ET L'OBJECTION : SE CONFRONTER À SARTRE

Fidèle à sa démarche, Gesché n'hésite pas à rencontrer l'objection. Et parmi les auteurs qu'il a fréquentés, nous retrouvons un assez grand éventail allant de Feuerbach, Nietzsche et Heidegger à Cioran, Derrida et Adorno. Mais à travers ce dialogue très large et souvent peu structuré, deux auteurs occupent une place privilégiée : Maurice Merleau-Ponty et d'une façon particulière, Jean-Paul Sartre. Nous nous attarderons donc à ces deux auteurs.

Tout au long de *Dieu pour penser*, le théologien belge se questionne de la façon suivante : « La conscience morale, c'est-à-dire l'homme avec sa liberté, meurt-elle au contact de l'absolu, comme le craignait Merleau-Ponty ? » (II, 57) [2] Cette citation rythme comme un refrain l'ensemble des sept volumes de la collection. Elle a de toute évidence profondément marqué Gesché. Tirée librement de *Sens et non-sens*[3], elle synthétise en

[2] À titre d'exemple, voir aussi (II, 90) et (VII, 51-52). Parmi les sept volumes de la collection, nous avons recensé cette citation dix-neuf fois (19x). Il importe de noter que Gesché n'entre pas dans un dialogue véritable avec Merleau-Ponty comme il le fait avec Sartre.

[3] Voir Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, *Bibliothèque de philosophie*, Paris, Gallimard, 1996, p. 117. La citation exacte est : « La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu parce qu'elle est elle-même, par-delà le monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui. » Merleau-Ponty rejette toute forme de métaphysique, de morale ou de connaissance qui prend sa source à l'extérieur du monde de l'expérience, et fait fi de « tous les moyens humains de vérifications et de justification » (p. 116).

quelque sorte la critique qui met en cause le fondement même de l'idée de Dieu. Pour Gesché, il y a là l'expression d'une question qui stigmatise notre civilisation occidentale et sa destinée : « L'affirmation d'un Dieu – et singulièrement : l'affirmation d'un *rapport* entre Dieu et l'homme (ce que connote l'idée de création) – infirme-t-elle notre autonomie et, plus radicalement, notre *humanitas* ? » (II, 57) Voilà pour le théologien le nœud de la question et l'enjeu central de la crédibilité de l'idée de Dieu.

Bref, selon cette critique, l'être humain s'anéantirait dans sa quête d'humanité au contact de Dieu. En se mesurant un Absolu, être incandescent devant lequel tout a été fait et plus rien ne reste à faire, il perdrait sa liberté, sa vocation et tout ce qui le définit. Conscient que la théologie se doit de traverser cette objection radicale, Gesché rejoint nos contemporains qui se demandent s'ils ne mettent pas leur humanité en péril en s'ouvrant à l'idée de Dieu : « [Dieu] ou son idée "*méritent*"-ils d'exister ? Aussi bien, là est la question posée à la théologie : en proposant Dieu, que propose-t-elle à l'homme ? Un Dieu qui l'éteint ou un Dieu qui l'annonce ? » (VII, 171) Cette question demeure brûlante d'actualité dans le contexte actuel.

Quant à la figure de Sartre, il importe de s'y attarder puisqu'elle jouera un rôle déterminant et structurant dans la pensée du théologien.

> 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.[4]

Cette confidence de Gesché vient donc confirmer une impression générale qui se dégage de *Dieu pour penser* : le théologien se confronte d'abord et avant tout à Sartre.

---

[4] *Apologétique* LXI, 89 (8.4.91).

Pour Gesché, le Dieu de Sartre est ce *Dieu du regard*, *Dieu-espion* qui envahit la conscience humaine d'une présence saturante et anéantit la liberté[5]. Avec ce Dieu, plus de jardins secrets ! Tout l'héritage feuerbachien y est ici exprimé d'une manière radicale et incisive à travers cette image de Dieu qui devient funeste pour l'être humain et met en cause l'idée du salut proposé par la foi chrétienne (III, 24-29) (V, 41-43.47.51). Voilà pourquoi le théologien belge tente de saisir en profondeur les fondements mêmes de cette critique, pour mieux cerner l'incompatibilité radicale avec le christianisme dans sa vision du rapport entre Dieu et l'être humain[6].

Il faut comprendre que Sartre se donne comme projet de redonner à l'être humain sa dignité fondamentale en tant qu'être capable de se fonder lui-même et de réapproprier son pouvoir créateur. Le philosophe est donc à la recherche de ce qui est *authentique* et de ce qui structure véritablement l'être humain.

D'entrée de jeu, Sartre reconnaît chez l'être humain un manque originel[7], soit cette fâcheuse tendance qu'il manifeste de s'aliéner lui-même en posant l'Autre comme absolu et en primauté ontologique[8]. Cette source d'aliénation qu'il qualifie de « péché originel[9] » n'est pas le résultat d'une oppression, mais prend sa racine dans l'être humain lui-même en ce qu'il *se voit* et *se pense* à travers l'Autre, et *se projette* sur l'Autre. En cela, il se dépouille de son pouvoir créateur et de sa liberté en projetant ceux-ci hors de lui sous forme mythique et absolue. Bref, l'être humain se dépouille au profit d'un Autre.[10] Poser l'Autre comme absolu, c'est se nier soi-même. C'est ainsi devenir un fonctionnaire de la

---

5 Voir à titre d'exemple (IV, 132.148. 195) et (VII, 77).

6 Voir Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983. Gesché semble avoir été marqué profondément par cette œuvre posthume qui est celle de Sartre la plus citée dans *Dieu pour penser*.

7 Voir SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 455.

8 L'expression *Autre* n'est pas réservée à Dieu, mais à tout ce qui est extérieur à l'être humain.

9 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 444.

10 Voir SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 444. Voir aussi p. 231-232.531.

création, un instrument de la liberté du Dieu Créateur. Voilà donc des réponses *inauthentiques* parce que non dignes de l'être humain. Avec Sartre, l'altérité devient donc le mal fondamental, point sur lequel Gesché s'opposera radicalement.

Ce qui manque à l'être humain, c'est d'être « son propre fondement[11] » et cela apparaît « dans et par la liberté[12] ». Ainsi, ce que Sartre qualifie de *péché originel* n'est nul autre qu'une erreur, un manque de clairvoyance, et surtout, une contradiction profonde. En particulier, dans la mesure où il se projette dans le pôle extérieur religieux, « l'homme choisit de se sacrifier lui-même comme objectivation du subjectif, c'est-à-dire à lui-même dans l'élément de l'Etre [*sic*][13] ». Or, la seule vraie réponse se situe dans la *liberté* qui fait « exploser perpétuellement l'idéologie, la mythologie et les rites antérieurs : elle réalise la libération par la conduite et l'idée neuve[14] ». Voilà ce qu'il qualifie de *moment de l'homme* et *moment de la morale* par opposition au *moment de l'Autre* qui n'est qu'ordre extérieur, répétition, aliénation[15]. Et pour Sartre, l'acte moral par excellence consiste à sauver le monde, soit faire qu'il y ait de l'être. L'inauthenticité, la médiocrité, « c'est perdre de vue le but pour les moyens.[16] » Or, l'être humain authentique est celui qui est porteur de ce projet en faisant de la liberté « le fondement du monde, [en reprenant] à son compte la création [et en faisant] que l'origine du monde soit l'absolu de la liberté se reprenant elle-même[17] ». Bref, sauver l'être humain dans son humanité, c'est sauver sa liberté et son pouvoir créateur, et cela se manifeste de trois façons : l'action, la création, et l'affirmation.

---

11 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 455.
12 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 455.
13 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 455.
14 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 429.
15 Voir SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 430.
16 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 463.
17 SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 464.

Il importe de noter que Gesché et Sartre se rejoignent sur un point fondamental : tous deux ont compris que penser la création, c'est penser le *rapport* entre Dieu et l'être humain. Voilà pourquoi ces deux auteurs, malgré leurs convictions opposées, accordent tant d'importance à ces thèmes.

Si Sartre admet donc que le monde doit avoir une signification, un sens pour l'être humain, pour lui, le mythe métaphysique de la Création ne fait que *brouiller* la structure ontologique de l'être humain et réduire son action à une imitation *inessentielle* qui le fait mouvoir dans le *déjà créé*. Il le détourne de sa véritable vocation, soit d'être un authentique être libre et créateur. Voilà pourquoi il faut que Dieu meure pour que l'être humain vive (V, 163). Sartre reprend ainsi et à sa façon le projet de Feuerbach en tentant de dévoiler ce que « l'homme projetait *pour soi* en inventant le mythe du Dieu créateur[18] ». Bref, ce Dieu créateur anéantit tout l'espace de liberté chez l'être humain et réduit ce dernier à un simple jalon, instrument et fonctionnaire de la création.

Pour Sartre, ce Dieu créateur, Dieu du regard, Dieu-espion et souverain à la liberté capricieuse n'a plus aucune crédibilité : « La nature même de Dieu empêche de croire. » (Sartre) (III, 83)[19] Une liberté qui n'est que liberté de l'Autre à travers moi devient ainsi inauthentique. Elle ne mérite le nom de liberté que si elle s'instaure à partir de soi. Nous pouvons comprendre pourquoi Sartre en est venu à affirmer que « l'enfer, c'est les autres ». Or, pour Gesché, il y a chez Sartre une méprise fondamentale de l'idée de création qui entraîne chez lui une méprise encore plus grande autant sur Dieu que sur

---

[18] SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 531.

[19] Voir SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 154. Les pages 225-234 sur le thème de la prière tracent un portrait saisissant de l'image que Sartre se fait du Dieu des chrétiens.

l'être humain. Ce Dieu « qui règle l'ordre du monde sans le subir[20] » est en effet très loin du Dieu des chrétiens qui s'engage dans l'histoire de l'humanité et souffre pour nous.

Pour le théologien, il y a là un véritable enjeu de civilisation. Car, cette vision d'une liberté repliée sur elle-même, négation de l'altérité, porte en elle le germe qui conduit éventuellement à la solitude ontologique, voire même la mort de l'être humain (II, 57.94-95). Autrement dit, cette vision de l'être humain « enfer pour les autres » devient éventuellement « enfer pour lui-même » (I, 166). Ce projet humaniste de la construction de l'être humain à partir de lui-même n'est-il donc pas voué à l'échec sans cette reconnaissance que l'« altérité est fondatrice [… et que] toute autonomie est toujours d'abord reçue, provoquée par une altérité » ? (II, 85)

En réponse à Sartre, Gesché trouve chez Lévinas un allié naturel pour mettre en valeur la qualité constitutive de l'altérité. Mais aussi, il s'applique à retrouver le souffle originel du concept de Création à partir de la tradition judéo-chrétienne en soulignant le caractère gratuit de la Création et de la liberté. Voilà ce que nous voulons faire ressortir en cette deuxième partie du chapitre.

2. L'IDÉE DE DIEU : FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES

En proposant *Dieu pour penser*, Gesché doit premièrement rendre intelligible et crédible le geste de s'ouvrir à l'idée Dieu. Il doit donc confronter une question fondamentale : *Dieu ou l'idée de Dieu sont-ils un point de départ valable et un interlocuteur crédible pour penser l'existence humaine ? N'est-elle pas pure création ou invention de l'esprit humain, une idée qui lui serait étrangère, voire néfaste ?*

---

[20] SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 233. Cité dans (III, 100).

Rappelons que pour le théologien, ce n'est ni par arrogance ni par provocation, mais bien par honnêteté intellectuelle qu'il propose de ne pas exclure d'emblée l'idée de Dieu. Il s'agit donc de préciser le fondement d'une telle démarche tout en évitant le piège d'une apologétique ou d'une métaphysique surannées. Il importe pour Gesché qu'une telle démarche trouve un fondement métaphysique, mais aussi, qu'elle rejoigne l'être humain sur le sentier de son humanité en se mettant à l'écoute de ses pas et de ses désirs profonds[21]. Et c'est surtout du côté de la philosophie de l'Altérité qu'il puise les ressources intellectuelles qui redonnent un fondement *anthropologique* et *existentiel* à l'idée de transcendance.

Comme plusieurs autres théologiens, Gesché se sent à l'aise avec la pensée de Lévinas et y trouve un allié naturel en réponse à Sartre. En termes purement statistiques, le philosophe de l'altérité est de loin l'auteur le plus cité dans *Dieu pour penser*. Mais au-delà des chiffres et plus profondément encore, Gesché trouve chez Lévinas les éléments d'une pensée qui *résiste* à la *dissolution de l'idée de Dieu*, voire à la *dissolution du sujet humain*. Bref, voilà donc une pensée qui offre la promesse de se tenir debout devant Feuerbach, Sartre et Merleau-Ponty, mais aussi et de manière prophétique, face aux nouveaux maîtres du soupçon[22].

Essentiellement, Gesché propose une démarche à forte saveur anthropologique où la raison n'est pas le seul tribunal de vérité, mais laisse une place importante : (i) à l'idée de Dieu qui vient à l'esprit; (ii) au *désir d'infini* qui va au-delà du besoin et résiste à l'épreuve du manque; et (iii) à *l'altérité* comme source de vérité (Lévinas). Voilà ce que

---

[21] Voir Adolphe GESCHÉ, «Foreward» dans *Creativity : A Foundation for Christianity* Lawrence L. SSEMUSU, Kisubi (Cameroun), Marianum Press, 2000, p. xii.

[22] Voir p. 160-166.

nous voulons démontrer. Mais auparavant, nous verrons que pour le théologien, l'être humain est d'abord appelé à apprivoiser cette part d'énigme qu'il trouve en lui-même.

L'être humain : une énigme pour lui-même

Gesché amorce son anthropologie au volume II, *L'Homme*, en traitant d'un thème qui est au cœur de l'existence humaine et qui sous-tend l'ensemble de sa démarche, soit celui de *l'énigme*. Mais, il choisit de l'approfondir dans une perspective particulière et précise : l'être humain est une *énigme pour lui-même*. Ainsi, à la question *Qui est l'être humain ?*, il offre cette première réponse : il est « cet être toujours en quête de son humanité et du secret qu'elle recèle » (II, 15). Bref, l'être humain est porteur d'une énigme que, depuis toujours, il tente d'éclairer.

Ceux et celles qui cherchent à se comprendre se tourneront tout naturellement vers la *science*, la *philosophie* et la *religion* dans l'espoir d'y trouver des réponses. Ces lieux d'interrogation trouvent écho dans les trois questions de Kant, *Que puis-je* savoir *? Que dois-je* faire *? Que m'est-il permis* d'espérer *?*, qui renvoient à la question de la *rationalité*, du *sens* et de la *destinée* (comprise comme le *sens du sens*) (II, 17). Et si chacune, à leur manière, peut contribuer à aider l'être humain à se construire, aucune ne peut prétendre à l'exclusivité sans flirter avec le *rationalisme*, *l'idéologie* et le *fondamentalisme*. Bref, pour Gesché, avec ces trois sphères, nous touchons là à des dimensions essentielles et constitutives de notre humanité qui se doivent d'agir en complémentarité.

Il importe d'abord de reconnaître que l'énigme que nous sommes pour nous-mêmes ne peut être réduite à un « problème à résoudre ». Elle comporte une part d'irréductible et d'infini. Aussi faut-il se méfier des réponses faciles et toutes faites, « réponses pratiques et immédiates » qui ne sont que renflement de la raison, de l'affectivité, de l'action, voire même du désir de croire à la recherche de fausses certitudes qui ne font que clore le débat et qui méconnaissent ce que nous sommes (II, 30). « On ne peut se dispenser de cette lente et longue avancée, loin des réponses rapides et immédiates, magiques au fond. » (II, 23).Quiconque croit avoir trouvé *la* réponse, en fait, ne trouve que faux paradis et idoles. L'énigme correspond donc à une part essentielle de nous-mêmes avec laquelle nous sommes invités à composer pour vivre pleinement. Pour Gesché, il y a là une véritable occasion *d'apprentissage* qui nécessite une *initiation*[23].

À quoi l'énigme peut-elle nous initier ? D'abord, elle nous libère d'une vie qui se contente de l'illusion de réponses saturantes. Ainsi, les « grandes interrogations » sont des invitations qui nous gardent en état d'éveil et de cheminement à la recherche des possibilités nouvelles de l'existence humaine (II, 24). En cela même, il n'y a pas là un malheur, mais une chance, car l'énigme crée un espace où notre vie peut prendre forme sous le mode d'un projet à inventer[24]. L'énigme ne peut-elle pas devenir le moteur et le sel de la vie humaine ? En effet, sans elle, la vie deviendrait vite d'une monotonie sans nom. N'est-elle pas une condition essentielle du jeu, de l'étonnement, de la curiosité, de la recherche, de la créativité et de l'inventivité ? Ne nourrit-elle pas la quête de bonheur ? Bref, l'énigme apporte un élément essentiel et structurant à une vie truffée d'inattendu et

---

23 Le thème de *l'initiation* est récurrent tout au long de ce chapitre.

24 Voir (II, ch. 3) : « L'homme créé créateur ».

de rencontre déconcertante qui ouvre un espace de liberté et d'invention. N'est-ce pas là un véritable don[25] ? (II, 23)

Mais plus encore, l'énigme nous initie à notre humanité : « L'énigme fait partie de notre vie. Elle n'est pas un résidu misérable, et qu'il conviendrait d'abolir entièrement. […] Tout être humain devra de plus en plus apprendre, pour être homme, à vivre avec l'énigme. » (II, 19) L'énigme est donc une réalité *initiante* que ni la science, ni la technique, ni l'action, ni l'affectivité, ni la philosophie, ni la foi ne peuvent abolir. Elle fait partie de ce que nous sommes.

À cet égard, la foi peut contribuer grandement à cette initiation. Aider l'être humain d'aujourd'hui à découvrir qui il est et ce qu'est la vie, l'inciter à aller au-delà de l'évidence et de l'immédiateté, l'initier et le rendre capable de composer avec l'énigme qui marque toute vie humaine, bref, faire des êtres d'avenir ouverts au mystère, à l'in-fini et à la nouveauté, voilà des aspects essentiels de la foi en Dieu que Gesché tente d'abord de faire valoir dans *Dieu pour penser* (II, 28-29) ? N'est-ce pas là aussi que l'on découvre la richesse et la profondeur de notre humanité ?

C'est donc dans cet esprit qu'il nous rappelle que s'ouvrir à l'énigme de Dieu et aux grandes questions de destinée, ce n'est ni se laisser éblouir par des réponses toutes faites, ni mourir au contact de l'absolu, ni même risquer de croupir sous le Dieu du regard lourd et saturant. C'est plutôt s'ouvrir à l'énigme en tant que réalité bienfaisante, cette « lampe tremblante et frêle du sanctuaire, [loin du] fanal éblouissant des Lumières » (II, 25). En ce sens, l'énigme nous initie au risque et à l'invention, et en cela, nous pouvons déjà affirmer qu'elle sauve et donne sens. L'énigme est donc un véritable salut (II, 22).

---

[25] Voir (IV, 144-149).

Or, s'il convient de se questionner sur les « grandes questions » de la vie, ne convient-il pas tout autant d'interroger d'autres qui, avant nous, ont appris à composer avec celles-ci, et nous mettre à l'écoute des « grandes réponses » qui nous sont proposées ? (II, 26) Puisque des réponses nous précèdent, ne devons-nous pas, en toute probité intellectuelle, accepter d'abord d'être « initiés » à ces grandes réponses avant de proposer les nôtres ? Se laisser interroger par les grandes questions, mais aussi par les grandes réponses offertes par la tradition judéo-chrétienne, « interroger et scruter, comme des énigmes bienheureuses, à déchiffrer pour y trouver le secret de son être », voilà ce que le théologien propose (II, 26).

Avec Gesché, nous sommes donc invités à reconnaître l'existence de l'énigme comme irréductible et à apprendre à vivre *avec* cette part de « nocturnité » que constitue « l'interrogation persistante » qui brille à l'intérieur même et autour de nous-mêmes telle une *lampe du sanctuaire* (II, 19). Nous verrons maintenant comment *l'idée de l'infini* en tant qu'énigme contribue de façon positive à tenir l'être humain dans *l'épreuve* de son humanité, lui donnant cet élan qui l'incite à aller au bout de lui-même et de ses possibilités.

Dieu qui vient à l'idée : une rencontre étonnante

Gesché se voit confronté à une certaine modernité pour laquelle l'immanence est la seule voie possible et praticable. Pouvons-nous sortir d'une telle impasse ? Pour bien comprendre la démarche de Gesché, un retour sur Lévinas et Descartes s'impose.

Lévinas se met en rupture avec les philosophies de la totalité qui visent l'unité et procèdent sur la « promesse d'une vérité plus complète et adéquate[26] ». L'hégélianisme qui conçoit le savoir sous le mode de l'acquisition et de l'appropriation valorise la *mainmise* qui conduit à la synthèse et opère sous le mode de l'être humain qui trouve sa satisfaction dans un savoir toujours plus parfait et ce mouvement de *réduction* au même et à soi[27]. En allant à contre-courant de cet héritage qui remonte à Parménide et Plotin, en brisant également l'égocentrisme du « connais-toi toi-même » de Socrate, Lévinas fait école et ouvre une brèche dans le discours philosophique occidental contemporain qui avait dans une large mesure évacué l'idée de Dieu. Il le fait en situant la voie d'accès à la vérité dans la rencontre de l'Autre. Nous verrons comment cela a pris forme dans la pensée d'Adolphe Gesché. Nous tenterons d'abord de saisir les traits essentiels de la pensée du philosophe.

À la suite de Descartes, Lévinas souligne l'existence d'une idée qui résiste absolument à ce mouvement d'appropriation et de réduction au même : l'idée de l'infini. Il y a là une idée unique et originale, irréductible à tout savoir, qui pourtant vient à l'esprit. Dans sa *Troisième Méditation* (qui est celle qui intéresse Lévinas), Descartes identifie l'idée de l'infini à l'idée de Dieu[28]. Pour celui-ci, cette idée introduit une disproportion, voire une discontinuité, entre l'acte de celui qui la pense et l'idée même qui est infiniment plus grande. Une évidence s'impose à lui : « comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que

---

[26] Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 85.

[27] Voir Emmanuel LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 15-16.

[28] Dans le *Discours de la méthode*, Descartes identifie Dieu uniquement à l'idée de perfection, alors que dans les *Méditations* (1641), il fait aussi intervenir le concept de l'infini. Jean-Luc Marion note avec justesse que « pareille idée de l'infini ne coïncide, ni en extension, ni en compréhension, avec l'idée de l'étant le plus parfait; aussi Descartes les distingue-t-il avec soin, du moins en 1641 ». Voir Jean-Luc MARION, *Questions cartésiennes : Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 52.

je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ?[29] » Mais plus encore, comment puis-je, être fini, concevoir une si grande chose sinon que c'est Dieu lui-même qui l'aurait déposée en moi ? Cette conviction devient si forte que Descartes y voit, dans ses *Méditations*, une preuve de l'existence de Dieu.

Or, ce qui intéresse Lévinas, ce n'est pas tant la preuve, mais le fait qu'il y a dans l'idée de l'infini une idée innée qui nous précède, une idée qui résiste à toute forme de totalisation, de synthèse et d'appropriation, une idée qui transcende toute pensée phénoménologique :

> Idée de l'infini – idée exceptionnelle, idée unique et, pour Descartes, le penser Dieu […] qui, dans sa phénoménologie, ne se laisse pas réduire, sans reste, à l'acte de conscience d'un sujet, à la pure intentionnalité thématisante. […] l'idée de l'Infini contiendrait plus qu'elle ne serait à même de contenir, plus que sa capacité de cogito.[30]

Elle témoigne d'une « démesure de l'intrigue rompant l'unité du "je pense"[31] ». Voilà donc une idée qui ne saurait être réduite à la négation du fini ni à la distance d'un savoir toujours à parfaire. Si l'idée de l'infini se situe à l'extérieur de tout système, si elle résiste à toute forme de synthèse, plus encore, elle nous maintient dans un mouvement d'extériorisation puisque cette idée unique possède cette caractéristique de nous garder en déséquilibre, en « déportation[32] », en exil, en état d'insatisfaction face à la possibilité d'un savoir qui ne serait qu'appropriation et qui viserait l'unité.

Le philosophe de l'altérité résume ainsi la chose :

> Dans sa méditation sur l'idée de Dieu, Descartes a dessiné le parcours extraordinaire d'une pensée allant jusqu'à la rupture du *je pense*, avec une rigueur

---

29 DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2008, p. 182.
30 LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 23.
31 LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 104.
32 LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 24.

> inégalable. […] Ce ne sont pas les preuves de l'existence de Dieu qui nous importent ici, mais la rupture de la conscience, qui n'est pas un refoulement dans l'inconscient mais un dégrisement ou un réveil secouant le « sommeil dogmatique » qui se dort au fond de toute conscience reposant sur l'objet. […] l'idée de Dieu, comme signifiant le non-contenu par excellence – n'est-ce pas là l'absolution même de l'absolu ? – dépasse toute capacité; sa « réalité objective » de cogitatum, fait éclater la « réalité formelle » de la cogitation. […] Nous dirons : l'idée de Dieu fait éclater la pensée laquelle – investissement, synopsie et synthèse – ne fait qu'enfermer en une présence, re-présente, ramène à la présence ou laisse être. […] Nous sommes hors de l'ordre où l'on passe de l'idée à l'être. L'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais déjà Dieu rompant la conscience qui vise des idées, différant tout contenu. [33]

Pour Lévinas comme pour Gesché, l'idée de l'infini fait véritablement exception dans le monde des idées en ce qu'elle marque *l'éveil* du psychisme, *pensant autrement* que par l'intentionnalité théorique, l'adéquation ou une phénoménologie méthodologiquement athée, et marquant l'ouverture à une forme de « pensée humaine pensant précisément comme la théologie ![34] ».

Sans nier le rôle et la vocation du savoir humain, pour Gesché, Lévinas a su montrer que « cette capacité de la pensée du transcendant ne relève pas d'une exigence impossible ». Elle possède le droit de « se laisser nommer parmi les intelligibles » (Lévinas) (V, 136) [35]. Et cela comporte deux conséquences fondamentales pour tout discours sur Dieu. D'abord, elle reconnaît au discours religieux une intelligibilité propre. Puis, elle redonne à la théologie sa pertinence parmi les sciences humaines : « N'est-ce pas parce qu'elle touche à quelque chose de profond et d'inaliénable, qu'elle [la théologie] est peut-être seule à faire advenir "une idée d'exception" indispensable à la compréhension de l'homme ? » (V, 137) Ne peut-elle pas faire progresser l'être humain

---

33 LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 104-105.
34 LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 25.
35 Voir LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 17.

sur la connaissance qu'il a de lui-même ? Voilà qui vient briser le cercle de l'immanence et crée un espace pour l'idée de Dieu ainsi que pour un discours sur Dieu.

Bref, ceux et celles qui s'ouvrent à eux-mêmes par la pensée font une découverte étonnante : l'idée de Dieu vient à *notre rencontre*. En d'autres mots, par la pensée, nous rencontrons déjà l'idée de Dieu en nous. En ce sens, se fermer d'emblée à l'idée de Dieu n'est pas en soi un geste banal : c'est se fermer à une part de nous-mêmes. Mais plus encore, c'est une idée qui nous résiste absolument et se présente sous la forme d'une *épreuve*. En cela, *Dieu pour penser* constitue une invitation à aller au bout de nous-mêmes à la rencontre d'une idée qui nous précède, nous habite et nous provoque *par le haut* à naître à nouveau (Nicodème).

Nous sommes ici confrontés à un grand paradoxe : la figure emblématique du rationalisme, celui qui plus que quiconque, a manifesté sa foi dans l'acte de penser, est aussi celui qui devient un témoin de la présence d'une idée qui n'est pas de nous, mais qui nous précède et, d'une certaine manière, nous définit comme êtres tendus vers l'infini. Que Descartes, figure emblématique du sujet connaissant et de la modernité, que l'on peut difficilement soupçonner d'antirationaliste, ait, sur son chemin, trouvé et fait cette découverte étonnante de l'idée de l'infini, et ce, à partir du cogito et du doute méthodique, cela est tout à fait remarquable.

Pour Gesché, cette idée qui vient à moi sans s'imposer, presque silencieuse, à peine visible comme une lampe du sanctuaire en plein jour, possède cette qualité de m'éveiller à autre que moi-même. Avec *Dieu pour penser,* Gesché veut sonner ce réveil : faire prendre conscience que l'oubli de Dieu signifie l'oubli d'une part essentielle de ce que nous sommes comme êtres humains. En cela, il ne vise aucunement un retour à

l'hégémonie de la théologie sur la connaissance humaine ni de la foi sur la raison. Mais il demeure convaincu qu'une humanité sans Dieu laisse l'être humain seul face à lui-même au risque de le conduire éventuellement à la mort du sujet. « L'immanence du *causa sui* est une solitude. » (II, 67) Or, l'idée de Dieu ne conduit pas à une mort inévitable et inéluctable au contact de l'absolu (Merleau-Ponty), mais vient nous éveiller à une possibilité autre.

Le désir de Dieu ou la soif de démesure

Pour le théologien et depuis la nuit des temps, il se manifeste chez l'être humain « un désir antérieur et insistant, […] de ne pas voir se dissoudre ou s'estomper un mot ["Dieu"] ou une réalité [Dieu] dont nous avons toujours cru qu'ils étaient réels et vivants » (III, 10). Une démarche qui cherche à rejoindre l'être humain dans ce qu'il a d'essentiel ne doit-elle prendre au sérieux cette exigence métaphysique et se mettre à l'écoute de ce « désir de transcendance et dépassement » qui marque nos rapports humains ? (III, 133) (VII, 80) C'est en tout cas la profonde conviction que Gesché porte dans sa démarche.

Comme nous l'avons montré au chapitre 4, dans une perspective anthropologique, Gesché porte une vision du désir : (i) comme élan de vie qui nous porte au bout de nous-mêmes et nous fait ek-sister; (ii) comme chemin de vie qui puise son énergie dans une quête de bonheur et nous met en route sur des chemins encore inconnus; et (iii) comme désir de reconnaissance. Nous creusons donc ici plus à fond ce thème central, mais dans la perspective particulière du *désir de Dieu* et son rapport à l'idée de l'infini.

Et ce sera encore une fois chez Lévinas[36] qu'il trouvera un point d'appui dans une perspective philosophique et anthropologique. Car, le désir de l'infini va au cœur même de la pensée du philosophe. Il note avec justesse que la connaissance métaphysique, tant décriée par la modernité, vise un *hors-de-soi*, un *ailleurs*, un *tout autre* qui n'est en fin de compte que l'expression d'un *désir métaphysique*[37]. Bref, ce qui définit pour lui notre rapport à l'idée de l'infini, ce n'est pas le *savoir*, mais d'abord le *désir*[38]. Ainsi, il conçoit ce rapport, non pas sur le plan théorique, mais sous le mode sensible d'une rencontre, comme une expérience bouleversante à travers laquelle « le moi éprouve en lui cela même qui le déborde infiniment[39] ». En adoptant ce point de départ, Gesché rejoint pour l'essentiel la grande tradition de la théologie spirituelle pour laquelle le désir caractérise le *rapport* entre l'être humain et Dieu. Il demeurera fidèle à cette intuition et en fera l'un des piliers de son *anthropologie théologale* (III, 133).

Pour Lévinas comme pour Gesché, le désir métaphysique n'est ni la manifestation d'un manque, ni l'expression d'un besoin inassouvi ou d'une nostalgie, mais caractérise essentiellement l'être humain qui vise un absolu auquel il tend à se mesurer et qui le pousse à se dépasser. Il y a donc dans ce désir qui creuse plus qu'il ne satisfait une *démesure* à laquelle l'être humain se *mesure* et qui l'oriente à l'extérieur de soi, vers la transcendance. Le discrédit qui entoure la métaphysique n'a fait qu'occulter d'une certaine manière ce désir qui fonde et oriente l'être humain vers quelque chose de haut, grand et

---

[36] Gesché reconnaît aussi une dette envers Claude Bruaire pour qui le désir est l'expression « d'une logique de l'existence liée à la recherche de Dieu […], ce qui relie les êtres vivants à l'être infini ». Voir Adolphe GESCHÉ, «Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance» dans *Heil und Macht : Approches du sacré*, Josef Franz THIEL et Albert DOUTRELOUX (éd.), *Studia Instituti Anthropos*, St Augustin bei Bonn, Verlag des Anthropos-Instituts, 1975, p. 159, note 114.

[37] Dès les premières pages de *Totalité et infini*, Lévinas introduit cette notion de *désir métaphysique*. Voir LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 21-24.31.

[38] Voir LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 85-86.

[39] ZARADER Jean-Pierre (sous la dir.), *Le vocabulaire des Philosophes*, p. 814.

noble. Voilà qui intéressera le théologien au plus haut point. En fait, cette notion de désir déjà présente chez Descartes et indissociable de l'idée de l'infini deviendra un élément structurant de la pensée de Gesché.

Or, à la suite de Lévinas et autres, Gesché pose une distinction fondamentale et très importante entre le *besoin* qui vise plutôt la consommation et la satisfaction, et le *désir*[40] qui oriente et maintient l'humain en tension avec ce qu'il ne peut posséder. Alors que le *besoin* procède d'un manque que le moi se plaît à combler, il favorise aussi le repli sur soi et renforce le moi égoïste et la « souveraineté de Même[41] ». Quant au *désir*, il s'accomplit en maintenant une distance et une séparation avec un « infini par-delà l'horizon du Monde[42] ».

Selon Gesché, l'infini représente quelque chose de *sacré* : ce que nous ne pouvons toucher ni posséder. Fondamentalement, l'être humain serait un être marqué par ce *sens* de l'infini, ouvert sur la transcendance, mais plus encore, habité par ce désir de l'infini qui le meut vers quelque chose qui nous *aspire*, nous *inspire* et nous *résiste* tout à la fois[43]. N'est-ce pas ce qui caractérise le sacré comme expression de l'expérience humaine en quête d'infini ? Or, selon lui, ce serait ravaler ce désir au fini que le mettre au service « de nos sécurités intellectuelles, de nos conforts affectifs, de nos satisfactions "spirituelles" etc., de nos finitudes, de nos pauvres "absolus"[44] ». En maintenant « sans cesse l'exigence

---

[40] On a parfois l'habitude d'entendre le mot *désir* comme exprimant la violence d'une passion. Or, le désir peut aussi s'exprimer comme un murmure auquel il faut prêter l'oreille. Dans un article paru dans le quotidien *La Presse*, 8 mars 2009 portant sur le désir au féminin, il est dit ceci : « Le désir, c'est un murmure. Il ne criera pas aussi fort que le stress et l'angoisse. » N'est-ce pas l'expérience d'Élie qui rencontre Dieu « dans le bruissement d'un souffle ténu » ? (1 R 19, 12)

[41] ZARADER Jean-Pierre (sous la dir.), *Le vocabulaire des Philosophes*, p. 814.

[42] ZARADER Jean-Pierre (sous la dir.), *Le vocabulaire des Philosophes*, p. 814.

[43] Voir GESCHÉ, «Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance», p. 159.162. Pour l'auteur, c'est *l'espérance* qui « ouvre à la possibilité et à l'invocation de l'infini, elle donne le désir et le sens de l'infini » (p. 159).

[44] GESCHÉ, «Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance», p. 163. Le théologien met la table pour traiter du problème de l'idolâtrie.

contestatrice » de l'infini, nous témoignons d'un respect profond pour « ce qu'il y a de plus grand[45] ». Mais plus encore, à travers lui, l'être humain s'ouvre à la possibilité d'aller au bout de lui-même et ainsi, de libérer et d'actualiser sa vérité profonde[46].

Bref, l'être humain ne se satisfait pas de vérités saturées qui étouffent ou éteignent son désir de chercher encore. Animé par cet excès, par ce désir d'infini, il cherche un horizon sans limites où ce *plus-être* peut advenir. Descartes et Lévinas nous mettent donc sur une piste importante pour Gesché : sans le désir de l'infini, nous ne pouvons penser et être jusqu'au bout[47]. L'Idée de Dieu, ne fusse que symboliquement, nous garde toujours en éveil, orientés vers ce *plus* auquel nous aspirons.

L'altérité comme chemin de vérité et de salut

Selon Gesché, l'oubli de Dieu suivi de la proclamation de la mort du sujet n'a fait qu'accentuer cette crise d'identité qui laisse l'être humain dans une profonde solitude devant cette question lancinante : *qui est l'être humain ?* Il ne serait que « jeté dans l'existence », « perdu dans la solitude de l'immanence » (VII, 77). « Voilà pourquoi il n'est pas dit que nous ayons bien fait de donner son congé à Dieu. » (VII, 63) Or, pour le théologien, ce n'est pas à travers l'autoaffirmation de soi (Descartes), du sujet qui s'annonce lui-même, que l'être humain pourra progresser face à cette question, mais à travers *le ministère de l'altérité,* qui, pour lui, est un authentique chemin de vérité et de salut. Bref, c'est l'autre qui me révèle qui je suis (VII, 49). À cet égard, Gesché y consacre

45 GESCHÉ, «Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance», p. 163.

46 Voir Adolphe GESCHÉ, «Ministère et mémorial de la vérité», *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), p. 20-21. Voir aussi Adolphe GESCHÉ, «La morale comme acte de foi» dans *Rue de la Pré-Voyance : Essais sur la pensée de Pierre de Locht*, Jean DEBELLE (éd.), Malonne, Feuilles Familiales, 2001, p. 80-81.

47 Voir GESCHÉ, «Ministère et mémorial de la vérité», p. 21.

deux chapitres importants, (II, ch. 4) et (VII, ch. 2), qui témoignent éloquemment de la position du théologien.

Devant cette impasse, le théologien belge invoque des philosophes de l'altérité qui nous ont fait prendre conscience que ce face-à-face avec soi-même n'est en fin de compte que le « miroir de moi-même », plus susceptible de conduire au repli sur soi qu'à la construction de soi-même (II, 97). Ainsi, Gesché retourne le soupçon sur lui-même et fait sienne cette parole de Lévinas : « Est-il sûr que l'immanence soit la grâce suprême ? » (VII, 53) [48] Marquant un changement de perspective, dans la foulée de ces penseurs de l'altérité, Gesché propose donc une *anthropologie théologale* pour laquelle *l'autre* est celui qui m'appelle, me convoque, me fait sortir de mon enfermement (VII, 55-56).

Pour le théologien, cette pensée moderne (Sartre) qui perçoit l'autre comme un intrus et une menace procède essentiellement d'une méprise anthropologique et épistémologique (VII, 54). En effet, *l'alter* n'est pas *alienus*, mais celui qui « me nomme, m'identifie, m'annonce » (VII, 56). Bref, l'autre est celui qui me sauve de la solitude et me fait *ek-sister*. L'altérité devient ainsi le lieu natal de l'identité, source de vérité et chemin[49] de salut. En cela, Gesché n'hésite pas à qualifier l'altérité de « bénédiction » (VII, 59). À l'instar de la Samaritaine et des disciples d'Emmaüs, c'est l'autre qui me met sur la route de mon identité et me fait naître à moi-même et à l'existence. Voilà le fondement même de ce qu'il appelle une *anthropologie de l'identité*[50].

Or, ce ministère de l'altérité, ne peut-il pas également s'exercer et de façon plus radicale encore au contact de l'Autre que nous appelons aussi « Dieu » ? « Depuis

---

[48] LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 23.

[49] Le mot *chemin* revient constamment dans ses écrits. Je dois cette observation à mon frère, Me Roger Gosselin.

[50] Voir (VII, 52-59). Ces pages méritent d'être lues attentivement.

toujours, l'homme, pour se comprendre, est allé frapper à la porte des dieux. Après tout, n'est-ce pas au fronton d'un temple, à Delphes, qu'était inscrit le fameux "Connais-toi toi-même" ? » (II, 7) Tout se passe comme si l'être humain devait se frotter à une idée qui le dépasse radicalement pour trouver *qui il est*, pour *naître à lui-même* et à la plénitude de l'existence. L'immanence ne répond pas à la soif d'absolu qui habite le cœur humain (VII, 66). En revanche, l'idée de l'infini, gravée en nous, offre la possibilité d'entrer dans une dynamique de vie selon laquelle l'être humain ressort grandi à se mesurer à plus grand que soi. Voilà donc le fondement d'une *théologie de l'identité* qui vient compléter son *anthropologie de l'identité* et qui procède de la conviction que l'être humain se construit à l'épreuve de l'idée la plus extrême, la plus excessive (Jacob) (VII, 60-78). Bref, l'être humain se conquiert au contact de l'Absolu (VII, 61). Voilà l'une des thèses fondamentales de *Dieu pour penser*.

Or, cela exige de revoir notre conception d'un Dieu qui écrase du regard et qui envahit d'une présence saturante (Sartre). Car, la véritable grandeur n'est pas celle qui m'écrase, mais celle qui m'élève, me révèle à moi-même et me rend moi-même transcendant (VII, 62). Le Transcendant n'est pas que le Dieu Tout-Autre, Dieu en soi, par soi et pour soi, mais ce Dieu qui se révèle aussi dans le sens d'un participe *actif*, à la manière d'un principe « qui *rend* transcendant, […] entendons : celui qui m'élève, me fait "transgresser" […] l'état où je me trouve pour passer à plus. » (VII, 62) En cela, la véritable grandeur de l'être humain n'est pas celle de pouvoir se poser en absolu, mais bien celle de se monter capable de *se mesurer* à la transcendance, à l'Autre (VII, 63). Jacob et Job ne sont-ils pas pour nous des modèles à cet égard ? Dans une telle

perspective, ce Tiers qui nous invite à naître et à nous construire « par le haut » n'a donc rien du Dieu écrasant de Sartre.

Or, ce concept de Transcendance qui au départ peut apparaître abstrait nous introduit dans une *altérité d'attestation* à travers laquelle Dieu devient le témoin par excellence de l'être humain, et auprès duquel, ce dernier trouve son souffle, sa vocation première et son projet véritable. Bref, auprès de Dieu, l'être humain trouve sa vérité et son salut. Voilà en quoi il se trouve ainsi attesté et pourquoi le théologien n'hésite pas à affirmer : « Dieu, preuve de l'homme » (II, ch. 4). Dans une inversion fulgurante bien typique à la méthode de Gesché, il renverse ainsi les maintes tentatives de nos vielles apologétiques qui cherchaient ainsi à prouver Dieu en affirmant ceci : « que cherchions-nous en voulant prouver Dieu, sinon peut-être trouver celui dont nous avions besoin[51] qu'il nous prouve, qu'il nous atteste ? » (II, 100) Un tel acharnement à prouver Dieu n'était-il pas une indication que l'existence de Dieu comporte un enjeu fondamental pour notre propre identité ? N'y a-t-il pas là l'expression d'un *désir* profond, d'une quête initiatique qui ne trouve mesure à ses propres yeux que devant les dieux ? L'être humain 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 » (II, 99). N'est-il pas cet être qui vise haut, qui se laisse guider par l'astre à l'Orient (rois mages), qui se définit et se prouve dans l'épreuve de la lutte avec le Transcendant ? Vraiment, pour Gesché, l'être humain est celui qui naît à lui-même par le haut (Nicodème) (II, 106-107).

> Je croirais même ceci, qu'un Dieu qui nous prouverait, qui nous dirait ce que nous sommes vraiment, serait déjà, et par cela même, prouvé. Et ce serait même la meilleure et la toute première preuve de Dieu. Un Dieu qui prouve, n'est-il pas un Dieu prouvé […] un Dieu qui] « a fait ses preuves » ? (II, 100)

[51] On peut se surprendre qu'il ait recourt au mot « besoin » au lieu de « désir ». Or, ce *besoin* a besoin d'être affiné au feu de l'épreuve pour y découvrir le *désir*.

Dans nos rapports humains, il est fréquent que nous fassions appel à des témoins qui attestent et garantissent. Ainsi, « Dieu se présente […] comme la preuve et l'attestation de l'homme » (VI, 41-42). À cet égard, les évangiles n'ont rien d'exceptionnel. Et cette attestation par Celui qui nous élève au-dessus de nous-mêmes n'a rien d'humiliant lorsqu'elle nous met sur le chemin de la foi en soi et de l'amour de soi : « Quelle libération de se savoir aimé pour soi ! » (II, 126) N'est-ce pas là le plus grand témoignage, la plus grande preuve, que de se savoir aimé par quelqu'un qui croit en soi ? « Être aimé, voilà qui nous prouve. » (II, 101) Voilà aussi le chemin sur lequel l'Évangile nous engage.

Alors que Merleau-Ponty affirmait que l'être humain meurt au contact de l'absolu, Gesché soutient au contraire que l'être humain meurt « au contact de sa solitude » et qu'il *se conquiert* en présence de l'absolu (V, 47). Lévinas l'avait dit autrement : « Dans la dimension de hauteur où se présente sa sainteté – c'est à dire sa séparation – l'infini ne brûle pas les yeux qui se portent vers lui.[52] » C'est lorsqu'il va jusqu'au bout de lui-même, dans *l'épreuve* de la démesure, devant Dieu, *coram Deo*, que celui-ci comme Jacob trouve sa réelle mesure (II, 86). « Car c'est en refusant de se mesurer avec l'ange que Jacob eût manqué sa grandeur. C'est en refusant l'exigence de cette altérité qu'il eût, dans sa démission, perdu l'accès à son identité suprême. » (VII, 63) Nous retrouvons ici le thème de *l'épreuve* si cher à Gesché comme lieu épistémologique, anthropologique et théologique, et comme chemin de vérité. Il nous rappelle que la vérité ne va pas sans une confrontation, une lutte, un véritable combat[53].

---

[52] LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 75.

[53] Alors que l'article original portait le titre « L'identité de l'homme devant Dieu », le texte remanié inclus dans (VII, ch. 2) s'intitule « L'identité comme confrontation avec Dieu ». Voir Adolphe GESCHÉ, «L'identité de l'homme devant Dieu», *Revue Théologique de Louvain*, 29 (1998), p. 3-28.

Voilà donc qu'après Feuerbach, Sartre et Merleau-Ponty, ce sont finalement des figures comme celles de Jacob, de Job et de Moïse (après l'épisode du Buisson ardent) qui nous remettent sur le chemin de l'identité profonde de l'être humain, mais aussi celle de Dieu (VII, 49-50.63.75). « L'affirmation de Dieu ne vient plus ruiner la mienne [mon existence], dès lors qu'elle se présente au contraire comme une provocation à être moi-même. » (VII, 78) En cela, mon existence s'en trouve, non pas menacée, mais renforcée. Et par le fait même, cette *provocation* vient dans un premier temps nous arracher à une solitude existentielle qui nous enferme sur nous-mêmes dans une tautologie mortifère : « il n'est pas bon pour l'homme d'être seul » (Gn 2, 18). Voilà pourquoi un autre (Autre) lui est annoncé pour l'arracher à la perte de lui-même. N'est-ce pas là un premier pas vers le salut ? Mais plus encore, ce Dieu de l'Incarnation, Dieu *philanthrôpia,* qui « ne meurt pas au contact du Relatif », voilà un Dieu devant lequel l'être humain n'a pas à craindre de mourir (VII, 77).

La foi : une réponse crédible au désir de l'infini ?

Cette vision des choses donne-t-elle trop de place à l'infini et à son désir ? Ne serait-elle pas que pure conception de l'esprit ? Or, dans les faits, elle rejoint l'un des traits fondamentaux de l'être humain qui, pour vivre pleinement, a « besoin » de se mesurer à un *plus*, un *irrationnel***,** un *brin de folie* pour transgresser le déjà-là. La raison, la science, la morale ne suffisent pas à celui ou celle qui, tôt ou tard, se fatigue en l'absence d'horizon (VII, 83.95-96). Bref, l'immanence ne répond pas à la soif d'absolu qui habite l'être humain, pas plus d'ailleurs que nos rapports avec les êtres qui nous sont les plus chers, qui

eux-mêmes souffrent « la terrible usure du temps » (VII, 66). Il semble donc y avoir « une insuffisance "ontologique" de l'histoire à prétendre satisfaire l'espoir et la capacité de l'homme en les situant dans les limites de son horizon dans ce monde. » (VII, 103) Même Sartre a reconnu la nécessité d'une telle visée « transhistorique » ou eschatologique, au-delà des limites de l'immanence historique (VII, 103). L'être humain, être de désir, est fondamentalement un être *excessif*. Seul *l'excès* rend compte d'un tel être désirant (VII, 97). Et en cela, le culte de l'humanité ne peut suffire. Seuls des mots « des confins absolus » mettant en jeu des déterminations hautes demeurent capables d'animer l'être humain dans ses désirs les plus profonds et durables.

Essentiellement, l'être humain ne peut « se reconnaître comme être fini qu'en anticipant sur une perspective infinie » (IV, 116). Ainsi, notre vie qui s'inscrit dans l'histoire n'a de sens que dans une perspective qui ouvre sur un vaste horizon. Or, le langage de la foi qui, dans son essence même, est un langage *excessif*, reconnaît cette réalité en y mettant des mots. En effet, la foi vient d'abord attester, confirmer, approuver cette *démesure* que l'être humain sent naître en lui-même : elle le rencontre dans son désir avec des « propositions excessives » qui l'invite à vivre pleinement (VII, 12). Dieu, le don, le pardon, le royaume de Dieu, voilà toutes des propositions excessives porteuses d'une énergie spirituelle qui nous oriente vers le Bien, le Désir dés-inter-essé, l'Excellence de l'Amour (Lévinas)[54].

Vue dans cette perspective, soudain, la foi acquiert une nouvelle intelligibilité. Car, *l'excès* est l'essence même de la foi, sa monnaie d'échange, là où elle trouve son crédit, sa pertinence existentielle. Bref, c'est en ouvrant à l'« excessivement possible » de

---

[54] Voir LÉVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, p. 27.

l'existence humaine que la foi devient crédible et mérite qu'on l'écoute (VII, 98)[55]. Car, seul *l'excès* comme langage propre à la foi rend compte véritablement de *l'être désirant* que nous sommes (VII, 97). En lui proposant des mots « en excès », la foi tente donc « de rendre l'homme désirant, et résolument désirant » (VII, 115). Par la foi, l'être humain manifeste l'audace d'« entrer en désir » (VII, 82). La foi accueille donc cette part de l'être humain qu'une certaine raison raisonnante a voulu refouler.

La foi tout comme le désir est donc dans son essence même *audacieuse* : elle ose une *transgression*, soit celle de briser le cercle de l'immanence en ouvrant un horizon nouveau, cet ultime possible qui vient éveiller les aspirations profondes de l'être humain. Mais en cela, la foi n'est pas de l'ordre de la preuve ou du calcul, mais de l'ordre du désir qui ouvre sur le don et la gratuité (V, 118.127-129). Bref, la foi nous propose un chemin qui nous aide à découvrir qu'il y a plus dans le mot « Dieu » que le mot « être » (Ricœur) (VII, 86).

Et c'est à travers ce merveilleux échange que, dans une perspective chrétienne, le langage de la foi en Dieu peut nous apprendre quelque chose sur nous-mêmes et ainsi, devenir crédible. Plus encore, nous verrons que la foi qui est d'abord l'expression de celui ou celle qui s'ouvre à l'idée de Dieu est aussi, dans sa forme originelle, l'expression de celui ou celle qui s'ouvre à soi-même et croit en soi.

---

[55] Voilà pourquoi toute apologétique lénifiante qui réduirait la foi à l'exercice de la raison contredirait la nature même de la chose.

3. L'ÊTRE HUMAIN, UN ÊTRE *VISITÉ* ET *DESTINÉ* AU BONHEUR D'ÊTRE SOI-MÊME

Comme nous venons de voir, Gesché s'attarde à montrer que l'idée de Dieu fait progresser l'être humain sur le chemin de la connaissance de soi et contribue à rendre la vie, *sa* vie, plus intelligible. Car, pour Gesché, se comprendre c'est surtout se comprendre *devant un Autre*. Et bien qu'il demeure une énigme pour lui-même, l'être humain n'est pas laissé à lui-même dans la solitude d'un face-à-face stérile, mais il découvre dans son être profond, sur le chemin de la pensée, une idée unique, irréductible à toute autre idée, qui l'incite à se mesurer à plus grand et à aller au bout de lui-même. En cela, il prend conscience qu'il est être de désir, être de tension entre le fini et l'infini (II, 93). Mais aussi, il est un être *visité,* une être révélé « par en haut », appelé à une vie théologale (VII, 164). Voilà ce que nous voulons maintenant creuser plus à fond.

L'idée de Dieu possède donc une valeur anthropologique intrinsèque. Et lorsqu'elle trouve écho dans la foi chrétienne en un Dieu créateur, elle ouvre sur une anthropologie qui change et transforme le rapport que l'être humain entretient avec lui-même. Ainsi, celui qui cherche à *se connaître* découvre qu'il peut croire en lui-même *parce que* Dieu croit en lui. Accueillir l'idée de Dieu, c'est accueillir la totalité de son être.

Un être visité par la transcendance

L'être humain est un *être visité*, voilà une expression qui parsème l'œuvre d'Adolphe Gesché et rassemble, selon nous, l'essentiel de son projet *d'anthropologie théologale*. En effet, s'il vit dans l'histoire et s'il se sent tout à fait chez lui dans le

cosmos, il est aussi un être *visité* par l'idée de l'infini et traversé par un désir d'infini (VII, 162-163) [56]. Inspiré de Lévinas, Gesché exploite donc du thème biblique de la *visitation* pour exprimer qu'en l'être humain se rencontrent l'immanence et la transcendance. En fait, le théologien tente de démystifier quelque peu la notion de *révélation* en lui donnant un fondement anthropologique.

L'emploi du mot *visitation* prend, chez Gesché, un sens assez particulier. À la base, il y a là quelque chose qui n'est pas de soi, qui est extérieur à soi, mais qui vient à soi. C'est donc l'altérité qui crée la possibilité d'une visitation (VII, 14). Ainsi, l'être humain est d'abord *un être visité* parce qu'il est fécondé de l'extérieur : quelque chose qu'il ne peut se donner à lui-même lui est offert. Mais aussi, il s'agit d'une chose à la fois inattendue et soudaine qui apparaît brusquement et transgresse une frontière. Une visitation prend donc l'allure d'un événement. Et si quelque chose de nouveau advient telle une irruption, c'est qu'elle ouvre une brèche « dans notre univers d'immanence[57] », *créant* aussi une rupture qui donne lieu à une véritable *découverte* qui précède nos concepts et nos définitions. La révélation ainsi conçue comme visitation nous éloigne de la connaissance comme pur rationalisme et « nous rapproche […] d'une connaissance conçue comme avènement, nouveauté, rupture, par opposition à vérité acquise, c'est-à-dire de simple logique et d'inférence[58] ». Pour Gesché, cela nous ouvre sur une *intelligibilité* plus forte.

Le mot *visitation* évoque donc l'expérience d'être visité par de telles révélations. Et dans la mesure où la foi se fonde sur un fait révélé, il importe pour Gesché de montrer que celle-ci n'est pas le fruit d'une imagination débordante ou délirante, pure fantaisie ou

---

56 Voir GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 160.
57 Voir GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 170. Voir aussi p. 168.
58 GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 172.

projection d'un désir, mais bien qu'elle s'enracine dans un possible de notre expérience humaine d'homme et de femme. L'idée de Dieu qui vient nous visiter et nous précède comme un don nous met déjà sur cette piste et en ouvre la possibilité.

À partir de Descartes, l'humain – énigme pour lui-même – devient un être qui « s'annonce à partir de lui-même ». Et depuis, beaucoup a été dit sur les effets positifs et parfois pervers de cette autoaffirmation du sujet humain qui constitue l'un des traits marquants de la Modernité. Or, ce qui a été beaucoup moins retenu par la tradition philosophique et que Lévinas a su relever avec beaucoup de finesse, c'est qu'il y a une véritable rupture, mais aussi une découverte qui se produit chez Descartes entre la deuxième et la troisième *Méditation* où le sujet pensant, guidé par le doute, ayant atteint la certitude que lui-même existe comme *chose qui pense*, prend soudain conscience qu'il porte en lui une idée, l'idée de Dieu, qui n'est pas de lui, mais qui lui vient à l'esprit. Voici comment Lévinas perçoit cette rupture :

> […] après la certitude du cogito, présent à lui-même dans la deuxième Méditation, après « l'arrêt » que signalent les dernières lignes de cette Méditation, la troisième méditation annonce que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ».[59]

Ainsi, et avec le même degré de certitude et la rigueur qu'on lui connaît, Descartes prend conscience qu'il est un *être qui reçoit*, un *être précédé* par une idée : l'idée de Dieu (VII, 163). C'est guidé par cette même intuition (mais pas nécessairement par le même raisonnement), à la suite de Lévinas, que Gesché affirme que l'être humain est un *être visité* par la transcendance.

Bien sûr, ces considérations peuvent apparaître à certains comme purement théoriques. Or, elles peuvent devenir concrètes dans deux sphères d'expérience : l'éthique

[59] LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 106.

et l'esthétique. En effet, « ce que Descartes entend par cette visitation de l'Infini ou de Dieu, Lévinas l'entend encore de cette autre altérité qu'est l'homme, dont le visage me visite et m'intime du haut de son "extériorité", et qui condamne toute autosuffisance ou "égoïté".[60] » Avec Lévinas, l'idée de l'infini s'incarne sur le visage de l'autre. En d'autres mots, il y a quelque chose d'infini qui se *révèle* à moi sur le visage de l'autre, une dignité fondamentale, sacrée et inviolable, radicalement extérieure à moi-même, qui transcende et résiste toute possibilité de réduction à des concepts ou au même. Ainsi, cette rencontre de l'infini, elle n'est donc pas que purement théorique, dans l'idée, mais elle devient concrète et pleinement existentielle dans la rencontre de l'autre qui fonde l'expérience éthique.

Enfin, Gesché prolonge cette réflexion en notant qu'il y a aussi cette troisième forme d'altérité qu'est l'art, ce que George Steiner voit comme « la visitation faite à l'homme d'une présence et d'un don qui lui viennent d'ailleurs, et qui lui sont pourtant constitutifs » (VII, 109)[61]. L'expérience esthétique qui, sur plusieurs aspects préfigure l'expérience religieuse nous met aussi sur la piste d'une meilleure compréhension du terme *révélation*. Voilà pourquoi Gesché n'hésite pas à qualifier la littérature de véritable lieu théologique, lieu où l'être humain peut apprendre à se connaître sous la plume d'auteurs qui, dans certains cas, peuvent être qualifiés de véritables prophètes. « 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. » (VII, 154) Et ce que l'on dit de la littérature peut aussi être dit des Écritures.

---

60 GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 160.

61 Voir George STEINER, *Réelles présences : Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 176.

Bref, les avancés de la philosophie, de la phénoménologie et de l'herméneutique nous font comprendre aujourd'hui l'importance du texte comme lieu de rencontre de soi-même, et comme lieu de vérité. Le texte est constitutif du soi et nous aide à comprendre le réel. L'être humain est un être *visité* et façonné par ce qu'il lui advient (VI, 79.83). Ce n'est pas dans la *mise en argument,* mais dans la *mise en jeu* (narration) que son identité profonde émerge (VI, 85. 97).

Bien évidemment, ces expériences de pensée, éthique ou esthétique ne « prouvent » pas la vérité de la révélation de type religieux. Et Gesché se garde bien de conclure précipitamment que nous pouvons et devons croire en Dieu parce que nous en avons l'idée et le désir. Prétendre une telle chose ne serait nulle autre qu'une « apologétique de mauvais aloi[62] ». Mais, de telles expériences nous donnent à comprendre d'abord et surtout que la foi est révélée parce qu'elle est révélante : elle révèle une *présence* autre que la mienne, qui *se révèle* en *me révélant à moi-même*. L'énigme que je suis ne baigne pas dans l'obscurité totale, solitude radicale, mais est précédée d'une présence prégnante, mais discrète qui vient l'éclairer.

Bref, nous constatons qu'à travers ces trois types d'expériences, quelque chose de radicalement autre que soi se révèle à soi, transgresse ce qui est attendu et prend l'allure d'un événement. Cette nouveauté radicale reçue comme un don n'est pas de nous, mais vient à nous.

> « De Dieu qui vient à l'idée », comme il le dit suprêmement [Lévinas], exprimant par là non pas que l'idée nous affleure parfois que Dieu pourrait exister, mais que Dieu de son propre mouvement vient nous visiter en nous donnant l'idée de lui-même. Ce n'est pas moi qui vais à Dieu avec mon idée, mais Dieu qui vient à moi et se donne à mon idée. Il y a dans la visitation quelque chose de la surprise. L'homme oublierait-il qu'il est capable de surprises ? (VII, 110-111)

---

62 GESCHÉ, «Pour une anthropologie de destinée», p. 158.

En quoi de telles expériences peuvent-elles être perçues comme « révélation » ? D'abord, en ce qu'elles sont vécues comme *annonciation pénétrante* et *transformante*[63]. Mais aussi, parce ces expériences constituent de véritables *prophéties* : elles annoncent quelque chose de nouveau et d'inédit. En somme, cette expérience humaine originelle de *Dieu qui vient à l'idée* nous révèle (nous annonce) quelque chose de fondamental : l'être humain est un être visité par l'infini qui possède cette *capacité de révélation* que l'on nomme *capax Dei*. Mais plus encore, la révélation qui par définition nous précède est l'expression d'une réalité fondamentale : l'être humain est un être qui reçoit d'abord avant de donner. Il est marqué d'une certaine « passivité », d'une possibilité de recevoir qui fonde et précède la possibilité de toute action propre.

> L'idée de l'Infini, *Infini en moi*, cela ne peut être que passivité de la conscience […]. Celle-ci est ressaisissement dans l'accueil, assomption sous le coup reçu. La rupture de l'actualité de la pensée dans l'« idée de Dieu», est une passivité plus passive que toute passivité; comme la passivité d'un traumatisme sous lequel l'idée de Dieu aurait été mise en nous. […] La mise en nous d'une idée inenglobable, renverse cette présence à soi qu'est la conscience, forçant ainsi le barrage et le contrôle, déjouant l'obligation d'agréer ou d'adopter tout ce qui entre du dehors. C'est dès lors, une idée signifiante d'une signifiance antérieure à la présence, à toute présence, antérieure à toute origine dans la conscience, […] rompant ainsi avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître, où pour la philosophie occidentale, réside le sens ou la rationalité […]. Comme si l'idée de l'Infini – l'Infini en nous – réveillait une conscience qui n'est pas assez réveillée ? Comme si l'idée de l'Infini en nous était exigence et signification au sens où, dans l'exigence, un ordre est signifié.[64]

Ce que nous sommes nous a d'abord été donné. Nous touchons là à une dimension constitutive de l'expérience humaine *et* religieuse : l'expérience d'une présence autre (transcendante) et d'un don. En ce sens, le concept religieux de révélation ne nous fait pas violence à l'être humain, mais vient accomplir quelque chose en lui.

---

[63] Gesché s'inspire de George Steiner avec qui il témoigne d'une grande communion. Ce dernier condamne toute autosuffisance de l'esprit.

[64] LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 106-108.

Cette analogie entre Révélation et création artistique ou littéraire a quelque chose à la fois d'audacieux et de risqué. L'avantage qu'elle offre d'humaniser l'inspiration divine flirte avec la possibilité d'une réduction anthropologique. Mais ce risque, Gesché l'assume pleinement puisque la Révélation ne peut être révélante que si elle nous rejoint dans notre humanité, dans l'énigme que nous sommes. N'est-ce pas là la force de la foi chrétienne, son atout principal, le fondement même qui lui donne crédit ? Voilà pourquoi il affirme : « Un critère de la justesse et de la vérité d'une proposition théologique, c'est qu'elle soit révélante. Quand donc un texte, quel qu'il soit, est-il "révélé" ? Lorsqu'il est et parce qu'il est *révélant*, lorsque et parce qu'il me révèle et me découvre à moi-même. » (VII, 155)[65] En ce sens, la foi mérite que nous l'écoutions parce qu'elle garde vifs certains aspects essentiels de nous-mêmes toujours susceptibles de tomber dans l'oubli ou le silence. Ainsi, la théologie garde sa pertinence en ce qu'elle propose, en parlant de Dieu, « une compréhension par en haut et par l'infini, […] une herméneutique (une *révélation*) de l'homme par l'infini. » (VII, 160)[66] Que l'idée de Dieu vienne nous rejoindre dans notre humanité, que l'être humain se montre capable d'une telle idée qui fonde ses aspirations les plus profondes, voilà qui structure et rend plus crédible l'acte de croire en Dieu.

Cette conception de Dieu comme Celui qui précède et surprend l'être humain traverse l'ensemble des Écritures[67]. Mais, ce qu'il importe à ce stade de souligner d'un point de vue anthropologique, c'est la façon que propose la Bible de poser l'être humain, non pas comme simple animal rationnel (Aristote), mais comme véritable miracle devant Dieu, *coram Deo,* dans un *rapport* qui lui révèle qui il est : un être créé d'une « singularité

---

65 Voir aussi GESCHÉ, «La théologie dans le temps de l'homme : Littérature et révélation», p. 125.

66 Tout au long de sa carrière, le théologien a réfléchi sur la relation entre la théologie et l'anthropologie. Il en présente les fondements dans (II, ch. 2). Pour poursuivre la réflexion, voir (VII, ch. 5).

67 Voir GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 168. Dieu précède toutes nos définitions, voilà le fondement de *laisser Dieu être Dieu*.

éminente et absolue[68] ». Dieu vient glorifier l'homme et la femme, voilà qui transforme le rapport que nous avons avec nous-mêmes et notre existence. Voilà aussi la réalité profonde qui se cache derrière ces vieux mots de la théologie : salut, création, grâce, don et gratuité, surabondance, *etc*. Grâce à eux, une vérité s'exprime : « que l'homme se voyait offert autre chose que ce qu'il pouvait se donner » (VII, 111). Nous comprenons qu'à travers un geste qui est fondamentalement apologétique, Gesché tente aussi de renouveler le langage théologique en le dépouillant quelque peu de l'artifice théologique pour en redécouvrir le sens profond de l'intérieur. Bref, en se mettant à la frontière de la croyance et de l'incroyance, il cherche tout autant à humaniser les mots de la foi et à leur donner un visage humain.

Bref, alors que la philosophie s'inscrit dans la description et la contemplation de l'être, l'Écriture *nous* inscrit dans « la prophétie de l'être[69] ». Elle est à la fois pensée de ce qui est, mais aussi, ce qui « aurait pu ne pas être[70] ». C'est en cela qu'elle est de l'ordre de la grâce. Et que cette dignité sans pareil prenne sa source en Dieu, voilà l'essentiel de cette révélation d'un point de vue anthropologique. Et le critère herméneutique par excellence, c'est le Christ qui révèle celui qui est *énigme pour lui-même* à lui-même. Celui qui vient « sauver la vérité de l'homme, [en le révélant] à lui-même[71] » en plus d'être le révélateur de Dieu. Mais nous y reviendrons.

---

68 GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 169.
69 GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 173.
70 GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse», p. 174.
71 GESCHÉ, «La théologie dans le temps de l'homme : Littérature et révélation», p. 131.

L'être humain créé créateur : la liberté créatrice à l'origine de toute chose

L'idée de Dieu annonce donc à l'être humain quelque chose de prophétique, d'absolument exceptionnel « à partir de plus haut que lui » : il est fait pour *plus* (VII, 15). Il est appelé à une vocation, à un destin, à « une finalité "excessive" qui nous tient en insomnie (Levinas) contre toutes somnolences. » (VII, 114). En proposant Dieu *pour penser*, Gesché nous invite à prendre conscience de cette réalité, à venir à nous-mêmes *autrement* (n'est-ce pas cela, *penser* ?), à embrasser qui nous sommes, à naître à nouveau (Nicodème) sous l'égide d'un excès (Jünger), d'une idée unique la plus extrême qui soit : l'idée de l'infini (I, 8) (VII, 15). Cet excès n'est-il pas une véritable *révélation* pour l'être humain qui se sent trop à l'étroit dans le cercle de l'immanence et désire plus, beaucoup plus ?

Or, cette belle et grande idée de Dieu pourrait ne représenter qu'une idée vide, sans contenu spécifique, si nous ne nous préoccupions pas également de la question : *qui est ce Dieu qu'on me propose ?* En effet, comment croire en un Dieu dont on ignore l'identité ? Et plus encore, *ce Dieu me donne-t-il des raisons de croire en lui ?* Gesché s'inspirera de la tradition judéo-chrétienne, et plus spécifiquement de sa vision de la Création, pour proposer des pistes de réponses à ces questions. Mais déjà, l'idée du *désir* comme élan fondamental de vie, mère de l'invention, moteur de la création, antithèse de tout ce qui est répétitif, nous avait mis sur la piste de ce que constituera l'un des éléments fondamentaux de la pensée de Gesché dans cette section où nous donnerons du contenu à l'idée de Dieu.

Qui est ce Dieu qu'on me propose ?

La question est la suivante : qu'est-ce que le thème de la création nous dit sur l'être humain, sur Dieu, et surtout, sur le *rapport* qui est appelé à s'établir entre les deux ? Dans une perspective anthropologique d'inspiration biblique, le théologien défend la thèse suivante : c'est une liberté créatrice qui est à l'origine de toute chose et qui *informe* le rapport appelé à s'établir entre Dieu et l'être humain. Il traite de ces questions principalement dans « L'homme créé créateur » (II, ch. 3), mais sa pensée se prolonge dans « La liberté comme invention et création » (VII, Ch. 1), dont les titres évoquent déjà les propos de Gesché.

Pourquoi cette insistance sur le rapport entre Dieu – Liberté – Création ? Parce que Gesché y perçoit le nœud d'un enjeu de civilisation et de destinée : l'homme et la femme d'aujourd'hui craignent de voir leur conscience, leur autonomie et leur liberté créatrice se dissoudre et mourir au contact de l'Absolu (II, 57). C'est donc avec une vive conscience de cette problématique que le théologien revisitera le thème proprement théologique de la création. Et encore une fois, il trouvera chez Lévinas un partenaire de dialogue qui l'aidera à surmonter les objections évoquées en première partie de ce chapitre.

Gesché nous propose une vision d'inspiration judéo-chrétienne qui s'articule autour de deux principes : la *différenciation* et la *liberté*. À cet égard, Gesché s'inspire du philosophe de l'altérité pour qui la création implique un geste absolument libre et gratuit de Dieu qui, désirant partager sa liberté avec l'être humain, lui assure un espace de vie en se contractant Lui-même. Mais surtout, Gesché retrouve le sens originel du mot hébreu *bara* qui exprime le geste de création qui comporte un *faire* et un *séparer* qui sont toutefois à concevoir, non pas comme moments distincts, mais concomitants. En effet,

Dieu fait en séparant, en distinguant. On pourrait dire, Dieu « fit-sépara » (II, 69). Ainsi, créer, c'est à la fois faire en séparant (de soi) et séparer en faisant *différent* (que soi). Autrement dit, créer, c'est fonder l'altérité en séparant[72]. En instaurant à dessein un *intervalle de discrétion*, une séparation entre le monde et Lui-même, en se retirant ainsi volontairement et librement, dans un geste kénotique, Dieu assure l'autonomie du monde et ouvre à l'être humain la possibilité réelle de vivre et d'assumer pleinement cette liberté qui lui est donnée. N'est-ce pas cela même qui confère à l'homme et à la femme une dignité infinie à l'image de Dieu ? Ce geste de retrait (kénose) ne nous révèle-t-il pas déjà quelque chose sur Dieu et sur le profond respect qu'il porte envers l'être humain et la grandeur du projet qu'il désire pour lui ?

Plusieurs conséquences découlent de cette vision des choses concernant le rapport de Dieu avec sa création que nous nous contenterons simplement d'esquisser. D'abord, le monde créé distinct de Dieu possède une identité propre en raison d'une séparation, bonne en soi et voulue par Dieu, voire même désirée, qui tire son origine même du geste créateur. Ainsi, cette distinction *est* originaire. Le monde n'est donc pas un monde déchu, désavoué par Dieu, un monde qui lui aurait glissé des mains. Plus encore, il n'est pas non plus la copie d'un monde idéal : il est sans antécédence, *ex nihilo*. Bref, s'il possède pleine autonomie et son identité propre, il prend son origine dans le *désir même de Dieu*.

Dans un geste audacieux et pour mieux marquer cette séparation (et l'autonomie qu'elle comporte comme conséquence), Lévinas avait qualifié l'être humain « d'athée », c'est-à-dire, un être capable d'athéisme. Pour Lévinas comme pour Gesché, c'« est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable

[72] On peut visualiser l'acte créateur de l'artiste, lequel ne saurait être achevé tant que celui-ci n'accepte pas la *séparation* de l'œuvre à laquelle il s'identifie comme à une partie de lui-même. L'œuvre ne peut prendre forme qu'en acquérant son autonomie.

d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a [cependant] le regard et la parole indépendants et est chez soi. » (Lévinas) (IV, 191) [73] Bref, voilà déjà une raison de croire en un tel Dieu. Or, il importe de préciser que dans ce contexte, les deux penseurs utilisent l'expression, non pas dans le sens philosophique du terme, mais plutôt pour marquer la discrétion, l'intervalle, la distanciation entre Dieu et l'être humain qui donnent à la Création toute sa grandeur et rendent l'homme libre et autonome par rapport à Dieu (IV, 14). Toutefois, afin éviter l'ambiguïté qu'une telle expression comporte, Gesché préfère quant à lui marquer l'expression d'un trait d'union qui qualifie le rapport appelé à s'établir entre le Créateur et sa créature, non pas un rapport de séparation, mais comme « trait d'union », comme la rencontre de deux libertés. Ainsi donc, Dieu crée l'être humain « a-thée », soit un être capable de s'ouvrir sur l'infini, mais aussi, ayant la possibilité de vivre sans référence explicite à Dieu, *etsi non Deus daretur*, voire même de le rejeter. Voilà jusqu'où va la liberté humaine.

De façon indirecte, mais importante, la présence effective d'incroyants qui nous révèle déjà que cette liberté de croire est réelle et opératoire, et que la foi n'est pas de l'ordre de l'évidence ou de la nécessité, constitue, pour Gesché, un bien précieux et une raison importante de croire. Il affirme : « L'existence, la présence d'athées m'apprend d'abord que des hommes peuvent vivre sans croire en Dieu. […] Or cela me met profondément à l'aise : savoir que ma confession de Dieu est (ou est devenue) un choix, un acte de liberté. [… Bref,] j'apprends des incroyants que ma foi est libre » (III, 127-128). Sans cette liberté, la foi est défigurée. Ainsi, n'est-ce pas cet être capable d'a-théisme qui fait la plus grande gloire de Dieu ?

---

[73] LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 52. Voir aussi p. 58.88.

Mais plus encore, l'incroyance nous lance un défi constant : « Plus d'audace, plus de foi, une idée moins facile de Dieu, voilà ce que l'incroyant m'invite à reprendre sur frais nouveaux. » (III, 129) Il ne suffit donc pas de croire à l'existence de Dieu : ce Dieu se doit d'être crédible, « digne d'être cru » (III, 129). La foi ne peut faire l'économie de l'incroyance, tout comme la théologie à travers l'apologétique ne peut faire l'économie de l'épreuve de l'objection[74]. Le Dieu de la Bible ne préfère-t-il pas l'homme qui lutte (Jacob), l'homme debout (Job), fut-il incisif et déplaisant, à celui qui rampe (II, 86) ?

Qu'est-ce qu'une telle idée de Dieu peut apporter à notre temps ? Elle vient d'abord apaiser la peur de ceux et celles qui craignent de mourir auprès de Dieu. Elle fait aussi éclater l'idée d'un Dieu nécessaire, utile, au regard lourd et saturant auprès duquel notre liberté, notre espace de vie, seraient anéantis. Mais plus encore, en respectant l'autonomie de Dieu et de l'être humain, elle place résolument le rapport entre Dieu et sa création sous le régime de la liberté, et non pas celui de la nécessité, du besoin ou de la peur. Elle reconnaît donc dans cette découverte contemporaine d'un Dieu devenu *non nécessaire* une chance pour dépasser ces images de Dieu bouche-trou, fonctionnaire de nos besoins, et redéfinit le rapport qui est appelé à s'établir entre Dieu et l'humain : celui de la rencontre de deux libertés sous l'égide d'un désir, d'une liberté désirée pour soi et pour l'autre. Oui! Dieu est *non nécessaire* parce qu'il est Liberté qui crée et désire des êtres libres. Dieu est liberté créatrice.

La liberté devient donc véritablement le socle même de la création, le point de départ de toute chose (II, 74.90). Elle marque d'un sceau indélébile la Création « *comme lieu de liberté,* ce que ne dit pas la science » (II, 74). Et la chose en soi n'est pas banale.

---

[74] Il n'est pas fortuit que Gesché qui se penche en (III, ch. 4) sur ses raisons de croire, nous présente celle-ci en tête de liste. En cela, il y a quelque chose qui définit son geste théologique comme *apologétique* : la rencontre de l'incroyance.

Car, cet espace de liberté n'est pas une conquête prométhéenne arrachée à Dieu, mais un trait constitutif *du désir de Dieu* dès les origines. C'est là une chose capitale pour le théologien, et pour notre humanité, un aspect que la foi et la théologie peuvent apporter à l'humanité et que ne peut apporter la science ; non pas en tant qu'explication des origines du monde, mais comme quelque chose qui exprime l'esprit et le sens qui marque le souffle originel. Voilà qui *donne à penser* et *à comprendre* qui nous sommes, quelle est notre vocation et qui est Dieu.

La vocation de l'être humain : se réaliser dans l'appel à la liberté créatrice

Or, la création n'est pas achevée, mais reste à faire. Et la liberté n'a de sens que si elle est exercée, à l'image de Dieu, de façon créatrice et inventive. Voilà pourquoi Gesché affirme que *l'être humain est créé créateur* : « l'invention est ici inscrite primordialement dans l'être » (II, 71). Bref, la liberté à l'origine de toute chose nous est confiée comme don et comme vocation, une invitation à aller au bout de nous-mêmes[75]. Dieu en tant que liberté créatrice et inventive, est Celui qui désire partager avec l'être humain ce qu'il a de meilleur en Lui.

> *Le désir* est élan, invention, il est créateur, il n'est pas répétitif. Rien ne devrait s'opposer à parler de *Dieu comme être désirant*. […] Il y a un cri d'émerveillement de Dieu devant la création (« Et Dieu vit que cela était beau », était bon) qui manifeste aussi notre droit à reconnaître l'enchantement du monde. (IV, 149) [C'est nous qui soulignons.]

Ainsi, cet espace de créativité, d'invention, où la différence (l'altérité) engage le jeu de liberté qui n'est pas uniquement *originaire,* mais *initiant* (II, 71). Car, l'altérité engage, définit et construit cette liberté qui nous est chère, non pas simplement comme un frein à

[75] On voit encore ici que Gesché se préoccupe d'abord et avant tout de la qualité du rapport. C'est dans son rapport à l'autre que l'être se révèle.

notre propre liberté, mais comme révélant de ce qu'est la liberté. Il s'agit en quelque sorte de la règle du jeu. Cet appel à l'inventivité est donc aussi porteur d'un vœu de différence (II, 69-71).

En résumé, la conception chrétienne de la Création n'isole ni ne marginalise indûment l'être humain. Au contraire, elle se démarque radicalement de cette vision antique de la liberté humaine qui est celle d'une réalité gagnée à l'arraché d'un combat mené par l'être humain qui lui-même est perçu comme une erreur de parcours. Dans la pensée chrétienne, la Création est entièrement traversée par un régime de liberté. Penser la liberté humaine non pas en opposition, mais de connivence (en résonance) avec une liberté plus large, plus grande, plus vraie, plus libre, voilà qui touche à l'originalité même de la tradition judéo-chrétienne (II, 85). Dieu et l'être humain ne sont ni en compétition, ni en opposition, mais en résonance positive, en écho (II, 104). Ils trouvent joie l'un dans l'autre.

Bref, la clé d'interprétation du projet de Création, c'est *la liberté*, thème qui joue un rôle structurant chez Gesché. Si la Création répond à un dessein, c'est que Quelqu'un d'« inventif » y préside (II, 61). En plaçant Dieu au commencement, nous quittons résolument la logique du hasard et de la nécessité pour entrer dans un régime de la liberté et de l'invention. Il s'agit donc de la création d'une liberté, don de liberté par une liberté (II, 61).

> 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 créatrice, et non pas l'imitation répétitive. Et une liberté créatrice (l'homme créé créateur), 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. […] L'idée] de création par Dieu pose que l'homme et son univers ne sont plus tracés par la nécessité et la soumission, mais qu'ils trouvent leur trace dans la liberté et l'invention. Y a-t-il plus moderne anthropologie ? (II, 90.92)

Susciter des créateurs libres et inventifs, voilà qui caractérise le geste de Dieu. N'est-ce pas là un don inouï ? (IV, 40-41).

En d'autres mots, l'idée de Dieu Créateur ouvre un horizon à l'intérieur duquel l'être humain est invité à se dépasser, à *s'inventer* sans cesse à nouveau (VII, 23). Ainsi, en renouant avec ses origines, au contact de ce Dieu, l'être humain ne perd pas sa liberté, mais au contraire, il la découvre comme don et vocation. Et c'est cela même qui lui confère *origine* et *sens*. Nous sommes donc investis d'une liberté créatrice et inventive qui nous définit : celle-ci est d'origine, donnée *dès le commencement*. Et au contact de cette vision, l'être humain lui découvre une *saveur*, celle « d'une position jeune et positive, conquise de haute lutte contre les démons […] de la soumission et de la fatalité [et de la culpabilité[76]]. » (II, 91).

L'originalité même de cette conception, qui en fait aussi son aspect *désirable*, est de nous faire entrer dans une logique autre, non pas celle du hasard et de la nécessité, mais celle de la *liberté*, d'une *intention*, de *l'art* (II, 68). Elle nous amène à découvrir la logique même de Dieu qui marque le *rapport* appelé à s'établir entre Dieu et l'être humain. Bien sûr, nous retrouvons chez Gesché des aspects de la théologie de la création qui sont aujourd'hui largement acceptés dans les milieux théologiques. Mais, rappelons-nous qu'en tant que théologien, il s'adresse, non pas d'abord à la confrérie, mais à la frontière de la croyance et de l'incroyance. Son insistance sur la liberté et l'inventivité vise à nous faire entrer dans « une anthropologie très forte » « mu[e] par une respiration plus grande que la nôtre » (Plotin) (II, 92.91-92). Voilà une anthropologie audacieuse qui prend sa source et

[76] Cette référence à la culpabilité présente dans l'article original mais omise dans la version de *Dieu pour penser* souligne la préoccupation constante de Gesché pour la question de la moralisation excessive de la foi. Adolphe GESCHÉ, «L'homme créé créateur», *Revue théologique de Louvain*, 22 (1991), p. 181.

son souffle dans un Dieu Créateur. En proposant *Dieu pour penser l'homme*, « en introduisant la flèche de la transcendance, loin d'y faire mourir l'homme à son contact, [Dieu] met l'homme au large d'une aventure in-finie » (II, 93). Croire en un tel Dieu, c'est croire en un Dieu qui a foi en l'être humain et ses possibilités ; c'est aussi croire en Quelqu'un qui nous invite à aller au bout de nous-mêmes, à faire de notre vie une véritable œuvre d'art. Difficile d'y voir une idée funeste. N'est-ce pas là un projet engageant ?

Dieu, pour l'amour de soi

Comme nous l'avons établi au chapitre 4[77], si Gesché s'inquiète de l'oubli de Dieu, il se préoccupe tout autant sinon davantage de la conséquence de l'oubli de qui nous sommes (la mort du sujet). Une question l'étreint : l'être humain peut-il encore aujourd'hui croire en lui-même et en ses possibilités ? Peut-il encore s'aimer ? Cette liberté créatrice qui prend sa source en Dieu ne jouerait-elle pas contre nous à la manière d'un cadeau empoisonné ? Nous avons tant de raisons de désespérer de ce que nous sommes devenus. Comment composer avec ce mal-être ?

De toute évidence, la rencontre de Julia Kristeva et son œuvre *Histoires d'amour*[78] aura beaucoup marqué l'itinéraire théologique du théologien. D'une part, il découvre chez cette auteure une pensée qui le rejoint profondément et qui va dans le prolongement des intuitions qu'il avait lui-même développées au contact de Descartes et Lévinas. Elle donne cependant une inflexion à sa pensée qui l'amène dans le registre de *l'amour de soi* et du *désir de reconnaissance*. Par ailleurs, le théologien belge s'étonne et se réjouit de voir

---

77 Voir p. 164-165.

78 KRISTEVA, *Histoires d'amour*.

cette psychanalyste s'inspirer des grandes figures chrétiennes pour nourrir sa propre pensée. Ainsi, elle deviendra pour lui l'une des figures emblématiques du *monde qui écoute la foi*. Pour ces raisons, il importe d'en esquisser le propos afin d'en mesurer l'influence.

Essentiellement, comme pour Gesché, Kristeva est à la recherche d'une meilleure compréhension de l'être humain et pour cela, elle se penche sur l'expérience amoureuse qui, pour elle, est profondément révélatrice de qui nous sommes. Notons d'abord que Kristeva propose, non pas une lecture croyante, mais celle d'une psychanalyste qui s'inspire de la pensée chrétienne et réfléchit sur la problématique contemporaine de *l'amour de soi*. Mais, elle n'en demeure pas moins saisie par cette vision du Moyen-Âge qu'elle retrouve chez de grands témoins de la tradition chrétienne qui reconnaissaient le lien indissociable qui unit *amour* et *être*. Elle retrouve de manière vibrante cette vision de l'être humain comme *être amoureux*, d'abord chez Bernard de Clairvaux, mais également dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin dont le fondement gravite également autour de l'amour et qu'elle résume ainsi : *je suis en tant qu'aimé, donc j'aime pour être*[79].

Or, selon Kristeva, le passage du Moyen-Âge à la Modernité, qui entraîna la transformation d'une *ontologie du bien* à une *ontologie morale*, eut des conséquences très négatives pour l'amour de soi (Narcisse). Avec Descartes, la *Ratio cogitans* supplanta la *Ratio amoris* qui fit du *sujet aimant* un *sujet pensant*. Ainsi, le *je amoureux* qui est essentiellement un *je passion* devint suspect et le *j'aime, donc je suis* fut remplacé par le *je pense, donc je suis*. Cela fit en sorte que *le mal-être* jadis considéré comme *un mal d'amour* se vit refoulé, d'ailleurs tout comme la théologie du bien le fut par la philosophie du vrai. Et la psychanalyse au XXe siècle ne fit que renforcer la chose en faisant de

[79] Voir KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 212.216-217.

l'amour de soi une *pathologie*. Bref, Narcisse est aujourd'hui en souffrance[80]. Pour Kristeva, il aura donc fallu attendre le développement de la psychanalyse moderne pour redécouvrir ce que ces moyenâgeux nous enseignaient déjà : *le mal-être* est *un mal d'amour*.

D'entrée de jeu, la psychanalyste et le théologien se rejoignent sur un trait fondamental : l'être humain est, non pas d'abord un être de pure Raison, mais un *être de désir*, un être *pathétique*, être de passion et d'affectivité. En cela, il est un être de démesure et de transgression qui a besoin d'un brin de folie pour vivre pleinement et s'accomplir. Voilà en quoi Kristeva trouvera chez ces deux grandes figures chrétiennes, mais aussi chez Paul de Tarse, matière à nourrir sa pensée.

Bref, pour la psychanalyste, Paul de Tarse, Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin représentent des références historiques très importantes en ce qu'ils ont su trouver, pour leur époque respective, un équilibre admirablement réussi entre le désir impétueux qui se déchaîne et l'amour qui contrecarre et apaise en décentrant le sujet et en canalisant son énergie sur un objet infini (le tiers transcendant) où la mesure se donne dans la démesure[81]. Or, à partir de Descartes, la *quête de la vérité* par l'application du doute méthodique déplace *l'amour* comme idéal. L'être humain se voit ainsi fragilisé dans *l'être* et son rapport au *croire en soi* (et au risque) s'en trouve transformé, réduit, et dans un certain sens, contaminé et perverti. Bref, l'amour de soi est réduit à se mesurer au tribunal de la Raison et à l'aune des Lumières. L'accent devient donc sur *le sujet qui se pense et cherche à comprendre*, et non sur *le sujet qui s'aime et s'accueille en Dieu*. Pour Gesché comme pour Kristeva, nous avons là une véritable épreuve pour notre temps, un enjeu de

---

80 Voir KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 215.218.234.

81 Voir KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 204.

civilisation. Ainsi, Gesché rejoint Kristeva qui ose affirmer : Narcisse est en souffrance dans une « solitude ineffable[82] ». De toute urgence, il faut *sauver l'amour de soi*.

Voilà donc qui rejoint le souci apologétique du théologien (sauver l'être humain) pour qui *l'oubli de Dieu* en tant que fondement de *l'amour de soi* n'est pas sans conséquence tragique pour l'humanité. Car pour lui, c'est Dieu qui fonde le Bien, fondement de l'amour de soi. Le seul remède au mal-être, c'est l'amour. Et Kristeva, à travers une lecture psychanalytique, en arrive à cette conclusion qui peut paraître étonnante pour certains, mais qui vient renforcer cette conclusion du théologien :

> Si nous avons du mal à aimer, c'est parce que nous avons du mal [à idéaliser : du mal] à investir notre narcissisme dans un autre, tenu comme valeur incommensurable[,] pour garantir ainsi notre propre potentialité [à la démesure]. [Et au contraire,] Lorsque nous arrivons à aimer, n'est-ce pas parce que quelqu'un, homme ou femme ou enfant ou un mot, une fleur…, a pu résister à notre puissance increvable de méfiance, de haine et de peur à nous déléguer dans une altérité idéale [?] (VII, 59) [83]

Ce témoignage d'une psychanalyste qui cherche d'abord et avant tout, non pas à faire l'apologie de l'idée de Dieu, mais à comprendre l'âme humaine, ne donne-t-il pas crédit à l'idée qu'il est bon de s'investir dans une altérité idéale, que cela contribue à notre équilibre, à notre élan de vie et à notre bonheur ? Elle pose le diagnostic suivant, repris par le théologien : si nous avons du mal à aimer, c'est que nous avons du mal à idéaliser (II, 144)[84]. Ainsi, si l'être humain a « besoin » d'une *altérité idéale* pour se sauver de l'enfermement et de la solitude, pour Gesché, c'est en Dieu qu'il trouve véritablement son accomplissement (VII, 59). Car, viser haut garantit notre potentialité. Pour lui, il ne s'agit pas simplement de s'aimer, mais de s'aimer en Dieu en tant qu'altérité idéale.

---

82 KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 149. Voir aussi p. 233.238.

83 KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 214. Cette citation de Kristeva contient des omissions importantes que nous avons jugé bon restituer, entre crochets, afin d'en préciser le sens. Voir aussi (II, 144).

84 Voir KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 215.

Bien sûr, l'amour demeure toujours une *épreuve*. Il se vit, non pas dans un rapport de convenance, mais comme rencontre de l'autre qui comporte joie extrême et souffrance, fusion et arrachement, vie et mort. « L'amour ne nous habite jamais sans nous brûler.[85] » Or, l'amour est aussi une épreuve pour le langage. Comment le dire? Comment l'exprimer? D'où prend-il sa source? D'où vient ce vent de folie qui nous subjugue? Si pour Kristeva, l'expérience amoureuse en dit beaucoup sur l'être humain, inversement, pour Gesché, l'expérience chrétienne peut aussi nous apprendre sur cette épreuve qu'est l'amour de soi comme *chemin du bonheur*.

En résumé, Gesché trouve chez Kristeva l'expression d'une pensée hors confrérie avec laquelle il se trouve en communion profonde. Il est convaincu que l'être humain, tout être humain, est appelé à renouer en quelque sorte avec ce brin de folie qui l'anime, cette démesure qui donne sens à sa vie et la rend aussi désirable. Bien sûr, la théologie, c'est du sérieux! Mais, à vouloir trop *faire sérieux*, en cherchant à se camper dans le rapport univoque Foi – Raison, n'est-elle pas devenue « situable, cernable », donc, prévisible et quelque peu ennuyeuse[86] ? La grande tradition de théologie spirituelle nous apprend que la foi en Dieu peut s'exprimer à l'image d'un jeu amoureux. Nous pourrions nous demander : où est *le jeu*, où sont *le rire*, *l'amour* et *la passion* ? Bref, où est le Bonheur ?

Une preuve de Dieu par le bonheur ?

Gesché publie en 1988 un article intitulé « Une preuve de Dieu par le bonheur ? ». Rappelons-nous que c'est aussi l'année où apparaît dans ses écrits publiés l'expression

---

85 KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 12-13. Voir aussi p. 10-11.

86 Nous avons recours à une paraphrase de Kristeva. Voir KRISTEVA, *Histoires d'amour*, p. 20.

apologétique du désir. Cet article qui deviendra le dernier chapitre du deuxième volume offre un clin d'œil à tous ceux et celles qui, au cours des siècles, jugèrent bon et utile de produire de très sérieuses preuves de Dieu, toutes rationnelles furent-elles, drapées de solennité et d'une logique se voulant implacable, truffées d'arguments décisifs, qui, déjouant l'objection, cherchaient à toucher la cible : Dieu ! Or, ces démarches, toutes essentielles furent-elles à une époque, firent bien peu pour convaincre l'incroyant. Mais plus encore, elles oublièrent une chose essentielle à la vie : le bonheur. À comprendre avec un brin d'humour, mais sans dérision, cette *preuve éloignée* et *joyeusement provocatrice* que nous propose le théologien belge nous rappelle une chose fondamentale que croyants et incroyants doivent aujourd'hui réentendre : la joie et le bonheur que l'on peut trouver auprès de l'idée de Dieu (II, 129.153). Et si ce clin d'œil ne convainc pas, cette démarche aura à tout le moins peut-être contribué à notre bonheur !

Selon le théologien, notre conception de Dieu depuis Descartes se rationalisa de plus en plus. Et au XIXe siècle sous le joug du soupçon, le bonheur se vit reléguer « loin de Dieu », l'identifiant d'emblée au plaisir (II, 129). Avec cette vague de rationalisme qui secoua l'Occident, on laissa à la métaphysique et l'herméneutique le soin de « parler du cheminement vers l'Être […, et] ce faisant, il s'est produit une raréfaction du bonheur et du sens » (VII, 159). Bref, on dévia « de ce qui fut la jouissance *de Dieu* vers le seul souci d'entendre l'appel *de l'Être* ». (VII, 159)

Quant à la théologie, elle-même hyper rationalisée et elle perdit son lien sonore avec son langage natal qui est celui d'un *appel au bonheur* (VII, 169). Il en résulta un Dieu qu'on fit nous-mêmes, une idole, un Dieu fonctionnaire au service de nos représentations et nos besoins (VII, 173). À tous égards, ayant cultivé pendant des siècles

l'image d'un Dieu de la preuve, impassible et sérieux, au-dessus du plaisir, du jeu, de l'inventivité et du bonheur, comment ne pas se surprendre qu'on en retrouve encore la trace aujourd'hui ? N'avons-nous pas à revoir tout cela ? Aussi, devons-nous revoir notre concept de preuve qui, en fin de compte, ne convient que très peu au caractère concret de l'existence humaine (II, 129). Pour Gesché, il importe surtout de retrouver les chemins de l'amour et du bonheur perdus depuis les Lumières (II, 153). Bref, nous devons nous placer, non pas d'abord dans le registre de la raison ni de la morale, mais dans celui du bonheur et de l'amour comme seule réponse au *désir de l'infini*.

Une première question se pose : comment doit-on lire ce texte ? Dans quel registre ? Un concept mou tel le bonheur saurait-il fonder une preuve formelle ? Bien sûr que non ! On sait donc d'entrée de jeu que le *jeu* a tout pour décevoir celui ou celle qui recherche le sérieux d'une véritable preuve de Dieu. Pour eux, la preuve doit précéder le croire. Mais, d'où vient cette étrange idée que l'on devrait fonder sa vie sur une preuve formelle ? Ce désir de preuves-béton qui cache un certain mépris de l'acte de croire n'en fait pas l'économie puisqu'il exige aussi de *croire* en la preuve. Comment donc sortir de cet étau qui se referme sur nous, sinon en changeant de registre, en pensant autrement ? C'est donc sur un ton ludique, le sourire en coin, que Gesché nous propose cette *preuve de Dieu par le bonheur*.

Il faut donc d'abord éviter de durcir cette notion de « preuve » qui, pour Gesché, prend un tout autre sens. Celui-ci *joue* sur l'équivoque de deux mots qui s'entrechoquent : l'un évoque la logique formelle, l'autre la joie et la raison fondamentale de vivre. Et peut-être cherche-t-il à « prouver » simplement que la vie vaut la peine d'être vécue, à

nous communiquer des « raisons » de croire en nous-mêmes et en la vie. Ne serait-ce pas là tout le sens de son *apologétique du désir* qui devient une *apologétique du bonheur* ?

Croyons-nous en cette preuve ? Y croit-il lui-même ? Voilà de bonnes questions ! Mais qu'est-ce que croire, sinon d'entrer dans le *jeu* en acceptant de se laisser prendre au *plaisir* de jouer, tout en restant libre d'y renoncer en tout temps ? Et tant qu'à faire, pourquoi ne pas participer au *jeu* dans la joie et l'humour ? Car, le jeu n'a rien d'irrationnel ou d'illogique. Simplement, le jeu possède ses propres règles, son intelligence propre et ses droits. N'apprend-on pas en jouant ? Et ce n'est qu'en jouant qu'on approfondit ces choses et développe le goût de jouer encore et encore. À voir jouer les enfants, on se convainc facilement que le jeu peut aussi être sérieux. Mais plus encore, c'est en jouant qu'on développe le goût du jeu, qu'on goûte à la joie de vivre, qu'on se met à y croire. Finalement, les meilleures raisons de croire ne sont-elles pas celles qui trouvent leur « preuve » dans de *bonnes raisons de vivre* ? Autrement dit, peut-être est-ce le bonheur qui vient sauver la mise (le *croire*), mais aussi la preuve que l'on cherche.

Il nous semble que Gesché tente de renouveler un certain discours théologique qui désespère de la preuve. Sauver « la preuve de Dieu » de l'oubli en renouvelant la forme par le bonheur, peut-être est-ce cela le motif profond du théologien ! Ainsi, cette tentative de « preuve par le bonheur » n'est nulle autre que l'expression d'une *apologétique du désir* qui trouve son fondement et son sens dans la quête du bonheur qu'il développe et élabore dans *Dieu pour penser*. Cela ne rejoint-il pas ses visées de voir naître une apologétique renouvelée ?

D'entrée de jeu, le théologien affirme ceci : « la découverte d'un Dieu qui serait lui-même heureux, et pour cela même voudrait une créature heureuse, ne *prouverait*-il pas

qu'il est *vraiment crédible* ? » (II, 129) [C'est nous qui soulignons]. Gesché donne ainsi le ton à sa démarche : cette « preuve », il la place donc résolument dans le registre de la crédibilité, et en cela, elle sera donc nécessairement de l'ordre des raisons de croire. *Croire en Dieu, croire en soi, croire en la vie*, tout cela s'entrelace pour faire de la vie un espace de bonheur. Bien sûr, il veut aussi convaincre, faire la démonstration. Mais surtout, une idée traverse ce deuxième volume de la collection : Dieu apporte à l'être humain « ce surcroît de consentement à lui-même » qui fonde le bonheur (II, 129). En fait, n'est-ce pas cela qui donne le ton (le *la*) à la collection tout entière [87] ? Consentir à soi, croire en soi, s'aimer soi-même, voilà la clé du bonheur.

Quelle est donc cette « preuve » de Dieu qu'il nous propose par le bonheur ? Elle est plutôt de l'ordre de l'intuition et peut essentiellement se résumer à ceci. D'abord, il affirme que l'être humain est être de bonheur, fait pour le bonheur, et non pour le malheur. Or, si ce désir de bonheur, bon en soi et inéluctable, existe, il doit prendre sa source dans un Dieu qui *est* Bonheur, heureux d'être lui-même, mais aussi désireux de partager ce bonheur avec autre que lui-même, sa Création toute entière, et plus particulièrement, avec un partenaire libre avec qui il pourrait partager ce bonheur qui est son plus précieux acquis. Donc, Dieu est crédible. C.Q.F.D. (II, 141)

Il importe de situer sa démarche. Ce cinquième et dernier chapitre du volume II constitue, selon nous, un moment charnière de la collection *Dieu pour penser*[88]. Sur le plan logique, cet article qui conclue ce deuxième volume s'offre en contrepoint à l'objection classique de l'athéisme, la preuve contre Dieu par le mal, *Malum, ergo non est Deus*, qui ouvre littéralement le premier volume de la collection (I, 16). En ce sens,

---

87 Nous verrons que le thème de l'amour de soi se prolonge au chapitre 6. Voir p. 310-313.

88 1988 semble aussi une année charnière. C'est l'année où apparaît l'expression *apologétique du désir* dans ses publications. Voir p. 201.

l'ensemble (I, ch.1) - (II, ch. 5) forme une inclusion, une unité littéraire bien définie[89]. Mais d'entrée de jeu, Gesché qui affronte la question du mal dès le premier volume adopte tout sauf un ton léger ou badin. Car, pour Gesché, le mal est un scandale, une disgrâce pour l'être humain qui vient blesser notre être et nos aspirations les plus profondes (I, 11). Le mal est un excès, une démesure, un irrationnel face auquel ni concept, ni discours, ni justification ne peuvent constituer une réponse satisfaisante (I, 83). Le mal *est* absolument indéfendable (I, 132). Le mal précède toute parole, tout discours sur la question (I, 11).

Mais le mal n'a pas le dernier mot. Car, l'être humain est fait pour le bien et le bonheur, non pour le mal et le malheur (I, 72.73.104). Et tous, nous avons « droit au bonheur, y compris celui qui mène ces combats pour la justice » (I, 143). Bref, il y a chez l'être humain, « préséance du bien sur le mal », du bonheur sur le malheur (Kant) (I, 144). Et cela nous renvoie inévitablement à la question des origines. Qu'y a-t-il aux origines ? Le destin ? La fatalité ? La nécessité ? Le hasard ? Le mal ou le malheur ? Non pas ! Ce qu'il y a à l'origine, c'est une liberté créatrice et amoureuse, un pur bonheur ! Tel est le Dieu des chrétiens, tel fut son projet pour nous, tel est l'esprit qui a guidé son geste créateur ! N'y a-t-il pas lieu de se réjouir de cette bonne nouvelle et de la célébrer ?

Ainsi, le désir de bonheur est originaire, une réalité plus grande que le malheur, fondatrice donc plus signifiante, plus probante. Le malheur existe bien sûr et nous devons composer avec celui-ci. Mais nous sommes faits, non pas pour le malheur, mais *pour* le bonheur : voilà la bonne nouvelle ! Au septième volume de la collection, Gesché offre lui-même une clé de lecture : « Et que le bonheur soit une part le deuil du malheur, car il n'est pas béat comme le sait bien la religion. » (VII, 159)

---

[89] La chronologie de l'œuvre de Gesché s'accorde avec cette thèse. En effet, (I, ch. 1) fut publié originalement en 1986 alors que (II, ch. 5) le fut deux ans plus tard.

Bien sûr, pour les sceptiques, cette preuve sera trop simple et naïve. Mais elle nous rappelle une chose fondamentale, voire fondatrice : le bonheur parle. Il nous dit une aspiration, un désir profond, une quête irréductible ouverte sur l'infini. Il nous renvoie à une source inépuisable et intarissable. Mais il nous parle aussi d'une destinée, celle que l'on désire, celle qu'on veut se créer et s'inventer. Le bonheur n'a de limite que celles que l'on s'impose en ne croyant pas en nos possibilités. Ainsi, le bonheur exprime à la fois un désir et un projet, plus encore, une *œuvre à créer*. Nous pouvons bien sûr qualifier cela de naïveté, d'irréalisme, de rêverie ou de fantaisie. Mais parfois, les plus grandes vérités jaillissent et naissent d'intuitions à la fois simples et profondes qui possèdent force de preuve pour celui ou celle qui sait naître à elle[90]. Naître de Dieu, « naître d'en haut » (Jn 3, 8), c'est naître au simple bonheur d'être soi. Il y a là l'exemple d'une « preuve » dont la « simplicité pénétrante [possède] un pouvoir créateur, qui libère par l'acceptation » (II, 103).

Ce cinquième chapitre du volume II représente donc un moment charnière qui offre une réponse, bien sûr fragile, mais non moins signifiante, à la problématique du mal inaugurant la collection. Mais ce moment annonce également ce qui suivra dans les volumes III-VII à la rencontre du Dieu Créateur qui est nul autre que le Dieu de Jésus-Christ qui nous ouvre une destinée et en qui nous pouvons espérer et trouver sens.

La *foi en Dieu* ainsi conçue devient d'abord une rencontre heureuse entre un Dieu mû d'une liberté créatrice et inventive, heureux d'être lui-même et de partager ce bonheur avec un autre que soi-même, créé à son image et à sa ressemblance. C'est donc par plaisir que Dieu a créé. Et en nous créant ainsi dans la joie, en nous désirant le premier, Dieu a

[90] Sur le rapprochement entre naïveté et nativité, voir GESCHÉ, «Noël : Nativité ou naïveté d'un Dieu». Paru la même année que GESCHÉ, «Une preuve de Dieu par le bonheur ?».

fait de nous des êtres désirés et désirables, des êtres mus par le désir, et le désir d'être désirés. Dieu est donc à l'origine de notre désir. Bref, en regard d'un tel Dieu, l'être humain prend conscience qu'il est essentiellement un être désiré, voulu et aimé pour lui-même (II, 131). Voilà qui constitue le fondement même de l'amour de soi : « Je suis souhaité par Dieu pour moi-même » (II, 136). Dieu crée pour son propre bonheur, n'est-ce pas provocateur ! Et si en Dieu, il n'y a aucune *honte d'être soi-même*, pourquoi y en aurait-il à être *humain* ?

Il y a donc *en Dieu* un mouvement qui va de l'amour de soi à l'amour de l'autre, du bonheur d'être soi qui désire communiquer ce même bonheur à un autre (II, 136). Et c'est ce même mouvement à la lumière de l'amour de Dieu qui me porte de l'amour de soi à l'amour de son prochain (*comme* soi-même). Voilà donc un Dieu crédible, un Dieu auquel je peux croire parce qu'il me révèle à moi-même en vérité dans l'intimité de mon désir (de mon énigme). Car, seul un vrai Dieu, un Dieu sauveur, me permet d'entrer dans cette vérité qui est aussi la mienne. En revanche, le faux Dieu est celui qui fausse l'être humain, qui vient fausser le rapport que j'ai avec moi-même en me promettant de faux bonheurs. Seul un vrai Dieu nous révèle, nous atteste, nous prouve, nous élève (II, 100.104).

En résumé, pour Gesché, c'est d'abord et avant tout la *quête du bonheur* qui pourrait nous mettre sur la piste d'une proposition crédible de l'idée de Dieu aujourd'hui. Pour lui, Dieu sera d'autant plus *crédible*, si nous pouvons montrer qu'il est un « Dieu heureux » et qu'il désire une création heureuse (II, 129). Par ailleurs, l'amour de soi est la racine et le fondement de tout amour qui conduit au bonheur : amour de l'autre, amour de la vie, amour de Dieu (II, 146-147). Se mépriser, c'est aussi mépriser Dieu notre Créateur

(II, 111). Ainsi, le *salut* commence et se manifeste dans l'amour de soi qui devient constitutif de l'être de Dieu et de l'être humain. Voilà en quoi et pourquoi nous pouvons déjà dire que *Dieu est salut*. Et voilà en quoi ce Dieu du salut devient aussi *Dieu du bonheur*. Puisque Dieu trouve son plaisir en lui-même et en nous, nous sommes appelés à croire en nous-mêmes *comme* Dieu croit en nous et à nous aimer *comme* Dieu nous aime. Ainsi, nous sommes invités à trouver le bonheur en nous-mêmes en accueillant ce don comme don *de* Dieu.

Récapitulation

Voilà le ton sur lequel s'achève ce cinquième chapitre, soit celui du rapport entre Dieu et la quête du bonheur. Il convient selon nous de souligner au passage le style et l'approche de Gesché qui cherche d'une certaine façon à faire éclater la joie de croire en Dieu. Sa façon d'exploiter les jeux de mots, les inversions et renversements, les rapprochements intempestifs, les transgressions et provocations, tout cela contribue − nous sommes tentés de dire « joyeusement » − à la découverte, au jaillissement, voire même à « l'invention[91]» de l'idée chrétienne de Dieu.

À travers *Dieu pour penser*, Gesché nous conduit dans des espaces de liberté et de création, là où l'idée de Dieu est susceptible de trouver crédit (et sa joie). Il a voulu montrer que l'idée de Dieu n'est pas étrangère à l'être humain, mais qu'il s'agit d'une idée innée, une idée que celui-ci rencontre lorsqu'il s'ouvre à lui-même. L'idée de Dieu se *révèle* à nous sans *a priori* : venant à l'idée, elle nous visite précédant tout *oui* et tout

[91] Nous reviendrons sur l'usage de ce terme au chapitre 6, p. 325.

non[92]. En cela, l'être humain est un être *visité* par une idée qui n'est pas de lui, mais qui l'incite à aller au bout de lui-même. Bref, l'idée de Dieu devient ainsi un *possible* de l'existence.

Mais plus encore, le théologien fait valoir la valeur anthropologique de cette idée en montrant que, dans une perspective chrétienne, l'idée de Dieu ouvre sur une vision de l'être humain qui change et transforme le rapport que celui-ci entretient avec lui-même, soit un rapport à l'intérieur duquel il est appelé à se connaître, à croire en lui-même, à accueillir son humanité, à se réaliser pleinement et enfin, à s'aimer. Ainsi, lorsqu'elle trouve écho dans la foi chrétienne, l'idée de Dieu fait progresser sur le chemin de la connaissance de soi et contribue à rendre la vie intelligible et désirable. Bref, elle fait résonner la vie sur la tonalité du bonheur.

Bref, l'idée de Dieu se révèle crédible en nous provoquant à être nous-mêmes sur le chemin vers nos *ultimes possibilités*. Elle nous introduit dans un espace de liberté créatrice et inventive qui prend sa source dans le simple bonheur d'être et de s'aimer soi-même. En cela, ce bonheur exprime à la fois une réponse à un *désir* à combler, un *projet* à réaliser, et mieux encore, une *œuvre à créer*.

L'idée chrétienne de Dieu est donc une idée qui nous donne de la grandeur et de la hauteur au projet humain, une idée qui nous invite à « naître d'en haut » (Jn 3, 8). Puisqu'elle vient nous confirmer, nous exhausser, nous redresser, ne sommes-nous donc pas tout à fait justifiés de l'accueillir en nous-mêmes comme une *bonne nouvelle* ? Ne convient-il pas de croire en ce qui nous prouve, nous ap-prouve, nous atteste et nous rehausse ? N'y a-t-il pas là la plus grande « preuve » de Dieu (entendue dans le sens d'une « preuve » d'amour) ? Pour le théologien, c'est un don très précieux, peut-être le plus

[92] Voir LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 45.56.

grand don qui soit pour un humain, que d'être justifié de croire en lui-même. N'est-ce pas là une condition de possibilité de la foi en Dieu ? Gesché y voit là un fondement de l'expérience chrétienne qui rejoint l'appel d'une vie pleinement accomplie. Bref, Dieu *prouve* l'être humain. Voilà qui rend son idée crédible.

Ceci complète donc cette étape de notre démarche qui visait à faire ressortir la réponse d'Adolphe Gesché au défi de la crédibilité de l'idée de Dieu dans une perspective anthropologique. Celle-ci nous a permis d'identifier les fondements et les traits essentiels de ce qui constitue son anthropologie théologale. Cependant, nous ne prétendons aucunement avoir épuisé celle-ci. Une présentation complète prolongerait notre démarche en abordant plus à fond la question du mal, du rapport au cosmos et au corps. À cet égard, nous nous contenterons de référer le lecteur aux volumes I et IV de la collection *Dieu pour penser* ainsi qu'au tout dernier article de Gesché : « Le corps chemin de Dieu[93] ».

[93] Voir GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps».

CHAPITRE 6

RETROUVER DIEU COMME *BONNE NOUVELLE* : VERS UNE DESTINÉE THÉOLOGALE

Dans le contexte qui est le nôtre, la crédibilité de l'idée de Dieu appelle une question que le christianisme comme toutes autres religions ne peuvent éluder : « Que nous apportez-vous donc comme bonne nouvelle pour l'homme ? » (V, 53) Il y a là un passage obligé pour tout discours sur Dieu qui se veut pertinent, voire crédible. C'est sur cette voie que la pensée de Gesché nous engage où la théologie comme parole d'espérance vient réaffirmer la *destinée théologale* de l'être humain.

Or, cette question en appelle d'autres : « Qu'apporte le salut à notre destinée ? » (V, 53) Ou plus généralement, « Que m'est-il permis d'espérer ? » (Kant) (V, 54.53) (VII, 118) C'est en voulant répondre à ces questions que Gesché réinterroge ce vieux mot de la foi qu'est le *salut*, et qu'il se penche de façon particulière dans les trois derniers volumes de la collection *Dieu pour penser* sur les thèmes de la *destinée*, du *Christ* et du *sens*.

Pour lui, ces questions qui mettent en cause la crédibilité même de l'idée de Dieu concernent autant le croyant que l'incroyant. Car tous, nous avons le droit et le devoir de questionner le bien-fondé de nos croyances et de nous interroger sur notre destinée : « Tout homme s'interroge sur la vérité et la valeur de ses adhésions et de ses espérances : "Suis-je dans le vrai?" "Ai-je bien placé mon attente?" » (V, 183) Et en cela, la foi ne remplace pas l'exigence de vérité. Voilà un présupposé qui porte l'ensemble de sa démarche.

Dans ce sixième chapitre, nous poursuivons et concluons notre démarche qui consiste à mettre en lumière comment l'auteur répond aux défis de la crédibilité de l'idée de Dieu. Mais ici, nous passons dans une perspective plus spécifiquement chrétienne[1]. C'est donc à partir de ces questions provocatrices que nous nous proposons, premièrement, de montrer l'intelligibilité et la valeur anthropologique de l'idée chrétienne du *salut* selon la pensée de Gesché. Nous verrons comment celle-ci ouvre sur une *apologétique de l'espérance*. Deuxièmement, nous cherchons à dégager le rôle structurant de la figure de Jésus-Christ dans *Dieu pour penser*. Troisièmement, nous tentons de mettre en valeur l'originalité et la radicale nouveauté du Dieu de Jésus-Christ selon le théologien belge.

Dans le cadre qui est le nôtre, nous ne pouvions déployer la pensée du théologien autour de ces thèmes dans toute son ampleur et sa profondeur. Nous avons donc dû faire des choix difficiles. À cet égard, nous nous sommes limités aux grands axes de sa pensée en rapport avec la question de la crédibilité, confiant que le lecteur qui désire poursuivre sa recherche pourra le faire à partir des indications inscrites dans notre texte.

1. LE SALUT ET LA DESTINÉE : QUE PUIS-JE ESPÉRER ?

Pour l'essentiel, lorsque Gesché formule la question « Dieu est-il, Dieu sera-t-il une *bonne nouvelle* pour l'homme ? » (V, 163), il rejoint ainsi l'idée chrétienne de salut qui occupe, avec la question de Dieu, une place centrale et structurante dans l'œuvre du théologien. Pourquoi donc donner tant d'importance à cette question ? Essentiellement parce que les Écritures nous révèlent fondamentalement un Dieu du salut, un Dieu qui

[1] Ce chapitre adopte le versant objectif (*fides quae*) de la question de la crédibilité. Voir p. 60-61.

porte un souci pour ce qui advient de l'être humain. Un discours sur Dieu qui se veut à la fois fidèle et crédible se doit d'adopter cette perspective.

L'idée de salut incarne des questions que nous ne pouvons éluder : « Quel chemin de la vie doit-on prendre ? » (Héraclite) (V, 12); « sauverais-je ma vie du non-sens? » (VII, 163). Bref, comment dois-je vivre ma vie et que puis-je espérer d'elle ? Les sciences et la philosophie proposent bien sûr un « cantique » qui nous offre des chemins de vie et celles-ci gardent toute leur valeur (V, 16). Et à ce niveau, Dieu est bel et bien « une hypothèse inutile » (V, 13). Or, la postmodernité est porteuse des signes qui annoncent que le cœur de l'être humain ne se satisfait plus de ce cantique. Alors, « ne peut-on souhaiter qu'il y ait un Cantique du cantique ? » (V, 16)

Dans un monde où l'on annonce la mort de l'homme, où l'être humain lui-même risque de devenir « une hypothèse inutile », il importe pour Gesché de reconsidérer l'hypothèse-Dieu, et surtout, de montrer ce qu'elle apporte de *bonne nouvelle* en faveur de l'être humain. Car, une question percutante nous confronte : voulons-nous cette mort ? Prendre la défense de l'être humain par Dieu, voilà qui va au cœur du geste apologétique du théologien.

Or, ces interrogations rencontrent immédiatement l'objection : l'idée du salut serait-elle une idée qui ne sauve pas ? (V, 27) Le mot salut est-il un mot vide, sans résonance, pire encore, une prétention sans créance comme une fausse monnaie ? Sommes-nous, chrétiens qui l'annoncent, des faux-monnayeurs ? Voilà des questions qui nous confrontent. Nous allons montrer que pour Gesché, le salut répond d'abord et avant tout au désir d'accomplissement de tout être humain. Sa réponse passe par une phénoménologie du désir et ouvre sur une apologétique du désir d'éternité.

La logique du salut et la moralisation excessive de la foi

Si Gesché traite spécifiquement du salut au volume cinq intitulé *La destinée*, il importe de noter que cette question accompagne le théologien en écho tout au long de sa démarche. Et plus spécifiquement, ce n'est pas par hasard que la collection *Dieu pour penser* inaugure sa démarche sur le mal. Car pour lui, cette question soulève radicalement la question du salut. Penser le mal, c'est voir poindre « une autre idée folle, celle de salut » (I, 13). Et penser le salut en dehors du mal, c'est tomber dans la rhétorique sans rapport à la vie. Le salut doit donc *d'abord* être pensé comme une réponse à la question du mal. En cela, selon la logique chrétienne du salut et la théo-logique du mal, *quelqu'un* nous précède et nous accompagne dans notre lutte sans merci contre cet irrationnel. « Avec le mal, il en va tout de suite de Dieu. Et avec Dieu, il y va tout de suite du mal. La question sotériologique doit être restituée à la théologie comme son mouvement interne. Dieu *est* sauveur. » (I, 44)

Or, pour Gesché, et comme nous le verrons dans ce chapitre, la question du salut déborde celle du mal. En effet, le salut comporte un volet positif qui pour lui est premier et fondamental, soit celui de *la pleine réalisation de la vie*. Réussir sa vie, n'est-ce pas là l'expression d'une soif profonde, d'un désir légitime qui rejoint l'être humain, tout être humain en quête de sens ? Voilà donc un aspect de l'idée de salut que le théologien nous réinvite à découvrir : quelque chose de positif qui dynamise tout l'être humain.

Selon cette perspective, c'est dans la mesure où l'être humain « fait l'expérience de traverses et d'obstacles sur ce chemin de sa réalisation[2] » que le salut est *aussi* une *délivrance de-*. Ainsi, le salut est aussi une victoire sur ces obstacles, mais ce n'est pas

[2] Voir GESCHÉ, «Le salut, pour quoi faire ?», p. 388.

d'abord cela. De par le passé, on a trop insisté selon lui sur l'idée de salut comme délivrance d'une nature humaine pervertie à la racine. Le salut ne nous délivre pas de nous-mêmes comme si notre nature était foncièrement mauvaise, mais remet à l'être humain son humanité pleine et entière.

Malheureusement, dans l'histoire de la foi chrétienne, un mouvement de moralisation de la foi eut pour conséquence d'instrumentaliser le salut, le mettant ainsi au service de la morale, ce qui entraîna plusieurs conséquences désastreuses. Créant un climat de peur et de menace autour de la foi, mettant en scène une pastorale où les acteurs principaux étaient la peur et le jugement, on finit par pervertir l'image de Dieu lui-même en faisant de lui une menace pour le croyant ainsi qu'une figure de juge terrifiant[3]. Cette crispation autour de la faute et du dogme fit en sorte qu'on perde de vue « la joie du désir[4] » qui sous-tend la recherche du salut et du bonheur. Car, l'horizon principal et premier du salut n'est pas celui du péché, mais celui du désir de bonheur et la joie de vivre une vie pleinement réussie.

Pour Gesché, l'enjeu fondamental du mal n'est pas d'abord éthique, mais ontologique. Le mal concerne l'être et sa destinée, car il est essentiellement ce qui détourne l'être humain de sa vocation. En empruntant les chemins du mal, l'être humain se perd lui-même, il s'anéantit, car il se coupe de sa vocation.

> Parler du mal en termes de destin n'est donc pas distraction métaphysique ou évasion théologique. C'est dire dans des termes les plus abrupts que tout ce que nous dénonçons dans le mal a une portée effectivement infinie. Et qu'il est donc impératif de lutter pour la justice. (I, 75)

---

[3] Voir Adolphe GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie» dans *Quand le salut se raconte : Conférences de la Fondation Sedes Sapientiae et de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain*, A. WÉNIN (éd.), Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 115.

[4] GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 114.

Plus spécifiquement, « le péché nous fait mal (dans tous les sens de l'expression) : il nous déporte de nos fins. » (I, 74) Bref, le péché est d'abord et avant tout une « erreur de destinée » (I, 75).

Pour Gesché, cette moralisation de la foi (et du salut) constitue l'une des principales raisons de la « désaffectation du sens du salut[5] ». Sous l'influence de ces tendances moralisatrices, l'idée de salut a « fini par échouer dans notre conscience vive[6] ». On en est venu jusqu'à oublier que l'être humain *est* un être de destinée et que Dieu *est* le Dieu du salut (IV, 165).

Gesché nous rappelle que l'être humain est un être de finalité, de destinée. « En terme chrétien : l'homme est un être fait pour un salut. » (IV, 113) Or, ne risquons-nous pas de voir l'être humain désespérer de lui-même et de ses moyens en réduisant le salut à une simple vision terrestre et historique ? N'est-ce pas là une forme de détournement qui risque de rajouter à sa solitude, à sa souffrance en le détournant de lui-même ? (Jünger) (IV, 113). Les combats et engagements pour la paix, la justice et l'environnement, aussi nécessaires soient-ils, nous font parfois perdre de vue que l'être humain n'est pas uniquement un être moral (IV, 111-112). Et le simple bon sens nous dicte que nous ne sommes pas appelés à nous investir aux prix de notre santé physique, morale et spirituelle : on ne combat pas le mal par le mal (I, 143). Dans un sens, Gesché ne fait que retrouver le sens étymologique de salut : *salus*, comme état de bonne santé.

---

5 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 118.

6 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 123.

Qu'est-ce que l'homme désire ?

« L'homme est un être qui veut faire de sa vie quelque chose, quelque chose qui soit bien à lui et de lui. » (VII, 79) Voilà un désir bien légitime pour celui ou celle à qui Dieu a confié ce grand don de la liberté. Or, « la liberté pour quoi faire ? » (Bernanos), voilà la question. Il ne suffit pas à l'être humain de naître, de survivre et de mourir. Il aspire à un *destin* à la mesure de ses possibilités, un projet de vie bien à lui auquel il participerait pleinement au-delà d'un programme pré établi et d'« un destin tout fait ».

Mais aussitôt éveillé, ce désir bien légitime vient se fracasser sur l'écueil des déshérités de la vie : « fatalité de la famine, de la guerre sans fin, de la pauvreté sans espoir » (VII, 79). Dès lors, on soupçonne ce *désir* de voir trop grand, voire même d'être indécent, et l'on serait même tenté de le faire taire. Or, pour Gesché, donner sens à sa vie est si fondamental pour l'être humain qu'abandonner cette aspiration fait violence à tous ceux et celles qui de proche ou de loin y aspirent. « [P]réserver cette lampe du sanctuaire, c'est aussi pour la maintenir allumée devant les yeux affamés de ceux qui n'ont rien » (VII, 80).

Pour Gesché, il y a ici un véritable *enjeu de civilisation* :

> Celui de savoir si l'homme se perdra dans le *laisser-aller* d'une existence sans horizon ou s'il se sauvera en se voyant redire, en des termes neufs qui entrent en résonance avec le monde d'aujourd'hui, qu'il est *capable d'une destinée*. Il y a là comme une dimension, une dilatation cosmologique. (VII, 81) [C'est nous qui soulignons.]

Bien sûr, l'être humain est un animal rationnel et un être moral. Mais d'abord et avant, il est un être qui ne veut en rien laisser « rétrécir le champ de son aventure de liberté » (VII, 81). Conquise au prix de luttes acharnées, cette liberté n'est nulle autre que la liberté de se

découvrir et de devenir « vraiment homme ». Or, ce désir bien légitime se doit d'être purifié « d'un pur souci de l'homme » et non pas de se voir rabaissé à de visées purement égoïstes (VII, 82.80). Voilà pourquoi il affirme :

> Il faut à l'homme *une anthropologie qui lui parle de destinée*. […] Il faut à l'homme des déterminations plus hautes que celles de tous les jours, sans lesquelles, il est incapable de s'arracher à ses pesanteurs et *d'entrer en désir*. (VII, 82) [C'est nous qui soulignons]

Voilà qui annonce une anthropologie de destinée qui se veut aussi une apologétique de la promesse et de l'espérance qui mise sur les *raisons de vivre et d'espérer*.

C'est donc dans cet esprit que le théologien belge propose une phénoménologie du désir dans une perspective de destinée en posant la question : « *Qu'est-ce que l'homme désire ?* » (VII, 82). Pour lui, c'est à l'écoute de son désir que l'être humain « entend et intuitionne » cet appel d'un *destin*, d'une *destinée*, d'une *fin*. Et cela s'articule autour de cinq points.

Premièrement, le mot destin évoque « l'enjeu d'un désir (le mien), où je veux donner toute sa dimension à ma liberté », mais aussi à celles des autres (VII, 83). Il y a là l'expression de quelque chose qui appartient à l'être humain en propre, une chose *personnelle, irremplaçable* et *unique*.

Deuxièmement, bien qu'il faille accepter pleinement notre finitude et surtout, ne pas tomber dans le délire et l'illusion d'une quête hors du monde, le destin s'inscrit néanmoins dans une dynamique de *dépassement* de sa finitude vers nos *ultimes possibilités*. Car,

> … l'idée de destinée évoque, d'une façon ou d'une autre, réprimée ou non, l'idée d'un au-delà (quel qu'il soit) vers lequel peut tendre ma finitude pour y trouver une note ultime. Je veux dire celle d'un sens, d'un aboutissement de mes actes, dépassant la simple immanence. Telle est la phénoménologie du désir. (VII, 83)

Voilà donc évoquée l'idée d'une « suprême vocation » qui n'enlève rien à l'ici-bas, mais qui renvoie à l'idée « que nous sommes attendus par quelque chose (ou quelqu'un ?) », qu'un Orient plus haut que nous oriente et devient *notre* orient (VII, 83.84). « L'homme ne prend-il pas sens par l'infini, infini qui l'habite et l'appelle ? » (V, 84)

Troisièmement, le destin connote également l'idée de quelque chose qui m'est *proposée, offerte* ou *donnée*. Ceci peut paraître paradoxal pour celui ou celle qui cherche à donner un sens à sa vie. Or, nous ne sommes pas que des êtres de volonté et d'action, mais aussi des êtres d'affectivité et de réceptivité qui reçoivent des autres. L'autre, nous devons le préciser, représente déjà et toujours un *au-delà* de nous-mêmes. N'est-ce pas un autre qui « éveille mon désir, comme l'a superbement chanté le Cantique des cantiques » ? (VII, 84)

Quatrièmement, si le destin est constitutif de notre être qui est aussi appelé à l'édification de l'être et du monde, il exprime aussi l'idée que nous sommes *faits pour plus*, qu'une *transcendance* nous traverse au cœur même de l'immanence qui nous oriente vers des confins. L'être humain voit grand, espère grand. Il ne veut pas que « sa liberté et son action se révèlent être une "liberté pour rien" ou une "passion inutile" » (Sartre) (V, 54). Se confiner dans des certitudes rassure l'être humain, mais ne satisfait pas son (désir) goût pour l'excès, le risque, le large, la liberté « par-delà l'horizon des certitudes établies » (VII, 84). La vie n'est-elle pas une aventure ?

Cinquièmement, l'idée de destin rassemble autour d'elle des antinomies dont nous sommes appelés à dépasser et à *réconcilier* pour que notre vie soit vraiment et véritablement réussie. Le soi et l'autre (la justice), l'amour de soi et de l'autre, ma réussite et celle de l'autre, notre soif de concret et d'absolu, tout cela se conjugue et contribue au

sentiment de « ne pas être passé à côté de ce qui nous était donné de faire, de ne pas avoir failli à la vie, de ne pas avoir trahi le désir » (VII, 85).

Bref, lorsqu'il est entendu dans une perspective du *désir*, le mot *destinée* exprime tout ce qui est en jeu dans le mot *salut* : aller au bout de soi-même et de ses possibilités, réussir son être, accomplir son existence (V, 13). Il exprime le désir tout simple, mais combien profond de *réussir sa vie*. Et à celui et celle qui désirent sauver sa vie du non-sens, la question se pose : « Quel chemin de la vie doit-on prendre ? » (Héraclite) (V, 12), « Que vais-je faire de ma vie ?[7] » À partir de quoi dois-je m'orienter ?

En cela, si l'être humain est un être voué à l'action (la praxis, l'éthique), Gesché nous rappelle qu'il est aussi un être de passivité, d'affectivité et de passion, un être de destin eschatologique orienté vers « un au-delà de l'histoire » (I, 152) (IV, 181.190). Bref, l'histoire ne lui suffit pas : il lui faut un *excès*. Voilà pourquoi il affirme : « Il me paraît plus urgent que jamais, dit-il, d'oser reparler d'éternité et d'au-delà. » (IV, 113) Que sera l'être humain s'il vient à perdre l'Éternité (comme on perd son âme) ? (IV, 190) Préserver le « vœu d'éternité » de l'oubli, voilà une tâche urgente pour le théologien (IV, 115)[8]. Et si Gesché propose une réflexion autour de ces questions, c'est qu'il est convaincu que des réponses intelligibles et sensées peuvent être proposées et que cela vaut la peine de chercher. Voilà pourquoi il s'interroge d'abord et plus à fond sur la notion de salut et de ses topiques.

---

7 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 99.

8 Pour élargir et approfondir la question, on pourra se référer à (I, 142-180), (IV, 105-117 et ch. 5) et (VII, ch. 3).

Topiques de la question du salut

Dans le premier chapitre du cinquième volume de *Dieu pour penser* intitulé « Topiques de la question du salut » dont nous n'allons que présenter les grandes lignes, le théologien explore l'idée du salut qui, jadis, se présentait comme une évidence, mais qui, aujourd'hui, rencontre beaucoup de réticences. Pourquoi devrais-je être sauvé ? De quoi ? Par quoi et par qui ? En vue de quoi ? L'être humain serait-il si indigne qu'il faille s'en remettre à des forces extérieures ou occultes ? Qu'en est-il de sa dignité et de sa liberté ? C'est pour mieux comprendre les soupçons et les résistances qui enveloppent cette idée « d'un discours sombre, au reste peu vérifiable » que Gesché, fidèle à lui-même et à sa méthode, s'applique à traverser l'objection que la rencontre de ce vieux mot usé provoque, et ce, pour en restituer la charge positive d'espérance (V, 27-28).

Cette « entrée en inévidence » porte en elle quelque chose de salutaire puisqu'elle nous confronte à la question : *cette idée de salut est-elle une idée vide, une idée trompeuse qui ne sauve pas* ? (V, 27) Si tel est le cas, il faudrait s'en défaire. Par contre, « se peut-il qu'une idée aussi profondément enfouie en nous et dans notre passé, vécue jadis comme une des choses les plus importantes et les plus décisives - se peut-il qu'elle soit tout à fait trompeuse ? » (V, 27) Pour Gesché, cela vaut à tout le moins la peine de la réinterroger. Car pour lui, l'idée du salut nous parle, elle nous dit quelque chose que notre temps peut et doit écouter. « Au reste, là encore, elle est bien plus proche de la modernité que l'on pourrait croire. […] La théologie du salut s'annonce ici à tout homme comme une métaphysique, comme une métaphysique du possible. » (V, 68-69) Le salut ne vient donc

pas court-circuiter les circonstances et les contraintes de la vie. Il n'a de sens qu'à partir d'elles en nous introduisant dans une logique de non-évasion (VII, 90-92).

Sauvé, mais de quoi ?

« De quoi ai-je à être sauvé ? Pourquoi dit-on que nous ayons besoin à être sauvés ? D'où tient-on cette conviction ? À quoi voit-on qu'on ait besoin d'un salut ? » (V, 28) Ces premières interrogations pénètrent droit au cœur du soupçon qui pèse sur l'idée de salut. N'est-ce pas le reproche le plus lourd qui est adressé au catholicisme d'aujourd'hui que d'avoir voulu manipuler la conscience des croyants par la peur et la culpabilité et cela, au nom d'une morale ? Et plus encore, d'avoir ainsi instrumentalisé le péché et le dogme au détriment de la vie humaine ? Selon cette perception, l'être humain serait un « pécheur [qui] doit être sauvé », sauvé de lui-même et de son péché (V, 29). L'être humain serait un être déchu sur qui pèse malédiction, être taré, indigne d'être lui-même, porteur d'une faute irréparable dont la seule porte de salut est la restauration par la religion. Combien d'individus affirment avoir été empoisonnés par la culpabilité et la peur ! Avec de telles images malsaines et outrancières, qui ne sentirait pas comme un réel soulagement que de se voir libérer d'une telle vision des choses ?

Or, cette perception qui ne laisse d'autre alternative que le rejet pur et simple de la religion n'est-elle pas un détournement de l'idée chrétienne de salut ? Pour Gesché, il y a plus au salut que l'idée du péché dont on doit être sauvé. Il y a l'idée que l'être humain est un être *inachevé*, en *devenir*, qui désire « d'un plus et d'un mieux » (V, 30) Ce point de départ rejoint tous les humains dans leur aspiration profonde (désir), soit celle de réussir sa vie, d'y accomplir quelque chose de signifiant, d'inscrire son projet de vie à l'intérieur

d'une destinée et d'une quête de sens, d'un dessein, d'un *telos*. L'étymologie de termes *salvus* (« fort, sain, solide, préservé ») et *salvare* (« rendre fort, garder, conserver ») renvoie tout naturellement à l'idée *d'accomplissement* qui en soi évoque une idée fondamentale : l'être qui va au bout de lui-même et de ses possibilités (V, 30).

Cette idée toute positive se trouve également exprimée dans le Nouveau Testament et en particulier dans cette parole de Jésus : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance. » (Jn 10, 10) *Une vie pleine et accomplie, tendue vers son accomplissement dans la joie et le bonheur*, voilà donc ce que l'idée de salut évoque d'abord et avant tout. Ainsi, dans une perspective théologique, la foi vient féconder ce désir et accomplir ce destin pour lequel nous avons été créés (V, 30). Le salut ne vient donc pas nous délivrer de nous-mêmes, comme si notre nature mauvaise en soi avait besoin d'être transformée, mais nous restituer à nous-mêmes.

Le salut s'enracine donc dans un dynamisme qui porte en lui-même les *raisons de vivre* et maintient le goût de vivre encore et encore. Nous retrouvons ici explicitées les visées d'une *apologétique du désir* comme il les avait exprimées en (III, 126)[9]. Et c'est précisément parce que cette vision du salut porte en elle « une haute idée de l'homme » qu'elle se soucie également de venir en aide face aux obstacles qui peuvent venir entraver la poursuite d'un objectif légitime (V, 32). Celui ou celle qui a le souci de réussir sa vie veut tout naturellement éviter l'échec et ce qui pourra l'engendrer. C'est donc dans cette perspective que les aspects *négatifs* du salut, « être sauvé de - », peuvent et doivent être intégrés. Car pour Gesché (qui s'inspire de Jünger), les pires souffrances viennent de ce que « nous nous détournons du salut » (V, 33).

---

[9] Voir p. 200-202.

Or, quels sont ces obstacles qui entravent notre volonté profonde de réussir, sinon la *mort*, le *mal*, et la *fatalité* ? (V, 33). À travers cette analyse, Gesché veut montrer que si l'idée de salut qui est irrémédiablement liée à la réalité du mal déborde largement la stricte notion de *péché*, elle constitue en soi une invitation à dépasser nos attitudes fatalistes face à la vie et à la mort qui viennent mettre un frein à l'accomplissement de notre humanité.

Bien que la *mort* soit une chose naturelle qui nous rappelle simplement notre finitude, elle n'est absolument pas perçue comme chose désirable. Signe radical de notre précarité, il y a là une réalité inéluctable dont nous souhaitons pourtant faire reculer l'échéance le plus possible. Il nous est difficile, voire impossible de concevoir la mort comme la conclusion d'une vie réussie une finalité en soi, une fin souhaitée. Or, voici que la foi dans sa « plus folle audace » vient nous dire que la mort n'aura pas le dernier mot, qu'elle sera vaincue par la vie ; voilà qu'on nous parle de *résurrection* et de *vie* devant cette réalité inéluctable (V, 35).

> 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 zu Leben)*. La mort n'est pas déniée, mais elle 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. (V, 36).

Selon cette vision, l'être humain n'est pas fait pour la mort : il est fait pour la vie. Bien sûr, cela est à comprendre, non pas dans un sens biologique ou vitaliste, mais dans une perspective essentiellement *théologale* qui porte la conviction que notre désir d'accomplissement au-delà de la mort trouvera une réponse en Dieu.

Par ailleurs, le salut nous renvoie à cette autre idée que nous ne sommes pas des victimes du *destin*. En effet, Gesché perçoit dans l'idée de salut un « dépassement de la

fatalité […] qui rend capables de décisions créatrices, de transgressions du destin » (V, 40). Nous reconnaissons bien sûr que notre liberté connaît des limites : l'hérédité, les facteurs culturels, le hasard et les catastrophes naturelles, *etc*. Par contre, bien que nous ne croyions plus aujourd'hui à la force du Destin à la manière des Anciens, des accents de fatalisme continuent de ponctuer la vie humaine. Le recours à des formules telles « cela devait arriver », « c'était écrit », « être né pour un petit pain », ou « il l'a échappé belle, ce n'était pas son heure » contribuent à un état de résignation face au destin qui procède d'une « conviction plus ou moins confuse que notre sort se trouve déjà déterminé quelque part » (V, 36).

Or, selon le théologien, l'une des plus grandes contributions du christianisme fut d'avoir défatalisé cette vision de l'histoire marquée par le Destin et la nécessité héritée de l'Antiquité païenne (V, 37). En effet, l'Évangile est traversé de part en part par cette idée toute simple, mais combien libérante, « que rien n'est irrémédiable, que rien n'est définitif » (V, 39). Des expressions telles « Va, ta foi t'a sauvé » (Mc 10, 52), « Relevez-vous, soyez sans crainte » (Mt, 17, 7), « Va, et désormais ne pèche plus » (Jn 8, 11), n'invitent-elles pas à dépasser la résignation et à accueillir la vie dans toutes ses possibilités ? Ne témoignent-elles pas d'un appel à la liberté et à la responsabilité ? Le salut vient, bien sûr, nous libérer du péché et du mal (coupable et non coupable) et d'une culpabilité excessive, mais aussi et surtout, il vient bousculer nos attitudes fatalistes qui paralysent notre désir de vie pleine et entière. Car enfin, la peur est aussi un obstacle à l'exercice de cette liberté qui nous est confiée comme le plus précieux des dons. Bref, à travers la personne de Jésus, l'Évangile se présente comme une « dénonciation du mythe de la fatalité et un surmontement de la mort » (V, 41). Cette manière qu'a Jésus de relever

la personne humaine et de lui redonner sa dignité et sa liberté peu importe sa condition, offre de nouveaux commencements et ouvre des horizons de vie qui, pour lui, sont toujours possibles. Voilà déjà en quoi l'Évangile est déjà *Bonne Nouvelle*.

En cela, le christianisme montre son originalité et manifeste sa capacité humanisante. Si le salut est d'abord un appel à réussir sa vie, il vient aussi au secours de l'être humain en lui rappelant d'abord qu'il est un être fait pour la vie et non la mort, que rien n'est irrémédiable et que de nouveaux commencements sont toujours possibles. Cet appel à la vie et à la liberté montre que « le salut est autre chose qu'une question de simple morale, […] il se pense et s'annonce comme une nouvelle qui touche à la destinée de l'homme » (V, 41).

Sauvé par qui ?

Si nous admettons que l'idée de salut trouve résonance chez l'être humain, une autre question nous assaille : pourquoi ce salut devrait-il passer par un autre, et en l'occurrence, celui qu'on nomme « Dieu » ? Et en quoi *ce* Dieu nous apporte-t-il le salut ? N'est-ce pas là abdiquer ses responsabilités et son autonomie ? N'est-ce pas nier son humanité que de projeter hors de soi, voire hors du monde ce que tout être humain libre et autonome devrait assumer pleinement ?

L'idée que notre accomplissement dépende d'un autre, qu'il doive passer par une voie autre que celle que nous *nous* donnons, voilà qui provoque beaucoup de réticences chez nos contemporains. Aujourd'hui, l'être humain veut se définir lui-même et s'affirmer à partir de lui-même. Voilà qui nous conduit au cœur de la problématique soulevée par les maîtres du soupçon selon lesquels l'idée de Dieu est funeste « parce qu'elle l'empêche

[l'être humain] de devenir lui-même par lui-même, de prendre sa vie et son destin en main » (V, 42). Gesché y reconnaît l'influence de Feuerbach, Sartre et Merleau-Ponty pour qui *il faut que Dieu meure pour que l'être humain vive*. Bref, selon cette vision, l'être humain serait appelé à devenir « son propre soleil (Feuerbach) et nul salut ne peut lui venir hors de lui-même » (V, 43). Être pour lui-même par lui-même, voilà l'expression suprême de la liberté, voilà la seule voie de salut.

En réponse à cette critique, Gesché reprend l'essentiel qu'il avait présenté ailleurs et dont nous avons exposé des éléments aux chapitres 4 et 5.

> Dans l'hypothèse d'un salut par Dieu, c'est précisément toute cette question du rapport entre Dieu et l'homme qui est posée. […] L'homme redoute de perdre son être et son identité dans la croyance en Dieu, surtout en un Dieu dont il aurait besoin pour être. (V, 44)

Comment croire en un Dieu perçu comme une menace qui « me déracine de moi-même » ? Voilà l'enjeu de la crédibilité. Or, pour Gesché, cette vision est le résultat d'une méconnaissance profonde de ce qu'est le salut ainsi que du rôle constitutif de *l'altérité* pour celui et celle qui cherchent son identité profonde et sa destinée. Comme l'ont démontré les philosophes de l'altérité, c'est justement l'autre qui me sort de l'enfermement et de la solitude, et devient ainsi « grâce et salut » (V, 44). L'être humain s'éveille à lui-même quand on lui parle. Selon Gesché, l'existentialisme entendu dans le sens de Sartre repose sur « une erreur épistémologique et anthropologique » qui conduit éventuellement à la solitude et confine l'humain à l'immanence (V, 45).

Dans cette perspective, ne pouvons-nous pas considérer à nouveau qu'une altérité de transcendance puisse contribuer au salut de l'être humain ?

> Dieu, l'Autre, est très exactement ce que je ne suis pas, mais aussi ce que l'autre n'est pas suffisamment pour moi. 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-même, 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. (V, 49)

Il n'y a rien d'humiliant à se mesurer à plus grand que soi, à condition que cette rencontre nous élève à nous-mêmes et nous donne à être pleinement. À l'instar de Jacob, l'être humain qui accepte de se mesurer à l'infini se trouve plutôt que se perd. Ce Dieu ne le dépouille pas de son identité, mais la lui donne.

Sauvé, mais pour quoi ?

Cette troisième question (ou topique) amène Gesché à définir avec plus de précision l'idée de salut. Qu'apporte précisément le salut chrétien au-delà des obstacles qu'il aide à franchir ? « Quel est donc son contenu ? » (V, 52)

> Qu'apporte le salut à notre destinée ? Car c'est bien de cela qu'il s'agit, fondamentalement, derrière le mot salut. Ce mot évoque le sort même de l'homme, sa place dans l'univers, la signification et la réussite (ou l'échec) de son existence. Le mot a quelque chose d'existentiel, qui va plus loin que les seules questions de connaissance, d'éthique ou de sens. Pareille affirmation concerne le destin de l'homme, et l'on comprend que l'on veuille être au clair sur cette prétention chrétienne. Sauvées, mais en vue de quoi ? (V, 53)

Or, une objection vient au-devant de cette question : ne serait-ce pas là une manière de fuir l'ici-bas et la responsabilité que cela incombe en projetant la réussite de sa vie dans l'au-delà ? Nous connaissons la critique de Marx à cet égard. L'idée d'un salut ne serait-elle donc pas « toute gratuite, une invention sans vérification » ? (V, 53)

Pour se situer face à ces objections, Gesché fait appel à Kant et à ses trois grandes interrogations. D'abord, le *Que puis-je savoir ?* qui gouverne la sphère de la science. Puis, le *Que dois-je faire ?* qui vise l'action et l'éthique. Et finalement, le *Que puis-je espérer ?*

qui définit l'essence même de la question religieuse et des finalités humaines (V, 53)[10]. Déjà, à travers ces questions, le philosophe avait reconnu que l'être humain ne se réduit pas au *savoir* ni à *l'agir* et au *vivre-ensemble*, mais qu'il existe chez lui une dimension constitutive, moins visible mais plus profonde, « une aspiration secrète » qui l'oriente au-delà « du quotidien et de l'immédiat » vers les confins (V, 54). Il poursuit : « des finalités trop brusques ou trop courtes ne lui suffisent pas ». Il lui faut un horizon plus vaste qui ouvre sur le sens ultime de l'existence :

> Au fond, le terme profane de destinée (et celui, religieux, de salut) évoque 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. [… L'] homme est guidé par une invincible et constitutive espérance. [… Ainsi,] le mot « destinée » ou « salut » éveille précisément en lui l'idée que l'intention et la finalité de son être ont un sens « au-delà de ». (V, 55.54).

Bref, pour Gesché comme pour Kant, l'être humain est un être constitutivement porté vers un au-delà. Une tension le dynamise de *l'immédiat* vers *l'ultime* qui se traduit par une quête de sens, et plus précisément, par une quête de « sens du sens » qui porte son être et son espérance dans l'édification du monde. Ce mouvement d'élargissement vers les confins, bien enraciné dans ce monde, ne se satisfait pas du *possible* : quelque chose de mystérieux l'oriente vers un « excessivement possible » (V, 54.56) « L'homme est un être d'infini et d'absolu. » (V, 56) On ne saurait nier cette dimension constitutive sans, dans un certain sens, faire violence à notre humanité. Que l'être humain porte en lui l'idée d'un salut, et que celui-ci puisse venir d'un Dieu « qui ne crée pas en vain » (Es 45, 18), voilà une idée qui n'est pas déraisonnable, une idée qui lui convient, et qui est à la mesure de ses aspirations et de son désir.

---

[10] Ici, Gesché s'inspire de RICŒUR, *Lectures 3*, p. 20.

Malheureusement, le soupçon qui pèse aujourd'hui sur l'idée de *salut* et de *l'au-delà* a fait en sorte de les mettre en opposition, alors que « toutes deux se sauvent l'une par l'autre » (V, 57). Au fond, l'idée de salut tente essentiellement de préserver cette dimension de notre être de tomber dans l'oubli : *nous sommes faits pour plus*. Voilà ce que le christianisme nous annonce lorsqu'il affirme que l'être humain est un être de transcendance, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, appelé à « être transcendé par le haut » (V, 58).

Ici comme ailleurs, Gesché nous confronte à la question : *croyons-nous suffisamment en nous-mêmes pour croire une telle chose possible* ? Il serait dans un sens beaucoup plus simple d'admettre la réalité immédiate de notre finitude, de notre impuissance face au destin, ainsi que nos enfermements dans le mal. Or, la foi en Dieu nous rappelle notre *désir*. Elle nous annonce un *plus* parce qu'elle nous rappelle que nous sommes faits pour *plus*. Voilà la Bonne Nouvelle ! Les réalités de la mort, la fatalité et le péché viennent nous détourner du salut auquel nous aspirons précisément parce qu'elles nous détournent de qui nous sommes véritablement, de nous-mêmes, de nos ultimes possibilités. « Telle est en effet l'erreur du péché : renoncer à l'image de Dieu que nous sommes » (V, 59).

On nous a habitués à voir dans le péché d'orgueil la mère de tous les péchés, soit de se prendre pour des dieux. Sans nier cette réalité, Gesché nous aide à comprendre que nous pouvons également « pécher » par le bas, en vivant en deçà de nos possibilités réelles, en ne croyant pas suffisamment en nous-mêmes, en espérant peu de et pour nous-mêmes. Voilà la réalité du péché comme erreur de destinée dans toutes ses dimensions.

La vérification : à quoi voyons-nous que nous sommes sauvés ?

Pour conclure cette démarche initiale des topiques, Gesché se penche sur la question épineuse de la vérification : « À quoi vérifiez-vous que ce qui vous est promis est, de quelque manière que ce soit, donné, attesté et confirmé ? » (V, 60) Face à la fameuse objection de Nietzsche, « Je croirais en votre Dieu si vous aviez le visage de sauvés », on s'en prend à douter de la chose. Aurais-je placé ma confiance en des croyances non fondées ? Le salut annoncé est-il crédible ?

D'autant plus que, contrairement à l'idée de « création » qui s'appuie sur un déjà-là et renvoie à la question des origines qui intéresse autant philosophes que scientifiques, le salut annoncé semble ne s'appuyer sur rien d'autre qu'une promesse sans fondement. Elle nous apparaît comme « la plus incontrôlable, la plus incontrôlée » des affirmations (V, 61). Plus encore, c'est plutôt l'hypothèse contraire qui nous semble la plus probante. Le mal, la souffrance, les catastrophes naturelles, la mort, tout cela concourt éloquemment à « plutôt confesser l'échec de la grâce » (V, 61). Il y a là non seulement une question de vérité, mais aussi, une question de sincérité, envers soi-même et envers les autres : « En quoi, sincèrement, puis-je me dire ou me sentir sauvé ? Sur quoi puis-je affirmer que je fais une expérience de salut ? » (V, 61)

Face à cette objection qui, de prime abord, semble insurmontable, Gesché donne le ton en questionnant les prémisses mêmes de l'objection. Sans tenter de l'esquiver, il la retourne sur elle-même : « Est-il si sûr que tout ce que nous pensons soit pleinement vérifiable et tout ce que nous faisons repose sur des assurances ? Je ne le crois pas. » (V, 61) Et pour le théologien, il est heureux qu'il en soit ainsi. Car, que resterait-il de la vie et de la liberté si chacun de nos gestes devait être assuré et dénudé d'audace ? Toutes les

grandes décisions qui définissent nos vies et en font des vies véritablement humaines reposent en fin de compte sur la *foi* comprise dans le sens profane du terme. « On ne vérifie pas son enfant avant de le faire. » (V, 62) L'amour, la fidélité, la procréation d'un enfant, la réalisation d'un grand projet, la réponse à l'appel d'une vocation, toutes ces choses comportent des invérifiables et des incontrôlables qui confèrent à la vie la part d'aventure, de risques et d'inconnues qui lui donnent son goût de bonheur. « La vie, en son sens même, comporte l'énigme et l'ignorance » (V, 62). Non pas que Gesché fasse l'éloge de l'ignorance et du risque inconsidéré, mais bien que la vie dans ce qu'elle offre de plus grand et de plus beau invite à l'aventure et à la découverte dans la confiance. En fait, il en est de la nature même de ces choses que de s'ouvrir à des possibilités nouvelles. « La foi pourrait être cette assurance d'un tout autre genre : celle qui ouvre à la découverte (et à son désir). *À une découverte qui, autrement, ne pourrait se faire*. » (V, 62)

Que ce soit au sens profane ou religieux, la foi constitue une condition nécessaire sans laquelle, ce qui nous semble prometteur ne peut se réaliser. Elle ouvre un chemin sans lequel, le soupçon devient paralysant et tue d'avance la possibilité même de voir apparaître la nouveauté, de réaliser la promesse. Croire « à la parole et à la bonne foi des autres », « sauter par-dessus des zones d'ombre » dans l'inconnu, « jeter un pont de confiance en nous, dans les autres et dans la vie », voilà qui donne la chose à être, à advenir, à ek-sister (V, 62.63). En ce sens, la « foi est vérifiante » : elle possède cette caractéristique qui, comme l'amour, se révèle et se *véri-fie* en la pratiquant (V, 63). Dans cette perspective, la parole de Jésus « Venez et vous verrez » (Jn 1, 39) prend tout son sens. Ainsi, comme il n'y a aucune autre façon de « vérifier la vie » que de vivre, il n'y a d'autre façon de vérifier les vérités de foi que d'en vivre (V, 67). Non pas d'abord en la

vérifiant à la manière d'un contrôle préalable, mais en participant à « faire la vérité » (Jn 3, 21). D'abord en manifestant l'audace d'accueillir un invérifiable comme un *possible* de l'existence, mais aussi, de vérifier par nous-mêmes ce qui, en soi, est effectivement vérifiable et visible, soit ce « bienheureux salut, bienheureuse assurance (voir Ga 5, 22-23) » que nous procurent les fruits du salut que sont l'amour, la joie, la paix, l'espérance, la concorde, *etc*. (V, 67) En cela même, et en réponse à Nietzsche, la visibilité du salut nous est confiée comme un appel à la responsabilité. À nous de le rendre visible !

Cela ne « prouve » bien évidemment pas la vérité du salut, mais situe cette idée parmi un ensemble de réalités humaines et existentielles qui sont elles-mêmes *invérifiables*, mais qui demeurent *praticables*. L'acte de foi, dans sa réalité religieuse et profane, pousse en quelque sorte « les limites de la simple raison » pour nous faire entrer dans des expériences limites et décisives.

> « Un être de foi », telle pourrait être d'ailleurs une des définitions de l'homme (comme on dit « être de raison »). L'homme avance en raisonnant, mais il avance aussi en croyant, *credendo*. Les plus grandes aventures ont souvent été fondées sur le risque, « le beau risque » dont parle Platon. L'homme est là tout entier, lui qui, dans la création, est l'être qui ose, invente, transgresse l'évidence, met au monde, refuse de ne suivre que les évidences, l'immédiateté rassurante et les seules preuves. La méfiance, en revanche, qui emmure l'homme dans sa solitude et le rend malade de vie : y a-t-il de moins humain en définitive, rien de plus navrant et pathétique ? (V, 63-64)

La foi est donc cette « force vive » qui met au monde « au-delà du seul vérifiable ». Elle ose l'aventure humaine. Doit-on la lui reprocher ?

C'est donc à la foi qu'est confiée l'aventure humaine qu'est le salut (V, 64). C'est là son « lieu natal », son espace de vie et de vérification, là où le salut ek-siste. Or, la réalité du mal qui persiste semble nous dire que la foi n'a toujours rien vaincu. Sa victoire sur le mal et la mort semble plus symbolique que réelle. À cela, Gesché avance une

hypothèse théologique : « 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*. » (V, 64). Autrement dit, nous portons l'espérance que le mal sera un jour effectivement vaincu, mais en cela et aujourd'hui même, la foi nous libère et nous affranchit « de la peur qu'il exerce, du sentiment d'impuissance, d'angoisse et de perdition auquel il conduit » (V, 65). Ainsi, au-delà des apparences, « la foi nous dit que nous n'avons pas à céder à l'intimidation du mal et à nous croire captifs, captifs de la peur » qui paralyse la vie humaine (V, 65).

En résumé, Gesché à l'audace de nous redire que l'idée du salut nous parle encore aujourd'hui. Contre toute attente, elle trouve une résonance positive avec les aspirations de l'homme et de la femme d'aujourd'hui en ce qu'elle vient donner crédit à notre désir d'accomplissement et à nos attentes face à la vie. Mais plus encore, elle redit sa confiance en l'être humain et en la vie. Elle constitue une invitation à croire : d'abord croire en soi même et en la grandeur de l'être humain; puis croire en ses désirs d'infini. N'y a-t-il pas ici quelque chose qui fonde notre humanité ? Mais cela requiert un changement de perspective, une forme de conversion, le passage d'une *anthropologie de méfiance* à une *anthropologie de confiance* : confiance en soi et en ses désirs, confiance en l'autre et en la vie, confiance en Dieu et sa Parole. « Cette phrase qui ne devrait être absurde pour personne : 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. » (V, 69)

L'au-delà

Parler de l'au-delà peut comporter plusieurs maladresses et conduire à des méprises importantes. Et ici comme ailleurs, l'idée de *l'au-delà* tout comme celle de *l'éternité* rencontre plusieurs objections, dont certaines remontent aux Maîtres du soupçon et ont cours encore aujourd'hui. Il n'y aurait ici que simple projection du désir, prolongement fantasmagorique du temps terrestre, accomplissement narcissique du moi sans fin, ou pire encore, un opium, une voie d'évitement qui refoule la misère du monde vers un au-delà bienheureux, un « arrière-monde » (Nietzsche) qui finit par déprécier l'ici-bas, désengager l'être humain et dévaloriser la vie humaine (V, 100.74.75.79). Bref, ce vieux rêve ne serait qu'une belle, mais intenable histoire inventée, radicalement impensable parce que sans appuis dans la réalité (V, 114).

Or, pour Gesché, ces mots nous parlent. Ils nous disent quelque chose de nous-mêmes. Il s'interroge donc : « Est-il si vrai que le sens de l'homme ne se lise que dans un *Da-sein* (Husserl, Heidegger) ? Un *Jenseits-sein* [être au-delà] ne peut-il aussi constituer un lieu de lecture ? » (V, 112) Voilà pourquoi il s'applique à montrer que ces notions peuvent « tenir devant la raison » (V, 74). Plus encore, que ces absolus ne constituent en rien « une clôture meurtrière pour l'homme, comme le craignait M. Merleau-Ponty, mais […] ouvre[nt] l'homme à lui-même » (V, 84). Ce pourrait-il que ces mots nous dévoilent un secret qui touche au cœur même du destin de l'être humain qui est celui de partager la vie divine ? Voilà ce que le théologien tente de montrer[11].

Ces notions sont bien sûr intimement liées au sens de la vie et de la mort. Mais pas uniquement, car Gesché reconnaît d'entrée de jeu qu'il est tout à fait possible de donner

[11] Nous traiterons plus spécifiquement du thème de l'éternité au point suivant.

sens à sa vie sans références à un au-delà. Qu'apporterait donc cette idée, sinon celle d'un *accomplissement,* « non pas conçu comme ce qui vient au secours d'un manque ou d'un défaut, mais comme grâce, venant à la rencontre d'un désir ou d'un vœu qui seraient, de quelques manières, inscrits peut-être au cœur même de cette vie. » (V, 72)

Avec le christianisme, l'idée de l'au-delà vient donc se préciser comme *l'accomplissement* du vœu qui prend sa source en Dieu créateur (V, 72). Ainsi, la mort n'est pas un échec sans issue, mais un passage à l'intérieur d'une vision théologique (V, 92.90). La Résurrection de Jésus l'annonce et la confirme en quelque sorte (V, 79). La mort acquiert donc un sens à l'intérieur d'une visée théologique, même si elle demeure une épreuve douloureuse dans le cheminement vers sa destinée (V, 92).

Il n'y a donc pas de rupture entre la vie terrestre et la vie éternelle, mais un rapport d'accomplissement : « La vie éternelle appartient à l'ordre de la création, elle ne vient pas s'ajouter en raccroc. L'homme est fait pour le partage de la vie divine autant que pour le partage de la vie éternelle. » (V, 81-82.79) Et si la mort fait partie d'une existence humaine normale, Gesché tient à souligner que l'idée du salut n'a pas d'abord été conçue en fonction de la mort, mais en fonction de la vie (V, 93.94). Le salut valorise la vie, tout en transformant notre perception de la mort biologique. Comme nous l'avions mentionné, le salut est une idée positive, qui ne vient pas d'abord réparer les pots cassés, mais qui s'inscrit dans la continuité d'un projet de création (V, 95). La création et la destinée théologale de l'être humain se tiennent main dans la main au cœur d'un seul et même mystère de Dieu qui « se révèle d'une logique de gratuité, au don qui nous sera proposé » (V, 79).

Vue sous l'angle d'un *accomplissement*, la question de l'au-delà n'est pas dépourvue de sens et devient « envisageable » (V, 98.72). Cette offre de Dieu ouvre un horizon à la vie de l'être humain perçu, non pas comme simple prolongation d'un rêve fantasmagorique d'immortalité, ni même comme voie d'évitement, mais comme un *don* qui n'est nul autre que *le partage de la vie de Dieu* (V, 78). En d'autres mots, la « vie n'est pas seulement ouverte à l'expérience terrestre, mais à celle de l'éternité », perçue comme accomplissement (V, 80). Cela s'inscrit, non pas comme un *after thought*, mais à l'intérieur du geste créateur de Dieu comme l'expression d'un vœu (désir), soit celui de vivre d'éternité avec sa créature (V, 78). Ce *Dieu* est donc un Dieu de communion qui offre le salut et la vie éternelle selon la logique du don, du partage et de la gratuité (V, 77.79.95).

L'espérance d'éternité

En ce troisième chapitre du cinquième volume intitulé « L'espérance d'éternité », l'auteur poursuit sa réflexion sur l'au-delà et se penche plus particulièrement sur cette idée de *l'éternité* irrémédiablement liée à l'idée du *salut*. Il note que de nos jours, nous semblons vivre « avec une facilité étonnante, sans s'inquiéter de l'au-delà » (V, 141). Or, pour le théologien, l'éternité évoque plus que l'idée de pérennité ou simplement un au-delà de la mort (V, 122). Fondamentalement, elle est à comprendre, non pas en termes de fusion, mais en termes de *relation*. Il caractérise cette vocation de l'être humain comme être fait pour l'éternité qui exige une totale prise au sérieux de cette vie terrestre (V, 108).

Bien sûr, l'au-delà vient donner sens à l'histoire, non pas cependant à la manière d'un avant et d'un après, mais de l'éternité de Dieu qui fait déjà irruption dans l'histoire (V, 105). En cela, l'éternité ne contredit pas le temps : elle vient à nous et surgit dans notre histoire (V, 111). D'abord sous la forme de l'idée de Dieu ou de l'infini qui nous visite et fait de nous des êtres porteurs d'une étincelle d'éternité (V, 84). Puis, à travers les prophètes qui manifestent cette présence dans l'histoire. Et enfin, en Jésus-Christ qui incarne l'éternité qui vient féconder notre temps et nous montrer le chemin (V, 112). Ainsi, notre maintenant est un temps qui a déjà valeur d'éternité : il est *visité* (V, 110). En cela, l'éternité n'arrache pas l'être humain à son devoir et à son temps. Elle est plutôt « une prophétie du temps » (V, 111).

Bref, l'éternité, c'est le « temps » de Dieu qui accomplit la vocation de l'être humain (V, 108). Refuser l'éternité, ce serait refuser l'irruption de l'éternité dans le temps présent. Donner congé à l'idée d'éternité n'est donc pas une chose banale en soi : c'est peut-être mettre en cause l'idée même de l'être humain (V, 111.115). Bref, l'enjeu de l'éternité ne serait-il pas l'être humain lui-même en tant qu'être de destinée et d'espérance ? Voilà pourquoi il importe pour « la foi en quête d'intelligibilité » de relever le défi redoutable de la crédibilité, de manifester en quoi il y a là une idée *intelligible* et *lisible* capable de porter nos vies (V, 113.116).

Ici comme ailleurs, deux thèmes dominent sa réflexion. D'abord, s'il importe de prendre au sérieux la raison scientifique ou philosophique, il fait valoir que celle-ci ne constitue pas l'unique tribunal pour juger de la foi qui possède une logique propre et ses droits (V, 126). Mais aussi et surtout, il « n'est pas offensant pour l'homme, dit-il, de lui parler de Dieu, d'infini, d'absolu, d'éternité », thèmes qui resurgissent dans la pensée

contemporaine et la littérature (V, 151). C'est donc dans cet esprit que nous sommes invités à nous réinterroger : une idée aussi ancienne que *l'éternité* peut-elle être « de part en part fallacieuse illusion ? » (V, 115) Pour lui, si l'idée d'éternité n'est pas de l'ordre de la preuve, elle soulève une question qui reste ouverte et demeure dans l'ordre du possible.

Qu'est-ce que la foi peut dire aujourd'hui, aux croyants et incroyants, qui mérite qu'on l'écoute ? D'entrée de jeu, à l'instar de sa vision du salut et de l'au-delà, Gesché n'hésite pas à qualifier l'idée d'éternité de *beau risque*, une idée qui ouvre sur une conception de la vie comme *une aventure qui consent au risque* (V, 128). En cela, la raison doit ultimement admettre qu'il existe des choses qui la dépassent (Pascal) et qu'il serait déraisonnable de refuser *a priori* le témoignage des grands prophètes (Spinoza). La foi brise le cercle de l'immanence et ouvre un horizon qui semble s'accorder aux aspirations profondes de l'être humain, expression d'un désir qui jaillit de l'âme humaine auquel nombre de témoins dignes de foi ont cru tout au cours de l'histoire. Bref, il semble donc y avoir là une idée qui mérite qu'on s'y attarde.

Qu'est-ce que l'éternité pour la foi, sinon « la promesse ultime du salut et le contenu de l'au-delà » (V, 113). Et dans une perspective théologique, Gesché résume ainsi l'essentiel de la destinée de l'être humain : convoqué dans *l'être* par Dieu pour *être-avec-lui*. Voilà qui exprime sa « destinée d'éternité » (V, 144). Ainsi, ce qui nous est proposé comme « aventure d'éternité » n'est nulle autre que « le partage de la vie divine, et cela seulement » (V, 143). Et Gesché de poursuivre :

> …il n'y a pas d'autre « hypostase », d'autre « support » à l'éternité, que Dieu lui-même. « Lui est le Véritable, *il est Dieu et la vie éternelle* » (1 Jn 5, 20). L'éternité n'est pas « quelque chose », elle n'est pas une question de lieu, ni essentiellement une question de temps […]. L'éternité, c'est Dieu. Et c'est « cela » (qu'on me permette le mot) 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 façon, la « preuve » de l'éternité, c'est Dieu qui poursuit « tout simplement » la logique de la création. (V, 143-144)

La création et le salut qui nous sont proposés ne sont finalement que l'expression d'un seul et même mystère de ce Dieu qui nous est annoncé comme source, promesse, appel et finalité (destinée). C'est donc du côté de Dieu qu'il faut trouver des appuis à l'idée d'éternité. En cela même, la question est donc essentiellement théologique : c'est Dieu lui-même qui nous y convie et doit nous y guider. Nous y reviendrons en deuxième partie de ce chapitre.

Or, on accuse la foi de tomber, non seulement dans l'irrationnel, mais aussi dans la démesure en dépassant la mesure du possible. Elle ferait miroiter des rêves impossibles et ses promesses feraient tomber dans l'illusion. À cet égard, Gesché nous interroge et invite chacun de nous à nous tourner vers l'intérieur :

> …serait-il vrai que nous n'éprouvons *jamais* le désir d'un accomplissement en Dieu ? Ne sommes-nous jamais visités, au fond de nous-mêmes, par une secrète espérance ? N'entendons-nous jamais en nous quelque écho de ce désir de Dieu ? […] Le désir de l'éternité auprès de Dieu frappe parfois sourdement à la porte. Oserions-nous dire qu'il ne trouve jamais en nous aucune attente, aucun écho ? (V, 144)

Le théologien nous renvoie donc à cette idée et ce désir d'éternité qui nous habite tous, parfois sourdement. La question devient celle de savoir quel poids de vérité nous devons accorder à ce désir.

Si, dans une perspective rationnelle, Gesché plaidait en faveur du *droit à l'hésitation* et au *doute*, il cherche tout autant un nouvel équilibre en rétablissant « les droits du désir » :

> Nous avons trop appris à suspecter nos désirs. Ce n'est pas seulement le fait d'une tradition chrétienne historique souvent méfiante à l'égard du désir, mais aussi, et surtout peut-être, de toute la tradition rationaliste, qui ne veut pas du désir et ne retient que la raison « claire et évidente ». Mais le désir n'est-il pas en nous une

> dimension profonde, parfois bien plus clairvoyante qu'on ne croit, nous le savons en mille choses. Est-il vraiment interdit de lui faire confiance ? Pourquoi le désir ne pourrait-il aussi, comme la raison, être adéquation ? (V, 145)

Nous retrouvons exprimée ici très clairement l'essence même, nous pourrions dire la fine pointe de ce qu'il tente d'accomplir à travers son *apologétique du désir* : renverser le soupçon à l'égard du désir et lui redonner son droit, non pas en opposition, mais de concert avec la raison qui garde ses droits à l'hésitation et au doute.

En fin de compte, dans une perspective anthropologique, poser la question de l'éternité, c'est poser la question : « quelle idée avons-nous donc de nous-mêmes ? » (V, 145) Portons-nous une idée « amoindrissante, sans confiance et sans ambition, défiante, humiliée ? [Ou bien] une idée haute, élevée, fière et confiante » ? (V, 146) Voilà la question ! En d'autres mots, avons-nous l'audace de juger l'être humain suffisamment grand pour que nous l'affirmions *capable d'éternité*, *capable de Dieu* ? Si l'idée d'éternité nous apprend une chose, ça devrait être de « nous réapprendre à nous regarder avec ambition, avec "excès" » (V, 146)[12].

Les Pères de l'Église ne souffraient pas de cette mésestime et de ce manque d'audace qui nous affligent trop souvent. Gesché cite plusieurs exemples : « prends conscience, ô chrétien, de ta dignité » (Léon le Grand); l'être humain est une « icône vivante de Dieu »; « L'homme est la créature qui a reçu l'ordre de devenir Dieu » (Grégoire de Naziance); « L'homme est apparenté à Dieu » (Grégoire de Nysse) (V, 146). Les exemples sont multiples et réaffirment la vocation divine de l'être humain qui trouverait son accomplissement en Dieu. Paul le disait lui-même : « Nous sommes de la race de Dieu » (Ac 17, 28.29). Ainsi, n'avait-il aucune crainte d'affirmer sa foi en ce « thème royal et glorieux de la créature à l'image et ressemblance » de Dieu (V, 147).

---

[12] Voilà un argument que Gesché reprend dans divers contextes. Voir aussi p. 299.312.

Gesché reprend donc ici un thème qui porte l'ensemble de son anthropologie théologale : en méconnaissant la valeur théologique de l'être humain, nous commettons « une erreur anthropologique » qui n'est pas sans conséquence pour nous-mêmes. « Il me paraît plus urgent que jamais, disait-il, d'oser parler d'éternité » (V, 148). Voilà l'audace dont il *témoigne* aux de croyants et incroyants dans *Dieu pour penser*. Pourquoi ? Parce que l'être humain est fait *pour l'éternité* ! N'est-ce pas là une idée prophétique qu'il importe au plus haut point qu'elle ne tombe point dans l'oubli ou pire encore, dans la mésestime ? Pour Gesché, il importe que l'être humain n'oublie pas une part essentielle de lui-même et ce vers quoi son désir l'oriente.

> Avec l'idée d'éternité, c'est bien l'*idée* même de l'homme dont il est question. N'y aurait-il que cela comme enjeu (il y a plus que cela), la question mériterait d'être retenue. Elle mesure l'idée que nous avons de nous-mêmes à la hauteur de celle que Dieu a de nous. Audace ou naïveté de nos mots chrétiens, mais qui ne laissent pas, nous l'avons vu, d'impressionner les autres [*le monde écoute la foi*]. « L'homme porte en lui une fonction qui le dépasse. » [É. Wiesel]. […] Peut-être ce qui nous manque conceptuellement, est-ce une grammaire de l'éternité, et qui nous enseignerait que celle-ci est une prophétie de notre être. (V, 148)

Le croyant serait donc celui qui reconnaît en lui-même cette étincelle d'éternité qui l'habite déjà et qui se laisse porter naïvement (nativement) par ce rêve fou que nous sommes faits pour rien de moins que cette grandeur et cette royauté. Bref, le croyant est celui qui se laisse guider dans une aventure vers un au-delà.

> À notre époque, très dure et incisive, il est temps que nous rétablissions ce pont avec le plus haut de nous-mêmes, non point pour nous évader, mais au contraire pour nous rendre à nous-mêmes et aux autres. Éthique non besogneuse mais luxueuse (Lévinas). […] Nous rendre à nous-mêmes, c'est apprendre à nous réestimer par le haut. Pour cela, rien n'est trop haut. (V, 149)

Ce qui se révèle à nous ici n'est pas de l'ordre d'une connaissance qui contribue au savoir humain, mais d'un dévoilement susceptible de changer notre regard sur nous-mêmes et sur

la vie : notre être et notre vocation sont à la mesure de nos désirs *et* de l'ambition de Dieu pour nous.

En cela, Gesché ne minimise aucunement la difficulté de croire en l'éternité. La mort nous paraît définitive et la vie après la mort, peu vraisemblable. (Les témoins de la Résurrection de Jésus ont dû vaincre ce préjugé avant d'annoncer cette « incroyable nouvelle »). Or, ce qui nous paraît invraisemblable à première vue se transforme peu à peu en un appel à *croire en nous-mêmes* et en cette *promesse de vie en abondance* (Jn 10, 10). N'est-ce pas là le cœur de l'intuition chrétienne qui, tout en respectant notre liberté de croire, nous incite à nous ouvrir sur une *possibilité* qui, à certains égards, peut nous paraître peu vraisemblable, mais qui nous donne à aller au bout de nous-mêmes, de nos désirs et de nos possibilités ? Voilà un appel incessant à voir grand et haut, à voir *au-delà*. Le christianisme vient nous dire simplement que nous sommes à la hauteur d'une telle promesse, que nous sommes faits *pour cela*. Ne devons-nous pas nous estimer et nous aimer assez nous-mêmes pour, à tout le moins, considérer cela comme un *beau risque* à la hauteur de nos aspirations, et de celles de Dieu pour nous ?

Dans cette perspective, pour Gesché, il y a là une idée *crédible* parce qu'elle est digne de nous-mêmes et de nos aspirations. L'aventure qu'elle nous propose « hors de toute nécessité », elle la soumet à notre liberté, et le fait par *surcroît* (V, 150). Pourquoi une idée amoindrissante aurait-elle plus de chance de gagner l'assentiment qu'une idée haute, fière et noble ? (V, 146) Une idée à la hauteur de Dieu n'est-elle pas une idée plus susceptible de nous inspirer ? L'être humain ne révèle-t-il pas le meilleur de lui-même lorsqu'il se mesure à plus grand que soi ?

> Sans doute est-il temps alors que nous nous remurmurions, pour nous-mêmes et pour les autres, le secret qui nous a été murmuré. […] Avec son incroyable et

> improuvable promesse d'une éternité que nous ne pouvons mesurer ni tout à fait comprendre, l'Évangile annonce à l'homme une dimension qui, s'il veut bien y prêter quelquefois attention, pourrait lui apparaître – loin des représentations qui ont pu le tromper et l'en détourner – comme désirable, comme un existential possible de son être. (V, 151)

2. JÉSUS-CHRIST

Selon la tradition judéo-chrétienne, le Dieu révélé dans les Écritures est le *Dieu du salut*. Et comme nous venons de le montrer, pour Gesché, l'idée chrétienne du salut constitue une invitation à aller au bout de nous-mêmes vers nos *possibilités ultimes*. Tel est le thème central du cinquième volume de la collection *Dieu pour penser*. Or, il y soulève également une question importante : « Qu'est-ce qu'être Dieu ? » (V, 168). C'est ainsi qu'en conclusion de ce cinquième volume et plus spécifiquement au sixième volume, l'auteur se tourne résolument vers la figure de Jésus-Christ en quête d'une réponse ultime à cette question et d'un *contenu* spécifique au salut. Bref, pour les chrétiens, c'est en Jésus-Christ que nous trouvons *et* Dieu *et* le salut.

Or, l'Évangile dans sa forme même n'est pas spéculatif, mais confessant (VI, 214). Ainsi, pouvons-nous donner crédit à ces témoins qui nous annoncent un Dieu du salut, Dieu *Bonne Nouvelle* pour l'être humain ? Et comment le salut peut-il être attribué à la personne et à l'œuvre de ce témoin privilégié qu'est le Christ ? Bref, en quoi Jésus-Christ est-il un témoin crédible de Dieu[13] ?

Cette démarche en quête de réponses à ces questions nous permettra d'apprécier le rôle et l'importance de la figure du Christ dans la pensée de l'auteur. Gesché lui-même donne le ton à sa démarche lorsqu'il affirme au cinquième volume :

---

[13] Voir (V, 41-42.51.57-58)

> Ne serait-ce pas en offrant, dans sa pureté abrupte et sans accommodements, le Dieu de Jésus-Christ, qu'on aurait des chances de rendre à nouveau Dieu plausible et lisible dans un monde qui redécouvre, assez impressionné, la personne de Jésus ? (V, 169)

Et s'il s'inspire de cette consigne, nous verrons que ce n'est que progressivement et par petites touches que la figure du Christ apparaît dans *Dieu pour penser*.

Gesché propose donc une réflexion centrée sur Jésus de Nazareth en qui Dieu s'est révélé de façon pleine et entière, un homme en qui le rapport entre le divin et l'humain se trouve pleinement réconcilié. Ainsi, *le Christ donne à penser*, et c'est à partir de lui que nous sommes invités à *éprouver* l'intelligibilité et la pertinence du Dieu des chrétiens (VI, 10-12).

Jésus de Nazareth : le témoignage d'un homme *humainement* digne de foi

La figure humaine de Jésus garde une grande importance pour le théologien. Fidèle à Chalcédoine, il s'inquiète de cette tendance qui nous fait passer trop rapidement au *Christ de la foi* sans toutefois prendre le temps d'apprécier la signification du « vrai homme » qu'était Jésus. Il est de ceux et celles qui réaffirmeront de manière non équivoque que le respect intégral de l'humanité de Jésus constitue une condition *sine qua non* de la vérité du christianisme. Il y a là une donnée fondamentale qu'il tiendra à réaffirmer et une condition essentielle pour que ce salut apporté par Dieu en Jésus-Christ soit signifiant pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Ainsi, le Christ est sauveur *de* notre humanité *dans et par* notre humanité. L'amour du théologien pour la pensée et son penchant pour la spéculation ne lui feront jamais oublier le caractère concret de ce salut et les dangers d'un discours qui tombe dans l'abstraction.

Fidèle à cette intuition, le théologien aux troisième et sixième volumes de la collection nous propose des moments qu'il qualifie « d'*épochè* apologétique[14] » durant lesquels nous sommes invités à nous pencher de façon particulière sur la figure humaine de Jésus qui, selon lui, ne cesse d'étonner et de nous inspirer. À cet égard, il importe pour lui de fonder historiquement la figure de Jésus afin d'en dégager le plus fidèlement possible les traits humains. Sinon, le Christ des évangiles est susceptible de s'évanouir dans une figure mythique qui ne serait que pure invention. Or, la recherche historiographique en quête du Jésus de l'histoire qui occupa une place importante au XXe siècle a permis d'établir un noyau dur autour duquel on peut dégager une certaine identité historique de Jésus[15].

Que perçoit-il lorsqu'il contemple ce personnage ? À travers une brève analyse où il met en valeur les données de la recherche contemporaine, Gesché tente de saisir en quoi et pourquoi *cet homme* lui apparaît humainement crédible. *Premièrement*, ce personnage conjugue une « existence humaine à la fois paisible sur le plan personnel et absolument non désengagée sur le plan des combats humains et fraternels » (III, 139). Il partage la table des pécheurs, il se laisse approcher par des prostituées et des collecteurs d'impôts, il prend résolument le parti d'une femme adultère en lui redonnant à nouveau sa dignité, il côtoie une Samaritaine, il développe des amitiés féminines, il transgresse des interdits religieux en leur attribuant une valeur négative et il réinterprète la loi de Moïse. « On n'en finit pas d'être étonné et réétonné. » (III, 140)[16]

---

[14] Gesché qualifie ce moment important « d'*épochè* apologétique » ayant pour but, non pas de porter atteinte à la divinité de Jésus, mais plutôt de prendre toute la mesure de son humanité (III, 138, note 7).

[15] Gesché cite un nombre important de travaux récents en ce sens. Tous les auteurs sont, à quelques exceptions près, d'expression française. Voir (VI, 57-67).

[16] Voir aussi (VI, 63-66).

Deuxièmement, ce Jésus, qui n'a pas lui-même été à l'abri des combats intérieurs, fait preuve d'une liberté déconcertante et d'une autorité qui le met en situation de conflit avec les autorités religieuses. Le comportement de cet homme apparaissait scandaleux même aux yeux de ses proches. L'opposition qu'il a rencontrée n'est-elle pas déjà la preuve que quelque chose d'original, d'absolument neuf et radical prenait forme en lui ?

Troisièmement, en affirmant « Le sabbat est fait pour l'homme et non point l'homme pour le sabbat », l'homme de Nazareth effectue un *renversement* de valeur et de perspective qui amorce une véritable révolution copernicienne dans l'univers religieux et humain, comme Gesché le souligne à maintes reprises[17]. En cela, Jésus vient libérer l'être humain du joug d'une pratique religieuse oppressante et déshumanisante, et nous rappelle que Dieu est là *pour* l'être humain, non pas l'être humain pour Dieu. Voilà qui est déjà une *bonne nouvelle* pour l'être humain. Mais plus encore, sa façon de libérer ceux et celles qu'il rencontrait, de leur redonner leur dignité, bref, de les *remettre humainement debout* constitue, pour Gesché, « le plus grand miracle de l'Évangile » (III, 140) Jésus témoigne d'un « comportement renversant » dans tous les sens du terme (III, 141).

Quatrièmement, cet Évangile que Jésus annonce au peuple *simple* s'exprime dans « une sorte de simplicité », loin des abstractions et proche du quotidien et de la terre, et favorise, non pas la lettre, mais l'intériorité et l'esprit de la loi par la pratique de deux commandements (VI, 62). En tout cela, Jésus manifeste un souci pour l'être humain, tout être humain.

Bref, l'Évangile nous met en présence d'un homme *humainement digne de foi* en qui nous pouvons croire. Or, cet homme Jésus était *croyant* et cela, pour Gesché, n'a rien d'un fait banal. En effet, qu'un tel homme qui ne porte pas les traits d'un angoissé, d'un

[17] Voir (III, 140) et (VI, 64).

illuminé ou d'un agitateur ait été croyant, que celui-ci ait tiré son inspiration et sa force de Celui à qui il disait « Père », cela devrait à tout le moins nous inciter à considérer la pertinence de la foi en Dieu à l'instar de celui qui nous apparaît éminemment crédible sur le plan humain. Car, cette *foi en Dieu* qui animait profondément Jésus n'avait rien d'une absurdité, d'un non-sens ou d'une évasion dans un autre monde. Elle se traduisait concrètement par un souci indéfectible pour l'humain.

Ainsi, « cet homme qui a infiniment bien parlé de l'homme » a aussi infiniment bien parlé de Dieu (III, 139). Qui donc est ce Dieu qu'annonce Jésus ? Ce Dieu « n'est pas du tout le Dieu que nous attendons, le Dieu de nos fantasmes et de nos enfantillages, ni le Dieu "convenable" de nos dignes philosophies » (III, 141). Il est un Dieu autre qui se manifeste là où nous l'attendons le moins : un Dieu qui se soucie du « sort concret de l'homme », du pauvre et du déshérité, de ces « gens du pays », des « pauvres de la terre » envers qui Jésus n'a de cesse de manifester une sollicitude autant matérielle que spirituelle (V, 154) (VI, 61). Bref, à travers lui, nous ne voyons apparaître nul autre que ce *Dieu Philanthôpia* dont nous avions évoqué la figure au chapitre 3. Et c'est précisément auprès de ce Dieu que Jésus tire force et inspiration.

Jésus lève donc le voile (dé-voile ou déchire le voile) sur un Dieu aux yeux duquel l'humain compte plus que tout. Ainsi, il redéfinit notre *rapport* à Dieu qui est appelé à se vivre sous les traits festifs d'une « bonne et joyeuse nouvelle », et non pas sous le joug de la peur, du malheur, de la culpabilité et de la dramatisation (VI, 63.65). « Avec Jésus, une nouvelle figure du rapport entre Dieu et les hommes se dessine, moins scrupuleuse et moins encombrante, plus généreuse et plus confiante. » (VI, 65) Pour Jésus, l'être humain profané, c'est le déshonneur de Dieu : « Rendre à tout homme l'accès à Dieu, tel est

peut-être le secret de Jésus et de sa véritable miséricorde ou mieux : de son invincible respect pour l'homme. » (VI, 64)

Voilà donc comment « un homme *humainement* digne de foi » jette un souffle de crédibilité sur Dieu et sur la foi en ce *Dieu-de-l'Homme* (III, 138). À quoi cette crédibilité tient-elle fondamentalement ? Pour Gesché, à travers toutes ces considérations, c'est l'instant même où « il ne se fait pas centre que Jésus devient crédible » (VI, 24). Pour le théologien, c'est précisément ce décentrement et « ce suprême abaissement (kénose) » qui révèlent la grandeur de cet homme et de son Dieu (VI, 103). Car Jésus ne s'impose pas : « Il ne se pose pas, il se livre » en disant « Me voici » (VI, 104). Il « se livre » d'abord aux humains, puis dans un moment extrême, à Dieu sur la Croix, et enfin au témoignage humain. En tout cela, il s'efface pour mettre en valeur autre que soi. Et c'est précisément de cette manière que Jésus annonce et préfigure ce *Dieu Adversaire du mal* et *Dieu de la Kénose* comme nous l'avons présenté au chapitre 3.

Décentrement, *abaissement* et *transgression*, voilà qui caractérise le témoignage de cet homme de Nazareth qui apparaît à Gesché éminemment digne de foi. Penser Jésus, voilà une étape essentielle sur le chemin de la crédibilité de Dieu. Pour Gesché, cet *épochè* apologétique où nous sommes invités à penser la figure de l'homme de Nazareth à partir de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, et à réfléchir à la question de Dieu à partir de l'humanité de Jésus, représente un *moment* essentiel pour celui ou celle qui cherche à établir en quoi Dieu est crédible dans une perspective chrétienne. « Dieu pour penser Jésus ? Oui, certes. Mais peut-être ceci : l'homme pour penser Jésus. » (VI, 102).

Or, il importe de le souligner, les vérités au sujet de l'être humain, de Dieu et du Christ révélées dans l'Évangile le sont par l'entremise de réalités corporelles et historiques

dont chacun peut *apprécier* et *éprouver* la matérialité et les limites. En particulier, ce *Dieu fait chair* « est là[18] », corporellement, sous nos yeux, sous la forme d'un récit. En cela, « nous ne sommes plus livrés, comme dans les délires des théodicées, aux fantasmes auxquels s'adonne l'imagination sans limite de l'intellect[19] ». Bref, « le poids de la chair » donne au révélé « le poids d'une vérité sensible[20] ». Cela dit, Gesché nous rappelle que l'être humain ne cherche pas, en fin de compte, l'invisible *caché derrière le visible*, mais l'invisible « caché *dans* le visible (et qui s'y trouve donc présent) », ces signes d'éternité qui font irruption dans notre temps (VI, 99). Raison de plus pour valoriser l'expérience humaine.

À travers son analyse qui ne demeure tout compte fait qu'une première étape, Gesché montre aussi que le lieu natal de la divinité de Jésus « est en quelque sorte anthropologique » (VI, 222). Le *témoignage* dont nous sommes bénéficiaires dans les évangiles et ailleurs est empreint d'un réalisme qui porte son poids de vérité, fruit de ce qui a été vu, entendu et touché, et cela lui attribue une qualité indéniable. Pour lui, nous touchons là à l'une des forces du christianisme, l'un des aspects qui confère déjà grands crédits aux *découvertes* et aux *interprétations* des premiers chrétiens (VI, 237). Il sait combien un Christ de la foi qui perd ses racines historiques pourrait facilement basculer dans les dérives irrationnelles, le mythe et le fidéisme (VI, 56). En revanche, le Jésus de l'histoire tronquée du Christ de la foi demeure aussi un homme privé de son destin et de ses racines.

---

18 GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 38.
19 GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 38.
20 GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 38.

Le Christ de la foi comme réalité historique ouvrant sur un contenu dogmatique

Le *moment apologétique* que Gesché nous offre pour apprécier les traits d'une figure humainement crédible ne représente bien évidemment qu'une étape dans la découverte de l'identité profonde de Jésus. Car, la figure de Jésus-Christ qui a traversé l'histoire est aussi fortement marquée par celle du *Christ de la foi*. Or, quel crédit doit-on attribuer à cette dernière ? Devons-nous abandonner toute prétention à la vérité en quittant les rivages de l'histoire ? N'entrons-nous pas dans le flou de la foi, là où plus rien n'est fiable et vérifiable ?

Cette problématique soulève la grande question de savoir ce qu'est une *vérité historique*. Pour Gesché, l'histoire ne se compose pas uniquement d'un tissu de faits simples et vérifiables, mais aussi de tout ce que les hommes et les femmes y ont *vu* et *interprété* au gré de rencontres et des événements (VI, 70). La manière dont des êtres humains marquent l'histoire d'un *devenir* et d'un *destin* appartient aussi à l'histoire. Des figures historiques telles Socrate et Van Gogh portaient en elles un *devenir* qui transcende la réalité historique positive et va bien au-delà d'une soi-disant pure identité historique. Ces destins font donc aussi partie de l'histoire. « Ce qui est historique, ce qui appartient à l'histoire, c'est aussi ce que les hommes ont vu et perçu des choses qui se sont passées. » (VI, 70) En d'autres mots, la notion de vérité dépasse largement celle des vérités dites *positives*. « Le soleil de Van Gogh est-il moins vrai que celui des astronomes ? Platon et Van Gogh ne nous révèlent-ils pas, de Socrate et du soleil, une vérité, et une vérité qui a ses droits, qui est vraie ? » (VI, 69) Ainsi, ce qui se révèle à travers ces grandes figures historiques prend toute sa signification à la lumière de l'impact de leur œuvre sur la vie

humaine ce qui en soi est inséparable de *l'interprétation* qu'en font ceux qui en ont été témoins. Bref, l'identité profonde d'une personne se révèle aussi dans son *devenir*.

Quelques citations permettent de situer la pensée du théologien qui, sans s'embourber dans des débats complexes et dont l'issu demeure incertain, prend une position qui, nous le croyons, est tout à fait défendable.

> Rien n'interdit d'estimer qu'on peut faire d'un homme une découverte qui dépasse ce qu'une approche historique (comme aussi bien psychologique, sociologique, anthropologique, etc.) en permet. […] La manière dont Jésus a été compris par la foi comme Christ, Fils de Dieu, présence incarnée de Dieu, est, d'une certaine manière, tout autant un fait historique, un fait qui appartient à l'histoire, ne fût-ce que parce qu'elle a marqué celle-ci et l'a faite. (VI, 69)

> Osons une formule risquée : toute chose n'est-elle pas aussi ce qu'elle devient ? (VI, 70)

Et c'est précisément ce *devenir* de la figure de Jésus que les premiers disciples ont progressivement découvert et qui a profondément marqué l'histoire de l'humanité.

> Certes, il importe, nous l'avons dit, de saisir autant que se peut cet instant initial de l'identité historique, mais sans oublier, tout autant, qu'il fut le socle d'une transcendance. Ce n'est pas à partir de rien que les apôtres ont compris Jésus comme ils l'ont compris. Il y avait dans sa pure immanence historique ce qui motivait leur lecture et leur interprétation. (VI, 70)

Ce socle historique, nous pourrions dire anthropologique, devient en quelque sorte le point de départ qui a vu naître quelque chose de radicalement nouveau. Or, il ne s'agit pas, pour le théologien, de réduire le contenu dogmatique du Christ de la foi[21] à sa seule présence dans l'histoire. Mais bien plus, de marquer encore une fois ce moment comme *moment apologétique*, afin d'abord d'en apprécier le *fait*, et surtout, d'en dégager la *signification*. Tel est le sens de sa démarche dans *Dieu pour penser*.

Le *fait* se résume donc à ceci : « L'idée de l'Incarnation appartient à l'histoire, et singulièrement à l'histoire culturelle de l'humanité. » (VI, 71) Le Christ de la foi fait non

[21] Il traite de cette question au quatrième chapitre du volume VI.

seulement partie de notre histoire, il a profondément marqué celle-ci ainsi que la conscience d'une multitude d'êtres humains. La loi de l'amour et le souci pour les pauvres sont, à titre d'exemple, parmi les joyaux culturels de l'humanité. Et s'ils le sont devenus, c'est en grande partie à cause du poids de crédibilité que « l'Homme-Dieu » a pu apporter aux paroles dont témoigne l'Évangile (VI, 75). Et cela même nous *donne à penser* du simple fait que cette idée nous a façonnés (VI, 69). Le Christ de la foi aurait donc aussi ses droits sur l'histoire.

Mais, quelle est donc cette *signification* ? Il y a dans l'idée même de l'Incarnation, de cette rencontre de Dieu et du corps, du *logos* et de la chair, une véritable « révolution culturelle » dont il importe de prendre la mesure (VI, 71). Ce que les disciples ont accompli à la suite de Jésus n'est rien de moins qu'une *rupture* profonde dans notre façon de concevoir le *rapport* entre Dieu et l'humanité (VI, 71-72). Et pour Gesché, le développement de la christologie représente « une immense aventure intellectuelle et spirituelle » qui a profondément marqué notre histoire (VI, 71). Si l'idée même de l'Incarnation est difficile à supporter pour la raison, elle propose néanmoins une idée *superbe* qui « mérite comme telle d'être considérée comme décisive pour l'histoire de l'Occident » (VI, 71).

En Jésus-Christ, Dieu révèle à l'être humain sa propre grandeur. En lui, nous rencontrons, non pas un Dieu qui m'agresse ou me transgresse, mais un Dieu qui me confesse, qui « m'élève [et] me fait "transgresser" », bref, un Dieu qui me rend transcendant (VII, 62). Mais en cela même, ce Dieu nous incite à *oser la vie*, à transgresser le *simplement possible* jusqu'au bout de nous-mêmes en route vers nos ultimes possibilités.

L'identité narrative de Jésus

Ces deux identités que l'on peut associer à la figure de Jésus-Christ, l'identité *historique* et l'identité *dogmatique*, relèvent donc d'un fait et d'un droit. Toutes deux apportent leur part de vérité. Mais à les traiter de cette manière, ne risquons-nous pas de séparer ce que la foi a uni ? Comment pouvons-nous joindre et articuler ces deux réalités sans simplement les juxtaposer ? (VI, 56-57) Tout le défi de la christologie consiste à lier ces deux figures de façon à ne pas les enfermer dans une alternative « trop brusque » (VI, 75). C'est en ayant recours à la notion de *l'identité narrative* qu'il emprunte à Paul Ricœur que Gesché trouve les ressources pour proposer une approche à cette question centrale de la christologie[22].

Mais, plus encore, voulant rompre avec une vision de l'être humain qui cherche son identité au moyen du *cogito* cartésien, Gesché rejoint par le fait même cette conception de l'être humain comme *être raconté*. « L'homme est un être raconté, et dans cette narration se nouent et se jouent son immersion historique et son inscription dans une destinée. » (VI, 57)

D'entrée de jeu, le théologien rejoint les préoccupations de l'exégèse contemporaine qui souligne avec vigueur la nature narrative des évangiles et des Écritures en général. Bref, c'est un *Jésus raconté* et le *texte lui-même* qui donnent accès à Jésus-Christ (VI, 76). À cet égard, il faut reconnaître que celui-ci est tout d'abord une *figure* dont les traits sont dessinés dans un récit qui incorpore des éléments historiques et fictifs, et c'est cela même qui vient unir le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Les

[22] Voir PARMENTIER Élisabeth et Michel DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle*, Paris, Mame - Desclée, 2009, p. 360.

évangélistes n'agissent ni à titre d'historiens ni à titre de philosophes au sens moderne du terme. Ce qui les préoccupe, c'est de raconter pour mieux convaincre. Si la foi doit accueillir l'apport des sciences humaines qui viennent raffermir le socle anthropologique des évangiles, la solution au problème de l'accès à cette figure ne se trouve pas dans ces moyens externes, mais bien à travers des médiations internes : le texte lui-même (VI, 77).

Gesché déploie donc un effort considérable pour établir cette notion *d'identité narrative* dans une démarche richement documentée. Il ne saurait être question de déployer ici la pensée de l'auteur dans tous ses tenants et aboutissants (VI, 75-125). Nous nous contenterons d'en tracer les grandes lignes.

Comme il l'a maintes fois répété, l'identité prend forme, non pas dans le *cogito*, mais dans la rencontre de l'autre (VI, 79). Or, cette l'identité se construit et s'affermit dans le « Je narré » (VI, 80). C'est donc dans la narration que l'identité émerge et se découvre, non pas dans l'immédiateté à soi qui ne serait qu'illusion, mais dans le sujet qui se raconte et *se laisse découvrir* par l'autre (VI, 80). Cela nécessite un double renoncement, d'abord à toute prétention d'accès à « l'"objet" absolu » que représenterait l'immédiateté historique, mais aussi, d'accès au « "sujet" absolu » de l'immédiateté à soi (VI, 80). Tout passe donc par un Tiers racontant où *histoire* et *fiction* se croisent et s'entrelacent dans une démarche vers la vérité (VI, 82). Or, Gesché le souligne à maintes reprises, la fiction est un laboratoire extraordinaire pour découvrir la vérité (VI, 83). « De fait, la littérature, grâce à sa liberté, à son absence de contrainte factuelle ou scientifique, a un véritable pouvoir de découverte[23] ». Et l'auteur qui invente n'invente pas n'importe

[23] GESCHÉ, «La théologie dans le temps de l'homme : Littérature et révélation», p. 120. Voir aussi GESCHÉ Adolphe et Hector BIANCIOTTI, «Littérature et théologie», *La Foi et le Temps*, 24 (1994), p. 55-60.

quoi : quelque chose s'impose à lui. La fiction donne donc des possibilités d'invention susceptible de révéler un sens nouveau.

On reste souvent étonner de l'usage que fait Gesché du mot « invention » pour décrire les réalités de la foi : « L'invention chrétienne de la liberté » (VII, 21); « L'invention chrétienne du corps[24] »; l'« invention de Jésus » (VI, 68). Approche risquée, elle semble forcer le sens et prêter le flanc à l'objection de la pure invention. Or, ce théologien n'a pas peur des mots. Et s'il le fait, c'est d'abord pour souligner la *nouveauté* qui se manifeste à travers le christianisme. Mais aussi, pour mettre en valeur la *fécondité* de l'intuition chrétienne ainsi que *l'inventivité* dont ont dû faire preuve les premiers chrétiens pour mettre des mots et inventer des manières d'exprimer une vérité découverte à travers l'expérience inouïe qu'ils tiennent à nous raconter.

Il semble bien que Jésus lui-même demande qu'on le raconte : « Allez raconter ce que vous avez vu[25] » (Mt 11, 4) Plus encore, dans les évangiles, Jésus ne s'identifie pas lui-même, mais il s'en remet à ceux et celles qui ont mangé et vécu avec lui : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » (Mc 8, 29) Or, ces manières de l'identifier, de le raconter et de témoigner semblent tout à fait en accord avec ce que la phénoménologie contemporaine a découvert, à savoir « qu'il n'y a de conscience qui ne passe toujours par une altérité et une "reconnaissance" » (VI, 90). Ainsi, l'autre ouvre sur la possibilité d'un *apparaître*, d'une *épiphanie*. « Comme si les évangiles savaient déjà que "raconter", "faire exégèse", c'est précisément mettre sur le chemin *(hodos)* de connaissance. » (VI, 90) Cheminer avec le Christ, le reconnaître et le raconter, n'est-ce pas l'essentiel de l'expérience des disciples d'Emmaüs ?

---

[24] Voir GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps».

[25] La *TOB* traduit plus exactement : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez ».

Situés à mille lieues du « Je » exalté de Descartes, et à l'image du *Dieu de la kénose* qui crée en se retirant, les évangiles manifestent *une épistémologie du silence* selon laquelle l'attitude silencieuse de Jésus sur sa propre identité donne libre cours à une parole responsable le concernant : silence et kénose (retrait) qui ouvrent au *témoignage* (VI, 103.112). Et à certains moments cruciaux comme à Césarée ou au Cénacle, à l'instar de Pierre et de Thomas, Jésus *sollicite* l'impensable et ouvre la voie à ce que Gesché qualifie de « transgression identifiante » (VI, 101) : « Tu es Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 16); « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20, 28). Voilà donc une *épistémologie* où le geste invite la parole, où la parole se dit plus *entre* les mots qu'avec les mots, où tout se joue dans *l'inter-dit* sur un fond de silence (VI, 102-103). « Ce silence qui donne à l'autre de vous identifier, suprême abaissement (kénose) de grandeur », suprême témoignage crédible où le geste d'hospitalité parle plus que le mot (VI, 103).

Dans un certain sens, la foi transgresse et accueille l'impensable pour rejoindre l'ultime possible. Et Jésus invite l'être humain à briser *l'interdit* du silence et à commettre la *transgression* de la confession et de l'annonce. L'être humain est celui qui sait lire entre les mots et les lignes. « L'interdit n'est pas nécessairement dans les choses, mais entre les choses. Jésus remet à l'homme de dire ce qu'il est, il lui laisse le dire, le nommer » (VI, 101-102). En cela, Jésus se livre au témoignage et reconnaît ce privilège remis à l'être humain dans la Genèse, et lui donne sa pleine valeur. Ce retrait (kénose) du « champ de la parole » laisse à l'être humain le plein droit de l'exercer, d'identifier Jésus, voire même de nommer Dieu. (VI, 102) Dieu nous confie son sort ! (VI, 91)

Ce qui nous saisit dans un récit, c'est d'abord l'intrigue, mais aussi, sa manière de transgresser les idées reçues. Voilà en quoi un texte comme l'Évangile nous parlent et

nous réinterrogent aujourd'hui même, nous invitant à entrer dans le récit et à devenir participants. L'intrigue de l'Évangile est donc bien actuelle : cette quête d'identification nous sollicite aujourd'hui même (VI, 93-94). La recherche contemporaine en herméneutique a montré l'importance capitale du texte dans la quête du soi : hors du texte, point de « hors-texte ». Ainsi, « il n'y a pas d'identité hors texte, ou plutôt il n'y a de hors-texte (Dieu, Jésus) qu'à condition d'avoir d'abord rencontré un texte, une écriture » (VI, 114). À l'image de Marie-Madeleine, il y a donc un deuil à faire d'une présence corporelle : « Ne me retiens pas » (Jn 20, 17). N'est-ce pas là la voie d'accès à la véritable présence, la présence réelle : celle du ressuscité ?

L'épreuve du tombeau vide nous invite donc au renoncement à l'immédiateté (VI, 114). S'il y a là une épreuve toujours à recommencer, il faut se rappeler que c'est en cela même que l'Évangile fait œuvre originante et originaire (VI, 117). L'écoute de l'Évangile nous met *en état d'invention* (VI, 115). Alors que le Jésus historique nous fait toujours revenir en arrière, étape ô combien nécessaire, l'identité narrative nous garde là où nous devons demeurer : le *devenir* (VI, 120). Voilà pourquoi l'Église ne doit pas se laisser figer ou crisper dans une dogmatique, mais doit toujours reconquérir une dogmatique *vive* (VI, 123). C'est le caractère médiat et dynamique de la narration qui fait entrer l'identité dogmatique dans une mémoire vive et non morte.

3. LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST

Ce Dieu crédible que nous révèle Jésus-Christ se distingue dans la pensée du théologien belge selon trois axes particuliers : (i) il est le Dieu de la transgression; (ii) un

Dieu désirable qui mérite le nom de Dieu ; et (iii) un Dieu qui m'atteste et me prouve. Voilà en quoi nous pouvons dire qu'il est Dieu Bonne Nouvelle pour l'humanité.

Un Dieu de la *transgression*

Comme nous l'avons constaté amplement, le Dieu de Jésus-Christ tel qu'il est évoqué dans l'œuvre de Gesché est fort éloigné du Dieu du théisme occidental. Ainsi, Jésus nous a confié des choses uniques sur Dieu d'une nouveauté radicale : un Dieu qui manifeste une passion pour l'être humain et qui se place aux côtés de celui-ci, solidaire dans sa lutte contre tout ce qui pourrait l'aliéner (V, 168-169.171). En bouleversant nos idées sur Dieu, il vient bouleverser nos idées sur nous-mêmes, relevant nos attentes face à nous-mêmes et à la vie. Ce Dieu caresse un *projet* pour l'être humain et l'humanité, et ce projet nous est révélé en Jésus-Christ lui-même. D'où le lien fondamental et indissoluble qu'il établit entre Dieu et salut, entre divinité et humanité, entre théologie et anthropologie. Ce Dieu, on ne le tient pas par « ouï-dire » (Job), mais d'un *témoin crédible* dont l'engagement radical et indéfectible envers l'être humain prend sa source en Dieu même (V, 168).

Dieu du décentrement et de l'abaissement

À la base, Gesché est profondément saisi par ce Dieu du *décentrement*, de *l'abaissement* et de la *transgression* qui nous est révélé par la figure de Jésus-Christ. Voilà donc où se situe la vraie divinité en Dieu, non pas dans le souci de grandeur dont nous avions surdéterminé Dieu, mais dans une *capacité d'humanité* qui redéfinit notre idée de

Dieu et devant laquelle nous nous retrouvons, non pas en état de manque, mais bien plutôt et surtout « en état de désir et d'union » (VI, 244). « Nous nous cherchons en Dieu et Dieu se cherche en nous. » (VI, 248) Voilà qui lui confère son originalité.

Bref, pour Gesché, l'ensemble de l'économie du salut (Création, Incarnation, la Croix et la Résurrection) ne serait finalement que l'expression d'une logique *ex ante* et d'un principe déjà inscrit en Dieu, la kénose et la « capax hominis », qui exprime essentiellement la manière chrétienne de dire Dieu. La kénose accomplit « le vrai mot de la divinité, elle en est la déité[26] ». Plus encore, elle révèle « la structure de capacité de Dieu par rapport à lui-même (Trinité de partage et non monade emmuraillée dans le Un immobile) et par rapport à nous (Incarnation de communion, où l'on ne sait plus trop finalement des deux qui s'enrichit, *admirabile commercium*).[27] »

Ce Dieu ne nous incite-t-il pas nous-mêmes, par la foi, à un geste de transgression ? La foi franchit la ligne en proposant des mots tels que *Dieu*, *Création*, *Incarnation*, *Résurrection* et *Au-delà*. Et cela bien sûr demeure une provocation pour la raison raisonnante qui cherche à tout maîtriser. Or, n'est-ce pas cela même qui ouvre vers cette radicale nouveauté révélée en Jésus-Christ ? Voilà ce que la pensée de Gesché manifeste sous diverses formes.

La foi garde donc un élément de provocation que Gesché tient à souligner à commencer par la personne humaine de Jésus. Comme nous venons de le constater, il y a chez cet homme un mouvement profond qui invite l'être humain à briser *l'interdit* et sollicite la *transgression*. Non pas dans un sens subversif à travers le non-respect des lois civiles ou morales, ni même dans le rejet du Dieu d'Abraham, mais en lui, l'espoir renaît

---

[26] GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 33.
[27] GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 34.

et ce qui semblait impensable et irréparable devient possible. En Jésus, nous *dé-couvrons* un Dieu *humainement digne de foi* qui ne connaît pas nos barrières humaines, nos convenances et nos définitions, et qui ne craint pas l'épreuve du scandale pour nous faire connaître qui est Dieu et qui est l'être humain. En lui, une nouveauté radicale et absolue s'accomplit : l'irruption du divin dans l'humain. Dieu commet ainsi la *transgression ultime* qui le conduit aussi vers l'épreuve ultime : assumer pleinement notre condition, et ce, jusqu'à la mort sur la Croix. Ainsi, Dieu vient vers les humains en Jésus qui en devient l'image. Une éthique nouvelle est fondée, moins contraignante, plus engageante : celle des Béatitudes et de la Croix.

Dieu qui transgresse la mort et re-suscite la vie

Or, cette transgression n'atteint-elle pas un sommet avec la résurrection de Jésus ? Cette vie publique de Jésus qu'il vécut sous le signe de la transgression finit sur un échec retentissant : la mort sur la Croix. Sur le plan historique, celle-ci n'est que la conséquence de sa vie et de son engagement inconditionnel pour son Dieu et l'être humain. Et si que les allusions à la Croix sont peu nombreuses dans l'ensemble de la collection, elles sont cependant bien senties. Elles mettent l'accent sur ce Dieu de Jésus-Christ qui, en solidarité pleine et entière, ne craint pas l'épreuve du mal aux côtés de l'être humain. Le mal, pure disgrâce pour l'être humain, est aussi disgrâce pour Dieu. Le mal est un excès qui appelle un excès : Dieu ! Seul un Irrationnel, un Incompréhensible peut pendre la mesure de cette démesure : la Croix (VI, 47).

Alors, la Résurrection, est-ce mythe ou réalité ? Voilà la question qu'il traite au troisième chapitre du sixième volume. Or, pour Gesché, l'insistance à caractère

apologétique sur la sortie du Tombeau qui évoque des interprétations vitalistes n'a fait que détourner l'attention de l'essentiel (VI, 180). Voilà pourquoi paradoxalement, il se tourne vers le récit mythique de la descente aux enfers qui nous révèle, selon lui, la fine pointe théologique de la Résurrection au-delà des interprétations trop empiriques que l'on associe à cet événement central du christianisme.

Et ici comme ailleurs, Gesché pousse jusqu'au bout la logique de l'Incarnation. Ainsi, selon le théologien, la Résurrection n'a de sens qu'à la lumière de l'Incarnation qui se poursuit jusqu'au bout d'elle-même (VI, 182). D'abord, à travers une vie publique vécue sous le signe d'un combat et d'un engagement indéfectible pour l'être humain; puis, sur la Croix et dans cette descente aux enfers; et enfin, par cette ultime victoire du Dieu Sauveur qui ouvre les voies à la vie (VI, 183). La Résurrection, c'est Christ de la foi qui sort des enfers victorieux (VI, 173). Voilà pour lui la fine pointe de cet événement central du christianisme.

La Résurrection est donc à comprendre à la lumière de la descente aux enfers, acte ultime d'abaissement et de décentrement qui signifie, non seulement la victoire de Jésus sur *sa* mort, mais la victoire de la vie sur *la* mort et sur le royaume de la mort que sont les Enfers (VI, 181.185). Pour Gesché, cette descente, trop souvent négligée, exprime la conviction que Jésus a véritablement *connu* l'expérience de la mort dans toute sa profondeur et sa vérité (VI, 169). Et c'est cette mort, véritable puissance, qui est vaincue par plus fort qu'elle. Ainsi, poursuivant son combat contre la mort amorcé durant sa vie jusque dans les profondeurs du Schéol, Jésus libère et sanctifie. Sur cette toile de fond, profond silence du Samedi saint, jaillira la lumière de la Résurrection qui ouvre à la reconnaissance et au témoignage (VI, 182.190). Il montre ainsi qu'une théologie

uniquement basée sur la croix, ou qui passe trop rapidement de la Croix à la Résurrection ne rend pas justice au potentiel théologique qui réside dans la confession de la descente aux Enfers.

Bref, la Résurrection ne peut être réduite à une sortie du tombeau et à des apparitions, mais demeure essentiellement l'expression du passage de Jésus à son Père à travers une multiplicité de signes qui disent la victoire de la vie sur la mort (VI, 135.143.177). Elle est la manifestation « *de quelqu'un qui est au Ciel* » (VI, 177). Les récits d'apparition ne sont donc pas des reportages empiriques d'un retour sur la terre, mais des manifestations théophaniques « d'un Jésus ressuscité, dans la gloire du Père et dans la puissance de l'Esprit » (VI, 177). À travers ces manifestations d'une durée limitée (les « quarante jours »), Jésus poursuit sous un autre mode l'enseignement à ses Apôtres et initie les disciples à sa résurrection. Progressivement, ils prennent conscience de la signification des événements et de l'identité profonde de celui à qui Dieu avait dit au Jourdain : « Voici, mon Fils bien-aimé » (Mc 1, 11).

Pour le théologien, la Résurrection n'est donc pas que le geste d'éclat miraculeux et spectaculaire qui efface ou renverse la mort sur la croix. Car la mort n'est pas simplement biologique et ponctuelle (VI, 168). Elle est aussi descente dans le royaume de la mort. Voilà en quoi la descente aux Enfers en restitue toute la densité : agonie de la passion qui mène à la mort et s'achève en « agonie de sens » (VI, 170). Jésus « est [donc] allé jusqu'au bout de la kénose de l'Incarnation, descente dans l'Incarnation qui n'en est une que si elle descend jusque-là » (VI, 170). Et c'est précisément à travers cette descente dans les profondeurs de son humanité et de la mort, qu'il délivre les captifs, d'où il sort victorieux non seulement de *sa* mort, mais de *la* mort (VI, 175).

L'ensemble de ces événements révèle aux premiers témoins comme à nous-mêmes *l'ultime transgression* : Dieu a transgressé sa divinité pour rejoindre notre humanité. En cela même, Jésus accomplit deux choses : il redéfinit ce que c'est que d'être Dieu et il redonne sa pleine valeur à notre humanité trop souvent humiliée (V, 168).

Bref, Dieu *pour nous* et *par nous*, voilà l'ultime transgression. Ce Dieu du *décentrement* et de *l'abaissement* pousse le scandale et la folie jusqu'à l'épreuve de la vie, de la Croix et des Enfers, au-delà des interdits philosophiques et religieux (III, 54). Voilà un Dieu qui transgresse nos idées reçues sur le divin et sur nous-mêmes, nos sagesses et nos définitions, nous invite à nous laisser surprendre et saisir par le choc d'une rencontre d'une radicale nouveauté. Or, ce Dieu réclame simplement le droit d'être ce qu'il est. Refuser l'Incarnation et la Croix comme lieux théologiques, c'est refuser le Dieu des chrétiens (VI, 38). *Laisser Dieu être Dieu*, devient alors plus qu'une exigence méthodologique : c'est une condition inscrite dans l'être même du christianisme. En Jésus-Christ, nous avons, non pas un Dieu qu'on s'invente, mais un Dieu qui « se manifeste, se révèle, s'épiphanise. Or un tel Dieu est autrement crédible et au-dessus de tout soupçon, que celui que nous (dé)finissons dans nos définitions. » (III, 39)

Un Dieu désirable qui mérite d'être Dieu

En Jésus-Christ, la rencontre entre Dieu et l'être humain n'est ni fusionnelle ni à craindre (Merleau-Ponty), mais devient *possible, souhaitable* et *désirable*. Car, si l'Incarnation ouvre sur un « Dieu désirant de l'homme », plus encore, elle donne la possibilité d'éprouver la vérité de l'un et de l'autre des termes à travers la figure de

Jésus-Christ (VI, 72.9). Voilà la force du christianisme. Ce n'est donc plus devant les dieux à Delphes, devant le Sinaï, devant lui-même (Socrate) ou les autres (Aristote) que l'être humain se comprend, mais devant le Christ, Dieu et homme (VI, 74). L'« homme trouve sa grandeur avec Dieu (Pascal) [… et tous deux] deviennent des métaphores l'un de l'autre » (VI, 73). Bref, l'idée de l'Incarnation nous révèle avec grandeur et profondeur que Dieu et l'être humain *s'intersignifient*. Deux mystères qui s'éclairent et s'accomplissent l'un l'autre. Voilà aussi l'être humain rassuré, car « 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. » (VI, 34) Et c'en cela que christianisme a profondément renouvelé notre perspective sur Dieu, sur l'être humain, et surtout sur le *rapport* qui les unit.

Ainsi pouvons-nous comprendre pourquoi la question de la *crédibilité de Dieu* devient indissociable de la question du *salut* et pourquoi Gesché affirmera un peu brusquement : « La preuve de Dieu, c'est l'homme » (V, 67). Il voulait d'abord signifier que le salut ne devient crédible que sur le visage rayonnant de l'être humain. Mais aussi, que c'est dans et par ce salut que Dieu « se prouve », qu'il prouve qu'il est Dieu, qu'il *témoigne* et *mérite* d'être un Dieu qu'on annonce. Nous touchons ici au cœur de l'anthropologie théologale de Gesché : manifester le salut comme Bonne Nouvelle en parlant de façon crédible du rapport entre Dieu et l'être humain. C'est précisément sur ce point que le christianisme manifeste son *originalité*. En effet, le christianisme …

> … présente un discours hautement qualifié sur Dieu, mais dans le même temps et peut-être pour cela même qu'il parle bien de Dieu, ce qu'il dit de l'homme et de son rapport avec Dieu est un discours qui parle éminemment bien de l'homme. (III, 120)

D'abord, parce qu'il procède d'une vision de Dieu qui d'une part, s'engage et se préoccupe de la Création tout en gardant une saine distance « qui seule assure chacun dans son choix et rend possible l'accueil de la rencontre » (III, 123). Mais plus encore, parce que cette vision rend compte de cette *double passion*, « passionné par la cause de Dieu et passionné par la cause de l'homme » (III, 132). Voilà ce que le Christ incarne. Souvent si contradictoires, ces deux passions se trouvent parfaitement intégrées et unies dans la personne de Jésus-Christ. Et dans un des rares moments où Gesché se confie, il affirme : « Cela me paraît être une si géniale intuition, que c'est peut-être […] ma raison fondamentale de croire chrétiennement. » (III, 133)

Ainsi, la figure du Christ représente la clé qui noue le lien et dénoue le rapport entre le mystère de Dieu et le mystère l'être humain. Et s'il est vrai que « seul Dieu peut bien parler de Dieu (Karl Barth) », il devient aussi vrai que l'être humain peut, à partir du Christ, bien parler de Dieu *et* de l'être humain (VI, 13). Bref, en Christ, les perspectives théologiques et anthropologiques sont réconciliées.

Dans un renversement ultime, nous observons qu'une idée traverse l'ensemble de la pensée du théologien : ce Dieu est *digne de foi* parce qu'il est « digne de nous » (VII, 178). C'est un Dieu qui, à travers la figure de Jésus-Christ, est allé au bout de l'épreuve de la rencontre de notre l'humanité. Ainsi, pastichant une affirmation de Gesché, on peut dire « la preuve de Dieu, c'est *cet* homme » pour indiquer que la crédibilité de Dieu passe par la crédibilité de Jésus-Christ comme témoin de Dieu (V, 67). Pour lui, Jésus-Christ est la *preuve vivante* que Dieu et l'être humain ne meurent pas au contact l'un de l'autre, une preuve à la fois divine et éminemment bien ajustée aux aspirations humaines.

En cela, la figure du Christ devient prophétique en ce qu'elle annonce une nouvelle inouïe, une *Bonne et Heureuse Nouvelle* : il y a un lien indissociable entre Dieu et notre humanité (VI, 10.16). La figure de Jésus-Christ, image humaine par excellence de Dieu, devient donc l'image à partir de laquelle l'être humain peut *se* déchiffrer. Le Christ manifeste ainsi, dans son être même, ce trait d'union « - » entre *Dieu* et *l'être humain* à travers lequel un tel rapport devient visible et lisible (dans une perspective narrative), possible et intelligible, voire même souhaitable et désirable, parce que porteur d'une capacité humanisante. Bref, c'est en parlant à l'être humain de ses aspirations et ses désirs à travers Jésus-Christ que Dieu devient « croyable » (VI, 15).

Compte tenu de ces considérations pédagogiques, théologiques et méthodologiques, nous n'hésitons pas à conclure que la figure de Jésus-Christ représente la clé de voûte de la pensée du théologien, clé qui donne un sens ultime à sa démarche. Bref, un regard christologique informe l'ensemble de la démarche du théologien. Et si l'altérité, le « prochain rencontré comme prochain » constitue le lieu privilégié pour rencontrer Dieu, en christianisme, ce lieu (l'*ubi*) par excellence est Jésus-Christ lui-même (III, 37.40).

Un Dieu qui m'atteste et me prouve

Quel Dieu voulons-nous aujourd'hui ? : « un Dieu croyable que l'homme veut d'aventure encore accepter de se tourner » (VI, 14-15), « [u]n Dieu véridique qui dise une parole véridique sur nous, c'est-à-dire une parole vérifiante, une parole qui nous vérifie, nous rends vrais. » (VI, 15)

Avec Gesché, nous abandonnons délibérément et définitivement le rivage de la preuve et de la nécessité pour nous situer dans le régime de l'attestation. Pour lui, le témoin crédible est celui qui « me nomme, m'identifie et m'annonce » (VII, 56). Il est celui qui m'ouvre à moi-même, contrairement à celui qui ne se présente pas comme altérité aliénante, perturbante ou totalisante qui me désapproprie de moi-même et me conduit à une perte d'identité et à la haine de soi. En se faisant *hôte*, il me *donne* à m'accueillir en vérité et m'ouvre sur l'amour de soi, à l'image de cet hôte que fut le Christ dans l'épisode des disciples d'Emmaüs ou de la Samaritaine :

> Cet autre qui se fait hôte – et telle est peut-être la définition de l'altérité en différence de l'aliénation – est celui qui, en me recevant, me permet de me recevoir. Ainsi parlera-t-on plus tard, à propos de la Trinité, de la divine *philoxenia*, de la divine Hospitalité. (VII, 57)

Voilà aussi qui laisse apparaître la logique de l'Alliance, soit celle qui marque l'ensemble des Écritures qui est celle d'une logique de *l'hospitalité* et de la *bienveillance* inséparable de celle du don et du désir, loin de tout paternaliste « sans retour » et d'un solipsisme orgueilleux[28]. Non pas une altérité aliénante où je deviens *étranger* à moi-même, mais une « altérité d'appel et de communion » qui éveille en moi mon *désir* profond et ma *quête d'identité* (VII, 56). Bref, la rencontre d'un témoin crédible est marquée par l'accueil et l'hospitalité et conduit à une communion de désirs. Voilà quelqu'un qui m'appelle à être qui je suis et m'élève. N'est-ce pas cela qui me convainc, qui fait que cela m'apparaît comme vrai, crédible ?

En guise de conclusion à ce chapitre, nous avons cru bon de présenter deux extraits de son tout dernier article intitulé « L'invention chrétienne du corps » où Gesché résume

[28] Voir GESCHÉ, «Un Dieu précaire», p. 145.154.

de façon magistrale l'intuition fondamentale qu'il a portée tout au long de son itinéraire théologique. Elle y exprime la profondeur de sa foi en l'Incarnation et sa fidélité au corps comme réalité assumée par *Dieu pour venir vers nous* dont nous devons, comme chrétiens, assumer pleinement et entièrement comme *chemin vers Dieu*. Il faut se rappeler qu'à l'époque où le théologien prépara cet article, il était lui-même stigmatisé dans sa chair par la maladie. La mort le frappa à peine quelques semaines après son allocution lors du dernier colloque qu'il présida en 2003, là où il présenta dignement sa dernière conférence en dépit de la souffrance qui l'habitait. Il nous semble important d'inclure ces deux extraits qui, selon nous, constituent en quelque sorte son testament théologique.

> En s'incarnant, le Verbe de Dieu s'est donné le poids de la chair, comme on parle du poids de l'histoire, le poids d'une vérité sensible. […] C'est] par le corps que le Verbe de Dieu sort vers nous. Dieu est toujours sortie de soi, *pro-nobis, exodos*, exode de soi-même, sortie de soi, quittant si l'on peut dire son propre chemin *(ex-odos)* pour prendre le nôtre. *Pro-nobis*, *exodos*, exode de soi-même, c'est presque tout cela la définition de Dieu. Ceci depuis la création, qui est sortie de soi par la grâce de son Verbe « par qui tout a été fait », jusqu'à l'Incarnation, qui est *kénose* de ce Verbe dans notre chair. Et jusqu'à la Résurrection qui est « montée » vers Dieu…[29]

> [En Jésus, voici] la transcendance qui s'allume au contact d'un corps. Il y a en Dieu une faiblesse, semblable à la nôtre, je veux dire (car je n'aime pas trop parler d'un Dieu faible, comme on le fait trop facilement aujourd'hui) : une ouverture, une accessibilité, un manque qui demande. […] Parler d'un Dieu passible (je préfère parler ainsi plutôt qu'un Dieu faible), c'est se souvenir d'un Dieu qui a refusé le secours d'une légion d'anges. Parler d'un Dieu sensible, c'est parler d'un Dieu qui accepte la faiblesse et qui l'a connue sur la croix. À cet égard, la doctrine de la Trinité fut un premier « dégagement » de Dieu, loin de tout fixisme inaccessible d'un monothéisme redoutable. Quand on pense que nous pouvons faire sur nous le signe de la croix, pour qu'aussitôt Dieu se rappelle ce qu'il est et ce que nous sommes. Parler de la vulnérabilité de Dieu, ce n'est pas misérabilisme empressé à ravaler Dieu au plus bas. Il ne s'agit pas d'une quelconque mollesse ou incapacité. Au contraire. Il s'agit d'un Dieu qui n'est pas seulement *capax Dei*, capable de lui-même (« tout-puissant », « impassible », « omniscient », etc.), mais d'un Dieu *capax hominis*. Il s'agit d'un Dieu qui donne *et reçoit*. Un Dieu de désir, (*« Desiderio desideravi »*, Lc 22, 15, de la même manière que cela est dit aussi de l'homme : *« Vir desideriorum tu es »*, Dn 9, 23; voir Ac 13, 22). Un Dieu loin de

[29] GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 38.

toute « pétrification ». Dieu a un cœur, et dont saint Jean dit qu'il est plus grand que le nôtre (voir 1 Jn 3, 20) et qu'il efface toute peine (voir Ap 21, 4). Nous voici devant une transcendance (car Dieu reste Dieu), mais une transcendance « qui connaît ce qu'il y a dans le cœur de l'homme ».[30]

[30] GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», p. 48.

CHAPITRE 7

UNE APPRÉCIATION DE *DIEU POUR PENSER* : IMPLICATIONS ET QUESTIONS SOULEVÉES

En regard de notre hypothèse de recherche[1] et au terme de notre étude, nous sommes fermement convaincus que l'expression *apologétique du désir* représente une donnée fondamentale de la pensée du théologien Adolphe Gesché telle qu'elle se traduit dans son *opus magnum* : *Dieu pour penser*.

Suffit-il de rappeler que c'est d'abord le thème de la *crédibilité* qui nous y a conduits. Et bien que cette expression ne soit pas fréquente dans son œuvre, elle en exprime bien, selon nous, le prisme à partir duquel nous pouvons découvrir la cohérence d'ensemble de son anthropologie théologale et son unité. En effet, elle traduit ce qui fut pour lui une véritable « passion », soit la volonté de prendre la défense de l'être humain, de montrer que l'idée de Dieu sauve notre humanité de l'oubli en donnant pleine mesure au désir de l'infini comme expression de l'élan de vie qui nous constitue. Contribuer à sauver l'idée de Dieu pour que l'être humain ne meure pas, voilà qui pourrait résumer la vocation du théologien et la tâche urgente à laquelle il se voua à l'aube du XXIe siècle[2]. Et, c'est dans l'épreuve de l'objection que la foi est appelée à se purifier et à trouver sa vérité. En Jésus-Christ, la *raison* et le *désir* se trouvent enfin réconciliés. Voilà qui résume « l'émotion signifiante » qui porta le théologien dans son élan et son geste théologique.

---

1 Voir p. xv.

2 Voir GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 160.

En ce dernier chapitre, nous bouclons notre recherche en proposant une synthèse et une appréciation de la pensée et de l'œuvre d'Adolphe Gesché. Ce regard qui se veut critique cherche à faire valoir les forces et à cerner les limites d'une pensée théologique qui marqua l'univers théologique au XXe siècle, mais aussi et surtout, de discerner les voies d'avenir qu'elle balise. Les éléments de ce chapitre, qui peuvent à certains égards paraître hétérogènes, brossent un premier tour d'horizon à partir de questions que l'on peut difficilement éluder à l'intérieur d'une première recherche doctorale sur cet auteur. Plus spécifiquement, nous revenons sur la question de *fond* soulevée au chapitre premier : la collection *Dieu pour penser* est-elle une œuvre ? Et que dire de ce style qui sort de l'ordinaire ? Comment caractériser ce rapport particulier qu'il entretient avec les Écritures ? Pourquoi ce manque d'intérêt apparent pour les questions trinitaires et ecclésiales ? Quelles sont les implications théologiques du rapport particulier qu'il entretint avec la pensée du philosophe Emmanuel Lévinas ?

Nous traçons donc ce parcours en trois étapes. Dans un *premier temps*, nous proposons une appréciation du style et de l'œuvre du théologien. *Ensuite*, nous portons un regard critique sur les orientations fondamentales de la pensée de Gesché afin d'en dégager les forces et les faiblesses. *Finalement*, nous proposons quelques réflexions pour l'annonce d'un Dieu crédible aujourd'hui inspirées de la pensée du théologien belge.

Une remarque s'impose. Nous croyons fermement qu'une pensée doit d'abord être appréciée à partir d'elle-même, mais aussi, qu'un éclairage extérieur peut, comme une altérité, aider à l'expliciter et à trouver sa vérité profonde. C'est donc dans cet esprit que nous faisons intervenir quelques auteurs contemporains, et ce, à titre de partenaires de dialogue.

1. LE STYLE ET L'ŒUVRE

Nous voulons montrer que la collection *Dieu pour penser* peut fièrement porter le titre *d'œuvre*. Mais afin d'éviter certains malentendus, nous sommes d'avis qu'il importe de tenir compte du style particulier de l'auteur qui, nous le croyons, jette un éclairage sur sa démarche.

Un théologien, un style

Certains ont qualifié la collection *Dieu pour penser* de « somme théologique[3] ». Il nous semble que le terme soit mal choisi. Car, la démarche d'Adolphe Gesché s'apparente peu à celle d'une théologie systématique classique où, à partir d'une logique propositionnelle et linéaire, on cherche à construire un « tout ». S'il touche aux grandes questions des fondements de la foi, il ne le fait pas dans la perspective d'une *somme,* mais dans un style beaucoup plus libre qui, à l'occasion, peut paraître déroutant. Voilà pourquoi saisir et structurer l'œuvre d'Adolphe Gesché peut représenter un défi important. Quel est ce style si particulier ?

Primauté de la quête de sens sur la structure

À titre de professeur et conférencier, le théologien devait répondre fréquemment à des demandes particulières qui l'amenaient, selon les circonstances, à embrasser une

[3] Cette idée est évoquée dans GESCHÉ, *Noms des dieux : Entretien avec Adolphe Gesché*. Également dans Josep GIL I RIBAS, «Nota bibliográfica : La "Summa theologiae" de Adolphe Gesché», *Revista Catalana*, 23 (1998), p. 225-230. L'auteur a lui-même pris ses distances face à l'idée de produire une *somme*. Voir (I, 12) et (III, 14).

gamme importante de thèmes et de sujets devant des auditoires variés. Cela peut expliquer, du moins en partie, un certain sentiment de dispersion que nous ressentons face à l'ensemble de son *corpus*. Nous sentons l'influence du conférencier dans la structure de ses textes[4].

Mais au-delà du caractère circonstanciel de plusieurs de ses écrits, la nature même de *Dieu pour penser*, constitutive de sa démarche, nous est révélée dans l'introduction du premier volume où il affirme :

> Le lecteur pourra ainsi s'orienter de lui-même et traverser le livre à son gré. Au reste, on n'est plus au temps des gros livres systématiques et complets (?), où il faut garder, de la première à la dernière ligne, grande contention de mémoire, pour apprendre finalement ce que l'auteur propose et entend. Ici, chacun prendra son bien comme il l'entend, dans l'ordre qu'il veut, ayant chaque fois affaire à un « tout ». Ne risque-t-on pas de « voler » son lecteur en lui imposant une somme qui pourrait l'enfermer ? (I, 12)

Cette remarque est très importante puisqu'elle donne la tonalité à l'ensemble de sa démarche. Elle définit un espace entre lui et ses lecteurs[5] qui laisse une large place à la liberté, à la créativité, à l'invention et à la sensibilité particulière de celui ou celle à qui il s'adresse. Chacun des chapitres de la collection représente ainsi une unité relativement autonome et distincte, et ceux-ci peuvent être lus dans le désordre, bien que l'auteur y propose une séquence particulière non dépourvue de logique (I, 12). S'il souhaite ainsi alléger la lecture, il désire surtout éviter d'enfermer le lecteur dans une structure rigide. Ainsi, on n'entre pas dans cette collection comme on ouvre un manuel de théologie par une seule porte, à travers des définitions précises, un plan rigide, une structure définie et parfaitement cohérente suivant une démarche linéaire. On y pénètre plutôt comme dans un espace ouvert dont la structure respire et donne à déambuler sans contrainte particulière,

---

4 Observation notée par le Prof. Normand Provencher.

5 Il nous semble qu'elle soit également à l'image du rapport qu'il entendait créer avec ses étudiants.

au gré du questionnement et des intérêts. Ainsi, pour apprécier la pensée et le style de l'auteur, il faut se montrer capable de tolérer le flou sémantique d'une pensée qui cherche, se développe et échappe à nos désirs de définitions et de systématisation.

Bref, Gesché est aux antipodes d'une pensée qui s'érige en système. Il propose plutôt une *expérience* de lecture où l'on en prend et on en laisse, une *aventure* dans l'univers de la pensée théologique, au gré des intérêts et des humeurs du lecteur où Dieu est *l'inconnue* qui donne à penser. Là est sa richesse, là aussi est sa limite.

Un style bien accordé à la postmodernité naissante

Très tôt, Gesché prend conscience que notre époque n'est plus celle des grandes systématisations ni des « grandes affirmations[6] » dans le genre « Dieu est Amour », ou « Dieu est vie trinitaire ». Cela informera sa manière d'être théologien. Il montre peu d'affinités avec une pensée trop sûre d'elle-même qui porte des visées totalisantes et incite le lecteur à entrer dans un système. Il opte plutôt pour une approche moins ambitieuse et contraignante, plus libre, ouverte et méditative, parfois silencieuse[7], à travers laquelle il entre en dialogue avec la culture contemporaine à la recherche d'un langage susceptible de rejoindre les hommes et les femmes d'aujourd'hui.

De façon générale, il se situe à l'intérieur de cette mouvance qui caractérise cette fin du XXe siècle qui, selon David Tracy, manifeste une volonté de réentendre Dieu dans *l'attention*, *le désir*, *l'excès*, et *le don*[8]. Son style cherche à s'arrimer à cette sensibilité nouvelle qui marque la postmodernité où l'être humain désire se réapproprier son mystère face à la Raison qui, depuis les Lumières, était devenue de plus en plus méconnaissante de

---

[6] GESCHÉ, «L'espérance de la foi : Les chances nouvelles d'une affirmation de Dieu», p. 303.

[7] Certains thèmes importants sont très peu présents dans les écrits de Gesché : la Trinité, l'Esprit, l'Église. Nous y reviendrons.

[8] Voir TRACY, «Le retour de Dieu dans la théologie contemporaine», p. 65.

notre humanité profonde. Il a donc voulu participer activement à « cet immense mouvement de "recomposition de sens", dont on a pu dire qu'il constituait la signification même de la postmodernité[9] ». À notre avis, cela donne un point d'ancrage important pour situer Gesché. Essentiellement, il a cherché un style et un langage de la foi susceptible de mieux répondre aux nouvelles attentes de ce monde.

S'il qualifiait son œuvre *d'anthropologie théologale,* nous ne pouvons la réduire à une anthropologie où l'être humain s'élève pour trouver Dieu. Elle se veut aussi et surtout l'expression d'une patience et d'un souffle qui nous tient dans l'attente d'une *visitation,* de quelque chose de neuf qui vient d'ailleurs. Ainsi, « la vraie attitude de l'homme, dit-il, est, selon l'heureuse expression de Simone Weil, celle d'une "attente de Dieu", plutôt que celle d'une recherche qui prend son départ en nous. Si Dieu est parole et révélation, c'est lui qui vient nous visiter et habiter parmi nous.[10] » Plus tard, il affirmera : « L'avenir de la théologie n'est pas celui d'une illusion, mais d'une allusion. D'une allusion à quelque chose dont nous percevons parfois l'écho, écho que nous devons rendre audible[11] ». Avec Gesché, nous sommes autant dans le monde de *l'évocation* que celui de la *démonstration.*

Vingt fois sur le métier il remit son ouvrage, toujours à la recherche d'une façon nouvelle d'exprimer cette conviction profonde que Dieu et l'être humain *s'intersignifient*, que l'invisible informe le visible, que le visible s'accomplit dans l'invisible, bref que l'un s'accomplit dans l'autre[12]. Il n'hésita aucunement d'aller puiser au-delà des frontières de la confrérie pour rencontrer la nouveauté et l'objection. Il chercha ailleurs, en dehors du sérail et des sources traditionnelles, dans la pensée contemporaine, la culture, la littérature

---

9 GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 59.

10 Adolphe GESCHÉ, «Le Dieu de la révélation et de la philosophie», *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), p. 275.

11 GESCHÉ, «Éloge de la théologie», p. 172.

12 Sa devise fut : *Per invisibilia ad visibilia* ou *Par l'invisible vers le visible*. Voir GESCHÉ, *Noms des dieux : Entretien avec Adolphe Gesché*.

et les arts, des intuitions susceptibles de venir féconder sa pensée. Et c'est précisément cette patience de la question qui caractérise ce style et laisse parfois une impression de *work in progress*. L'œuvre de Gesché s'inscrit dans cette quête de vérité toujours inachevée. Le style de Gesché garde donc quelque chose d'un *essayiste*[13].

Le théologien propose et encourage une pensée qui sort de sa zone de confort et risque « ses propres audaces de pensée[14] ». L'*audace*[15] dont il témoigne se veut moteur de changement et d'innovation. N'est-ce pas le meilleur antidote au fixisme, à la pensée qui se répète et devient figée et mortifère ? Il est de ceux qui osent « autre chose » et encouragent les autres à faire de même. Voilà pourquoi il cherche sans cesse à s'ouvrir et à déployer à neuf le dogme et sa signification. Bref, son originalité ne se manifeste pas dans le déplacement systématique, mais dans le style et la justesse du ton bien ajusté à la culture. Sa recherche d'une sémantique pour faire briller à neuf la foi chrétienne contient une forme de séduction, une esthétique, qu'il met au service de la foi et du sens[16].

Un style libre et circulaire

Lorsque nous contemplons l'œuvre d'Adolphe Gesché, il apparaît l'image d'un théologien qui travaille par *petites touches* dans une logique circulaire et libre, portée par la créativité, un peu à la manière d'un peintre impressionniste[17]. Ses sources représentent une palette de couleur très large qu'il utilise côte à côte pour évoquer une idée originale ou débusquer une intuition nouvelle se souciant davantage du portrait d'ensemble que du

---

13 Idée suggérée par le Prof. Louis Perron.

14 GESCHÉ, *I - Le mal et la lumière*, p. 15.

15 D'ailleurs, ce mot revient tellement souvent dans l'ensemble de ses écrits qu'on peut affirmer qu'il y a là quelque chose qui le définit.

16 Idée suggérée par le Prof. Benoît Bourgine.

17 Il a lui-même recours à des expressions telles « touches successives » et « logique par boucle » pour décrire son approche. Voir (VI, 224).

détail. Voilà aussi une œuvre qui requiert un certain recul pour surmonter une impression d'éclatement et pour dépasser un sentiment de confusion et de désordre.

La forme circulaire de sa pensée favorise une approche méditative où il tente d'éveiller le lecteur à Dieu comme *possibilité* de l'existence humaine. Il s'agit essentiellement d'une démarche *non dogmatique* où le dogme représente d'abord une réalité à *apprivoiser,* puis à *creuser,* et dont on peut *éprouver* la vérité, non pas comme un absolu ou une nécessité, mais comme une vérité qui trouve écho à l'intérieur de soi à la rencontre de l'existence humaine. Nous retrouvons ici une affinité avec Simone Weil.

> Les dogmes de la foi ne sont pas des choses à affirmer. Ce sont des choses à regarder avec une certaine distance, avec attention, respect et amour. C'est le serpent d'airain dont la vertu est telle que quiconque le regarde vivra. Ce regard attentif et aimant, par un choc en retour, fait jaillir dans l'âme une source de lumière qui illumine tous les aspects de la vie humaine ici-bas. Les dogmes perdent cette vertu dès qu'on les affirme […] comme vérité enfermée dans l'énoncé exact d'un fait […].[18]

Gesché désire d'abord et avant tout éveiller sans brusquer, montrer sans démonter, susciter sans appuyer, frapper à la porte sans l'enfoncer. Voilà un homme qui incite à la recherche d'une parole personnelle respectant ainsi la liberté de penser qu'il revendique autant pour lui-même que pour son lecteur et à qui il impose le moins de contraintes possible. Bref, dans un geste délibéré, il laisse beaucoup de place au lecteur.

L'érudition dont fait preuve le théologien est remarquable. Elle se traduit assez souvent dans ses écrits par une abondance de citations. Bien évidemment, ceci témoigne d'un penseur qui a beaucoup lu et annoté ses lectures[19]. Or, à certains égards, ce qui peut constituer une richesse comporte également ses inconvénients. Car, ce véritable feu d'artifice peut à l'occasion finir par éblouir plus qu'il n'éclaire.

---

[18] Simone WEIL, *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, 1999, p. 54-55.

[19] Son système de fiches en est la preuve vivante.

Que pouvons-nous conclure de ces considérations ? À travers une forme renouvelée, Gesché tente de créer une brèche dans le discours théologique. Si la théologie dans sa forme actuelle a connu ses grandes heures de gloire, peut-être était-elle pour lui devenue trop consciente d'elle-même et un peu captive de la tâche de fonder la vérité qu'elle voulait annoncer. Chez Gesché, nous retrouvons un autre type de discours, moins centré sur des considérations historiques et positives, et davantage soucieux du lecteur comme être humain en quête de vérité. Comme nous le verrons plus loin, le théologien semble s'être grandement préoccupé de rendre accessible la pensée théologique au-delà du sérail.

Dieu pour penser : une œuvre théologique ?

Poser cette question, c'est déjà s'interroger sur la valeur de la contribution du théologien. Mais, c'est aussi l'occasion de faire le bilan du chemin parcouru dans cette recherche doctorale. À cette fin, nous proposons une appréciation de la collection *Dieu pour penser* selon quatre critères qui, somme toute, permettront de juger de cette question. Selon nous, une œuvre nécessite d'abord un *engagement personnel* important de l'auteur. Puis, elle doit manifester *unité* et *originalité*. Enfin, elle doit représenter un *témoignage* important qui contribue à répondre aux attentes de notre temps[20]. Nous traiterons donc ici des trois premiers points et reviendrons sur le dernier point à la troisième section[21].

[20] Nous nous inspirons des sources qui suivent. *Petit Robert* (1977). AUROUX Sylvain (sous la dir.), *Les notions philosophiques : Dictionnaire*, vol. 2, Paris, PUF, 1991, t. 2, p. 1798-1800. CASSIN Barbara (sous la dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. 870.

[21] Voir p. 398.409.

Considérons d'abord le premier point, celui de *l'engagement* de l'auteur, sur lequel il ne convient pas d'insister longuement. En effet, au chapitre premier[22], une analyse de la *forme* de l'ouvrage nous avait permis d'établir clairement que, non seulement la collection contenait une proportion importante de matériel inédit (environ 40 %), mais qu'elle manifestait les signes d'une implication personnelle et d'un engagement ferme de l'auteur qui va bien au-delà de la publication d'une simple collection d'articles organisés selon des thèmes. Cette collection témoigne d'un véritable *projet*, soit celui de mettre l'idée de Dieu dans les questions humaines. À cet égard, tout semble déjà indiquer que nous sommes en présence d'un ouvrage porté par un souffle qui répond à un appel et représente un aboutissement et un sommet dans la vie du théologien. Nous passerons donc directement aux questions d'unité et d'originalité.

La question de l'unité

Le problème de l'unité de la collection *Dieu pour penser* reste une question difficile. Comment et à partir de quoi pouvons-nous surmonter cette première impression que nous sommes en présence d'un amalgame de textes ? Cette question se pose différemment selon le *niveau* auquel nous nous plaçons, mais aussi, selon la *perspective*.

D'emblée, c'est d'abord et surtout au niveau des volumes pris individuellement que la question de l'unité se pose de manière aiguë, car la cohérence d'ensemble des cinq textes qui y sont présentés ne va pas toujours de soi. Or, selon la perspective de l'auteur, et compte tenu de son style particulier et de son intention, chacun de ces textes est à prendre comme une *bouffée de réflexion* qui, selon les visées mêmes du théologien, ne cherche pas

[22] Voir p. 48.

à vider la question, mais plutôt à intéresser le lecteur et à l'engager dans une réflexion. En ce sens, la collection répond très exactement aux visées de son auteur. De plus, elle est tout à fait à l'image de celui-ci qui, peu enclin à l'élaboration d'ouvrages systématiques, se sent plus à l'aise dans des petits ensembles autonomes. Cela dit, on aurait pu souhaiter une meilleure intégration de ces textes, tout particulièrement dans les premiers volumes de la collection[23].

Mais c'est surtout au niveau de l'architecture d'ensemble que la collection de sept volumes se révèle un « tout » très bien structuré à l'intérieur duquel, l'auteur effectue un tour d'horizon des thèmes existentiels fondamentaux et ce, à partir d'une idée maîtresse originale et d'une démarche à laquelle il reste d'une fidélité méthodique : penser l'existence humaine à partir de l'idée de Dieu *et* penser Dieu à partir de l'existence humaine. La démarche, la méthode et les lieux de vérification que nous avons mis en lumière dans notre recherche confèrent à ce florilège de textes une fondation solide et une charpente robuste. À ce niveau, nous sommes en présence d'un ensemble bien pensé et porté par un souffle. Voilà donc déjà ce qui l'unifie et lui donne sens.

Mais au-delà de la forme extérieure et formelle de l'ouvrage, quels sont donc le centre véritable et le fil conducteur ? Notre recherche nous offre des pistes pour éclairer cette question plus à fond selon deux perspectives : l'une horizontale, l'autre verticale.

Ce qui unit la collection *horizontalement*, selon nous, c'est son souci pour la question de la crédibilité de l'idée de Dieu qui demeure indissociable de la question du salut. En proposant *Dieu pour penser*, le théologien donne une forme concrète à son projet de réponse au problème de *l'annonce (crédible) de Dieu au monde d'aujourd'hui*.

[23] Les derniers volumes de la collection qui contiennent des introductions plus étoffées et davantage d'inédits nous apparaissent mieux intégrés.

Qu'est-ce qui peut pousser l'être humain libre et raisonnable à s'ouvrir à l'idée de Dieu, à donner son assentiment à la foi chrétienne et à la tenir pour vraie avec tout ce que cela comporte d'engagement ? Ou si l'on veut, comment pouvons-nous aujourd'hui parler de Dieu de façon crédible, c'est-à-dire, de façon intelligible et pertinente ? Bref, *l'opus magnum* de ce théologien nous est apparue comme porté par un souffle et une intention : celle de présenter une *figure de Dieu* en qui l'être humain contemporain peut croire parce qu'elle enrichit l'image qu'il a de lui-même, et ouvre celui-ci sur un horizon de sens et une destinée qui répond à son désir profond de s'accomplir et de réussir sa vie. Voilà donc, selon nous, la clé de lecture et l'horizon herméneutique qui donne unité et sens, et en fonction desquels, on peut la comprendre *Dieu pour penser* comme œuvre.

Mais plus encore, c'est la question de l'existence humaine dans son *rapport au mystère* qui vient unir *verticalement* cette anthropologie théologale. Car pour lui, l'être humain est plongé dans *l'énigme*, « soumis à une épreuve théologique, qu'il en ait ou non conscience » (Jünger) (I, 179). Ainsi, chacun des titres de la collection soulève un aspect particulier de la question de l'énigme qui confronte l'être humain. L'ouvrage est donc littéralement pétri par cette question que le croyant comme l'incroyant ne peut éluder. Il témoigne d'une conception de l'être humain comme *énigme pour lui-même* en quête de sens et de destinée. Et si la science, les sciences humaines et la culture peuvent aider l'être humain à se situer sur le chemin de la vie, elles le laissent seul face à lui-même et son destin quant à ces questions existentielles fondamentales qui surgissent et le saisissent. Et c'est précisément en cela que la foi et le discours théologique peuvent venir éclairer l'être humain, tout être humain, d'un éclairage particulier dans sa quête d'identité et de sens. À cet égard, une maxime fonde sa démarche : « Que pour bien penser, rien n'est de trop.

Que pour bien penser, il faut aller jusqu'au bout des moyens dont on dispose. » (I, 7) Voilà pourquoi, selon Gesché, on ne peut ni ne doit négliger la perspective théologique. Mettre *Dieu* dans la question et mettre la question en *Dieu* permettent de penser une question jusqu'au bout. Voilà ce que l'idée de Dieu accomplit pour l'être humain qui désire aller au bout de lui-même.

Et, c'est à l'intersection de ces deux dimensions, horizontale et verticale, qu'apparaît le centre véritable de l'ouvrage : *l'idée (chrétienne) de Dieu* comme réponse crédible qui vient à la fois répondre au désir de réussir sa vie, *et* vient éclairer l'énigme de Dieu ainsi que l'énigme que nous sommes. Voilà donc ce qui rend cet ouvrage intelligible et lui confère son unité. Voilà aussi qui confirme notre hypothèse de recherche[24].

In convient de souligner que c'est dans l'acte profondément humain de *penser* que Gesché engage son lecteur à la rencontre de lui-même et de l'idée chrétienne de Dieu. Il la lui propose *simplement pour penser,* « telle une proposition qu'on peut consulter, pour y voir peut-être un signe qui peut éclairer tout homme venu en ce monde » (I, 9). Voilà qui résume l'esprit de ce discours théologique qui ne vise pas d'abord la démonstration qui n'engage essentiellement que le syllogisme et la méthode, mais non pas véritablement l'acte de penser. Nous savons que Heidegger avait eu cette remarque étonnante : « la science de son côté ne pense pas, et ne peut pas penser[25] ». En cela, il voulait surtout souligner l'engagement inconditionnel de la science face à sa « démarche propre et bien définie ». Le théologien vient ici nous proposer une autre chose qui est à la fois simple et profonde : « penser avec Dieu » (I, 9). Voilà aussi qui unit et donne sens au geste théologique de Gesché.

---

[24] Voir p. xv.

[25] Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* , Paris, Quadridge/ PUF, 2008, p. 26.

Dieu pour penser invite donc le lecteur à cette rencontre intime avec lui-même. Non pas dans l'esprit d'une introspection cartésienne, mais à la manière d'un entretien où l'on prend le risque d'inviter Dieu et de lui donner la parole. Dieu devient ainsi *un témoin éclairant* de cette rencontre avec soi, non pas comme quelqu'un qui s'impose, qui sature la conscience à tout instant ou brûle par sa présence, mais comme un *ami* qu'on accueille librement pour être témoin de sa démarche, un Dieu qui vient sur invitation seulement, qui se montre capable de se retirer et à qui on peut donner congé à tout instant sans avoir peur de le vexer. Voilà un Dieu qui se propose à la liberté et engage l'acte de juger. Est-ce intelligible ? Est-ce pertinent ? Est-ce que cela unifie ma vie autour d'un pôle qui me fait grandir et aller jusqu'au bout de moi-même ? Voilà des considérations qui, selon Henri Denis, ne conduisent pas automatiquement au croire, mais qui demeurent un passage obligé[26].

L'originalité de sa contribution

Pour apprécier l'originalité de la contribution du théologien belge, nous devons d'abord le situer par rapport au grand défi du XXe siècle que fut l'athéisme. Cela dit, nous croyons que l'originalité de Gesché peut être appréciée à deux niveaux. D'abord, dans sa manière de *réinventer le discours apologétique*; et deuxièmement, à travers la nature même de son geste théologique : *Dieu pour penser*.

[26] Voir DENIS, *L'Avenir en face*, p. 43.

Réinventer le discours apologétique : des raisons de croire aux raisons de vivre

L'œuvre théologique d'Adolphe Gesché peut paraître difficile à classer. À première vue et dans sa forme même, il paraît évident que *Dieu pour penser* n'a que peu en commun avec les traités d'apologétique ou les manuels de théologie fondamentale qui meublent une bibliothèque aux côtés d'une christologie et d'une ecclésiologie. Il faut dire que Gesché se montrait peu enclin à entrer dans des querelles de définitions sur le rapport entre la théologie fondamentale et la théologie dogmatique[27]. Ces questions qui semblent encore aujourd'hui irrésolues ne sont pas au centre de ses préoccupations. Or, s'il s'est lui-même généralement considéré simplement comme un « théologien dogmatique », il montre beaucoup d'affinité avec les traits essentiels de la *théologie fondamentale à visée apologétique* telle qu'Henri Bouillard la définissait dans les années 70[28].

Pour ce théologien français qui a grandement contribué à renouveler l'apologétique, ce discours se devait d'être une théologie de *frontière* cherchant à rejoindre croyants et incroyants, en *dialogue* avec la culture séculière commune à tous[29]. Cependant, sa tâche essentielle et première demeurait celle d'établir la *crédibilité* du dogme. Or, comme « le désir naturel de voir Dieu[30] » ne va plus de soi aujourd'hui (avec l'athéisme ambiant), il importait selon lui de montrer que la foi rejoint « les besoins de l'âme humaine[31] ». Ainsi, pour Bouillard, cette *nouvelle apologétique* (ou *théologie fondamentale à visée apologétique*) devait donc d'abord se soucier d'expliciter le sens de

---

27 Le terme *théologie fondamentale* apparaît peu dans ses écrits. Il offre quelques commentaires dans GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 279.

28 Voir « La tâche actuelle de la théologie fondamentale » (1972) dans BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 149-182. Bouillard reconnaît à la théologie fondamentale d'autres visées, soient *dogmatiques* et *épistémologiques*, mais dans cet article, il se concentre sur les visées *apologétiques*.

29 Voir BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 162.

30 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 157.

31 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 157.

la *crédibilité interne* du message chrétien[32]. Non pas de façon extérieure et extrinsèque à la manière de l'apologétique classique, mais en montrant qu'il existe un rapport positif entre la foi et « notre expérience universelle de la réalité[33] ». Mais en tout cela, elle devait se centrer sur la question de Dieu, montrant dans un premier temps, en réponse à l'athéisme, que le mot « Dieu » renvoie à quelque chose de positif. Mais aussi et surtout, en manifestant en quoi la foi en Dieu de Jésus-Christ est « réponse à la question de l'homme[34] ». Son *point focal* devait être, non pas le *fait* de la révélation, mais *Dieu qui se révèle en Jésus-Christ*. Ainsi, pour Bouillard, Dieu se révèle à la *jonction* de la question de l'être humain *et* de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. En langage geschéen, cela exprime l'idée que Dieu et l'être humain *s'intersignifient*. Les points de convergence avec le discours du théologien belge sont patents.

En cette fin de XXe siècle, malgré le peu d'intérêt manifesté pour l'apologétique en tant que discipline, quelques théologiens ont aussi soutenu l'idée de la nécessité d'un renouvellement de l'apologétique, tombée dans le discrédit, comme élément intégral du discours théologique. Pour Paul Scolas, proche collaborateur de Gesché, le contexte actuel où la foi est considérée comme *non nécessaire* exige que nous nous réappropriions cette dimension de la foi[35]. Pour lui, puisque le salut annoncé par l'Évangile nous appelle à vivre pleinement notre humanité, une nouvelle apologétique doit dépasser les limites d'un discours théorique pour s'ouvrir sur la problématique de l'existence et du témoignage authentique. Il plaide donc en faveur d'une nouvelle apologétique qui tirerait sa sève non

---

32 Voir BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 164.
33 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 171.
34 BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 176.
35 Voir Paul SCOLAS, «Pour une apologétique», *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 55-69.

pas des conflits d'idées (par ailleurs nécessaires) ni d'une défense crispée de la foi, mais d'une véritable *apologie de l'espérance* en réponse à l'appel de Pierre (1 P 3, 15).

C'est ce que Jean Baptiste Metz avait aussi proposé précédemment dans le cadre plus radical d'une théologie politique. Pour ce dernier, l'« intention et la mission de toute théologie chrétienne étaient définies comme "apologie d'une espérance"[36] ». Il soutenait que l'apologie doit demeurer un élément essentiel de toute théologie chrétienne qui se veut authentique. Bref, ces auteurs plaident en faveur de la reconnaissance explicite de cette fonction essentielle du discours sur Dieu.

Manifestement, Gesché fut de ceux qui souhaitaient que nous abandonnions nos crispations face à cette discipline et surtout, que nous la repensions et la reprenions sur une nouvelle base. Et s'il accueillit pour l'essentiel la tâche et le programme énoncés par Bouillard, il sentit de toute évidence le besoin d'en renouveler la forme avec *Dieu pour penser* et de l'adapter aux réalités de notre temps, effectuant ainsi deux déplacements importants. D'abord celui de se porter, non pas à la défense de Dieu (ou du dogme), mais à la défense de l'être humain menacé par la mort du sujet. C'est en cela même que son apologétique fut appelé à prendre la forme d'une *anthropologie théologale*. Mais aussi, celui de dépasser cette vision de l'apologétique qui la réduit à « la justification rationnelle de la foi, par l'exposé de la crédibilité rationnelle du christianisme[37] ». Pour lui, les *raisons de croire* furent inséparables des *raisons de vivre*, d'où l'importance de donner pleine valeur au *désir humain* en vue de susciter l'espérance. S'il se situa dans la foulée de la théologie de l'espérance de Moltmann, il prit résolument ses distances face à Metz et aux discours dont le lieu théologique fut la transformation du monde. Il pressentit la

---

[36] Jean Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société : Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979, p. 17. Voir aussi p. 30.

[37] BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, p. 149.

nécessité d'en élargir la préoccupation à celle de présenter « un Dieu désirable » aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui, « enfants du désir (du bonheur, de la tendresse)[38] ».

Bref, il voulut redonner à la théologie un nouveau souffle apologétique tout en renouvelant la forme. S'il porta cette conscience vive que l'idée de Dieu est en procès, que la foi traverse une profonde crise d'intelligibilité, il fut tout aussi conscient que l'être humain lui-même est menacé, que Narcisse est en souffrance, et qu'il a soif qu'on reconnaisse sa dignité et sa valeur. Face à l'être humain en quête de son identité, la théologie est appelée à se montrer audacieuse en manifestant sa *capacité humanisante*, sans timidité ni arrogance, à travers des réponses intelligibles et pertinentes[39]. Voulant répondre à ces défis, Gesché chercha d'une certaine manière à sortir la théologie de son confort en allant à la rencontre du monde, tout à fait dans l'esprit de *Gaudium et Spes*, non pas en produisant un autre manuel destiné aux facultés de théologie, mais en offrant *un lieu* relativement *accessible* afin que ceux et celles qui s'interrogent sur le mystère de Dieu dans son rapport à l'existence humaine puissent réfléchir à la question dans une perspective large en dialogue avec un théologien d'expérience. À la base, il demeura vivement convaincu que le christianisme « possède, au cœur même de son annonce de Dieu, une clé d'humanisme[40] ».

Son intérêt pour l'interdisciplinarité témoigna d'un engagement personnel et résolu à cet égard. Nous connaissons son manque d'empressement à l'égard des lieux habituels de communication (rencontres entre spécialistes, colloques de dogmatiques, *etc*.) et son peu d'intérêt pour les formes conventionnelles de communication universitaires (manuels,

---

38 *Désir* XXXIII, 31 (28.10.85).

39 Il s'est beaucoup préoccupé de la place de la théologie dans l'univers des sciences humaines. Pour lui, l'idée de Dieu a sa place dans une université et il incombe aux théologiens de montrer qu'elle garde toute sa pertinence et peut se montrer féconde. Ce thème est récurrent dans *Dieu pour penser*. Sur le rôle et la place de la théologie dans une université catholique, voir GESCHÉ, «Le monde écoute la foi».

40 GESCHÉ, «Théologie dogmatique», p. 281.

traités spécialisés). Or, ceci doit être perçu, non pas comme un désaveu envers sa propre discipline, mais plus positivement, comme l'expression d'une volonté de se situer personnellement sur le terrain de l'incroyance, à la rencontre de l'objection, pour rejoindre croyants et incroyants, par-delà la confrérie, à travers un discours qui maintient le lien avec sa source originelle et la rigueur propre aux sciences humaines d'aujourd'hui. Ainsi, son lieu privilégié pour l'annonce de l'Évangile s'incarna, non pas d'abord à l'intérieur d'une mouvance ecclésiale ou missionnaire, mais plutôt sur le terrain du travail intellectuel rigoureux au service de l'être humain.

L'apologétique ne définit-elle pas essentiellement le geste du théologien qui se préoccupe de la crédibilité et se place consciemment et délibérément à la frontière de la croyance et de l'incroyance à la rencontre de l'objection ? Voilà en tout cas ce qui rejoint des éléments fondamentaux de l'œuvre du théologien. On a dit que la faute de l'apologétique classique avait été de séparer la *foi* de son *contenu*. À partir de Gesché, nous pourrions affirmer qu'elle fut également celle de séparer la *foi* du *désir* comme lieu où s'expriment et se manifestent les aspirations profondes de notre humanité[41]. Le *désir* nous informe dans tous les sens du mot. Ne doit-il pas participer à cette tâche de justification de la foi qui rejoint non seulement nos *raisons de croire*, mais aussi, nos *raisons de vivre* et *d'espérer* ? Voilà la mission à laquelle il nous apparaît avoir été convié et ce dont il témoigne.

Le geste théologique

Dieu pour penser se distingue des grandes œuvres contemporaines sur Dieu (Kasper, Jüngel, Moingt et autres) de par sa structure et sa démarche. D'emblée, son

[41] Blondel avait déjà pressenti la chose.

œuvre ne porte pas l'empreinte bipartite de ces grands traités où l'on examine de façon très élaborée la problématique de la question de Dieu dans le contexte de la modernité pour ensuite proposer une approche dite *chrétienne*. Gesché propose autre chose : une approche directe qui fait l'économie des longs préambules et des analyses historiques élaborées. Avec lui, nous sautons pour ainsi dire dans la marmite, là où les questions existentielles et théologiques surgissent.

Sa manière un peu abrupte de procéder où les considérations théologiques, épistémologiques et historiques s'entrelacent offre pourtant plusieurs avantages pour ceux et celles qui souhaitent « goûter » à la pensée théologique. Il y a là un vent de fraîcheur et une légèreté que beaucoup peuvent apprécier par rapport aux grands classiques de la théologie qui, trop souvent, et par souci de rigueur et d'exhaustivité, pèchent quelque peu par excès[42] avec ces mises en contexte qui témoignent d'une érudition éblouissante, mais qui « n'en finissent plus de finir ». Ainsi, son discours propose quelque chose de très *attachant* et *accessible*, manifestant une conviction profonde et une belle énergie. Le théologien prend des risques à la recherche de trouvailles inventives ! Serait-ce une théologie à la carte ? Le mot est trop fort et péjoratif pour que nous l'adoptions. Mais cette théologie présente quelque chose d'un « menu » entendu dans le sens *informatique* du terme. Ne veut-il pas surtout ouvrir des portes et susciter l'intérêt ? Ne reconnaît-elle pas simplement que le goût se développe et que l'appétit vient en mangeant ?

[42] À titre d'exemple, ces considérations préliminaires représentent chez Kasper et Moingt entre 40% et 50% de l'ouvrage respectivement. Voir KASPER, *Le Dieu des chrétiens*. Voir aussi MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*.

À cet égard, nous pourrions reprocher à Gesché de tomber dans l'excès contraire et de laisser une trop large part au non-dit[43]. Or, cette réserve est vite oubliée à la lumière de cette qualité rare et exceptionnelle pour une œuvre de cette envergure qui est celle de favoriser *l'accessibilité* à la réflexion théologique. Il y a là une véritable théologie de *dialogue* et de *frontière*. Et malgré tout, cette facilité d'accès ne sert pas de prétexte à la *facilité*. Comme nous l'avons démontré, l'ouvrage cache une profondeur de pensée et une structure qui n'apparaissent et ne se laissent découvrir que progressivement en la fréquentant longuement. Voilà le signe d'une grande œuvre.

Pour saisir l'originalité de la contribution du théologien, il faut d'emblée se situer dans la logique de *Dieu pour penser* qui ne se propose pas *d'abord* comme une réflexion *sur Dieu*, mais comme une réflexion *sur l'existence humaine* à partir de l'idée de Dieu. Ainsi, les réflexions sur Dieu sont toujours l'écho d'une réflexion sur l'être humain. Et ce sont donc des considérations anthropologiques et non pas théologiques (la Trinité, la Croix, la Révélation ou l'humanité de Dieu) qui structurent et guident la démarche. Voilà pourquoi cette œuvre peut légitimement porter le nom d'anthropologie théologale.

Et si la question de l'athéisme le préoccupe, son *point de départ* n'est pas celui d'une philosophie transcendantale à la manière de Rahner, ni même celui de la confession trinitaire selon Kasper. Son projet procède de considérations existentielles en commençant sans complaisance par la question du mal. Son lieu théologique est donc résolument *anthropologique*. Bien sûr, il lui faudra établir un fondement pour l'idée de Dieu en montrant comment celle-ci peut entrer dans la logique de l'existence humaine. Mais en cela, il ne cherche pas à fonder la foi ou la révélation à la manière d'une théologie

[43] On s'étonne que l'avant-propos d'une collection comme celle-ci ne comporte que *quatre* pages. Les derniers volumes de la collection nous apparaissent plus soignés à cet égard.

naturelle. Il n'entre pas dans une logique de *nécessité*, mais dans une logique du *désir* et de *l'excès* en réponse à l'existence humaine qui aspire à aller au bout d'elle-même. Sur le fond plus que sur la forme, nous retrouvons ici le souffle de la pensée de Bouillard. Or, il saisit et exprime avec une acuité remarquable l'enjeu de la théologie qui est celui de la vie ou de la mort de *notre humanité*. Inversant le geste apologétique, inspiré du Dieu de la Bible, Dieu du salut, le théologien belge va jusqu'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 prophétique et 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. Car pour Gesché, la théologie sera anthropologie ou ne sera pas. Cela place Gesché à l'extrême limite du *courant anthropologique*.

Or, comment évite-t-il les risques de réduction anthropologique et de voir se refermer le cercle de l'immanence sur une telle approche, sinon en évoquant sans cesse ce refrain qui devient pour lui une deuxième maxime : *laisser Dieu être Dieu*. Pour lui, les Écritures témoignent d'une tradition et d'une expérience humaine très riches et fécondes. Comme Lévinas, il revendique la possibilité de penser en dialogue *avec* la Bible au service des croyants et des incroyants [44]. Bref, il cherche à « donner force spéculative et philosophique à ce que la Bible propose et l'exégèse établit » (VI, 110).

En d'autres mots, pour Gesché, c'est donc en donnant la parole à Dieu et à travers des débats autour de questions existentielles précises que l'identité de Dieu a la chance de prendre forme et de se révéler progressivement au lecteur. Dieu devient en quelque sorte une hypothèse qu'on ne peut prouver, mais qui est appelée à s'imposer d'elle-même. Cette

[44] Voir GESCHÉ, «Le Dieu de la révélation et de la philosophie». Voir aussi GESCHÉ, «Du dogme, comme exégèse». Fred POCHÉ, *Lévinas, Chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne : L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005, p. 24-25.

approche renverse le fardeau de la preuve : ce n'est pas l'être humain qui doit démontrer Dieu, mais comme l'affirme aussi Kasper, Dieu qui « *doit se montrer lui-même*[45] ». Ce n'est donc plus à partir de ce que les humains disent de Dieu qu'il faut penser Dieu, mais à partir de ce que Dieu dit de lui-même. Ainsi, nous sommes invités à entrer dans la réciprocité d'une relation initiée par Dieu qui est de l'ordre du *désir*, de la *liberté* et du *don*.

Or, cette démarche se démarque clairement de celle de Kasper qui part de la confession trinitaire. Pour ce dernier, une…

> … théologie qui se veut *anthropologique* doit justement être une théologie *théologique* […]. La théologie ne peut développer la relevance anthropologique de ses affirmations qu'en demeurant théologie et non en devenant anthropologie. C'est précisément la reconnaissance de la divinité de Dieu qui conduit à l'humanisation de l'homme.[46] [C'est nous qui soulignons.]

Ici se dessine une différence notoire de perspectives. Pour Kasper, la gloire de l'être humain passe par la gloire de Dieu, alors que pour Gesché, l'être humain *est* la gloire de Dieu.

Ces perspectives semblent à première vue irréconciliables. Pourtant, toutes deux se préoccupent de la situation concrète de l'athéisme, de la montée de l'incroyance, des effets pervers d'un théisme déraciné de sa source biblique et de l'effet d'entraînement de la mort de Dieu sur la mort de l'être humain comme sujet[47]. Toutes deux s'entendent également sur la nécessité de recentrer la question autour du Dieu des chrétiens, Dieu de Jésus-Christ révélé dans l'Esprit. Enfin, Gesché aurait été en accord avec le théologien allemand lorsque celui-ci affirme : « le combat de la foi avec l'incroyance n'est donc pas un combat pour quelque au-delà ou arrière-monde, mais un combat pour cette réalité qui est la nôtre.

---

45 KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 170.
46 KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 454.
47 Voir KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 452-454.

[…] Mais surtout, la foi rend justice en même temps à la grandeur et à la misère de l'homme. » (126) Bref, ils se rejoignent sur l'essentiel.

Là où des divergences radicales apparaissent, c'est au niveau de l'approche et de la démarche. Or, la question n'est pas tellement celle de décider laquelle est la meilleure ou la plus appropriée, car d'emblée, la diversité des approches représente pour le christianisme une richesse. Cependant, des approches comme celle de Kasper conviennent mieux, selon nous, aux besoins des « professionnels » du monde théologique, et c'est précisément ceux et celles à qui il s'adresse en priorité : les étudiants en théologie, mais aussi les prêtres et les laïcs au service de l'Église[48]. En revanche, l'approche de Gesché, quant à elle, demeure, selon nous, beaucoup plus *accessible* et *conviviale* dans un contexte « hors faculté », *ad extra*. Celle-ci vise plus généralement tout croyant ou incroyant qui s'ouvre à la question de Dieu, qui désire l'apprivoiser et se la réapproprier à nouveau dans une perspective chrétienne, et ce, à travers une démarche rigoureuse et ouverte. Différence de public cible, différence d'approches[49]. Dans cette perspective, la démarche de Gesché qui vise à remettre l'être humain sur le chemin « du désir de Dieu » se justifie amplement.

Dieu pour penser, c'est inviter Dieu au procès de la modernité. C'est se mettre à la table pour discuter, se confronter si nécessaire, et faire une *expérience de pensée*. Une telle expérience n'engage à rien, sauf à l'exigence de penser la question jusqu'au bout.

Bien sûr, les réflexions sur Dieu ne sont pas absentes des propos de Gesché, mais elles se font généralement en écho. Bref, c'est en écoutant Dieu et en le voyant agir avec les humains que ceux-ci peuvent connaître Dieu de la façon dont Dieu se laisse connaître. Or, nous ne connaissons pas Dieu à la manière de l'adéquation, mais plutôt comme on

---

48 KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 8.

49 Idée suggérée par le Prof. Achiel Peelman.

connaît quelqu'un avec qui on entre en relation et qui nous dépasse infiniment. Non pas à comme un « je pense » qui tente de s'élever à l'aide de ses propres moyens (concepts et catégories), mais à la manière de celui ou celle qui accepte de se laisser dépayser, voire déstabiliser, par une idée qui ne s'impose pas comme une nécessité, mais qui se présente comme un don qui nous précède. Pour cela, il faut abandonner la rationalité de maîtrise pour entrer dans la logique du don.

Dieu pour penser ! Voilà qui résume la mission d'un théologien au service de son temps. Voilà qui incarne une *œuvre véritable*. L'Église n'a-t-elle pas un urgent besoin aujourd'hui de tels *témoins* ?

2. UNE APPRÉCIATION DES GRANDES ORIENTATIONS

Nous nous proposons maintenant d'apprécier le contenu de l'œuvre théologique de Gesché en faisant d'abord ressortir les forces et la pertinence de sa pensée. Nous nous interrogeons par la suite sur des aspects particuliers qui nous sont apparus durant notre démarche : d'abord, son rapport particulier à la Bible; puis, les limites d'une pensée à caractère apologétique; et finalement, son rapport à la pensée du philosophe Emmanuel Lévinas.

Dieu et l'être humain s'intersignifient

Selon cette idée centrale de la pensée du théologien et en accord avec la triple épreuve présentée à la Figure 1[50], nous structurons notre démarche à partir de trois

[50] Voir p. 102.

questions. Quel Dieu ? Quel être humain ? Et en quoi cette vision est-elle pertinente ? Celles-ci définissent trois grands axes qui caractérisent la pensée du théologien : (i) la mise en valeur du Dieu de Jésus-Christ, un Dieu crédible; (ii) une anthropologie théologale hospitalière; et (iii) l'engagement d'un théologien au service de notre humanité (la pertinence).

Le Dieu de Jésus-Christ : un Dieu crédible qui mérite d'être Dieu

Pour Gesché, il importe par-dessus tout de saisir et de prendre la mesure de ce qui se révèle à nous à travers cette conception chrétienne de Dieu. Pour lui, celle-ci traduit une « véritable transgression[51] » qui n'entraîne rien de moins qu'« une révolution anthropologique[52] ». Car, d'une part, l'être humain peut enfin se sentir délivré de la peur et ne plus se sentir menacé de représailles par les dieux. Voilà déjà une forme de salut. Mais plus encore, l'incarnation nous apprend que l'« Absolu ne meurt pas au contact du Relatif », ni l'humain au contact de l'absolu (Merleau-Ponty). Pour le christianisme, Dieu ne peut plus « être appelé Absolu », c'est-à-dire, ce qui est absolument « séparé, éloigné, écarté[53] » puisqu'en transgressant la limite du fini, il « entre en rapport avec l'homme[54] ». Nous sommes ici à des lieux de la pensée grecque dans laquelle Dieu est l'Absolu, l'Un, l'Immuable qui « meurt au contact du temps et du multiple[55] », mais aussi d'une transcendance qui place Dieu aux confins.

> Dieu en effet est Amour (c'est-à-dire folie), seul attribut positif qui ne brûle pas l'homme, seul attribut positif que l'on peut, avec saint Jean, prononcer à propos de Dieu. Cet attribut reste indéchiffrable, incompréhensible, puisqu'il est

---

51 GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 98.
52 GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 98.
53 GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 100.
54 GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 101.
55 GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 101.

> « irrationnel » (l'amour n'est pas raisonnable) et, en ce sens, Dieu reste indéchiffrable. Mais c'est cet indéchiffrable de l'Amour qui va permettre de déchiffrer l'homme [en Jésus-Christ]. Toute connaissance de l'homme par la voie chrétienne se trouve ici.[56]

Nous sommes ici en face d'un véritable changement de paradigme. Car, comment ne pas être étonnés et *saisis* par Celui qui vient briser nos images de Dieu (Dieu, iconoclaste ?) en s'engageant à nos côtés pour combattre le mal, en subissant la précarité qui est la nôtre, en assumant totalement l'épreuve de notre humanité jusqu'à pâtir et mourir sur la croix et en descendant dans la profondeur du Samedi Saint pour en ressortir victorieux ? Là est la vérité de Dieu, là est sa crédibilité. Accorder crédit à un tel Dieu devient, dans la réalité évoquée par le mot « accorder », un geste de cœur, un geste de confiance engendré par l'amour.

L'anthropologie théologale de Gesché ne trouve donc son fondement et son sens que dans une véritable « théologie anthropologale » (VI, 241). Nous touchons là au cœur du projet théologique de Gesché : montrer que « Dieu et l'homme s'intersignifient » (VI, 248). L'Incarnation nous montre le chemin de la vraie transcendance *et* de notre humanité. « Si la véritable anthropologie est théologale (l'homme fait pour Dieu), la véritable théologie est anthropologale (Dieu ne se comprend totalement que dans son abandon à l'homme). La *philantrôpia* l'exprime et la kénose en dit la raison.[57] ». Voilà aussi la clé pour dénouer l'épreuve de la crédibilité de Dieu.

Une « parenté très intime » unirait donc Dieu à l'être humain qui fait en sorte qu'à travers Jésus-Christ, nous pouvons « lire » *Dieu en l'être humain* et *l'être humain en Dieu* (VI, 13-14.240-241). Une donnée fondamentale structure l'ensemble de la pensée du

---

[56] GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 90.
[57] GESCHÉ, «Dieu est-il "capax hominis" ?», p. 35.

théologien belge : le Verbe en tant que *principe* de toute chose, le *Logos*, nous révèle ainsi qui est Dieu et qui est l'être humain. Mais plus encore, il nous dévoile la nature du *rapport* intime qui nous unit à Dieu. Non pas un rapport de convenance, ni un rapport condescendant d'inspiration morale ou de pitié, fondement de la piété, mais une *parenté ontologique* qui fait en sorte que Dieu se *reconnaît* dans notre humanité et que nous nous *reconnaissons* en Dieu. La foi est donc présentée comme une rencontre heureuse de deux désirs qui cherchent reconnaissance. Voilà dans quelle logique le christianisme nous conduit : une logique où la christologie devient « *théo*-logie », où la véritable transcendance adopte le langage « d'une capacité et d'une proximité de l'homme » (VI, 240).

> Chercher à comprendre l'essence de Dieu du côté de l'Incarnation (« *analogia* Incarnationis », aimerions-nous dire, analogie d'incarnation), serait-ce plus impertinent que de le chercher du côté de l'être (« *analogia* entis », comme nous le faisons sans complexe) ? […] Au vrai, en découvrant l'Incarnation, les chrétiens n'ont pas seulement découvert l'Incarnation, mais Dieu lui-même, *ce qu'est Dieu*. Ils ont atteint au plus proche la *divinité* de Dieu. (VI, 236)

Ainsi, en Jésus-Christ, la vérité de *Dieu* et la vérité de *l'Homme* éclatent au grand jour. « Que Dieu est la sémantique de l'homme (et que l'homme est la sémantique de Dieu). Qu'ils peuvent se déchiffrer l'une dans l'autre. [58] » Bref, Dieu et l'être humains acquièrent leur signification respective l'un dans l'autre. Et en faisant appel au langage analogique, il va jusqu'à dire qu'ils *s'accomplissent* l'un dans l'autre (VI, 248). Voilà où l'expression *Dieu-de-l'Homme* trouve sa signification et sa force. Ce Dieu trouve sa mesure en l'être humain qui à tour trouve sa mesure en Dieu. Voilà en quoi la figure du Christ devient Bonne Nouvelle.

---

[58] Voir aussi GESCHÉ, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible», p. 101.

Cela dit, il ne faudrait pas pour autant conclure que la démarche de Gesché est christocentrique. Car, si le fondement de sa pensée et son arrière-plan sont christologiques, son approche quant à elle demeure profondément centrée sur le mystère de Dieu dans son rapport à l'être humain. Bref, son inspiration est d'emblée christologique, mais sa démarche respecte une pédagogie et une progression dans son cheminement qui ouvre et déploie progressivement les richesses du christianisme. C'est à tout le moins la logique dans laquelle s'inscrit *Dieu pour penser*.

Une anthropologie hospitalière

C'est lorsque la foi rencontre notre humanité que son expression (le témoignage) est le plus susceptible de devenir *crédible*. Et cela se manifeste à travers plusieurs figures de la Bible et s'accomplit excellemment bien en Jésus-Christ. En lui, nous rencontrons non pas un Dieu agressant, mais un Dieu qui m'élève et me donne de la hauteur. Voici donc un Dieu qui vient à ma rencontre et avec lequel nous n'avons pas à choisir entre l'humain et le divin. Voilà aussi un Dieu qui se fait homme tout en demeurant qui il est (Dieu). Bref, ce *Dieu-de-l'Homme,* « vrai Dieu » parce qu'il est celui qui me rend à moi-même, me prouve, me reconnaît et me rend transcendant (VII, 62) : « celui qui me rend à mon imprescriptible image et ressemblance » (II, 104-105).

À la question *qui suis-je ?*, le croyant est celui qui peut répondre : « Je sais enfin ce que je suis » parce qu'un jour, « ce Dieu fragile et blessé […], fort et fidèle » me l'a révélé comme un secret auquel j'aspirais secrètement, mais que j'avais besoin d'entendre murmurer à mon oreille (II, 105).

> Nous voulons que Dieu soit notre preuve parce que nous pressentons qu'il nous hausse et nous dit en quel honneur nous sommes (voir Ps 8, 6), pour quelle

> destinée il nous prend la main, pour quel amour de nous-mêmes il nous veut, et pour quel destin il nous a tissés dans le ventre de notre mère (Ps 138, 13) : celui de partager sa propre vie. Dieu et homme sont rime l'un de l'autre en un unique poème. (II, 105)

Pour Gesché, le Dieu véridique est celui qui dit une parole véridique sur nous (VI, 15). Ce Dieu qui me révèle à moi-même, m'élève et me met en valeur n'est-il pas un Dieu auquel je peux croire ?

Or, le croyant désirant entendre des paroles de consolation ne crée-t-il pas son objet ? À cet égard, les grands témoins de la Bible et de l'histoire du christianisme les plus crédibles selon Gesché sont ceux dont le *lieu natal de la foi* fut, non pas un lieu de fusion avec leur Dieu, mais un lieu de *lutte* et *d'épreuve*. Ce *lieu natal* est le lieu…

> … où l'homme s'est battu avec (son) Dieu; où il a résisté à son idée; n'en a pas voulu à certains moments et justement parce qu'il n'y voyait pas ce que spontanément il aurait attendu; s'il est question de lieux, où certes il s'agit d'hommes religieux, mais qui ont nom Abraham, Job, Jacob, Augustin, Jésus, Thérèse, et tant d'autres, *dont nous-mêmes*, qui ont lutté contre Dieu, qui ont été visités par le doute, voire par le refus, par le scandale (« Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») – s'il s'agit d'hommes comme cela, ce Dieu-là, qui finissait par leur apparaître comme vrai, qui cependant avait d'abord défié, et profondément, leur attente et leurs désirs naïfs –, ce Dieu-là, me semblait-il, ne me paraissait pas un Dieu créé par nos désirs et par nos fantasmes.[59]

Une figure de Dieu *née* et *reconnue* dans de telles conditions n'est-elle pas plus crédible ? Ne mérite-t-elle pas d'exister ?

> Bref, selon Gesché, la quête d'identité est « une conquête de soi ».
>
> 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 Tiers excluant, mais Tiers incluant. (VII, 61)

Et à ce titre, Dieu avec qui l'être humain doit parfois lutter pour trouver son identité est aussi celui qui préside à sa naissance en tant que tiers transcendant et vient la reconnaître.

---

[59] GESCHÉ, «Réponse du professeur A. Gesché», p. 324.

C'est dans ce sens que le théologien affirme contrairement à Merleau-Ponty que l'être humain ne meurt pas, mais « se conquiert ou peut se conquérir […] au contact de l'Absolu » (VII, 61).

La pertinence d'un théologien engagé au service de notre humanité

Un théologien comme Gesché qui se veut au service de notre humanité manifeste déjà une certaine pertinence. Or, sa manière particulière de formuler la question de la crédibilité et d'en faire une chose qui rejoint les préoccupations de notre temps révèle à cet égard le génie du théologien. *Dieu est-il, Dieu sera-t-il une bonne ou une mauvaise nouvelle pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui ?* N'est-ce pas là une question qui brûle d'actualité ?

S'il porte une attention soutenue à la question de l'intelligibilité, la crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu tient d'abord et avant tout pour Gesché de sa *capacité humanisante*. Cette idée crée un espace à l'intérieur duquel l'être humain est invité à croire en lui-même, à s'aimer et à s'ouvrir sur des chemins de vie qui conduisent vers ses *ultimes possibilités*. Voilà en quoi l'idée de Dieu rend la vie intelligible et devient source d'unité et de sens. Voilà aussi ce qui nous autorise à qualifier son anthropologie de *théologale*.

Pour lui, tout en effet tient dans le trait d'union « - » qui met en rapport Dieu et l'être humain. Quelle est la nature de ce rapport ? Rend-il l'être humain plus vrai, plus authentique ? Respecte-t-il les éléments constitutifs de ce qui définit notre humanité ? Nous ouvre-t-il sur un *plus*, un *surplus* qui fait en sorte que cette humanité est accomplie pleinement ? Et en quoi ce Dieu est-il spécifiquement chrétien et Bonne Nouvelle ? Voilà

des questions qui forment la substance et la moelle de l'œuvre d'Adolphe Gesché et en particulier, de *Dieu pour penser*.

Pour Gesché, c'est donc dans la mesure où se manifeste un rapport de réciprocité harmonieux, fécond et signifiant entre Dieu et l'être humain, entre l'existence humaine et l'idée chrétienne de Dieu, entre l'idée de l'infini et nos désirs profonds, entre la foi et notre quête de sens, que l'idée de Dieu trouve sa force de persuasion et son poids de vérité. Voilà pourquoi l'existence humaine devient le lieu où l'idée de Dieu doit se « vérifier », trouver sa vérité et son sens. Bref, l'anthropologie théologale d'Adolphe Gesché se veut une anthropologie *hospitalière*[60], inspirée par la rencontre du Dieu de Jésus-Christ, une anthropologie théologale qui invite l'être humain à y entrer et y demeurer.

À travers son anthropologie théologale, Gesché ne tente-t-il pas de montrer que l'idée chrétienne de Dieu est crédible parce qu'elle introduit dans *un style de vie* [61], soit une *manière d'habiter le monde* qui met en œuvre toutes les ressources humaines, l'intelligence, la liberté, la créativité et la capacité d'invention au service de nos ultimes possibilités ? Bref, le christianisme ainsi interprété offre l'inspiration (Esprit) et les ressources spirituelles (en Jésus-Christ) qui introduisent l'être humain dans une dynamique où celui-ci peut aller au bout de lui-même et de ses possibilités. Voilà une anthropologie théologale qui ouvre sur un espace de crédibilité.

Pour le théologien belge, la théologie en tant que science humaine se doit d'être un discours critique sur la foi et l'expérience chrétienne. Mais plus encore, elle doit

---

[60] Nous empruntons cette expression à Theobald, non pas à Gesché, bien que ce dernier fasse référence au thème de l'hospitalité de Dieu. Donc, elle ne lui est pas totalement étrangère. Voir GESCHÉ, «Un Dieu précaire», 143-145.

[61] Nous nous inspirons de la pensée de Maurice Merleau-Ponty et de Christph Theoblad qui la retient. Voir MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 87. Voir THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 18-20.

embrasser une manière d'être, un style de vie inspiré par l'idée chrétienne de Dieu, où l'être humain ne se satisfait pas simplement du *possible* de l'existence, mais s'inscrit dans une dynamique de vie animée par *l'ultime possible*. Voilà un discours qui ouvre sur une *apologétique du désir*, soit un discours où les perspectives anthropologiques et théologiques s'appellent et se fécondent.

Bref, la proposition du théologien d'entrer dans une démarche réflexive avec *Dieu pour penser* et d'ancrer celle-ci dans les questions humaines a quelque chose de très original. Cette démarche qui cherche à faire résonner la foi avec le *désir* et *l'amour de soi* rejoint, selon nous, un trait culturel de notre époque. Par contre, serait-elle trop individualiste ? Prêterait-elle le flanc au narcissisme ? Ne souffrirait-elle pas de l'absence de l'aspect communautaire de la foi ? Voilà des questions sur lesquelles nous devons nous pencher. Mais auparavant, nous nous interrogeons sur la place que tient la Bible dans son œuvre.

La place de la Bible dans son œuvre

À la lecture des écrits d'Adolphe Gesché, certains s'inquiéteront de la prédominance du discours humain sur les Écritures. D'autres s'étonneront du peu de place qu'il laisse aux considérations exégétiques[62]. Tout cela le situe à contre-courant de la tendance générale de la pensée théologique contemporaine. Or, de par sa nature même, un discours à visée apologétique qui s'encombre de considérations techniques ou qui invoque l'autorité des Écritures ne peut espérer passer la rampe. Quelle est la nature de l'enracinement biblique de son discours ? Les réflexions de Paul Beauchamp sur

[62] Ces considérations sont bien présentes, mais occupent généralement l'arrière-plan.

l'interprétation typologique peuvent nous aider à apprécier à sa juste valeur la contribution de notre auteur[63].

À cet égard, il convient de souligner qu'en tant que théologien qui s'adresse aux incroyants comme aux croyants, Gesché s'attarde d'abord à faire valoir la Bible, non pas comme une norme extérieure qui régit la vie, mais comme un lieu de rencontre de figures qui ont forgé notre culture et qui donnent encore aujourd'hui *à penser*. Pour lui, nous avons la responsabilité d'interroger ces sources (II, 26). En cela, il cherche plutôt un lieu de rapprochement et une raison commune. C'est là sa manière d'arrimer le discours théologique aux réalités humaines et de faire entendre la Parole de Dieu. Ne prend-il pas le pari que l'on juge un arbre à ses fruits ?

S'il privilégie manifestement le dialogue avec la philosophie, les sciences humaines, la culture et tout ce qui touche à l'expérience humaine, il nous apparaît clair que, comme croyant et théologien, il demeure néanmoins bien ancré dans la grande tradition chrétienne qui prend sa source et son inspiration dans les Écritures. Mais cela apparaît dans son œuvre, non pas par une abondance de citations scripturaires ou un travail exégétique systématique, mais davantage à travers des *figures* et *symboles*. Cette vision de l'être humain comme *être de désir*, *visité* par l'idée de Dieu, en tension entre le fini et l'infini, trouve des racines profondes dans la Bible et la grande tradition spirituelle chrétienne. Mais aussi, le théologien entretient un rapport particulier avec certaines *figures bibliques* qu'il importe d'approfondir.

Notons d'abord que Gesché s'inscrit tout à fait dans l'esprit de *Dei Verbum*[64] qui souligne le rôle prophétique des « diverses figures » (n° 15) de l'Ancien Testament et leur

---

[63] Voir Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2. Accomplir les Écritures*, vol. 2, Paris, Seuil, 1977, p. 220-237.

importance capitale dans l'économie du salut qui s'accomplit en Jésus-Christ. Ainsi, selon « une véritable pédagogie divine » (n° 15), Dieu, « [i]nspirateur et auteur des livres de l'un et l'autre Testament » (n° 16) se manifeste à travers elles. Nous savons que Vatican II a pris ses distances par rapport à Vatican I qui soulignait davantage le caractère propositionnel de la foi. Toute cette attention que l'exégèse porte au texte, et avec raison, nous fait parfois oublier l'essentiel : la Bible nous invite à la rencontre de Quelqu'un à travers des figures humaines.

Pour Gesché, la Bible devient donc un lieu de rencontre privilégié de *témoins* qui ont eux-mêmes fait l'expérience du divin et par l'entremise desquels Dieu prend un visage humain et se révèle à nous. D'emblée, ces figures humaines sont, comme nous, plongées dans le drame de l'existence et en cela, susceptibles de nous rejoindre dans notre humanité, « là où, selon Beauchamp, tous les hommes se ressemblent, comme chair parlante[65] ». Voilà une rencontre qui ouvre à la possibilité d'une *connaissance* et d'une *reconnaissance*.

Christian Duquoc explique bien le rôle des figures bibliques. Selon lui, l'expression « "Figure" renvoie à une structure cristallisant des enjeux qu'aucun événement n'épuise, ils sont aussi effectifs aujourd'hui qu'ils le furent lors de la composition narrative.[66] » C'est dans ce sens qu'elles peuvent devenir révélantes pour nous. Il rajoute : « Les "figures archaïques" dévoilent ce qui se joue dans notre existence ou ce qui s'annonce dans son lien à la manifestation de Dieu.[67] »

---

64 Voir VATICAN II, «Dei Verbum» dans *Concile oecuménique Vatican II : Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 123-146.

65 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 22.

66 DUQUOC, *Dieu partagé*, p. 17.

67 DUQUOC, *Dieu partagé*, p. 17.

Si nous nous sommes intéressés à l'interprétation typologique et à l'analyse que Beauchamp en fait, ce n'est pas en raison d'un lien direct avec la pensée de Gesché, mais plutôt pour le rôle qu'elle accorde aux figures bibliques ainsi qu'aux commentaires pertinents qui s'y rattachent. Car, faut-il insister, Gesché ne s'intéresse pas à celles-ci en tant qu'elles préfigurent leur accomplissement dans le Christ[68], mais en tant qu'elles nous révèlent une face cachée de notre humanité, et en cela, elles sont susceptibles de participer à *notre* accomplissement. Bref, l'autre comme autre nous révèle à nous-mêmes, et nous nous reconnaissons en lui, et à travers cette rencontre, quelque chose de notre humanité est susceptible de s'accomplir. Si la Bible est dite *Parole de Dieu*, c'est que nous y rencontrons Dieu qui s'y révèle dans et par ces figures. En d'autres mots, celles-ci sont inspirées parce qu'elles sont portées par *quelqu'un* habité de Dieu. N'est-ce pas en cela même qu'elles peuvent devenir pour nous inspirantes et révélantes ?

Or, chose importante pour Beauchamp, tout dans la lecture des Écritures ne relève pas de la science exégétique. En effet, le texte biblique comme une œuvre littéraire est porteur d'une « résonance humaine[69] » susceptible d'être perçue par le lecteur et de le toucher. Et c'est précisément cette *résonance humaine* des figures bibliques que Gesché tente de mettre en lumière. Celles-ci s'impriment en nous et nous parlent même après le passage des mots[70]. Car, si les mots passent, les figures restent.

Toutefois, ces figures n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles nous amènent ailleurs. Ainsi, selon Beauchamp le propre des figures (*typos*) est de nous faire signe à travers une chose réelle pour nous signifier quelque chose de caché, mais de plus réel encore : « "Figure" évoque au premier plan visuel et conventionnel […] qui en cache et en

---

68 Il le fait, bien sûr, dans la mesure où le Christ accomplit notre humanité en plénitude.

69 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 223.

70 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 226.

signifie un autre plus réel[71] ». Bref, la figure évolue dans le *rapport* entre le *visible* et *l'invisible*, ce qui rejoint très précisément le centre d'intérêt de l'œuvre de Gesché. À travers celles-ci, le mystère s'éclaire et quelque chose s'accomplit. Elles sont donc porteuses de *vérité* et de *sens* dans la mesure où elles nous *orientent* du visible vers l'invisible, nous *révélant* une face cachée du réel à travers la chair du monde.

Par ailleurs, le *désir* qui symbolise la vie dans toute sa plénitude cherche un *lieu* où s'accomplir. La figure l'oriente et le lui montre, lui proposant une clé pour déchiffrer l'existence. Or, c'est dans la mesure où la figure qui vit un drame non encore dénoué nous oriente vers un dénouement possible qu'elle est d'intérêt pour nous. Voilà qui lui confère une puissance, une *énergie* susceptible de se communiquer et de se *démultiplier*[72]. Bref, c'est dans la victoire de la vie sur la mort, du désir sur le non-désir, ouverture radicale sur la vie et l'espérance que la figure est susceptible de nous rejoindre. Plus précisément, c'est en nous ouvrant sur les *possibilités cachées* de l'existence humaine qui retentissent comme une nouveauté, un *excès*, à travers des êtres de chair que ces figures nous libèrent de la « répétition de l'identique » et du « cercle de la mort[73] ». « Pas de figure sans retentissement.[74] »

Cette analyse s'avère d'un grand intérêt, car elle dévoile une face cachée de la pensée du théologien belge dans son rapport aux figures bibliques. À travers elles, Gesché veut montrer que la foi en Dieu est révélante de notre humanité et qu'elle libère le désir, saturant la vie de possibilités nouvelles. Et c'est précisément en cela que Dieu est *crédible*.

---

71 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 224-225.
72 Voir BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 226.228.237.
73 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 228.
74 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 225.

Quelles sont ces figures que Gesché privilégie ? Qu'est-ce qui les caractérise ? D'abord et avant tout, ce sont celles qui ont eu *l'audace* de remettre en question les idées reçues sur Dieu, qui ont lutté et résisté, et qui ont subi cette *épreuve ultime de l'altérité*[75]. Voilà, pour lui, ce qui fonde la crédibilité de ces témoins. Parmi elles, la figure de *Jacob* qui domine l'œuvre de Gesché symbolise la lutte avec Dieu et, on le devine, évoque le drame de la modernité qui lutte avec l'idée de Dieu. Mais aussi, celle de *Job* qui marque plus particulièrement le premier volume de *Dieu pour penser*. Il est celui qui cri haut et fort le scandale du mal et qui ne baisse pas les bras devant les idées reçues sur Dieu. À cela et pour des raisons similaires se rajoutent les figures de *Moïse*, *Thomas* et *Paul*, mais aussi celle de *Pierre* en rapport à Césarée comme événement de révélation. Et bien sûr, comme nous l'avons montré, celle de *Jésus* qui joue un rôle central et qui accomplit toutes les autres. Fondamentalement, pour Gesché, c'est à travers ces figures (et d'autres) qui nous rejoignent dans notre humanité que nous est révélée une figure crédible de Dieu. Gesché laisse pressentir un rapport essentiel entre *crédibilité* et *témoignage*.

Bref, Gesché nous propose une *rencontre* avec des figures humaines qui, selon une expression de Beauchamp, ont fait le « choix hyper-éthique de liberté[76] ». N'est-ce pas le cas des figures de prédilection de Gesché ? À leur rencontre, la conscience se voit traversée par quelque chose qui la dépasse. Et en cela même, si celles-ci nous inspirent, si elles nous communiquent une vérité susceptible de nous toucher, de nous élever, elles nous confrontent nous-mêmes à un choix radical : celui d'entrer dans le récit et d'en devenir un *actant libre*, ou de s'y refuser. Nous touchons ici à la pédagogie de Gesché qui va au cœur de sa conception de la foi qui repose sur une décision libre, soit celle de

---

75 Voir p. 369.

76 BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament : 2*, p. 229.

s'engager dans l'énigme du récit et d'en assumer la trame existentielle à la manière de ces figures. Voilà une décision qui comporte le *risque d'une interprétation*.

Deux remarques s'imposent. D'abord, n'est-il pas intéressant de noter que la démarche du théologien belge ne perd ni sa force ni sa pertinence à la rencontre de l'une des figures marquantes de l'exégèse contemporaine ? Elle semble au contraire y trouver tout son sens. Plus encore, n'est-il pas remarquable que dans son livre intitulé *Dieu partagé*, Duquoc choisisse de faire précéder sa présentation systématique sur Dieu par une revue passablement exhaustive des grandes figures bibliques ? De toute évidence, pour ces théologiens, on a beaucoup à apprendre à les fréquenter en tant que figures. Celles-ci nous aident à nous affranchir de nos visions trop lisses et conceptuelles de Dieu en nous mettant en contact avec une vision de l'Alliance marquée par « une réciprocité houleuse[77] ». C'est précisément le réalisme qui s'exprime à travers ces luttes, ces contradictions et tous les méandres de leur existence qui confèrent à celles-ci crédibilité et force de persuasion.

Cette analyse ouvre sur une question pertinente. Aurait-on, à la lumière des développements fulgurants de l'exégèse contemporaine, surestimé la puissance du texte en tant que texte et sous-estimé la puissance révélatrice des figures bibliques ? À tout le moins, la question se pose.

Les limites d'une pensée à visée apologétique

Nous nous proposons à ce stade de mettre en lumière certaines limites de la pensée du théologien belge qui sont apparues au cours de notre recherche.

---

[77] DUQUOC, *Dieu partagé*, p. 7.

Considérations trinitaires et ecclésiologiques

En proposant cette expression « théologie théologique » à saveur polémique, Kasper avait le mérite de nous rappeler que toute anthropologie théologale qui se dit chrétienne est appelée à manifester Dieu dans ses dimensions trinitaires. Ainsi, le théologien allemand avait vu juste sur un point : une approche non trinitaire risque fort de « s'arrêter à mi-chemin[78] » et de négliger certains aspects fondamentaux de la foi chrétienne. À cet égard, il faut reconnaître deux choses fondamentales : d'abord, un sous-développement de la théologie trinitaire dans la pensée geschéenne; et ensuite, la quasi-absence du thème de l'Esprit Saint et de considérations ecclésiales à l'intérieur de son *corpus*. À une 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. En cela, l'œuvre du théologien belge comporte quelque chose d'inachevé.

Cette constatation a de quoi étonner compte tenu du fait que le XXe siècle fut le siècle de l'Église et qu'à Louvain, Gesché baigna dans ce que fut le lieu de naissance des grandes intuitions qui ont porté le Concile Vatican II[79]. À cet égard, si son centre d'intérêt semble ailleurs, il convient de souligner que le théologien fut véritablement un homme d'Église en dialogue avec les communautés ecclésiales. À maintes occasions fut-il appelé à prononcer des conférences et à prêcher des retraites. Gesché est indubitablement un intellectuel en lien étroit avec son Église. Mais aussi, devons-nous insister sur le fait que Gesché fut d'abord et avant tout un théologien de *frontière* qui choisit, non pas de

78 KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 454.

79 Je dois cette observation importante au Prof. Achiel Peelman.

travailler en lieu relativement sûr en Église, mais à la frontière de l'incroyance, là où la foi est remise en question. En fait, il est tout à son crédit qu'il s'y soit distingué.

Quant aux considérations trinitaires, nous croyons qu'il y a ici un choix délibéré de l'auteur qui considère qu'en matière de communication de la foi, nous agissons trop souvent et par souci d'orthodoxie de manière précipitée : « on veut commencer par les choses dernières sans avoir suffisamment fait droit aux choses avant-dernières qui les préparent[80] ». À cet égard, il note avec justesse que si la formulation dogmatique en Église fut le résultat d'un long et difficile cheminement, pourquoi n'en serait-il pas de même pour le cheminement individuel ? La confession plénière doit selon lui respecter les étapes, faute de quoi, la communication s'avère difficile, inefficace, voire impossible. Bref, il importe d'adapter sa démarche au public cible. Cette considération rend compte de l'approche du théologien et jette une lumière favorable sur la démarche pédagogique de *Dieu pour penser* qui relègue au sixième volume la question de Jésus-Christ.

Et si les références à l'Esprit Saint sont pratiquement absentes de l'œuvre[81], il nous semble que contrairement à la figure de Jésus-Christ, Gesché n'y percevait pas un rôle d'avant-plan par rapport à la question de la crédibilité. Mais à maints égards, nous restons étonnés devant la réticence du théologien à nommer cet « Excès divin » qu'est l'Esprit Saint. N'est-il pas justement Celui qui vient au secours de notre solitude, la fécondant d'une présence bienveillante ?[82] Il nous semble qu'il y aurait eu une belle occasion de mettre en valeur une ressource importante de la pensée chrétienne, soit celle qui permet précisément de faire le pont entre d'une part, ce Dieu Créateur qui se retire

---

[80] Adolphe GESCHÉ, «Chronique : Le livre de Jean Kamp (I et II)», Jean KAMP, *Credo sans foi, foi sans Credo*, Paris, 1974, *Revue théologique de Louvain*, 6 (1975), p. 391.

[81] Il y a bien sûr quelques exceptions. Voir (VI, 24).

[82] Voir p. 140.144.151.

pour laisser place à la liberté humaine et à son rôle de co-créateur, et d'autre part, ce même Dieu qui n'abandonne pas l'être humain dans une solitude existentielle et cosmique, mais qui accompagne sa création d'une présence aimante. Peut-être hésitait-il devant une image de Dieu trop saturante (Sartre).

Avec l'Esprit, nous sommes chez Gesché davantage dans le non-dit, le sous-entendu, l'inter-dit et l'énigme qui caractérisent l'espace sacré qui relie Dieu et chaque être humain. Il semble bien pour lui y avoir là un espace qu'il convient davantage de respecter que de nommer. Cela dit, il importe de noter que le geste théologique de Gesché est empreint des qualités que l'on associe et attribue généralement à la troisième personne de la Trinité : audace, force et courage, enthousiasme, mouvement d'ouverture sur l'extériorité, nouveauté, créativité et innovation, etc. Dans un certain sens, l'Esprit n'est pas absent de son œuvre, mais y représente une *présence cachée*.

Par ailleurs, sans vouloir porter ombrage à une collection dans sa forme actuelle, nous sommes d'avis qu'un titre comme *Dieu pour penser : L'Église* aurait très bien pu figurer comme huitième volume de la collection servant de tremplin à des questions ecclésiales et pneumatologiques fondamentales. Non pas pour justifier l'Église dans sa forme historique, mais pour montrer le lien indissociable entre la foi et la communauté de partage. Sans entrer dans des considérations techniques relatives aux sacrements et aux ministères, un tel volume aurait pu également traiter de la nature même de l'Église, de son rapport au monde ainsi qu'aux grandes religions.

Une conception trop individualiste de la foi ?

Gesché véhicule-t-il une conception trop individualiste de la foi ? Accueille-t-il trop ouvertement ce trait de la culture occidentale centrée sur le *moi* ? La question se pose.

À première vue, ce reproche ne semble pas dénué de fondement. Or, si Gesché est pleinement conscient des pièges d'un individualisme exacerbé, plus profondément encore, il y perçoit une chance pour la foi et un lieu de rencontre possible avec la postmodernité. En cela, il rejoint le philosophe canadien contemporain Charles Taylor pour qui cette *culture de l'authenticité* qui caractérise notre tournant de siècle est l'une des « plus belles conquêtes de la modernité[83] ». Pour lui, elle représente l'une des valeurs fondamentales qui sous-tendent la culture occidentale moderne.

Dans *Grandeur et misère de la modernité*, Taylor montre que cet *idéal de l'authenticité* comporte deux traits fondamentaux mis en valeur chez Gesché[84]. Le *premier* trait valorise la personne humaine dans son *originalité* propre. Ainsi, chaque vie humaine est considérée comme un espace de découverte, de création et de dépassement de soi en vue d'un projet de vie unique et original. Bref, cet idéal invite chacun de nous à *intérioriser* notre projet de vie et à *actualiser* notre potentialité dans l'engagement. N'est-ce pas là l'une des caractéristiques essentielles de la pensée de Gesché ?

Mais aussi, ce projet de vie unique à chacun est susceptible de devenir purement hédoniste ou narcissique si l'être humain ne reconnaît pas aussi qu'il est précédé par un horizon de vie et de sens à l'intérieur duquel il est appelé à s'insérer et s'engager librement et sincèrement. Autrement, l'individu s'instaure en absolu et réduit l'autre à un instrument de son désir. Conséquemment, et ceci constitue le *deuxième* trait essentiel, cet

---

83 Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 12.

84 Voir TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 86-87.

idéal d'authenticité ne peut se réaliser qu'en *dialogue* avec un horizon de sens plus large afin de résoudre les conflits qui émergent inévitablement dans la poursuite de son projet de vie. Bref, c'est dans la façon de dépasser ces conflits sur une base dialogale que se manifeste, pour Taylor, la véritable authenticité. Un autre aspect structurant de *Dieu pour penser* apparaît ici, soit l'altérité par lequel nous sommes invités à nous ouvrir sur un horizon qui nous précède.

Le Dieu de la Bible ne reconnaît-il pas l'originalité et la dignité fondamentale de chaque personne humaine? Ne sommes-nous pas appelés comme chrétiens à nous engager librement et personnellement dans une vocation qui met en valeur nos charismes propres au service de plus grand que soi ? Dans la pensée du théologien, cette quête d'un *idéal de l'authenticité* est aussi porteuse d'une anthropologie qui rejoint la fibre de l'Évangile.

Une critique de l'œuvre : une trop grande dépendance à Lévinas ?

À l'instar de plusieurs théologiens chrétiens contemporains, Gesché fut profondément marqué par la pensée d'Emmanuel Lévinas. Ce philosophe est de loin l'auteur le plus cité dans *Dieu pour penser* et sa pensée traverse de part en part le *corpus* geschéen. L'idée de Dieu qui vient à l'esprit, le désir métaphysique et l'altérité sont des notions-clés qui offrent un appui à la pensée même du théologien.

Or, des voix s'élèvent dont celles de Fred Poché[85] et Yves Labbé[86] qui remettent en question la « lecture confessionnelle[87] » de ce penseur juif qui, dans une large mesure, a fait sa gloire, mais qui n'est pas sans conséquence pour une pensée chrétienne. Des

85 Voir POCHÉ, *Lévinas*.
86 Voir LABBÉ, *La foi et la raison 2*, p. 251-285.
87 POCHÉ, *Lévinas*, p. 10.

questions se posent donc à nous. Gesché manifeste-t-il suffisamment de distance critique par rapport au philosophe de l'altérité ? Et que fait-il de la critique ricœurienne de l'asymétrie chez Lévinas ? À cet égard, nous nous limitons à traiter deux aspects particuliers de cette question : le rapport entre foi et éthique, et la question christologique.

Le rapport foi et éthique

Fred Poché soulève nombre d'interrogations, dont celle-ci qui va au cœur de la pensée du théologien : « La trop grande imprégnation de la philosophie lévinassienne dans le champ de la théologie chrétienne ne risque-t-elle pas de réduire la foi à une éthique ?[88] » Question fort pertinente puisque nous savons combien le théologien belge a combattu la *moralisation de la foi* sous toutes ses formes ainsi que les dangers de réduire l'Évangile à une simple morale ou un combat pour la justice. Or, Gesché puise très abondamment chez un auteur, Lévinas, dont le fondement même de la pensée est éthique et pour lequel la *responsabilité pour autrui* est première[89]. Chez ce dernier, le consentement éthique de l'être humain face au visage de l'autre définit pour ainsi dire notre humanité. En cela, la justice devient le seul mode de proximité de Dieu[90]. Peut-on réconcilier ces points de vue ?

Lévinas aimait citer plus ou moins exactement cette parole radicale de l'un des héros de Dostoïevski qui affirmait : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres[91] » (I, 87). Sa biographe, Marie-Anne Lescourret,

---

88 POCHÉ, *Lévinas*, p. 11.

89 Voir POCHÉ, *Lévinas*, p. 16-17.32.36.

90 « La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie qui sans la justice ne sont rien. » dans LÉVINAS, *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*, p. 34.

91 DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1956, p. 310. Marie-Anne Lescourret, biographe de Lévinas, souligne l'influence marquante de Dostoïevski sur le philosophe. Voir

décrit ainsi cette influence : « Lévinas se situe assez tôt et volontiers dans le cadre de cette problématique qui met les hommes aux prises avec le bien, le mal, la force, la faiblesse et Dieu[92] ». Ainsi, l'absolutisation de l'altérité qui nous est révélée sur le visage de l'autre amène avec elle une responsabilité illimitée. Or, Gesché pressent le danger de l'infini de la responsabilité susceptible de verser dans l'infini de la culpabilité. Car, une justice placée ainsi au plus haut point peut également devenir tyrannique à sa manière. D'ailleurs, Ricœur l'avait déjà noté[93], et Gesché lui-même refuse un jugement aussi sévère. Selon ce dernier, un tel poids de culpabilité risque de tomber dans le *culpabilisme morbide* et le *justicialisme vindicatif* ce qui doit nous rendre très prudent à cet égard[94]. Ce sentiment d'indignité face au visage de l'autre qui, dans certaines circonstances, peut être légitime (pas question de nier toute culpabilité ou responsabilité) est appelé à se moduler en dialogue avec une réalité plus fondamentale encore : notre dignité fondamentale prend sa source en Dieu qui veut notre bonheur.

Pour Gesché, Lévinas a eu tort de souscrire à ces paroles de Dostoïevski (I, 87). Car pour lui, l'être humain ne peut se sentir capable de porter une telle culpabilité et responsabilité. Or, seul un Dieu qui s'est montré solidaire de notre mal et qui est descendu aux Enfers est en mesure de fournir une réponse à la hauteur des aspirations du cœur humain. Et c'est précisément *parce que* Dieu, par son Agneau, nous a précédés et a vaincu le mal que nous pouvons croire en un tel Dieu et que le mal perd son « aiguillon » (1 Co 15, 55). C'est donc en Dieu, et en Dieu seul, que l'on peut entrevoir la possibilité d'une victoire, que la responsabilité face à ce scandale devient supportable et que l'on peut se

---

Marie-Anne LESCOURRET, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 2006, p. 43.47.125.356.377. Pour des références chez Gesché, voir (I, 63.87.141). Pour un commentaire sur la citation, voir Michel ELTCHANINOFF, «" Coupable devant tous et pour tout "», *Études*, Janvier (2011), p. 77-87.

92 LESCOURRET, *Levinas*, p. 47.

93 Voir Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 391.

94 Voir (I, 63.87.139-141).

sentir capable d'entreprendre ce combat responsable (I, 88). Voilà aussi en quoi le bois de la Croix devient source de salut. Alors, nous comprenons mieux la raison pour laquelle Gesché a écrit cette chose étonnante : « Avec le mal, il en va tout de suite de Dieu. Et avec Dieu, il en va tout de suite du mal.[95] » (I, 44)

Ainsi, Gesché qui demeure « un fervent lecteur de Lévinas, à qui je dois beaucoup, dit-il » (I, 67, note 43), sait aussi prendre ses distances face au philosophe. Il ne faut surtout pas « moraliser trop vite et trop absolument le mal » (I, 63). Ainsi, sans vouloir déculpabiliser le mal coupable, il reconnaît au mal une portée ontologique plus grande qui requiert une certaine *objectivation* qui, seule, nous permet de dépasser « notre propre moi » pour mieux se situer, et surtout, s'engager dans le véritable *lieu du mal* qui est celui du *combat* et de la *responsabilité*, et non celui de la *culpabilité* repliée sur elle-même (I, 69). Et voilà en quoi une saine théologie du mal peut aider l'être humain aux prises avec ce véritable scandale.

On connaît aussi la critique de Ricœur qui juge excessive cette primauté absolue de l'éthique sur l'ontologie mettant en cause l'asymétrie[96]. Car pour ce dernier, le sujet éthique présuppose une capacité d'accueil, de discernement et de reconnaissance qui agit en complémentarité dans une « dialectique *croisée*[97] » en deux mouvements, l'un gnoséologique, l'autre éthique. À maints égards, Gesché est plus proche de Ricœur que de Lévinas. Le théologien belge serait tout à fait d'accord avec Poché pour affirmer que la foi dépasse les seules considérations éthiques et « invite le sujet à penser le sens d'une vie

---

95 Voir aussi (I, 26). Cette parole de Gesché inspira à Yves Labbé ce magnifique livre où il rend hommage au théologien. Yves LABBÉ, *Dieu contre le mal : Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Cerf, 2003. Voir p. 33-34.246.

96 RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 387-393.

97 RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 393.

heureuse.[98] » En cela, la foi serait davantage à penser comme une « méta-éthique[99] », ou mieux encore, une « hyper-éthique de liberté[100] » (Beauchamp) dont témoignent les figures bibliques qui ont tant marqué Gesché.

Cette surdétermination de la responsabilité sur la liberté ne met-elle pas en cause le recours même à cette pensée sur ses points fondamentaux ? On pense entre autres à « affectation du fini par l'Infini, la manifestation de l'Infini au fini, liée à une responsabilité illimitée, [qui] devient visitation de l'homme par Dieu, c'est-à-dire révélation[101] » (Labbé) ? En donnant ainsi une primauté absolue à l'éthique sur l'ontologie, en identifiant toute connaissance de l'autre à la réduction au même, ne réduit-on pas ainsi la foi à une « posture éthique[102] » ? Il convient donc d'exprimer des inquiétudes face à une trop grande dépendance de la pensée du théologien belge à la pensée du philosophe de l'altérité qui, par rapport à certains aspects fondamentaux, occupe des lieux différents qui se répercutent sur sa conception de la foi, du sujet humain, de Dieu et du rapport qui les unit.

Poché offre une piste de solution pour sortir de cette impasse. Il note avec justesse que la rencontre de l'autre peut être porteuse d'une part d'intelligibilité qui ouvre sur la possibilité d'une connaissance, et cela, tout en reconnaissant la part de mystère et d'insaisissable qui habite l'autre. Voilà pourquoi Poché introduit une distinction sémantique entre *différence* et *altérité* que Lévinas (et Gesché) n'opère(nt) pas

98 POCHÉ, *Lévinas*, p. 68.
99 POCHÉ, *Lévinas*, p. 68.
100 Voir p. 377.
101 LABBÉ, *La foi et la raison 2*, p. 261.
102 POCHÉ, *Lévinas*, p. 65.

suffisamment et qui a l'effet réducteur qu'on lui connaît[103]. Il y aurait lieu d'en évaluer les conséquences sur la pensée du théologien belge.

La christologie

Comme nous en avons fait état aux chapitres 3 et 5, et comme le reconnaît Poché lui-même, l'idée de présenter Dieu comme vide matriciel et comme retrait s'avère, chez Gesché, très féconde[104]. Or, celui-ci s'interroge en regard des conséquences sur la *christologie* de Gesché comme suit :

> Le détour qu'opère une réflexion théologique par la pensée de Lévinas peut apporter sa contribution à l'intelligence de la foi. En ce sens, l'approche développée par Adolphe Gesché, – dont on mesure à travers ses écrits la rumination des textes lévinassien –, s'avère d'une grande fécondité théologique. Peut-être conviendrait-il, cependant, d'interroger non pas tant l'ensemble de sa théologie – qui insiste de manière pertinente sur l'idée d'un Dieu précaire, d'un Dieu vide –, mais plutôt sa christologie.[105]

Qu'en est-il exactement ?

Selon Poché, la subjectivité, chez Lévinas, est définie comme « accueil d'autrui, comme hospitalité[106] ». Le sujet humain est « élu par le visage d'autrui[107] » et n'a de contenu propre que dans la responsabilité qui est assumée et consentie. Voilà le sens que le philosophe attribue à l'expression d'inspiration biblique « Me voici ». Elle témoigne de celui ou celle qui se vide de lui ou d'elle-même et se rend entièrement disponible pour l'autre. On retrouve ici l'idée de kénose qui exprime de manière radicale la subordination

---

103 L'auteur renvoie ici aux travaux de Christian Duquoc et d'Yves Labbé. Voir Christian DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1978. Voir aussi Yves LABBÉ, «Dieu différent en philosophie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 87 (2003), p. 681-701.

104 POCHÉ, *Lévinas*, p. 44-45.

105 POCHÉ, *Lévinas*, p. 10-11.

106 POCHÉ, *Lévinas*, p. 31.

107 POCHÉ, *Lévinas*, p. 25.

d'une puissance désirée « au consentement éthique de l'homme[108] ». Se vider de son être pour que l'autre soit, voilà la grandeur du geste du Messie auquel tout être humain peut accéder en ne se dérobant pas « à la charge qu'impose la souffrance des autres[109] ».

Nous comprenons pourquoi ce « Me voici » peut devenir, pour Gesché, une voie pour exprimer l'être du Christ. En effet, le Christ ne se présente pas dans la gloire d'une auto proclamation, mais selon Gesché, *uniquement* comme un « Me voici » (VI, 105). Or, en faire ainsi une thèse qui fonde trop uniment une christologie comme semble le faire Gesché peut conduire à des difficultés importantes comme le souligne Poché : « Son Dieu précaire, par son verbe incarné, se *vide* pour nous et ainsi devient tout à fait lui-même.[110] » Dans cette perspective, Gesché n'hésite pas à associer le *plein* à l'idolâtrie[111] qui ne serait l'expression que du geste de celui ou celle qui vise à accaparer ou instrumentaliser Dieu, à le réduire à une substance. Or, pouvons-nous suivre cette logique jusqu'au bout ? Voilà la question à laquelle s'attarde Poché : « en pensant Jésus comme une pure disponibilité, ne risque-t-on pas d'évacuer en même temps ce qui fait la *pleine* humanité ? Ainsi, entre le "vide" et le "plein", faut-il choisir ou articuler ?[112] »

Il y a dans le christianisme ce que Poché appelle un « surcroît kénotique » qui s'exprime indissociablement à travers l'Incarnation *et* la Croix, et qui dépasse radicalement la conception lévinassienne[113]. En effet, sur la Croix, Dieu se vide de lui-même et nous invite à revoir radicalement notre façon de voir et de penser le divin. Mais simultanément, indissociablement et par surcroît, c'est *dans* et *par* notre humanité

---

108 POCHÉ, *Lévinas*, p. 32.
109 POCHÉ, *Lévinas*, p. 34.
110 POCHÉ, *Lévinas*, p. 45.
111 Voir p. 143-144.
112 POCHÉ, *Lévinas*, p. 46.
113 Voir POCHÉ, *Lévinas*, p. 51.

que Dieu vient nous rejoindre « dans notre *pleine humanité*[114] », comme entend par ailleurs montrer Gesché. Faudrait-il alors penser notre humanité comme vidée d'elle-même ? Certes, le théologien qui n'a eu de cesse de souligner l'humanité du Christ et de défendre la nôtre n'aurait pas admis une telle chose. Voilà un autre exemple des difficultés auxquelles cette pensée de Lévinas nous conduit lorsqu'elle est invoquée dans une perspective chrétienne. Pour Poché, cet emprunt de Gesché à Lévinas amène avec lui une « désontologisation » de Jésus qui n'honore pas « la pleine humanité du Christ[115] ».

Le problème ne réside donc pas dans le fait que le théologien s'inspire de Lévinas, mais bien qu'il invoque son autorité pour fonder une christologie que le philosophe n'embrasse pas lui-même. Ainsi faut-il repenser la signification de ce « Me voici », non pas à partir de Lévinas, mais bien à partir du terreau chrétien.

Selon nous, le « Me voici » qui définit l'identité de Jésus chez Gesché serait davantage à penser comme *mouvement* qui caractérise son être, non pas à la manière d'une identité qui se vide d'elle-même en pure disponibilité à tout instant de sa vie, mais comme une identité qui se définit comme *décentrement* par rapport à soi-même et qui atteint son sommet sur la Croix où cet *extrême décentrement* devient pure disponibilité qui se manifeste au monde. En effet, au premier chapitre du sixième volume, il affirme cette chose qui, selon nous, se veut déterminante : « c'est à l'instant qu'il ne se fait pas le centre que Jésus devient crédible » (VI, 24). Et il poursuit :

> Comme si le Christ lui-même opposait d'avance un démenti à une christologie trop centrée sur lui. Il est *au centre* parce que c'est lui qui annonce le Père, mais il n'est pas *le centre* parce que c'est la connaissance du Père qui sauve. […] On observe le même déplacement ou *décentrement* dans le rapport de Jésus à l'Esprit Saint : il se présente comme celui qui donne l'Esprit envoyé par le Père, ce qui, une fois de plus, nécessite un *retrait* de sa part… (VI, 24) [C'est nous qui soulignons.]

---

114 POCHÉ, *Lévinas*, p. 47.
115 POCHÉ, *Lévinas*, p. 76.

Cette relecture qui demeure fidèle à la pensée du théologien évite, selon nous, cette surdétermination du « Me voici » qui conduit à des difficultés au niveau de sa christologie.

Ce décentrement qui se manifeste *d'abord* chez Gesché en termes de responsabilité éthique, représente sans aucun doute une *mise à disposition* à l'interpellation du Père et de l'être humain (VI, 104.105.108). Or, gardant le silence sur sa propre identité, il laisse parler son geste créant volontairement le vide qui ouvre sur la possibilité d'une reconnaissance. Jésus ne s'annonce donc pas lui-même à la manière d'une auto proclamation du *Je* qui s'affirme, mais laisse aux autres le soin de l'identifier, de le raconter et de l'annoncer. Voilà qui va également dans le sens d'un décentrement qui crée un vide à partir d'un retrait. Ainsi, Jésus respecte scrupuleusement les conditions de l'annonce qui évite toute forme de violence et se veut d'abord un geste d'hospitalité qui nécessite *accueil* et *consentement* (VI, 109).

> Nous avons dans le « Me voici » des Écritures 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 de l'aliénation), mais *par* l'autre (identité transitive ré-fléchie). (VI, 108)

Que pouvons-nous conclure de cette brève analyse ? Il nous apparaît clair que toute interprétation d'un « Me voici » qui vide le sujet de son identité et surtout, de son humanité, représente un contre-sens à la lumière de l'ensemble de la pensée du théologien belge. Cette pure disponibilité qui se traduit par une forme d'hospitalité que Jésus manifeste face à l'humanité de ceux et celles qu'il rencontre *à la figure de son geste*[116] ne se vide pas de soi-même au sens littéral du terme, mais plutôt se décentre de sorte que cette pure disponibilité n'est pas à penser de manière *exclusive* de sa propre humanité,

---

116 Gesché emploi cette expression dans le sens que Jésus *laisse parler son geste*.

mais de manière à *l'exposer* à l'autre dans le sens fort du terme (VI, 109). D'abord, en la manifestant et en la rendant visible, mais aussi, en prenant le risque de s'exposer à la volonté du Père à la rencontre de l'autre. Ainsi, dans l'esprit geschéen, l'accueil de l'autre dans son humanité ne va pas sans l'accueil de sa propre humanité. Et plus particulièrement, à la lumière de sa propre pensée sur la *capax hominis*, on ne peut penser la figure de Jésus d'une manière autre que celle d'un amour pour l'humanité, la sienne et celle des autres, qui prend sa source en Dieu lui-même.

Nous touchons ici à certaines limites de la pensée du théologien, dont le lieu théologique et la sensibilité ne sont pas ceux de Lévinas qui se loge plus essentiellement à l'enseigne de l'éthique[117]. Cette question mériterait une étude plus approfondie et plus large, plus particulièrement, en regard de l'apport de Ricœur dans la pensée de Gesché. Nous sommes plutôt d'accord avec Yves Labbé (qui rejoint les propos de Poché) lorsque celui-ci note que Gesché en fin de compte reçoit de Lévinas plus des *thèmes* que des *concepts*[118]. Ces emprunts auxquels il fait subir des déplacements mènent cependant à certains malentendus, et dans une certaine mesure, un mélange de genre. Dans l'ensemble, il aurait eu avantage à mieux préciser le sens de ses emprunts et à mesurer la distance qui les sépare d'un éventuel contenu théologique comme le suggèrent ces auteurs[119]. Les réflexions qui précèdent offrent, néanmoins, quelques pistes pour poursuivre la recherche.

---

117 Gesché propose Dieu pour *penser*, non pas Dieu pour *agir*.

118 LABBÉ, *La foi et la raison 2*, p. 285.

119 Voir LABBÉ, *La foi et la raison 2*, p. 258.

Un avenir pour la théologie : risquer l'exil de l'apologétique ?

C'est avec une grande joie marquée aussi d'un profond sentiment d'humilité et de respect que nous avons abordé l'œuvre de ce grand théologien que fut Adolphe Gesché. Les lacunes que nous venons de mettre en lumière, chose nécessaire à tout travail critique, ne doivent surtout pas nous faire perdre de vue l'essentiel : nous sommes en présence d'une pensée qui, sur le fond des choses, manifeste une structure robuste, une grande cohérence et une fécondité remarquable. Le souffle, l'élan et le dynamisme qui se dégagent de l'œuvre du théologien belge lui confèrent un caractère unique en son genre. Voilà une pensée théologique qui, en dépit de certaines limites et de quelques dérives, vise juste et se montre d'une grande pertinence à l'aube du XXIe siècle. Selon nous, elle s'imposera comme une contribution majeure et importante au paysage de la théologie contemporaine.

Celui qui cherchait d'abord et avant tout à *ouvrir* le discours théologique et le rendre *accessible* manifestait la grâce et l'élégance qui lui interdisaient, dans ses écrits, de porter atteinte au travail de ses confrères et consœurs. Or, il faut bien l'admettre, il y a chez Gesché une critique implicite du discours théologique qui, en cette fin du XXe siècle, lui paraissait insuffisamment tourné *ad extra*, trop conscient de lui-même et de ses méthodes, mésestimant ainsi la richesse de l'intuition chrétienne et sa force de persuasion. Il portait cette conviction profonde que la foi chrétienne constitue une véritable perle dont tous, croyants comme incroyants, auraient avantage à redécouvrir la richesse et les possibilités. Comme chrétiens, peut-être avons-nous besoin de reprendre confiance en nos moyens. Quant à la théologie, elle devait, selon lui, manifester plus d'audace, sans

arrogance ni fausse modestie, et oser s'ouvrir et se salir les mains. Bref, il ne s'est pas limité à pratiquer la théologie, il a tenté de baliser pour elle un chemin d'avenir. Et pour lui, la théologie se devait de prendre courageusement le chemin de l'exil. Ce constat, *le monde écoute la foi*, constituait pour lui une forme de reconnaissance, voire même un réconfort qui l'encourageait dans cette voie.

On peut, bien sûr, lui reprocher de n'être pas allé suffisamment loin par ci, ou d'être allé trop loin par là. Mais on ne peut lui reprocher son manque d'audace et de courage face à la tâche de susciter l'intérêt auprès des hommes et des femmes d'aujourd'hui pour une pensée chrétienne qui annonce un *Dieu comme Bonne Nouvelle*. S'il cherchait à renouer l'intérêt pour la question de Dieu, il a surtout voulu célébrer notre humanité dans ce qu'elle possède d'essentiel et de plus grand.

Quelle est donc cette nouvelle voie qu'il tentait de baliser, sinon celle qui prenait la forme d'une *nouvelle apologétique* qu'il pratiquait plus qu'il ne justifiait et qui se laissait deviner dans les interstices d'une anthropologie théologale. En cela, ne voulait-il pas montrer un chemin à la théologie, la voie qu'elle devra *risquer* si elle désire occuper un espace de crédibilité ? L'apologétique serait-elle l'avenir de la théologie ? Nous ne saurions souscrire à une telle assertion unilatérale et prétentieuse, mais il faut bien admettre que l'œuvre de Gesché nous y confronte et donne à penser. L'apologétique ne devra-t-elle pas occuper une place plus large dans son paysage théologique ? Nous en sommes devenus convaincus. Risquer la rencontre de l'incroyance, entrer dans le procès de Dieu, prendre la défense de l'être humain, oser le mot « Dieu », n'est-ce pas là une tâche que la théologie ne saurait éluder aujourd'hui au prix de voir la foi se marginaliser ?

D'autres théologiens tels Michael Paul Gallagher[120] pressentent l'urgence d'une telle entreprise. Réagissant à une apologétique agressive et défensive, la théologie voulut au XXe siècle se refaire une image positive. Serait-elle ainsi devenue trop gentille, ou trop préoccupée de protéger ses arrières ? Serait-elle devenue trop craintive dans l'affrontement que se livre la croyance et l'incroyance ? À tout le moins, la question se pose. À la fréquentation de l'œuvre de Gesché, on pressent que malgré des avancées indéniables, le discours sur Dieu est en quête d'un nouveau souffle et d'un nouveau visage. La théologie ne devrait-elle pas reprendre courageusement ses visées apologétiques sur une base nouvelle ?

Nous croyons que la réponse à cette question s'impose d'elle-même lorsque nous nous confrontons à une autre question : vivons-nous la fin de la théologie ? N'est-il pas intéressant de constater que Joseph Moingt, cinq ans après le décès du théologien belge, avait osé cette question. *Est-ce la fin de la théologie* ? Malgré une certaine vivacité des facultés de théologie, ce théologien qui, tout comme Gesché, semble affectionner particulièrement l'acte d'écrire et de communiquer, n'élude pas la question oppressante que recèle « la perspective inquiétante de la fin de la théologie[121] ». Il s'interroge candidement à savoir si des ouvrages tels que les siens trouveront encore des lecteurs : « Mais que se passera-t-il s'ils viennent à manquer d'auditeurs et de lecteurs ?[122] »

Or, dans un geste digne des renversements fulgurants de Gesché, Moingt en est amené à s'interroger sur la *fin* de la théologie en tant que *finalité*. La théologie ? Oui, mais en vue de quoi ? Pour le théologien français qui rejoint ici le théologien belge sur son

---

120 Voir Michael Paul GALLAGHER, *Faith-Maps : ten religious explorers from Newman to Joseph Ratzinger*, London, Darton, Longman and Todd, 2010.

121 Joseph MOINGT, «Fin de la théologie ? : Relecture d'un itinéraire», *Revue théologique de Louvain*, 39 (2008), p. 473.

122 MOINGT, «Fin de la théologie ?», p. 473.

terrain, la réponse à cette question ne peut se trouver qu'en réponse à l'appel de Pierre de rendre compte de notre *espérance* (1 P 3, 15)[123].

Moingt commente l'ouvrage récent de Julia Kristeva, *L'incroyable besoin de croire*, psychanalyste qui avait marqué le parcours du théologien vingt ans plus tôt (prophétique !), en affirmant ce qui suit :

> Mais où la théologie trouvera-t-elle l'espérance qui lui redonnera de l'élan pour un tel combat ? Ce sera, je pense, dans l'enracinement du croire chrétien au plus profond du croire humain. […] le croire est lié à la parole : besoin de se fier à la parole de l'autre, de se confier à lui, manque et désir de l'autre. Ces deux croire, en Dieu et en l'homme, ne sont pas étrangers l'un à l'autre, ils ne sont vraisemblablement que le dedans et le dehors l'un de l'autre, mais il est bien difficile de dire lequel est tourné vers le dedans et lequel vers le dehors. Qu'adviendra-t-il s'ils parviennent à se séparer définitivement dans l'ensemble de l'humanité, mais le pourront-ils sans succomber tous les deux ? C'est peut-être la nouvelle question fondamentale de la théologie.[124]

Nous nous trouvons ici en plein terreau geschéen. Sans le citer explicitement, Moingt rejoint très exactement l'intuition fondamentale que le théologien belge a portée tout au long de sa carrière : montrer que le *croire en Dieu* est indissociable du *croire en l'être humain*, bref, que Dieu et l'être humain *s'intersignifient*. N'y a-t-il pas là une reconnaissance implicite de la grandeur et de la justesse de l'intuition fondatrice de Gesché et de la pertinence de son œuvre ? Gesché n'avait-il pas vu juste en soulevant ces questions vingt ans plus tôt que Moingt en affirmant que l'avenir de Dieu et de la théologie passe par l'avenir de l'être humain ?

À cet égard et à plusieurs autres, le geste théologique de Gesché nous semble véritablement prophétique. Il nous montre la voie d'avenir, non pas seulement à la

---

123 Voir MOINGT, «Fin de la théologie ?», p. 472.

124 MOINGT, «Fin de la théologie ?», p. 474.

manière d'une boussole qui indique la direction à prendre[125], mais aussi et surtout, il nous indique *une manière d'habiter le monde* : un style théologique à la recherche d'une nouvelle apologétique qui donne tout son poids aux raisons de vivre et qui ne craint pas la voie de l'altérité, de l'extériorité, de l'exil. En empruntant les mots du philosophe Emmanuel Housset, nous pouvons affirmer que la théologie aura à choisir *son style d'existence* : « être en exil et vivre, ou rester en soi et mourir[126] ».

3. CHEMINS D'AVENIR POUR L'ANNONCE D'UN DIEU CRÉDIBLE AUJOURD'HUI

Les écrits d'Adolphe Gesché tracent l'itinéraire d'un théologien dont le geste essentiel fut de *se mettre à risque* à la frontière de la croyance et de l'incroyance. Non pas selon une vision manichéiste du monde où l'athéisme est perçu comme un mal profond à combattre absolument, où les forces de la croyance et de l'incroyance se livrent une lutte à finir. Pour lui, ce combat existe bel et bien, mais il se manifeste d'abord à l'intérieur de chacun de nous qui, face au mal et aux ambiguïtés de la vie, désespérons trop souvent de nous-mêmes et de notre humanité. L'enjeu premier ne fut donc pas pour lui celui de Dieu, mais celui de l'être humain. Celui-ci peut-il encore aujourd'hui croire en lui-même ? Peut-il oser aimer cette humanité qui est la sienne ? Bref, Gesché se porte à la défense de notre humanité au nom de Dieu. Voilà un geste audacieux et risqué.

Il faut dire que Gesché fut un *théologien du risque*. Car, oser le mot « Dieu » aujourd'hui demeure un geste périlleux. N'est-ce pas le mot le plus chargé, le plus usé,

---

125 Nous empruntons cette analogie à Gilles ROUTHIER, «Notes et Chroniques : Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*. Tome I : *Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.», *Études théologiques et religieuses*, 85 (2010), p. 525.

126 Emmanuel HOUSSET, *L'intériorité d'exil : Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf, 2008, 4e de couverture.

souillé et transgressé ? Grandeurs et misères, paix et violence, unité et division, amour et haine, lumière et obscurantisme, espérance et désenchantement, ce mot évoque, provoque et choque tout à la fois. Et si risquer le mot « Dieu » n'est pas aujourd'hui un geste anodin et banal, oser « Dieu pour penser » semble un projet encore plus insensé qui relève de la pure provocation, une contradiction de termes, d'une insulte à l'intelligence moderne imbue de méthode scientifique. Voilà donc en quelques mots le défi auquel notre théologien vint se mesurer.

Oser « Dieu pour penser », c'est opposer à cette vague de soupçon une simple parole et dire comme Gesché : « Et si c'était vrai ? ». Et, n'est-il pas intéressant de noter que d'autres penseurs hors confrérie viennent s'inscrire dans ce mouvement, *le monde écoute la foi*, tel l'essayiste québécois Pierre Vadeboncoeur[127] ? Pour celui-ci, il importe d'abord de remettre en question le scepticisme intégral, cet « acte de foi à l'envers[128] » qui « ferme l'éternité[129] » pour enfin retrouver le « sens du possible[130] » et oser affirmer : « Il est nécessaire que l'on suppose le divin.[131] »

L'idée de Dieu est-elle crédible ? Voilà la question qui a porté notre thèse doctorale à la recherche de réponses dans l'œuvre importante d'Adolphe Gesché. En guise de conclusion à ce dernier chapitre, nous offrons, en condensé, quatre énoncés (présentés en italiques) qui résument les réponses à cette question inspirées de l'œuvre du théologien. En cela, nous souhaitons ouvrir des chemins de réflexion, en dialogue avec d'autres penseurs, qui, nous croyons, peuvent servir à l'annonce d'un Dieu crédible aujourd'hui. Mais aussi, nous voulons montrer en quoi ce théologien fut un *témoin* important pour

---

127 Voir Pierre VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, Montréal, Bellarmin, 2005.

128 VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 15.

129 VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 17.

130 VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 21.

131 VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 9.

notre époque. Et bien que ces réponses demeurent et demeureront toujours partielles et fragiles, elles auront contribué de manière unique et originale à relever le plus grand défi de la foi chrétienne aujourd'hui : celui de la crédibilité.

La possibilité de retrouver Dieu comme Bonne Nouvelle

Le Dieu des chrétiens est crédible parce qu'il ouvre sur la possibilité de retrouver Dieu comme Bonne Nouvelle.

Certaines images de Dieu représentent une très mauvaise nouvelle pour l'humanité. Or, pour Gesché, nous devons juger d'une idée, non pas à partir de ce qu'elle produit de pire, mais plutôt à partir de ce qu'elle peut produire de meilleur.

Ainsi, le Dieu des chrétiens qui s'est lui-même révélé est Celui que je peux rencontrer *concrètement* en Jésus-Christ et au sujet duquel je peux porter un jugement de crédibilité éclairé. Il n'est ni un Dieu pensé, fruit de la réflexion humaine, ni un Dieu idéalisé à partir de l'expérience humaine, simple « reflet de nos pauvres désirs, fussent-ils poussés à l'infini[132] ». Bref, il n'est pas ce Dieu « écrémé » qui ne serait que l'expression de ce qu'il y a de meilleur en laissant de côté ce qui est jugé indigne de Dieu (souffrance, changement, etc.).

Il est un Dieu à qui je peux parler et avec qui je peux discuter vigoureusement, voire même m'objecter à la manière de Jacob et de Job. Plus encore, voilà un Dieu que je peux traiter en véritable ami parce qu'il est un Dieu « affecté » par notre humanité,

---

132 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 12.

« véritablement concerné[133] » et « engagé » dans notre condition humaine : la souffrance, le bonheur, le mal, la liberté, la destinée et le sens. Bref, je retrouve dans ce Dieu de Jésus-Christ un Dieu qui est à la fois *Dieu*, mais également, *proche* de qui nous sommes, un Dieu qui assume pleinement « la totalité de l'expérience humaine[134] ». Voilà un Dieu qui est véritablement Bonne Nouvelle pour nous, un Dieu avec qui nous ne craignons plus d'établir une nouvelle relation parce qu'il est Dieu « pour nous », Dieu vraiment *Philanthrôpia*. Nous touchons ici à l'essentiel et à la fine pointe de l'œuvre de Gesché.

Croire en un tel Dieu devient un geste crédible parce qu'il y a là un Dieu résolument engagé pour nous, qui n'a craint ni l'épreuve de notre humanité, ni le bois de la Croix, un Dieu digne de l'être humain, digne de foi.

La foi en Dieu comme herméneutique de vie

> *L'idée de Dieu est crédible parce qu'elle engage une herméneutique de vie à l'intérieur de laquelle l'être humain est invité à s'ouvrir à son humanité, à croire en lui-même, voire même à s'aimer.*

L'être humain ressent ce besoin fondamental de s'orienter et de se situer dans l'espace. « L'homme ne peut vivre que situé, sans quoi il est en désorient » (IV, 178). À cet égard, Gesché pressent que notre temps désire et cherche quelque chose que la science ne peut lui apporter. S'il est mystère pour lui-même, s'il s'efforce de comprendre le monde, plus encore, l'être humain cherche à *se comprendre* et à se situer dans le monde.

133 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 14.
134 GESCHÉ, «La renaissance de Dieu en théologie», p. 14.

Voilà pourquoi il propose un retour à l'essentiel par la *voie de l'intériorité*, celle de la réflexion patiente et profonde qui s'enracine dans le désir de vivre à la rencontre d'un Autre.

En ce sens, penser consiste à chercher son *orient* et, pour ainsi dire, trouver sa place dans le monde[135]. C'est aussi *sortir de soi* pour trouver un chemin vers l'intérieur de soi-même[136]. Ainsi, *Dieu pour penser* est nul autre qu'une « expérience de pensée » à la rencontre de soi-même et à la recherche de son identité. Mais, non pas à la manière cartésienne où le moi est le seul lieu de l'identité, mais en prenant le chemin du *devenir* qui passent par ce qui nous est *étranger* à l'aune du désir. Venir à soi par la pensée, voilà qui résume cette œuvre de Gesché. Penser, oui mais avec ceci de particulier de prendre un Autre comme témoin de mon expérience.

Or, Gesché ne saurait réduire la foi à l'acte de penser. En effet, quiconque s'interroge sur l'existence humaine à la lumière de la question de Dieu ne saurait faire l'économie de cet acte profondément humain, reflet de la *vie intérieure* qui nourrit et construit l'être humain. Gesché affirmait ceci : « Penser, c'est faire l'éloge de la réalité par la gloire de l'intelligence et la clarté de l'esprit. » (VI, 123) Penser, c'est donc la gloire de l'être humain. Mais il aurait aussi été tout à fait d'accord avec Vadeboncoeur pour affirmer : « Nous pensons et cela donne consistance à ce qui est vécu. La vie n'est pas que vécue ; pensée, elle signifie, elle annonce, elle donne substance.[137] » En cela même, la foi donne à penser la vie et à risquer une interprétation. La foi est donc *herméneutique de vie*. Penser ce que l'on vit, risquer une interprétation, n'est-ce pas là qui rejoint autant notre vie quotidienne que notre vie de foi ?

---

135 Voir JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p. 161.
136 Voir JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p. 257.
137 VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 29.

Qu'est-ce que *la foi comme herméneutique* apporte à la vie ? *Premièrement*, la foi nous incite à tenter l'aventure de la vie, à risquer autre chose, à vivre dans la confiance et non la peur. Pour Gesché, la foi nous invite d'abord à sortir du « cocon des certitudes (ou des incertitudes)[138] ». Voilà la condition essentielle pour que la chenille devienne papillon.

Deuxièmement, l'acte de foi comme celui de penser ne doit pas d'abord être laborieux, mais s'accomplir dans la joie, la créativité et la liberté. La culture de la maîtrise et de la raison instrumentale nous a habitués à vouloir tout penser en fonction de modèles et de systèmes : penser pour mieux maîtriser, minimiser les risques, optimiser. Peut-être avons-nous perdu le sens d'une pensée libre qui virevolte au gré du désir et laisse les ressources de l'imaginaire faire son œuvre. Nous pensons à la fois trop et trop peu. Nous nous limitons dans notre capacité. En pensant à partir d'une idée extrême, l'idée de Dieu, Gesché vient libérer le désir et sa puissance créatrice. Laisser l'idée de l'infini dialoguer avec soi et éclairer son chemin de vie, voilà ce que propose Gesché. Penser Dieu comme une nécessité, comme le résultat d'une *preuve*, c'est penser Dieu sans joie. C'est un Dieu *plus que nécessaire*[139] qui se révèle à nous, un Dieu Bonheur qui ouvre sur un excès : la vie en abondance. Sans compromettre l'exigence de rigueur intellectuelle, Gesché ouvre sur la liberté et la joie comme principe herméneutique de l'authentique idée de Dieu.

Troisièmement, la *connaissance de Dieu* n'est pas quelque chose qui surgit abstraitement quelque part au-delà ou à côté de la *connaissance de soi*. Elle libère le désir, nous ouvrant sur nos *possibilités ultimes*. En effet, la rencontre de Dieu conduit l'être humain à une *nouvelle* rencontre avec lui-même[140]. Comme le disait Jüngel, le monde et

---

138 Adolphe GESCHÉ, «Préface» dans *Les eaux de mon puits : Réflexions sur des expériences de liberté*, Ivone GEBARA, Bierges, Mols, 2003, p. 11.

139 JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p. 300.

140 Voir JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p, 241, note 173.

l'être humain sont intéressants en soi. Mais, cette « proximité de soi avec soi-même, vraiment neuve[141] » que procure la foi les rend intéressants d'une nouvelle manière.

Quatrièmement, l'être humain qui vient à soi peut le faire sous le mode de la haine ou de l'amour. N'y a-t-il pas là l'un des plus grands drames humains que cette haine qui se retourne sur soi ? Par contre, quel bonheur de se savoir désiré, aimé et apprécié pour soi-même ! Avons-nous besoin d'autres preuves que celle-là ? Venir à soi sur le mode de la haine devient étranger pour le croyant, car l'expérience originelle de foi est celle d'être connu, désiré et aimé de Dieu, « prouvé » par Dieu. Dieu est la plus belle preuve de l'être humain. N'est-ce pas cela la preuve par le Bonheur ? Si la foi n'accomplissait qu'une seule chose, soit celle de s'aimer et s'apprécier soi-même, elle accomplirait déjà beaucoup. Et pour Gesché, la foi qui crée cette nouvelle proximité de l'être humain avec lui-même sous le mode de l'amour de soi n'exclut pas, mais au contraire, nous incite plutôt à l'amour du prochain.

En tout cela, une chose ressort : la foi ne constitue donc pas un obstacle à la quête du bonheur puisqu'elle nous rejoint dans nos désirs profonds et leur donne pleine valeur. On retrouve donc cette première *tonalité* dans la pensée de Gesché qui est celle du bonheur, et du simple bonheur d'être soi-même humain.

La foi, un « beau risque »

La foi en Dieu est crédible parce qu'elle représente un « beau risque ».

141 JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p. 282.

Gesché s'est intéressé à la question du risque en rapport à la vie et à la foi et ses implications pour aujourd'hui. Pour lui, ces questions nous orientent vers une réflexion sur le contexte actuel de la foi et de la culture contemporaine. En effet, l'idéal de la perfection du savoir et d'une vérité sans faille qui cherche des *assurances* hors de tout doute a fini par déborder le cercle de la connaissance scientifique et semble avoir créé une culture d'aversion au risque. On multiplie les assurances de toutes sortes et l'on dénonce vertement ce qui menace la vie[142]. Bien sûr, tout cela a un côté positif, mais ne sommes-nous pas en droit de nous demander si d'une certaine manière, nous n'abusons pas de la peur et de l'insécurité inhérente à la vie et si cet *environnement sans risque* auquel nous rêvons n'est pas en fin de compte limitatif ? Bref, il semble que notre rapport au risque se soit profondément transformé.

Or, Gesché nous rappelle que le risque est inhérent à toute vie réussie porteuse de créativité et d'invention, et nécessite audace et « intelligence courageuse[143] ». Autrement, la vie n'est plus la vie, mais succession monotone d'événements insignifiants et répétitifs. Laure Adler, dans sa biographie de Simone Weil, exprime le même constat : « Sans le risque pas de vie. "Le risque est un besoin essentiel de l'âme", écrit-elle [S. Weil] dans *L'Enracinement*. Sans risque, que de l'ennui et de la peur. Dans le risque, le jeu avec la vie et la lutte contre la fatalité.[144] »

Or, si la foi s'est retrouvée seule et dépourvue face à ces exigences de certitudes, n'a-t-elle pas elle-même contribué à cette situation en insistant trop sur les assurances qui la fondent (ou qu'elle procure ?) à travers des apologétiques de mauvais aloi, étouffant

---

142 Voir à titre d'exemple l'éditorial de François Cardinal intitulé *Le risque zéro* dans le quotidien *La Presse* (Montréal) du 8 mars 2011.

143 GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 120.

144 Laure ADLER, *L'insoumise : Simone Weil*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 61.

ainsi l'essence même de la chose ? Ne faut-il pas prendre au sérieux l'appel de l'Évangile de quitter la terre ferme et de lancer son filet, de « suivre quelqu'un en laissant tout ? En fait, ne serait-ce pas justement cela la foi ? [145] » Le risque est inhérent à la foi et les *certitudes* quant à elles, peu inspirantes, « éloignent le désir[146] ». Pour Gesché, nous devons vivre « le temps du risque[147] ». D'où l'importance de se situer dans l'espace de crédibilité et risque, et de transformer l'apologétique en *apologétique du désir*. Peut-être est-ce cela même qui empêchera la foi de disparaître. La foi doit demeurer au carrefour du désir et du risque.

Mais, une question demeure : comment savons-nous la foi se situe dans le vrai ? Quelle assurance avons-nous qu'en risquant une telle interprétation, la foi dit *vrai* ? Pour Gesché, ce serait la tâche première de la théologie dans sa visée apologétique que de montrer que la foi se situe dans un espace de crédibilité, qu'elle est intelligible, pertinente et bien ajustée à nos aspirations humaines. N'est-ce pas là déjà faire un grand pas vers la vérité ?

Mais au-delà de ces considérations, Gesché nous rappelle que la foi, c'est « prendre au mot une annonce donnée sans preuve[148] ». Telle est la nature des vérités de foi qui ne s'imposent pas, mais qui se proposent à notre liberté. C'est prendre au sérieux « l'émotion signifiante » qui habite notre désir. Aussi, faut-il accepter une nouvelle rationalité, nouvelle épistémologie, tout aussi valable que la rationalité philosophique, qui donne droit à la foi, mais qui exige que nous abandonnions nos exigences de preuves

---

145 Adolphe GESCHÉ, «Introduction : Le temps du risque» dans *La foi dans le temps du risque*, Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (éd.), Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1997, p. 9-10.

146 GESCHÉ, «Introduction : Le temps du risque», p. 10.

147 GESCHÉ, «Introduction : Le temps du risque», p. 10.

148 GESCHÉ, «Pour une théologie du risque», p. 145.

données à l'avance, que nous nous mettions en route et acceptions d'en faire l'expérience (*experimentum*).

Pour Gesché, la foi demeure un « beau risque[149] » (Platon) qui renvoie à une vie conçue telle un projet engageant à vivre dans la joie et le bonheur. Sa pensée nous ouvre sur l'idée de *penser la vie comme jeu* un peu à la manière de l'intuition originale qu'il avait formulée sur la *création comme jeu* et sur laquelle François Euvé a fondé sa recherche doctorale[150]. Il s'agit, bien sûr, d'une idée risquée, mais peut-être en vaut-elle le risque.

Le salut comme écriture de vie

> *La foi en Dieu est un geste crédible parce que le salut qu'elle nous propose à travers son Écriture donne à voir et penser la vie comme une aventure, un projet, une création littéraire, où ma liberté, ma créativité et mon inventivité sont mises à profit d'une vie pleinement réussie et porteuse de sens et de finalité.*

Les Écritures offrent un projet où j'écris ma vie « avec et devant Dieu[151] », où je l'inscris dans « un texte d'éternité[152] », dans un horizon plus large, une destinée. L'idée même du salut exprime le fait que « rien n'est jamais définitivement perdu, que rien n'est inexorable, que tout peut toujours être repris, réécrit, sauvé précisément[153] ». Bref, parce

149 Voir GESCHÉ, «Introduction : Le temps du risque», p. 9.
150 Voir EUVÉ, *Penser la création comme jeu*.
151 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 104.
152 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 101.
153 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 108.

que la foi en Dieu me donne « une perception aiguë du sens et de l'orientation de la vie[154] », elle donne à mon être d'ek-sister.

Gesché propose donc cette belle métaphore de la foi qui donne à penser son projet de vie comme un projet d'écriture. L'expérience de salut dans la Bible rejoint le désir de réussir sa vie. La foi nous invite donc à devenir *l'auteur* de notre propre vie en la réinterprétant pour mieux se relever, se réinventer et de vivre debout. Elle nous guide vers « la voie royale de la révélation[155] » propre à tout être humain, croyant ou incroyant, soit celle qui fait intervenir l'agir, le voir, le souvenir, l'interprétation et la réécriture. Serait-ce là une ressource de trop ? Bref, la foi donne à vivre sa vie, non pas d'abord et uniquement sous le mode de la morale ou du dogme, mais comme une poétique, « un chemin que l'on trace en marchant, non tracé d'avance[156] ».

Ce projet d'écriture peut donc devenir une *aventure*. Mais en tout cela, une condition s'impose : accepter de s'égarer et se laisser surprendre. En parlant de l'artiste pour qui ni méthode ni chemin tracé d'avance s'imposent, et en voulant illustrer le cheminement de celui qui s'ouvre à l'idée de Dieu, Vadeboncoeur parlait de *l'obligation de s'égarer* pour aller cueillir des fruits qu'on ignore : « En art, on ne va pas *vers*. […] L'obscurité est essentielle[157] ». Il y a là une parenté étonnante avec le projet du théologien. Par ailleurs, Jüngel formule ce principe herméneutique tout à fait à propos et dans l'esprit de Gesché : « *seul qui s'abandonne soi-même ira vers soi-même*[158] ». Ou, si l'on veut :

---

154 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 118.
155 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 120.
156 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 123.
157 VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, p. 38-39.
158 JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p. 281.

« Dieu n'est *proche* de nous qu'en nous *éloignant* de nous-mêmes.[159] » Bref, il faut d'abord s'abandonner à l'aventure pour espérer se trouver soi-même.

La foi reconnaît que nous sommes des êtres de tension, des êtres qui voient et aspirent à grand, des êtres qui vivent *une tension vers l'infini*. En disant « "je suis", naît simultanément en nous une aspiration à être infiniment plus[160] ». La foi donne à accepter la réalité de qui nous sommes et, simultanément, nous ouvre sur ce que nous pouvons devenir. Elle reconnaît que nous sommes des êtres qui vivent en tension entre l'être et le devenir, entre la vie et la mort. Elle propose de penser la vie comme ré-surrection, comme une destinée, comme « une œuvre de libération et de liberté ; non de simple gestion mais d'invention ; non de simple répétition mais de création[161] ». Bref, la foi en Dieu nous invite à entrer dans un récit de vie où l'on dit *oui* à l'existence humaine comme lieu où cette tension est résolue en faveur de la vie.

Voilà donc quatre grandes orientations qui se dégagent de la pensée d'Adolphe Gesché en réponse aux défis à la crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu. Certains pourraient reprocher au théologien belge de véhiculer une vision trop optimiste, voire même jovialiste de la foi. Or, nous retrouvons ici une deuxième tonalité[162] de la pensée de Gesché, qui est celle de *l'espérance*. Ainsi, en réponse à l'appel de Pierre (1 P 3, 15), il ne suffit pas, selon Gesché, d'articuler nos raisons de *croire*, mais aussi et surtout, de proposer nos raisons croyantes de *vivre*. Voilà l'essentiel de son apologétique du désir : proposer une vision engageante de la vie humaine.

---

159 JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, t. 1, p. 284. Voir aussi p. 282-283

160 Paul SCOLAS, «Le Dieu de charité selon Laberthonnière», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 8 (1983), p. 112. Cité dans GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 119.

161 GESCHÉ, «Le salut, écriture de vie», p. 123.

162 La première tonalité fut celle du bonheur d'être soi-même. Voir p. 403.

En tout cela, Gesché témoigne d'une chose importante : qu'il est possible de penser l'existence humaine *devant ce Dieu* révélé par les Écritures; mais aussi et surtout, d'enrichir notre vision de la vie humaine et de notre humanité à partir d'une telle démarche. L'idée chrétienne de Dieu est ni futile ni une idée vide : elle peut devenir une Bonne Nouvelle ! Voilà selon nous un *témoignage* irremplaçable pour notre temps.

CONCLUSION

Notre recherche doctorale a mis à contribution la pensée et l'œuvre d'Adolphe Gesché en réponse aux défis posés à la crédibilité de l'idée chrétienne de Dieu par le monde d'aujourd'hui. Nous n'avons aucune prétention d'avoir épuisé cette œuvre riche et complexe qui, nous l'espérons, s'imposera de plus en plus comme une contribution majeure au paysage de la théologie contemporaine.

Il convient, selon nous, de faire un retour sur la figure de Jacob qui nous a accompagnés tout au long de cette recherche.

Jacob et la modernité

La figure de Jacob emblématique de l'œuvre de Gesché évoque cette *modernité* qui livre un combat sans merci à une idée de Dieu qui refuse notre humanité. Mais aussi et de manière plus personnelle, elle nous met sur la piste de ce combat que chacun de nous livrons intérieurement avec *l'incroyance*. Pas seulement la difficulté de croire en Dieu, mais aussi celle de croire en nous-mêmes, en nos possibilités, en notre humanité.

D'entrée de jeu, la lutte de Jacob avec l'Ange met en lumière deux thèmes structurants de la pensée de Gesché : *l'épreuve* et le *corps*. Ce récit nous rappelle que le dévoilement de notre identité profonde — de notre humanité — ne peut faire l'économie de l'épreuve théologique, de ce corps-à-corps avec l'Ange dans la poussière. Car, ce n'est pas d'abord dans la rectitude morale, mais bien dans une lutte avec Dieu que Jacob se construit. Et contre toute attente, Jacob ne perd pas ce combat. Peut-être même le gagne-t-il ! Est-ce possible, pensable, voire même crédible que Dieu s'incline de la sorte devant l'homme qui se tient debout ? Et ce Jacob, qu'a-t-il gagné exactement ? Non pas

une victoire gonflée d'orgueil et du désir de toute-puissance, mais une victoire forte d'une reconnaissance, d'une identité réaffirmée, mais qui, cependant, demeure fragile.

En effet, si l'Ange offre une résistance, il le fait toutefois sans humilier Jacob. Car, Dieu préfère l'homme debout qui lui résiste à celui qui s'humilie devant lui, ou pire encore, qui avilit sa propre humanité et se prostitue dans son désir de plaire. N'y a-t-il pas un écho de Jacob chez Job ? En cela même, Dieu nous rappelle que cette lutte, épreuve théologique ultime, passe, non pas en s'élevant au-dessus de notre humanité, mais en l'assumant entièrement dans la poussière de notre corporéité et d'un corps-à-corps. À travers ce merveilleux échange où ni Dieu ni l'homme n'a peur de se salir, Jacob fait une découverte qui changera le cours de son existence, voire même celui de l'histoire de l'humanité : « j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauve » (Gn 33, 31). Bref, il est possible de voir Dieu et ne pas mourir. Voilà comment Dieu (premier apologète !) vient répondre à Merleau-Ponty à travers la figure de Jacob.

Pour Gesché, et à l'instar de Jacob, l'être humain est un être debout et libre qui n'a peur ni du combat corps à corps avec Dieu, ni de la poussière, chair de sa chair. Et, chose décisive pour l'enjeu de la crédibilité, Dieu non plus ne redoute ni ceci, ni cela. En provoquant l'être humain au combat, à travers la figure de Jacob, Dieu *révèle* en quelque sorte l'être humain à lui-même et ce faisant, *se* révèle à nous. Le combat avec l'Ange est souvent présenté dans l'iconographie comme un combat debout. Dieu aime l'homme debout. Et Dieu ne craint pas la poussière de notre corporéité et l'épreuve de notre humanité. L'Ange ne nous annonçait-il pas déjà le Christ solidaire de notre humanité ? Mais plus encore, à travers ce combat, Dieu *relève* Jacob, le *redresse*, et osons le mot, le *ressuscite*. N'est-ce pas cela d'abord le salut ? N'est-ce pas là la position de l'être humain

digne et libre qui prend en main son autonomie et sa vie, portant toutefois une blessure pour lui rappeler que c'est dans un corps-à-corps que cela lui a été donné, confié, accordé par un Autre, non pas à l'arraché. « Vainqueur mais blessé.[1] » Ainsi, l'être humain peut s'aimer à nouveau dans la droiture, la rectitude d'être humain libre.

Si l'Ange visite Jacob dans les profondeurs de sa nuit (son *énigme*), séparé des siens et de sa richesse, ne vient-il pas habiter et légitimer son désir d'infini en lui donnant la force de s'accomplir ? Cette lutte avec l'infinitude qui lui résiste devient ainsi un passage obligé, non pas comme une rencontre qui l'écrase, mais comme une voie qui lui convient tout à fait, qui l'élève à la mesure de sa grandeur et à la hauteur de ce que Dieu désire pour lui. Nous voyons en quoi ce récit nous met déjà sur la piste d'une *apologétique du désir*, d'un discours théologique qui ne refuse ni *l'épreuve*, ni le *corps*, mais qui tient à réaffirmer que l'être humain peut aspirer à la mesure de son désir.

Vers une apologétique du désir

Adolphe Gesché n'aura pas été celui qui a révolutionné la manière de faire de la théologie à l'aube du XXIe siècle. Cela dit, il aura su se situer personnellement et courageusement aux confins de l'incroyance, là où peu de penseurs s'aventurent au-delà du discours. Beaucoup de théologiens travaillent avec brio dans un esprit d'ouverture face aux incroyants, mais peu, comme lui, le font de manière délibérée et explicite, et savent trouver la voie étroite entre l'étude savante qui risque de devenir inaccessible et une vulgarisation qui n'atteint pas la hauteur visée. Devant l'œuvre de Gesché, nous sommes tentés de dire comme Montaigne : « il est beau d'apprendre la théorie de ceux qui en

[1] Jean-Paul KAUFFMANN, *La lutte avec l'ange*, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 54.

connaissent bien la pratique[2] ». Dans un style vivant et accessible loin de toute forme d'hermétisme, le théologien crée un espace ouvert et bien intégré où se déploient les aspects fondamentaux de la foi chrétienne. Malgré ses limites, il y a là, selon nous, une pensée d'une grande pertinence et d'une puissance évocatrice indéniables.

Ses écrits se veulent des lieux particuliers où le lecteur peut, progressivement et par petites touches, *éprouver* la vérité du christianisme dans tous les sens du mot. Il s'agit, non pas d'abord d'assister à une démonstration d'une logique implacable, mais bien de vivre une *expérience* : l'expérience de la fécondité de l'idée chrétienne de Dieu comme quelque chose à « éprouver », tel un lieu de rencontre de soi et d'accomplissement qui appelle une réponse libre et personnelle. Son geste théologique comporte donc un double acte de foi : d'abord la foi en la capacité de l'être humain comme individu de cheminer et de reconnaître Dieu librement, mais aussi, la foi dans la possibilité de l'Évangile comme *Bonne Nouvelle* de rejoindre tout être humain dans ses aspirations et ses interrogations.

Éminemment respectueux du parcours de chacun, il désire proposer de nouveaux chemins de vérité et de vie susceptibles de nous ouvrir sur un *ultime possible*. Pour lui, aller au bout de soi-même, c'est s'ouvrir sur cet ultime possible qu'est Dieu. C'est aussi s'inscrire dans un nouveau rapport à soi-même et à la vie. Voilà l'essentiel de son anthropologie théologale : une anthropologie où le visible et l'invisible s'appellent et se fécondent, où l'immanence et la transcendance s'accordent en harmoniques pour accomplir l'être humain, là où Dieu et l'être humain s'intersignifient en Jésus-Christ. Bref, une anthropologie théologale où le fond et la forme s'accordent et concordent de manière *hospitalière* pour notre temps.

---

[2] MONTAIGNE, *Des livres : Fragments des Essais mis en Français moderne par Michel Bresson*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 23.

Le chemin parcouru durant notre recherche nous a donc conduits de l'objection (bien légitime) à l'idée d'un Dieu funeste pour l'être humain vers ce Dieu de la kénose, Dieu *Philantrôpia* qui ne craint pas l'épreuve du mal et de notre humanité. Or, une pensée qui réagit à l'objection peut aussi devenir suspecte, c'est-à-dire, soupçonnée de vouloir protéger ses acquis en jouant le jeu de la contradiction. Gesché est conscient qu'une telle attitude marquée de mauvaise foi ne conduit qu'à l'exaspération et au rejet. Pour lui, traverser l'épreuve de l'objection propre à l'acte apologétique demeure un geste kénotique qui prend sa source en Dieu lui-même et à travers lequel, nous prenons la mesure de la distance qui sépare le Dieu que nous concevons nous-mêmes, Dieu de nos définitions, de l'idée chrétienne de Dieu dans toute son originalité et sa force provocatrice.

Bien sûr, comme nous l'avons mentionné au chapitre 7, certains aspects de sa pensée semblent sous-développés. Mais aussi, il laisse en plan la question qui préoccupe la théologie fondamentale d'aujourd'hui, soit celle de la place du christianisme dans les religions du monde. Pourquoi le christianisme et non pas l'Islam ou le Bouddhisme ? À cet égard, Gesché ne s'engage ni dans des études comparatives, ni dans une démarche pour montrer la supériorité du christianisme. En fin de compte, nous sommes en face d'un *témoignage de foi* : l'expression d'un théologien qui a beaucoup ruminé la question de Dieu et qui désire partager les *merveilleuses ressources* du christianisme qu'il propose, sans arrogance ni fausse humilité, dans le but de rejoindre simplement ceux et celles qui s'interrogent et de leur proposer des réponses qui *donnent à penser*.

Quelques pistes de recherche à explorer

Dans le cadre de notre parcours, nous avons fait la rencontre de trois figures marquantes qui ponctuent l'itinéraire théologique du théologien : Descartes, Lévinas et

Kristeva. Chacun de ces penseurs est venu, à sa façon, donner crédit à l'idée de Dieu. Si aujourd'hui des voix s'élèvent pour remettre en question la trop grande proximité du théologien avec Lévinas, en tout cela, il s'agissait pour Gesché, non pas de christianiser des idées puisées dans la pensée séculière pour mieux les faire accepter, mais de montrer que l'idée chrétienne de Dieu trouve écho chez des penseurs dignes de foi. Cela dit, des études portant sur l'apport spécifique de Lévinas, mais aussi de Ricœur, à la pensée du théologien contribueraient grandement à une meilleure compréhension de son œuvre.

Par ailleurs, les fondements bibliques et patristiques de l'un des thèmes les plus audacieux et féconds qu'il propose, soit celui de la *capax hominis*, nous sont apparus quelque peu fragiles. Compte tenu de la centralité du thème dans sa conception de Dieu, des recherches en ce sens combleraient une lacune importante.

Enfin, notre étude de l'œuvre du théologien à partir du thème de la crédibilité a fait ressortir l'importance d'un thème voisin à celui-ci, soit celui du *témoignage*, auquel on a fait maintes fois référence, mais que nous n'avons pu explorer de manière systématique et exhaustive dans le cadre du présent exercice. Il serait, selon nous, opportun de poursuivre notre recherche en interrogeant l'œuvre de Gesché dans cette perspective compte tenu du rôle structurant que le témoignage joue dans l'Évangile et dans l'annonce de la Bonne Nouvelle.

La foi en Dieu et la quête du bonheur d'être soi-même

Ce que Gesché perçut comme un drame pour notre temps, ce ne fut pas tant l'athéisme en tant que tel, ni même plus généralement l'incroyance, mais plutôt la solitude existentielle profonde d'un monde sans Dieu. Certains s'inquiéteront que cette insistance ne vienne que renforcer la culture du *Je* qui marque notre période contemporaine. Or, pour

le théologien belge, il ne faut pas trop vite qualifier cette revendication du *Je* de narcissisme ou d'individualisme. Car pour lui, la seule réponse au mal-être qu'il perçut comme une blessure narcissique, c'est l'amour, et plus particulièrement, *l'amour de soi* qui prend sa racine en Dieu et qui s'ouvre ainsi sur l'amour du prochain. Comme nous l'avons déjà mentionné, Gesché était particulièrement sensible à ce qu'il perçût auprès des jeunes : un certain désintérêt face à l'engagement, mais aussi, un désir d'entendre à nouveau parler de tendresse, d'amour, de bonheur, d'espérance, bref, de *raisons de vivre*. À travers cela, il discernait une nouvelle irruption du sujet qui « veut se rétablir dans ses droits et laisser entendre son cri, ne pas se sentir aboli, chassé, supprimé[3] » face à la mort du sujet que l'on serait tenté de réduire à des structures et des conditionnements. Pour lui, il y a une indication que le souci éthique sous-jacent à l'engagement et plusieurs des théologies de l'action ne tenaient pas suffisamment compte du simple *désir de bonheur*.

Tout au long de son itinéraire théologique, Gesché fut très conscient du cocktail toxique que constituent les sentiments de honte, d'indignité et de culpabilité qui mènent au mépris de soi. N'ont-ils pas trop longtemps accompagné l'idée de Dieu dans une perspective chrétienne ? Gesché pressent que notre temps a besoin de réentendre le simple bonheur de s'aimer devant Dieu. Sauver l'être humain de cette blessure narcissique, de ce sentiment d'indignité qui l'habite face à lui-même, voilà qui devient central à la pensée du théologien. L'idée de Dieu n'est pas une idée funeste, mais une idée qui donne de la grandeur, de la hauteur, et plus encore, c'est une idée qui nous remet *debout*, sur le chemin de la liberté créatrice et inventive, d'une liberté qui s'enracine dans le bonheur d'être soi-même.

---

[3] GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 33.

Pour le théologien, il importe avant tout de réentendre en chacun de nous cette source qui murmure des appels au bonheur. Et cela comporte un défi : « reconquérir l'homme comme un être de désir et d'allégresse, et voir dans le bonheur un existential, mieux : un théologal de l'homme[4] ». Dire avec « douceur et affection[5] » à l'être humain d'aujourd'hui qu'il est fait pour le bonheur, voilà d'abord ce que propose Gesché. Y a-t-il plus belle apologétique ?

Bien sûr, Gesché n'invente rien ici. Il se situe dans le sillage de la grande tradition de théologie spirituelle. Or, ce lieu commun qu'est le *bonheur* ne peut-il pas devenir un lieu de rencontre pour tout être humain, croyant et incroyant, dans sa quête d'absolu ? Selon nous, on peut recevoir cette œuvre comme un cri d'alarme, quelque chose d'un cri du cœur : *N'éteignons pas ce désir de Bonheur ! Ne tuons pas cet élan de vie qui habite notre humanité! Ravivons plutôt cette lampe du sanctuaire, ce désir de transcendance, qui brûle au plus profond de notre cœur ! Ne tuons pas la Beauté du monde !* Trop d'êtres humains aujourd'hui désespèrent du bonheur. Aussi, ne faut-il pas entendre cette exhortation de Gesché à la manière de Paul aux Corinthiens (1 Co 15) : à quoi bon posséder la *vérité,* la *liberté* et la *justice* si nous venons « à perdre le goût du bonheur[6] ».

---

4 GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 49-50.
5 GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 48.
6 GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps», p. 49.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PRIMAIRES : LES ŒUVRES D'ADOLPHE GESCHÉ

1. Mémoires et thèses[1]

La technique et l'organisation des transmissions militaires à l'époque de Polybe. Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Licencié en Philosophie et Lettres (Groupe C, Philologie Classique), Université catholique de Louvain, Bibliothèque des sciences humaines à Louvain-la-Neuve, 1952.

Recherches récentes sur l'œuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie. Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Licencié en Théologie, Université catholique de Louvain, Bibliothèque des sciences humaines à Louvain-la-Neuve, 1957.

Le commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. Étude doctrinale et littéraire. Thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Théologie, Université catholique de Louvain, Bibliothèque des sciences humaines à Louvain-la-Neuve, 1958.

La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura, Gembloux, Duculot, 1962. Dissertation présentée pour l'obtention du grade de Maître en Théologie, Université catholique de Louvain.

2. Livres

L'Annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui, Malines, Centre de formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines - Bruxelles, 1968.

DIDYMUS ALEXANDRINUS, *Dydimos der Blinde : Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, Herausgegeben und übersetz von Louis DOUTRELEAU, Adolphe GESCHÉ und Michael GRONEWALD, Teil I und Teil III, Bonn, Rudolph Habelt, 1969.

GESCHÉ, Adolphe et DHANIS, Tony, *La Foi, acte d'homme*, Charleroi, Oder, 1981.

---

[1] Nous tenons à remercier M. Paul Gesché, l'Abbé Paul Scolas, Pierre-Yves Materne ainsi que Paulo Rodrigues pour leurs contributions.

Collection ***Dieu pour penser*** [2]

I. *Le mal*, Paris, Cerf, 1993.

II. *L'Homme*, Paris, Cerf, 1993.

III. *Dieu*, Paris, Cerf, 1994.

IV. *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994.

V. *La destinée*, Paris, Cerf, 1995.

VI. *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.

VII. *Le sens*, Paris, Cerf, 2003.

Collection ***Pensées pour penser***

I. *Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003.

II. *Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004.

3. Livres édités sous la direction d'Adolphe Gesché

GESCHÉ, Adolphe (sous la dir.), *Destin, prédestination, destinée*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1995.

GESCHÉ, Adolphe (sous la dir.), *La foi dans le temps du risque*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1997.

GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (sous la dir.), *La Sagesse, une chance pour l'espérance?* , Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1998.

GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (sous la dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1999.

GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (sous la dir.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2001.

---

[2] Ces livres ont été traduits dans leur intégralité en italien et en portugais. Plusieurs sont aussi disponibles en espagnol (I-VI) et en polonais (II.V.VI).

GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (sous la dir.), *Sauver le bonheur*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2003.

GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (sous la dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2005.

4. Articles et autres contributions d'Adolphe Gesché

Comprend les articles publiés dans des revues, les contributions à des collectifs ainsi que d'autres écrits incluant quelques chroniques. Les articles repris dans la collection *Dieu pour penser* sont marqués d'un astérisque (*). La plupart y figurent intégralement, mais quelques-uns furent remaniés largement ou contribuèrent à un ensemble essentiellement nouveau. Par ailleurs, les publications qui n'ont pu être recouvrées sont marquées d'un point d'interrogation (?).

1954 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «Le mystère de l'Immaculée Conception dans l'économie de la Rédemption», *Collectanae Mechliniensia*, 24 (1954), p. 289-306.

1959 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «L'Âme humaine de Jésus dans la christologie du 4e siècle : Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 54 (1959), p. 385-425.

1960 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IVe siècle : le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura» dans *Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia vel in Iure canonico consequendum conscriptis*, Louvain, Universitas Catholica Lovaniensis, 1960, p. 383-425.

1961 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «Un document nouveau sur la christologie du IVe siècle : Le Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura» dans CROSS, F.L. (éd.), *Studia Patristica*, Oxford, Akademie - Verlag, 1961, p. 205-213.

1963 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «La foi est une victoire» (première de deux parties), *Feuilles et notes de pastorale familiales*, 25 (1963), p. 394-402.

1964 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «Chronica. Comment aborder l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin?», *Collectanea Mechliniensia*, 49 (1964), p. 492-498.

———, «La foi est une victoire» (deuxième partie), *Feuilles et notes de pastorale familiales*, 26 (1964), p. 1-11.

———, «La prière d'adoration du chrétien d'aujourd'hui», *Collectanea Mechliniensia*, 49 (1964), p. 60-89.

1965 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : I. - Dieu et l'univers» (première de trois parties), *Collectanae Mechliniensia*, 50 (1965), p. 578-594.

1966 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «Het geloof een overwinning», *Collectanea Mechliniensia*, 51 (1966), p. 79-97.

1967 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : II. - Dieu et l'homme» (deuxième de trois parties), *Collectanae Mechliniensia*, 52 (1967), p. 235-253.

———, «L'espérance de la foi : Les chances nouvelles d'une affirmation de Dieu», *Collectanea Mechliniensia*, 52 (1967), p. 297-317.

1968 (6)

GESCHÉ, Adolphe, «Chronique de théologie dogmatique. La Création : III. - L'homme et Dieu» (troisième de trois parties), *Collectanae 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.

———, «Nieuwe kansen voor een affirmatie van God», *Diocesaan Tijdschrift*,

Bisdom Hasselt, 1 (1968), p. 49-67.

———, «Vrai et faux changements en théologie», *Collectanea Mechliniensia*, 53 (1968), p. 308-333.

———, «La Résurrection de Jésus et l'histoire du salut», *La Table Ronde*, 250 (1968), p. 117-130.

(?)———, «La résurrection de Jésus, mystère de notre salut», coll. *Foi vivante*, 35 (1968), p. 1-10.

1969 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «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*, 1-6 (1969), p. 497-523.

1970 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation», *Revue théologique de Louvain*, 1 (1970), p. 268-288.

1971 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique : Le passé et l'avenir», *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), p. 257-306.

1972 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «Le Dieu de la révélation et de la philosophie», *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), p. 249-283.

———, «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.

1973 (4)

GESCHÉ, Adolphe, «Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie» dans *Theologische Berichte 2 : Zur neueren christologischen Diskussion*, Zurich, Benziger Verlag, 1973, p. 275-324.

———, «La résurrection de Jésus : Foi, événement, parole», *La Foi et le Temps*, 3 (1973), p. 395-418.

———, «Mutation religieuse et renouvellement théologique», *Revue théologique de Louvain*, 4 (1973), p. 273-307.

GESCHÉ, Adolphe et PIRRARD, Regnier, «Chronique : Structuralisme et dogmatique : intégration et dépassement», *Revue théologique de Louvain*, 4 (1973), p. 384-389.

1974 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «La médiation philosophique en théologie» dans *Miscellanea Albert Dondeyne : Godsdiensfilosofie : Philosophie de la religion*, 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. [*Dieu pour penser – III : Dieu*, ch. 1]

1975 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «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. [*Dieu pour penser – II : L'homme*, ch. 2]

———, «Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance» dans THIEL, Josef Franz et DOUTRELOUX, Albert (éd.), *Heil und Macht : Approches du sacré*, *Studia Instituti Anthropos*, vol. 22, St Augustin bei Bonn, Verlag des Anthropos-Instituts, 1975, p. 149-170.

1976 (4)

GESCHÉ, Adolphe, «Dieu et société», *Revue théologique de Louvain*, 7 (1976), p. 274-295.

———, «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative» dans COPPENS, J. (éd.), *La notion biblique de Dieu : Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain - Gembloux, Presses Universitaires de Louvain, 1976, p. 401-430.

(*) ———, «Retrouver Dieu», *La Foi et le Temps*, 6 (1976), p. 137-185. [*Dieu pour penser – V : La destinée*, ch. 4]

———, Adolphe, «Célébrer la Résurrection», *Pastoralia*, Janvier (1976), p. 60-64.

1977 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «Du divin à Dieu ou de Dieu au divin?», présenté au colloque portant sur *Les nouvelles problématiques du divin : Colloque interdisciplinaire des 19 et 20.1.1977*, Louvain-la-Neuve, 1977.

(?) ———, «Rêve de l'architecte et rêve de l'habitant» dans *Relations entre l'architecture et l'homme*, Tournai, 1977.

1978 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «L'imaginaire et la théologie» dans *Approches de l'imaginaire*, Louvain-la-Neuve, Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle, Institut des Sciences Politiques et Sociales, 1978.

———, «Un discours sur Dieu pour notre société» dans CAUDRON, Marc (éd.), *Foi et société*, Louvain, Duculot - Gembloux, 1978, p. 41-61.

———, «La renaissance de Dieu en théologie», *La Foi et le Temps*, 8 (1978), p. 3-19.

1980 (2)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Péché originel et culpabilité chrétienne», *La Foi et le Temps*, 10 (1980), p. 568-586. [*Dieu pour penser – I : Le mal*, ch. 3]

———, «Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaja teológico : La Resurrción de Jesús» dans *Lenguaje y símbolo*, Lovaina la Nueva y Madrid, Cabay, 1980.

1981 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu" : Étude de théologie spéculative» dans *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.

1982 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «Théologie dogmatique» dans LAURET, Bernard et REFOULÉ, François (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982, p. 263-285.

———, «Pecado original y culpabilidad cristiana», *Selecciones de teología*, 21 (1982)[3].

1983 (4)

GESCHÉ, Adolphe, «Création et récitatifs d'origine» dans *La fonction de l'origine en sciences humaines*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 1983, p. 5-10.

(*) ———, «La création : Cosmologie et anthropologie», *Revue théologique de Louvain*, 14 (1983), p. 147-166. [*Dieu pour penser – IV : Le cosmos*, ch. 1]

———, «L'imaginaire et la théologie» dans WATTÉ, Pierre (éd.), *Approches de l'imaginaire*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 1983, p. 5-12.

(*) ———, «Luther et le droit de Dieu» dans BOUDIN, H.R. et HOUSSIAU, A. (éd.), *Luther aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1983, p. 161-184. [*Dieu pour penser – III : Dieu*, ch. 2]

1984 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «Du défi d'aujourd'hui à la Foi de demain», *La Foi et le Temps*, 14 (1984), p. 483-509.

———, «Statut épistémologique et ontologique du langage théologique avec application à la Résurrection de Jésus» dans *Langage et Symbole*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la Neuve, 1984, p. 195-220.

———, «L'homme et le cosmos dans une théologie de la création», Documents de travail préparés pour la séance du 28 février 1984 du *Séminaire de Bioéthique 1983-84 : Médecine et procréation*, Centre d'études bioéthiques A.S.B.L., Bruxelles, 1984.

1985 (3)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Apprendre de Dieu ce qu'Il est» dans *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 715-753. [*Dieu pour penser – III : Dieu*, ch. 3]

———, «Le problème du mal, problème de société» dans *Théologie de la libération*, Actes du colloque *Théologie de la Libération*, Institut Cardijn, 17 novembre 1984, Louvain-la-Neuve, dans *Annales Cardijn*, 1985, p. 30-42.

———, «¿Recuperar una teología de la creación?», *Selecciones de teología*, 24 (1985), p. 163-170.

[3] Les articles publiés dans cette revue sont des traductions ou résumés d'articles parus précédemment dont nous n'avons pu attester la qualité.

1986 (4)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Dieu et le mal» dans *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, p. 69-122. [*Dieu pour penser – I : Le mal*, ch. 2]

———, «Le salut, pour quoi faire?», *La Foi et le Temps*, 16 (1986), p. 387-399.

(*) ———, «Topiques de la question du mal», *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986), p. 393-418. [*Dieu pour penser – I : Le mal*, ch. 1]

———, «Chronique louvaniste : L'hommage de la Faculté de théologie à Monseigneur Massaux», *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986), p. 386-390.

1987 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «Le monde écoute la foi» dans GRYSON, Roger (éd.), *Nature et mission de l'université catholique*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1987, p. 51-66.

———, «L'Espérance d'éternité», *La Foi et le Temps*, 17 (1987), p. 387-398.

———, «Théologie de la vérité», *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), p. 187-211.

1988 (7)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Le christianisme et les autres religions», *Revue théologique de Louvain*, 19 (1988), p. 315-341. [*Dieu pour penser – V : La destinée*, ch. 5]

———, «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. [*Dieu pour penser – I : Le mal*, ch. 5]

———, «Perturbation du religieux» dans *Le religieux en Occident : Pensée des déplacement*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 141-146.

(*) ———, «Pourquoi je crois en Dieu», *La Foi et le Temps*, 18 (1988), p. 317-343. [*Dieu pour penser – III : Dieu*, ch. 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. [*Dieu pour penser – II : L'homme*, ch. 5]

1989 (3)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Notre terre, demeure du Logos», *Irénikon*, 62 (1989), p. 451-485. [*Dieu pour penser – IV : Le cosmos*, ch. 3]

(*) ———, «Un secret de salut caché dans le cosmos?» dans *Création et salut*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 13-43. [*Dieu pour penser – IV : Le cosmos*, ch. 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.

1990 (3)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Dieu, preuve de l'homme», *Nouvelle revue théologique*, 112 (1990), p. 3-29. [*Dieu pour penser –II : L'homme*, ch. 4]

———, «Du dogme, comme exégèse», *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 163-198.

———, «El cristianismo y las demás religiones», *Selecciones de teología*, 29 (1990).

1991 (4)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Le croyant et l'énigme», *La Foi et le Temps*, 21 (1991), p. 293-306. [*Dieu pour penser – II : L'homme*, ch. 1]

(*) ———, «L'homme créé créateur», *Revue théologique de Louvain*, 22 (1991), p. 153-184. [*Dieu pour penser – II : L'homme*, ch. 3]

———, «L'Homme et le destin», *Notes - Société théologique de Louvain*, 62 (1991).

———, «Dios, prubea del hombre», *Selecciones de teología*, 30 (1991), p. 251-265.

1992 (4)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «La théologie de la libération et le mal», *Lumen Vitae*, 47 (1992), p. 281-299.451-464. [*Dieu pour penser – I : Le mal*, ch. 4]

———, «Ministère et mémorial de la vérité», *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), p. 3-22.

———, «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.

1993 (5)

(*) GESCHÉ, Adolphe, «Dieu est-il "capax hominis"?», *Revue théologique de Louvain*, 24 (1993), p. 3-37. [*Dieu pour penser – VI : Le Christ*, ch. 5]

(*) ———, «Idolâtrie et perversion», *Lumière et Vie*, 42 (1993), p. 65-74. [*Dieu pour penser –III : Dieu*, ch. 5]

———, «Intellectuels chrétiens dans la cité», *Louvain*, 35 (1993), p. 37-38.

———, «Laat God het Kwaad toe?», *Collationes Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoral* (1993), p. 379-392.

———, «El hombre : creado-creador», *Selecciones de teología*, 32 (1993), p. 379-392.

1994 (7)

GESCHÉ, «La théologie et les défis de son temps» dans FOCANT, Camille (éd.), *L'enseignement de la religion au carrefour de la théologie et de la pédagogie*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1994, p. 17-60.

(*) ———, «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 – VI : Le Christ*]

———, «Le croyant dans la cité», *La Foi et le Temps*, 24 (1994), p. 246-255.

———, «Réponse du professeur A. Gesché», *Revue Philosophique de Louvain*, 92 (1994), p. 321-326.

———, «Pour une lecture théologique de la postmodernité», *Notes - Société théologique de Louvain*, 75 (1994), p. 1.

———, «La teología de la liberación y el mal», *Selecciones de teología*, 33 (1994), p. 83-98.

GESCHÉ, Adolphe et BIANCIOTTI, Hector, «Littérature et théologie», *La Foi et le Temps*, 24 (1994), p. 55-60.

1995 (5)

GESCHÉ, Adolphe, «Avant-propos : L'homme et le destin» dans GESCHÉ, Adolphe (éd.), *Destin, prédestination, destinée*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1995, p. 7-10.

(*) ———, «La théologie dans le temps de l'homme : Littérature et révélation» dans *Cultures et théologies en Europe : Jalons pour un dialogue*, Paris, Cerf, 1995, p. 109-142. [Partiellement repris dans *Dieu pour penser –VII : Le sens*, ch. 5, qui demeure essentiellement nouveau]

(*) ———, «Pour une anthropologie de destinée : Les chemins théologiques de la liberté» dans GESCHÉ, Adolphe (éd.), *Destin, prédestination, destinée*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1995, p. 137-167. [*Dieu pour penser – VII : Le sens*, ch. 3, avec larges modifications]

———, «L'affrontement du mal : Un combat avec Dieu», *Christus*, 168 (1995), p. 411-424.

———, «La agonía de la Resurrección o el descenso a los infiernos», *Selecciones de teología*, 34 (1995).

1996 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «Dieu connaît-il notre avenir?», *Louvain*, 70 (1996), p. 11-13.

———, «Éloge de la théologie», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 160-173.

———, «Le samedi aussi est saint : La Descente aux Enfers », *Pastoralia - Printemps*, mars (1996), p. 57.

1997 (5)

GESCHÉ, Adolphe, «Introduction : Le temps du risque» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *La foi dans le temps du risque*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1997, p. 7-11.

(*) ———, «L'invention chrétienne de la liberté», *Revue théologique de Louvain*, 28 (1997), p. 3-27. [Constitue l'essentiel de *Dieu pour penser –VII : Le sens*, ch. 1]

———, «Pour une théologie du risque» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *La foi dans le risque du temps*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1997.

———, «Science et destinée : Représentation culturelle théologique et univers de la science» dans MEULDERS, M., CROMMELINCK, M. et FELTZ, B. (éd.), *Pourquoi la science? Impacts et limites de la recherche*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, p. 109-114.

———, «"Quoi? - L'Éternité" (Rimbaud)», *Louvain*, 77 (1997), p. 40-43.

1998 (3)

GESCHÉ, Adolphe, «Avant-propos : Arpenter à nouveau les chemins d'espérance» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1998, p. 7-12.

(*) ———, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance : Paganité et christianisme» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *La sagesse, une chance pour l'espérance?*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1998, p. 135-154. [*Dieu pour penser – VII : Le sens*, ch. 4, avec larges modifications]

(*) ———, «L'identité de l'homme devant Dieu», *Revue Théologique de Louvain*, 29 (1998), p. 3-28. [Constitue l'essentiel de *Dieu pour penser – VII : Le sens*, ch. 2]

1999 (9)

GESCHÉ, Adolphe, «Avant-propos : Le droit d'interroger Dieu» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1999, p. 7-9.

———, «Comment Dieu répond à notre cri : Revisiter la toute-puissance» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 1999, p. 119-136.

———, «Dieu ou l'altérité fondatrice» dans *Dieu, la bonne nouvelle*, Commission théologique internationale, Paris, Cerf, 1999, p. 45-77.

———, «L'anthropologie théologale chrétienne, une anthropologie de révélation», Bruxelles, Publication du Centre *El-Kalima*, 1999. p. 3-20.

———, «Pour une identité narrative de Jésus», *Revue théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 153-179.

———, «Préface» dans GEBARA, Ivone, *Le mal au féminin : Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris - Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 11-17.

———, «Christianisme : un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible» dans *L'Être humain au regard des religions*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 79-102.

———, «Théologie et liberté» dans *Freedom in Contemporary Culture : Acts of the V World Congress of Christian Philosophy*, vol. 2, Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1999, p. 465-478.

———, «La souffrance doit être sauvée», *Louvain*, 103 (1999), p. 24-26.

2000 (6)

GESCHÉ, Adolphe, «Le salut, écriture de vie» dans WÉNIN, A. (éd.), *Quand le salut se raconte : Conférences de la Fondation Sedes Sapientiae et de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 97-126.

———, «Le mal et l'imaginaire en théologie» dans WATTHEE-DELMOTTE, Myriam et DEPROOST, Paul-Augustin (éd.), *Imaginaires du mal*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Presses universitaires de Louvain, 2000, p. 13-19.

———, «La identidad del hombre ante Dios», *Selecciones de teología*, 39 (2000), p. 29-43.

———, «Éloge de la théologie (extrait)» dans RINGLET, Gabriel (éd.), *Une aventure universitaire*, Bruxelles - Louvain-la-Neuve, Racine - Université catholique de Louvain, 2000.

———, «Décès de Mgr Thils, fondateur de la Société théologique de Louvain : En témoignage», *Notes - Société théologique de Louvain*, 98 (2000), p. 1-2.

———, «Foreward» dans SSEMUSU, Lawrence L. *Creativity : A Foundation for Christianity*, Kisubi (Cameroun), Marianum Press, 2000, p. x-xiii.

2001 (4)

GESCHÉ, «Le manque originaire» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2001, p. 11-37.

———, «Un Dieu précaire» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2001, p. 139-161.

———, «La morale comme acte de foi» dans DEBELLE, Jean (éd.), *Rue de la Pré-Voyance : Essais sur la pensée de Pierre de Locht*, Malonne, Feuilles Familiales, 2001, p. 71-86.

———, «Sur le paradoxe : le "Estsi Deus non daretur" en théologie», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, Tome XII, 6e série no. 1-6 (2001), p. 91-114.

2002 (2)

GESCHÉ, Adolphe, «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.

2003 (6)

GESCHÉ, Adolphe, «Avant-propos : Sauver le bonheur : Eschatologie et principe de réalité» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Sauver le bonheur*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2003, p. 7-11.

———, «El cristianismo como atéismo suspensivo», *Selecciones de teología*, 42 (2003), p. 29-42.

———, «El cristianismo como monoteísmo relativo», *Selecciones de teología*, 42 (2003).

———, «Préface» dans GEBARA, Ivone, *Les eaux de mon puits : Réflexions sur des expériences de liberté*, Bierges, Mols, 2003, p. 9-15.

———, «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.

———, «La souffrance doit être sauvée» dans *Souffrance : impasse ou passage?*, Bruxelles, De Boek - Lumen Vitae, 2003, p. 68-72.

2004 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «L'invention chrétienne du corps», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004), p. 166-202.

2005 (1)

GESCHÉ, Adolphe, «L'invention chrétienne du corps» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2005, p. 33-75.

2009 (1)

GESCHÉ, Adolphe (†), «Foi et vérité» dans Benoît BOURGINE, Joseph FAMERÉE et Paul SCOLAS (éd.), *Qu'est-ce que la vérité ?*, Paris - Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2009, p. 139-169.

5. Recensions d'Adolphe Gesché citées dans la thèse

Collectanea Mechliniensia

1966

Questions théologiques aujourd'hui. Tome II : *Dogmatique*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 647-651.

1969

LEAHY, L., *L'inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 517-519.

1970

DUQUOC, Ch., *Christologie. Essai dogmatique*. Tome I : *L'homme Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 93-95.

CATAO, B., *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris, Aubier, 1965, p. 96-97.

CASTER, M. VAN, *Signes du temps et rédemption.* Livre II : *Les signes de notre temps*, Bruxelles-Paris, La Pensée catholique - Office général du livre, 1967, p. 97-99.

COX, Hervey [*sic*], *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai-Paris, Éditions Casterman, 1968, p. 200-202.

Revue Théologique de Louvain

1971

MOLTMANN, Jürgen, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre THÉVENAZ, Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 469-474.

1974

KAMP. Jean, *Credo sans foi, foi sans Credo*, Paris, 1974, p. 267-272. 388-394.

BRUAIRE, Claude, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 485-492.

6. Fiches thématiques citées dans la thèse

Apologétique

VI, 52-53 (5.12.69)

VII, 74 (2.7.71)

IX, 86 (19.1.76)

XIII, 11 (28.3.78)

XIII, 22-23 (2.6.78)

XXI, 21-29 (21.6.83)

XXI, 83 (28.7.83)

XXVII, 14-15 (7.10.84)

XXXV, 99 (24.5.86)

XL, 53 (9.6 (ou 5?).87)

XLII, 95 (8.1.88)

XLV, 2-3 (20.4.88)

LV, 58 (17.7.89)

LVI, 58 (17.9.89)

LVII, 64 (24.1.90)

LXI, 89 (8.4.91)

LXII, 58 (4.8.91)

LXVII, 85 (23.7.93)

LXVIII, 105 (19.12.93)

LXVIII, 120 (12.1.94)

LXXI, 106 (10.5.95)

LXXIV, 46 (31.12.96)

LXXV, 92-93 (21.9.97)

LXXVI, 23 (5.12.97)

Désir

XXII, 42 (27.8.83)

XXVI, 113-115 (25.9.84)

XXX, 34-36 (18.5.85)

XXX, 93-94 (12.6.85)

XXXIII, 31 (28.10.85)

XLII, 18 (13.12.87)

L, 2-3 (5.9.88)

L, 82 (30.9.88)

L, 94-95 (6.10.88)

LI, 72 (31.10.88)

LIV, 27-28 (17.3.89)

LX, 49 (25.11.90)

LXII, 73 (21.8.91)

7. Écrits sur Adolphe Gesché

GABUS, Jean-Paul, «Le mal : De la faute au malheur», *Études théologiques et religieuses*, 68 (1993), p. 409-413.

TROISFONTAINES, Claude, «Prix Cardinal Mercier 1993 : Présentation des ouvrages primés», *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), p. 312- 316.

BOGAERT, P.-M., «Adolphe Gesché à l'Académie thérésienne», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 410.

LADRIÈRE, Jean, «Théologie et modernité», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 174-199.

SEVRIN, Jean-Marie, «Pour un éloge de la théologie : Adolphe Gesché, un théologien», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 153-159.

GIL I RIBAS, Josep, «Nota bibliográfica : La "Summa theologiae" de Adolphe Gesché», *Revista Catalana*, 23 (1998), p. 225-230.

BARCELLOS, José Carlos, «Literatura e teologia : perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico conteporâneo», *Numen*, 3 (2000), p. 9-30[4].

SCOLAS, Paul, «Avant-propos» dans GESCHÉ, Adolphe et SCOLAS, Paul (éd.), *Et si Dieu n'existait pas ?*, Paris-Louvain-la-Neuve, Cerf - Université catholique de Louvain : Faculté de théologie, 2001, p. 7-9.

SEVRIN, Jean-Marie, «Adolphe Gesché, la passion d'être théologien», http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/144592/adolphe-gesche-la-passion-detre-theologien.html (2003).

LABBÉ, Yves, «La connaissance naturelle de Dieu en théologie (1950-2000)», *Revue des sciences religieuses*, 77 (2003), p. 62-64.

HAQUIN, André, «Liminaire», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004), p. 153-154.

HAQUIN, André, «Décès», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 99 (2004), p. 612-613.

MALDAMÉ, Jean-Michel, «L'anthropologie théologique de A. Gesché : De l'excès au mystère par le chemin de l'énigme», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 232 (2004), p. 77-93.

«Bibliographie sélective du Professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004), p. 163-165[5].

FOCANT, Camille, «Hommage au Professeur Adolphe Gesché», *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004), p. 155-162.

POCHÉ, Fred, *Lévinas, Chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne : L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005.

ESPEZEL, Alberto, «L'identité narrative de Jésus», *Communio*, 30 (2005), p. 89-97.

SALAMOLARD, Michel, «Le mal : Dieu responsable et innocent : Réflexions inspirées par A. Gesché», *Nouvelle Revue Théologique*, 127, no. 3 (2005), p. 373-388.

JUAN, Noemi C., «Felicidad según la esperanza», *Teología y Vida*, 47 (2006), p. 209-218.

MASKENS, Paul, «Dans le sillage d'Adolphe Gesché», *La Libre Belgique*, quotidien, Bruxelles, mardi 23 octobre 2007, p. 44.

---

[4] Version espagnole : «Literatura y teología : Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo», *Revista teologia*, XLIV (2007), p. 253-270.

[5] Ne comprend que les articles publiés dans la *Revue théologique de Louvain*.

LABBÉ, Yves, *La foi et la raison 2. La religion chrétienne dans l'échange : symbole et dialogue*, Paris, Salvator, 2007.

PARMENTIER, Élisabeth et DENEKEN, Michel, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle*, Paris, Mame - Desclée, 2009, 353-382.

RODRIGUES, Paulo Jorge dos Santos, «Pensar el hombre : anthropologia teológica de Adolphe Gesché», Universidad Pontificia de Salamanca, Mémoire de Licence, 2010.

II. SOURCES SECONDAIRES

1. Livres et articles théologiques

AUBERT, Roger, *Le problème de l'acte de foi : Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, E. Warnier, 1958.

BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix : Aspects esthétiques de la Révélation - I : Apparition*, Paris, Aubier, 1965.

———, *La Théologique : I. Vérité du monde*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1994.

———, *Épilogue*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997.

———, *L'Amour seul est digne de foi*, Saint Maur, Paroles et Silence, 1999.

BEAUCHAMP, Paul, *L'un et l'autre testament : 2. Accomplir les Écritures*, Vol. 2, Paris, Seuil, 1977.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Paris, Cerf, 1996.

BEVANS, Stephan B., *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992.

BOCHET, Isabelle, *Saint Augustin et de désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982.

BONSIRVEN, Joseph, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1951.

BOUILLARD, Henri, *Karl Barth : Parole de Dieu et existence humaine*, 3 vol., Paris, Aubier, 1957.

———, *Vérité du christianisme*, Paris, Desclée de Brower, 1989.

BROWN, Peter, *L'Essor du christianisme occidental : Triomphe et diversité*, Paris, Seuil, 1997.

CAMPBELL-JACK W.C. et Gavin McGRATH (sous la dir.), *New Dictionnary of Christian Apologetics*, Leicester, England-Downers Grove, Illinois, USA, Inter-Varsity Press, 2006.

CONGAR, Yves, *Jésus-Christ : notre médiateur, notre Seigneur*, Paris, Cerf, 1966.

DEBBASCH, Hubert, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

DELUMEAU, Jean, *Guetter l'aurore : Un christianisme pour demain*, Paris, Grasset, 2003.

DENIS, Henri, *L'Avenir en face : Réflexions sur la crédibilité de la foi chrétienne et sur le ministère de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

DULLES, Avery, *The Assurance of Things Hoped for : A Theology of Christian Faith*, New York, Oxford University Press, 1994.

DUMONT, Fernand, *L'institution de la théologie : Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987.

DUPUIS, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

DUQUOC, Christian, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1978.

———, *Dieu partagé : Le doute et l'histoire*, Paris, Cerf, 2006.

EUVÉ, François, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000.

FISICHELLA, Rino, *La Révélation : La Révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, 1989.

———, «Crédibilité» dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1992, p. 204-223.

GALLAGHER, Michael Paul, *Faith-Maps : ten religious explorers from Newman to Joseph Ratzinger*, London, Darton, Longman and Todd, 2010.

GEFFRÉ, Claude, *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

JEAN-PAUL II, *Foi et raison : Lettre encyclique Fides et Ratio du souverain pontife Jean Paul II sur les rapports entre la foi et la raison*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

JÜNGEL, Eberhard, *Dieu, mystère du monde : Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 vol., Paris, Cerf, 1997.

KASPER, Walter, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985.

KEHL Medard et Werner LÖSER, «Situation de la théologie systématique en Allemagne», *Revue de théologie et de philosophie*, 113 (1981), p. 25-38.

KÜNG, Hans, *Petit traité du commencement de toutes choses*, Paris, Seuil, 2008.

LABBÉ, Yves, *Dieu contre le mal : Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Cerf, 2003.

———, «Dieu différent en philosophie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 87 (2003), p. 681-701.

———, *La foi et la raison 2. La religion chrétienne dans l'échange : symbole et dialogue*, Paris, Salvator, 2007.

LATOURELLE René et Rino FISICHELLA (sous la dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1992.

LÉON LE GRAND, *Sermons*, Paris, Cerf, 1947.

METZ, Jean Baptiste, *La foi dans l'histoire et dans la société : Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979.

MOINGT, Joseph, *Dieu qui vient à l'homme : Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris, Cerf, 2002.

———, «Fin de la théologie ? : Relecture d'un itinéraire», *Revue théologique de Louvain*, 39 (2008), p. 465-475.

MOYA MARCHANT, Loreto, «La place de la crédibilité dans la catéchèse d'adultes selon Emilio Alberich», *Lumen Vitae*, LXV (2010), p. 435-456.

NEUSCH, Marcel, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Paris, Desclée, 1985.

———, *Les traces de Dieu : Éléments de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 2004.

PEELMAN, Achiel, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Ottawa, Novalis, 2007.

RAHNER, Karl, «La situation actuelle de la théologie en Allemagne», *Recherches et débats*, 51 (1965), p. 209-227.

———, *Traité fondamental de la foi : Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983.

RÉMOND, René, *Le christianisme en accusation : Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

RICŒUR, Paul, «Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne» dans Laurence K. SHOOK et Guy-M. BERTRAND (éd.), *La théologie du renouveau*, Montréal - Paris, Fides - Cerf, 1968.

RIVIÈRE, Jacques, *De la foi (précédé par) De la sincérité envers soi-même*, Paris, Éditions de la chronique des lettres françaises, 1927.

———, *À la trace de Dieu*, Paris, Gallimard, 1937.

ROUSSELOT, Pierre, «Les yeux de la foi», *Recherche de Science Religieuse*, 1 (1910), p. 241-259.444-475.

ROUTHIER, Gilles, «Notes et Chroniques : Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*. Tome I : *Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.», *Études théologiques et religieuses*, 85 (2010), p. 525-537.

ROY, Louis, *Libérer le désir*, Montréal, Médiaspaul, 2009.

SCHREITER, Robert J., *The New Catholicity : Theology between the Global and the Local*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 1997.

SCOLAS, Paul, «Le Dieu de charité selon Laberthonnière», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 8 (1983).

———, «Pour une apologétique», *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990), p. 55-99.

SESBOÜÉ, Bernard, «La genèse d'une oeuvre ou comment sortir de la "néoscolastique"» dans Henri-Jérôme GAGEY et Vincent HOLZER (éd.), *BALTHASAR, RAHNER ; Deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005, p. 47-67.

THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style : Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vol., Paris, Cerf, 2007.

TRACY, David, «Le retour de Dieu dans la théologie contemporaine», *Concilium*, 256 (1994), p. 55-66.

VACANT A. et E. MANGENOT (sous la dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1907.

VATICAN II, «Dei Verbum» dans *Concile oecuménique Vatican II : Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 123-146.

WALDENFELS, Hans, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1997.

WEIL, Simone, *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, 1999.

2. Livres et articles philosophiques

AUROUX Sylvain (sous la dir.), *Les notions philosophiques : Dictionnaire*, Vol. 1 Paris, PUF, 1989.

———, *Les notions philosophiques : Dictionnaire*, Vol. 2, Paris, PUF, 1991.

BRUAIRE, Claude, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974.

CASSIN Barbara (sous la dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2008.

DUMOULIÉ, Camille, *Le désir*, Paris, Armand Colin, , 1999.

GRAND'MAISON, Jacques, *Pour un nouvel humanisme*, Montréal, Fides, 2007.

HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?* , Paris, Quadridge/ PUF, 2008.

HOUSSET, Emmanuel, *L'intériorité d'exil : Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Cerf, 2008.

JOLIVET, Régis, *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1962.

JOLY, Robert, *Dieu vous interpelle ? Moi il m'évite... : Les raisons de l'incroyance*, Anvers, EPO, 2003.

KRISTEVA, Julia, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 1, Paris, Quadridge / PUF, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel, *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963.

———, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, 1972.

———, *Éthique et infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982.

———, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1987.

———, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

———, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes : Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

———, *Sens et non-sens*, *Bibliothèque de philosophie*, Paris, Gallimard, 1996.

MISRAHI, Robert, *Désir et besoin*, Paris, Ellipses, 2001.

MORFAUX, L.-M., *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Amand Colin, 1980.

MOURRAL, Isabelle et Louis MILLET, *Petite encyclopédie philosophique*, Louvain, Éditions Universitaires, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982.

ONFRAY, Michel, *Traité d'athéologie : Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset, 2005.

PIGUET, J.-Claude, *Penser avec les mots : Introduction au langage du philosophe*, Lausanne, Payot, 1983.

PLOURDE, Simonne, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal, Bellarmin, 1985.

RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

———, *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

STEINER, George, *Réelles présences : Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991.

TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

VADEBONCOEUR, Pierre, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, Montréal, Bellarmin, 2005.

WEIL, Éric, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.

ZARADER Jean-Pierre (sous la dir.), *Le vocabulaire des Philosophes : IV. Philosophie contemporaine (XXe siècle)*, Paris, Ellipses, 2002.

3. Livres et articles culturels

ADLER, Laure, *L'insoumise : Simone Weil*, Arles, Actes Sud, 2008.

BLOCH Oscar et W. von WARTBURG (sous la dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1950.

DAUZAT Albert (sous la dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Librairie Larousse, 1949.

DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1956.

ELTCHANINOFF, Michel, «“ Coupable devant tous et pour tout ”», *Études*, Janvier (2011), p. 77-87.

KAUFFMANN, Jean-Paul, *La lutte avec l'ange*, Paris, La Table Ronde, 2001.

LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 2006.

MONTAIGNE, *Des livres : Fragments des Essais mis en Français moderne par Michel Bresson*, Arles, Actes Sud, 1998.