NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 Nº 9 1975

Le discours théologique sur l'homme

Adolphe GESCHÉ

p. 801 - 819

https://www.nrt.be/fr/articles/le-discours-theologique-sur-l-homme-1172

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le discours théologique sur l'homme

La théologie ne peut s'abîmer en anthropologie. Non seulement elle manquerait le propos qui lui est assigné en propre et qui, si les mots ont un sens, porte bien sur Dieu (théo-logie). Mais encore, elle parlerait mal de l'homme (anthropo-logie) car, oublieuse de Dieu, elle ne tiendrait pas à l'homme le discours de transcendance dont il a besoin et auquel il a droit. Il n'est donc pas question, à aucun titre, que la théologie, honteuse d'elle-même, abdique ses responsabilités de discours sur Dieu.

Cependant, si elle ne peut épuiser son propos en discours sur l'homme, il n'en demeure pas moins qu'elle est *aussi* un discours sur l'homme. Mais alors comment, à quel titre et à quelles conditions? C'est à cette interrogation que voudraient satisfaire ces pages, qui croient que la théologie a quelque chose à dire sur l'homme — et que personne ne dira si elle ne le fait pas. Elles le feront en rencontrant trois questions. En répondant à la première — la théologie *parle-t-elle de l'homme ?* — on justifiera le droit de la théologie à être anthropologie. Ce point sera développé très brièvement, car il n'est qu'un rappel de choses connues et l'intérêt premier ne porte pas sur lui. La réponse à la deuxième question — *de quel homme* parle la théologie ? — sera un peu plus étendue, car il s'agira de bien situer le lieu d'où parle la théologie comme discours sur l'homme, lieu qui doit lui être spécifique sous peine de se confondre (inutilement) avec d'autres. Mais c'est la troisième question — parlant de cet homme, *comment la théologie en parle-t-elle ?* — qui nous amènera à traiter vraiment de la spécificité de notre sujet. Aussi ce développement sera-t-il le plus long, qui entend montrer ce que la théologie, dans le concert des discours sur l'homme, veut et peut apporter de **singulier et d'inaliénable.**

I. — LA THÉOLOGIE PARLE-T-ELLE DE L'HOMME ?

Que la théologie ne parle pas seulement de Dieu, mais aussi de l'homme, il s'agit là d'un fait. D'un fait qui se vérifie à deux niveaux et trouve ainsi une double justification.

Prenons d'abord la théologie au sens strict de discours sur Dieu. Même dans ce cas, la théologie parle déjà de l'homme, car elle le rencontre inévitablement dans le mouvement même où elle rencontre Dieu. Dieu, en effet — « Nul n'a vu le Père, sinon le Fils », « Personne ne peut voir Dieu sans mourir » —, n'est jamais rencontré « à l'état pur », si l'on ose dire, mais toujours en des signes, des sacrements, des médiations, du moins au niveau de la connaissance [1]. Or, la première et la plus importante de ces médiations est bien l'homme, image et ressemblance de Dieu par excellence. Même (et surtout, faudrait-il dire) en régime chrétien, la révélation de Dieu, puisque christologique, nous est donnée dans un homme (« qui m'a vu, a vu le Père »). Parce que Dieu n'est pas un objet de ce monde et que la théologie, comme connaissance, prend son envol à partir de ce qui lui est donné « sur terre », ce qui est d'abord rencontré sur ce chemin vers Dieu, c'est l'homme parlant de Dieu. Tel est son lieu, à la fois théorique et pratique, où lui est donné le Dieu dont elle parle. Avant d'être un *De Deo* tout court, la théologie est un *De Deo creante, revelante, gratiam dante,* etc., c'est-à-dire un discours sur Dieu où l'homme est constitutivement et inséparablement saisi dans une relation. Point de discours sur Dieu, donc, qui ne passe, du moins à ses débuts, par l'homme [2]. Le mot même de « Dieu » n'existe d'abord pour moi que parce que et comme prononcé par l'homme. La théo-logie rencontre donc inévitablement l'homme sur son chemin et ne peut faire autrement, fût-ce indirectement, que parler de lui en parlant de Dieu. On pourrait même se demander si elle pourra jamais, même après ce premier moment, faire validement aucun discours sur Dieu qui ne continue de passer obligatoirement et de part en part par ce sacrement de Dieu.

Mais il y a plus, et c'est la seconde raison pour laquelle la théologie est aussi anthropo-logie. Telle qu'elle s'offre en fait, c'est-à-dire historiquement et empiriquement, et telle qu'elle se comprend en droit, c'est-à-dire en justifiant et en légitimant théoriquement cette prétention, la théologie s'est toujours présentée, non seulement comme un

1. Je dis bien ici : « au niveau de la connaissance ». Autre chose est ce qu'on devrait dire au niveau de la vie, des sacrements, de la grâce, de l'union à Dieu dans la prière, etc.

2. En un certain sens, le *De Deo* (tout court) devrait suivre le *De Deo creante, revelante,* etc.

discours (de l'homme et / ou de Dieu) sur Dieu, mais comme un discours de Dieu sur l'homme. La foi (ou la révélation) estime bien, en effet, que Dieu est un Dieu qui a quelque chose à dire à l'homme et sur l'homme, qui a quelque chose à lui demander, à lui demander de faire ; qui a sur lui un dessein, qui attend quelque chose de lui. Bref, pour la foi, et donc pour la théologie, il y a une vision théologale de l'homme, une vision de l'homme *a parte Dei*. Dieu est considéré comme ayant une idée sur l'homme, il est un définisseur de l'homme. On le voit donc, il y a dans la théologie, du fait qu'elle parle d'un Dieu qui parle de l'homme, un discours sur l'homme.

A ces deux titres donc la théologie a sa place comme anthropologie, et cela sans qu'elle cesse d'être théologie, mais dans le mouvement même où elle se constitue comme telle. La théologie parle de l'homme. Mais de quel homme parle-t-elle ?

II. — PARLANT DE L'HOMME, DE QUEL HOMME PARLE LA THÉOLOGIE ?

Tout comme la philosophie, la psychologie, la sociologie, etc., tout en parlant de l'homme et donc en ce sens du même homme, en parlent cependant selon une formalité particulière, ainsi la théologie, comme anthropologie, doit se voir attribuer un « découpage » particulier de l'homme, même s'il est évident que, tout comme la foi dont elle est ici l'expression, elle s'intéresse finalement à tout l'homme, selon toutes ses dimensions. On pourra sans doute s'accorder pour dire que la théologie est ici *discours sur l'homme-parlant-de-Dieu* [3]. L'homme, être de langage, parle la réalité qui le concerne. C'est ainsi que, entre autres choses, il parle de Dieu. Comme discours sur ce discours, on peut dire que la théologie se constitue en anthropo-logie d'un type propre [4].

Cependant, ici, la théologie rencontre en fait, chez cet homme parlant de Dieu, plusieurs sortes de discours. Il me semble qu'on pourrait en distinguer trois.

---

3. Plus rigoureusement, on devrait dire : sur l'homme-parlant-*à*-Dieu, car telle est bien la logique de la foi et de sa confession. Mais la théologie, comme discours réflexe sur la foi, représente déjà un discours second où, tout en continuant de parler *à* Dieu, on commence à parler *de* Dieu. Pour bien faire, les deux mouvements ne devraient pas être séparés. C'est dans ce sens que nous le comprenons et que, pour faire bref, nous nous limitons cependant à une seule des deux formulations (l'homme parlant *de* Dieu).

4. Ceci est encore insuffisant pour caractériser la théologie comme anthropologie. Ce n'est qu'une première approche. Ce n'est qu'avec la Partie III de cet article que sera montrée l'ultime spécificité de l'anthropologie théologique.

a. Le discours du *mythos*

Un premier type d'homme parlant de Dieu est l'homme religieux, entendons ici l'homme au discours spontané, non réflexe, non critique, l'homme nu, ou à peu près, sur le plan du *logos,* mais riche de mythes [5] et de rites ; l'homme tel qu'on le trouve à merveille dans les religions dites primitives ou naturelles. Devant cet homme parlant à Dieu plus que de Dieu [6], on se trouve de plain-pied avec un discours sur (à) Dieu dans ce qu'il a de plus immédiat, de plus fondamental, sans barrière. A cet égard, c'est un discours privilégié. On peut bien dire, en effet, que le lieu religieux est le lieu natal du discours sur Dieu. Le théologien rencontre donc cet homme « mythique » dans son approche de l'homme parlant de Dieu.

b. Le discours du *logos*

Un deuxième type d'homme parlant de Dieu est le philosophe. C'est un fait, en tout cas dans notre culture occidentale, depuis Socrate et Platon, que l'homme parle du *theïon,* de(s) dieu(x), de Dieu dans son discours de raison *(logos).* Il s'agit ici d'un discours réflexe, d'un discours second, mais d'un authentique discours sur Dieu. Quel que soit le statut qu'il convient de lui attribuer, ce discours existe et il a tous ses droits à se faire entendre. Le théologien rencontre donc l'homme « logique » dans son approche de l'homme parlant de Dieu.

c. Le discours de l'*éthos*-foi

Le troisième type d'homme parlant de Dieu est incontestablement le croyant. Dans une première approximation, on pourrait le situer entre l'homme religieux spontané et le philosophe réflexif. Ce n'est plus simplement l'homme d'un *mythos* plus ou moins anarchique, mais ce n'est pas non plus (ou pas encore) celui du *logos* organisé et voulu pour lui-même ; c'est l'homme d'un *éthos*-foi. Si nous y regardons d'un peu plus près, nous pouvons peut-être trouver ici trois composantes. Nous dirons que le croyant est l'homme :

— d'un comportement, d'une attitude *(éthos).* La foi est une manière d'être et d'agir qui se fonde et se règle sur un « modèle » de comportement qui vient de Dieu. Croire, c'est ici adopter une attitude, s'engager dans une voie. C'est pourquoi le langage de ce type d'homme parlant de Dieu est ici le langage performatif : par ce

5. Ce mot n'a évidemment ici aucun sens péjoratif, au contraire. Il est fait allusion à toute la richesse anthropologique du mythe comme langage inaugural et instaurateur de l'homme, irréductible et sans pareil.

6. Voir note 3.

qu'il dit, le croyant veut que quelque chose se produise dans sa vie.

— d'une adhésion, d'une adhésion à Dieu. Le croyant croit en Dieu, il met sa confiance en Dieu. A ce niveau, le langage de la foi, qui n'est pas alors un savoir *(logos)*, est auto-implicatif : le croyant s'engage vis-à-vis de Quelqu'un, il s'attache à lui. Cette dimension-là, disons-le, est la plus inobjectivable. Nous sommes là devant le secret d'une relation où le croyant se trouve impliqué avec tout son être.

— d'une connaissance, car il y a aussi un contenu noétique dans la foi : le croyant est visité par une Parole *(fides ex auditu)*. Le langage est ici langage de révélation. Le croyant ne vit pas une expérience nébuleuse, mais une expérience traversée par une lumière qui éclaire sa connaissance, même si celle-ci reste en même temps une inconnaissance devant ce qui le dépasse.

Ainsi donc, le théologien se trouve en présence de trois types d'hommes parlant de Dieu : l'homme du *mythos*, l'homme du *logos*, l'homme d'un *éthos*. Va-t-il, pour élaborer son discours, se pencher sur les trois ou va-t-il en privilégier l'un ou l'autre ?

Dans l'abstrait et en théorie, il faut répondre que le théologien ne doit négliger aucun de ces lieux où l'homme parle de Dieu. Il ne fait donc pas de doute qu'une théologie complète serait celle qui rendrait compte de l'ensemble des situations où l'homme parle de Dieu.

Cependant, concrètement et pratiquement, devant l'étendue de cette tâche et les multiples spécialisations qu'elle requerrait, on est en droit de se demander si le théologien n'est pas autorisé, pourvu qu'il en prévienne, à ne porter son attention que sur un seul de ces trois lieux. Certes, ce faisant, le théologien se sentira déchiré. Car, d'une part, il voudrait bien ne pas « patoiser », ne pas être gagé (même s'il se veut engagé) par *un* discours, forcément régional dès là qu'il en laisse de côté deux autres. Mais, d'autre part, le théologien se rend compte qu'il ne peut courir tous les discours à la fois. Outre le surcroît de compétence déjà signalé que cela exigerait, on peut se demander si le discours que tenterait ainsi le théologien ne serait pas un discours trop universel et général pour être vrai, un discours qui risquerait l'incohérence en mêlant finalement les genres, un discours qui, en définitive, en voulant tout dire ne dirait plus rien.

Il faut donc choisir. Mais alors il faut choisir bien, ou du moins justifier le choix, pour qu'il ne soit pas arbitraire. Pour ma part, j'opte ici pour une théologie qui, comme anthropologie, serait discours à partir du troisième type d'homme parlant de Dieu, celui de l'*éthos*-foi et, tout à fait concrètement, de l'*éthos*-foi *chrétien*. A cela, deux justifications au moins.

La première, très simple, est que, étant chrétien, il me semble que c'est de l'intérieur de ce lieu que je puis le moins mal parler. Quand il s'agit de la foi — qu'on se reporte à ses trois dimensions soulignées plus haut —, est-il seulement possible d'en parler vraiment si on ne la partage pas de l'intérieur ? Qu'on ne voie donc pas ici, dans ce choix, le mépris d'une autre foi, mais au contraire son respect et la conscience qu'on n'a le droit de parler que de la sienne.

La seconde justification, plus profonde en un sens, est la suivante. C'est que je crois finalement — et ceci soit dit sans vouloir en aucun sens dogmatiser ni absolutiser — que, des trois lieux où l'homme parle de Dieu, le plus proche de son « objet », le plus *ad rem,* le plus riche aussi, est bien, finalement, celui de l'*éthos*-foi. Bref, il s'agit d'un lieu privilégié et que l'on peut donc privilégier. Pourquoi ?

Parce que la foi, plus que le *mythos* religieux et que le *logos* philosophique, apparaît comme une attitude tout à fait spécifique quant à la question de Dieu. Le mythe ne parle pas seulement de Dieu, il véhicule aussi toute une vision du monde (cosmogonie). Et la philosophie, c'est l'évidence, ne fait pas de Dieu son unique « objet ». La foi, en revanche, est ici dans une situation privilégiée. Engagement et auto-implication, connaissance et agir (la foi, ne l'oublions pas, est une *virtus*), la foi est un lieu singulier où s'exprime et s'accomplit sur Dieu un dire original et irréductible (alors que les autres sont plus ou moins réductibles). De tous les hommes-parlant-de-Dieu, l'homme de l'*éthos*-foi n'est-il pas celui qui fait entendre un discours et (se) propose une attitude vraiment originaux et qui sont au plus près de ce qu'on entend, fût-ce confusément, par Dieu ? L'homme du mythe n'est-il pas plutôt en contact avec un *divinum* plus ou moins confus, assez éloigné d'un Dieu conçu dans une relation interpersonnelle ? Et le philosophe, l'homme du *logos,* ne se contente-t-il pas (ne doit-il pas se contenter ?) souvent d'une affirmation « froide » de Dieu, abstraite, loin d'un engagement précis, en tout cas perçu selon la formalité du philosophe, alors que Dieu est celui qui demande surtout, plus que d'être simplement affirmé, d'être confessé et « agi » ?

Si Dieu est cet « au-delà au delà duquel il n'y a pas d'au-delà », si Dieu est l'*Ultimate Concern,* s'il est l'Inconditionné pouvant demander un engagement absolu ; si Dieu n'est pas simplement exigence d'absolu (Dieu des philosophes) mais Absolu d'exigence (Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de Jésus-Christ, de François d'Assise, de Martin-Luther King), l'homme de foi, l'homme qui donne sa foi, n'est-il pas l'homme d'un discours privilégié, parce que plus engagé et plus complet (théorie et praxis), laissant mieux Dieu être Dieu ?

Je réponds donc ici à la question : « de quel homme parle la théologie ? » en disant qu'elle parle de l'homme-parlant-de-Dieu-dans-la-foi. Mais comment en parle-t-elle et, ainsi, qu'en dit-elle ? Telle est la troisième question et qui doit permettre de saisir au plus près quelle est l'anthropologie de la théologie.

III. — PARLANT DE L'HOMME-PARLANT-DE-DIEU, COMMENT LA THÉOLOGIE EN PARLE-T-ELLE ?

La question se pose car, à l'évidence, un discours sur l'homme croyant n'est pas spécifique à la théologie, mais est aussi le fait de

la psychologie, de la sociologie, de la philosophie, de l'histoire, de la linguistique, etc. Dès lors, de deux choses l'une. Ou bien la théologie, qui fut un temps, avant la constitution des sciences humaines, *le* discours sur l'homme parlant de Dieu, a aujourd'hui à disparaître, comme l'alchimie a cédé la place à la chimie. Ou bien, parmi les différents discours sur l'homme parlant de Dieu, la théologie a une place spécifique, et qu'elle doit justifier précisément en fonction d'un *quomodo* : comment en parle-t-elle ?

Nous pensons ici que c'est la seconde hypothèse qui est la vraie, celle en tout cas dont nous allons défendre la validité. Au reste, le spectacle pluriel des sciences humaines (psychologie, sociologie, etc.) s'intéressant à l'homme croyant n'indique-t-il pas déjà que, puisqu'il n'y a pas *un* discours, le discours théologique n'est pas a priori exclu ? Pour indiquer sa spécificité, il lui reste donc, car c'est sur ce plan que se distinguent des disciplines parlant d'un même objet, à montrer *comment* elle parle de l'homme croyant. Ainsi aurons-nous répondu à notre question : que dit la théologie sur l'homme, quelle est son anthropologie ? Après avoir précisé deux préalables indispensables à la poursuite de l'exposé (a), nous établirons, selon trois données, le discours de la théologie sur l'homme (b) et nous terminerons en déterminant, *ad intra* et *ad extra,* la fonction propre et l'exercice spécifique de cette théologie anthropologique (c).

a. Deux préalables

1. *Le droit des sciences humaines*

Le théologien constate que les sciences humaines parlent de l'homme croyant. Loin d'y voir un sacrilège ou une mainmise indue (pourvu, bien sûr, qu'aucune de ces disciplines ne tombe dans une prétention de discours total), le théologien doit au contraire considérer ces entreprises (par ailleurs légitimes en soi) comme lui rendant le plus fier service. On pourrait en effet comparer le rôle des sciences humaines aujourd'hui par rapport à la foi, à celui que jouait (et peut toujours jouer) la théologie négative de naguère par rapport à la théologie positive ou affirmative : contrôler cette dernière par une critique de ses affirmations. Les sciences humaines nous aident en effet à purifier la foi de tout ce qui n'est pas elle. En démasquant ce qu'il peut y avoir de projection dans la foi (psychologie), en signalant les modèles sociaux auxquels la foi risque de s'asservir en jouant des rôles qui ne sont pas les siens (sociologie), en montrant les facteurs culturels non liés essentiellement à la foi (histoire) — et l'on pourrait multiplier les exemples —, les sciences humaines permettent de rendre la foi à elle-même, débarrassée (le plus qu'il est possible) de ses scories [7]. C'est ici qu'il faut souligner tous les avantages du procédé de la réduction — qui n'a pas à être confondu avec le réductionnisme [8]. C'est grâce à la réduc-

7. Je dis bien sûr : « le plus possible ». Il est impossible et impensable d'arriver à une pureté absolue. Au reste, on le sait, l'eau distillée est imbuvable !

8. Le procédé de réduction élimine simplement ce qui n'appartient pas en propre à l'objet en cause et rend donc celui-ci à sa spécificité. Le procédé

tion opérée par les sciences humaines que peut apparaître, dépouillé de ce qui n'est pas elle, l'irréductible de la foi et sur quoi la théologie va pouvoir porter, comme en son lieu propre. Il est donc bien entendu — j'y insiste parce que je vais à l'instant dire aussi les limites des sciences humaines — que, du moins a priori, l'existence de ces disciplines n'entre pas dans un jeu de concurrence, de défiance ou d'exclusion. La théologie a accepté, il n'y a guère, ce service (dur au premier abord, immensément bénéfique ensuite) de la part de l'histoire, de la philologie et des sciences naturelles. Elle doit l'accepter aujourd'hui, avec la même lucidité, de la part de la psychologie, de la sociologie et de la linguistique.

2. *Les limites des sciences humaines*

Le théologien regarde encore une fois les sciences humaines. Mais cette fois (et sans se départir du jugement positif qu'il vient de prononcer), avec le même souci de vérité, il constate que le propos scientifique et son type de rationalité (qui n'est qu'*une* des manières de la rationalité, du *logos*) ne bouclent pas et ne permettent pas de saturer le questionnement. Les sciences humaines ne viennent pas à bout du phénomène de la foi. Tout comme les discours psychologique et sociologique sur une œuvre d'art, tout pertinents qu'ils soient, laissent place à un noyau irréductible qui a nom beauté et qui relève d'un discours esthétique, ainsi la foi ne se laisse-t-elle pas entièrement entreprendre par les sciences humaines et revendique-t-elle d'être reconnue dans sa spécificité irréductible. Tout comme un discours sociologique ou psychologique sur l'amour ne parviendra jamais à en dire l'ultime secret irréductible, de même ces discours — le croyant en témoigne, comme le fait l'amoureux — ne peuvent prétendre étreindre tout ce qu'il y a à dire sur la foi, sur le croyant, sur cet homme-parlant-de-Dieu. Or il est important qu'on aille jusqu'au bout, qu'on rende compte de la spécificité.

Il s'agit, on le voit, de préserver un langage, et qui n'est pas réductible au seul langage scientifique. Celui-ci a sa rationalité, et ainsi il communique avec le *logos* universel, mais cette rationalité n'est pas toute la rationalité : il y a d'autres manières de répondre de l'universel *logos*. On peut tenir plusieurs discours sur un arbre : celui du botaniste, celui du forestier, celui de l'automobiliste, celui du poète. Tous ces discours ont leur logique et leurs droits. Le langage scientifique (celui du botaniste) jouit d'un privilège, celui que notre culture accorde à la science et aux succès qu'elle permet. Mais ce discours, outre qu'on peut même discuter son privilège, n'est en tout cas pas le seul à pouvoir se faire entendre. L'arbre n'*est* pas purement et simplement une fibre ligneuse. Le discours poétique sur l'arbre mérite tout autant de revendiquer ses droits.

Certes, à parler ainsi, on pourrait se prendre à craindre de quitter dangereusement les rivages du *logos*. Mais toute la question est de savoir si le *logos* de la scientificité est tout le *logos*, en épuise l'universalité. En réalité, le *logos* est plus large, il n'a pas sa seule patrie et expression dans la science. Si donc, à juste titre, on revendique, pour refuser tout langage délirant et aliénant, les droits imprescriptibles du *logos*, il faut bien entendre qu'il y a plusieurs demeures en sa maison. Autre est le langage du *logos* scientifique, autre celui de la poésie, de l'amour, mais il s'agit toujours de *logos*. Ainsi de la foi. Il faut en dire le *logos* propre, car elle en a un. Or le discours scientifique (psychologique, sociologique, etc.), qui requiert un type de rationalité

---

réductionniste, en revanche, consiste à effacer toute spécificité de l'objet en cause, en le réduisant indûment aux dimensions d'un autre objet.

et découvre donc le *logos* sous ce rapport, ne peut dégager ce *logos* propre. Le discours scientifique ne peut parler et ne parle pas de la foi dans sa « différence », dans son altérité, dans sa transcendance, dans sa spécificité, dans son irréductibilité.

Mais alors se pose la question : n'y aura-t-il aucun discours qui, sans être un cri (la foi n'est pas un cri), respectant donc les droits du *logos* universel et du type de *logos,* de logique en cause dans la foi, sera un discours qui fera entendre ce que la foi veut dire et annoncer en propre ? Certes, la foi peut parler directement, sans cette médiation, comme elle le fait dans ses credo, ses confessions, ses liturgies, etc. Mais puisqu'il y a partout des discours médiateurs, ne faut-il pas aussi que la foi se trouve un discours qui, parmi les autres discours et parce qu'en dialogue avec eux, discerne le *logos* propre de cette foi (le *logos* de cet *éthos*), en proclame et défende les droits et en ménage les conditions qui fassent entendre ce qu'elle a à dire de propre et d'irréductible sur l'homme et pour le monde ? C'est ici qu'on songe à la théologie.

b. Le discours de la théologie sur l'homme

La théologie, comme anthropologie, serait précisément le discours chargé d'exprimer le *logos* sur l'homme qui est inclus dans l'*éthos*-foi. Car il y a sur l'homme, dans la foi, un discours spécifique et qui a droit d'être entendu. A la théologie de délivrer ce discours que ne font point entendre les sciences de l'homme. C'est donc ici qu'on trouverait le lieu propre de la théologie comme discours sur l'homme et que serait justifiée son entreprise dans le concert anthropologique.

Il n'est évidemment pas question ici — il y faudrait tout un livre — de dire en son entier l'ensemble de ce discours sur l'homme, de ce message anthropologique inclus dans la foi. Il peut être utile cependant d'en donner trois articulations majeures, qui diront à suffisance la spécificité de la foi en ce domaine et donc la légitimité et la nécessité de sa médiation théologique. Pour la foi :

1. Il y a en l'homme, en tout homme, un inviolable « auquel tu ne toucheras pas », et cela au nom d'un Absolu, d'un In-fini, qui a nom Dieu, et auquel cet homme en appelle contre tous mes pouvoirs. Fût-il économiquement inutile, socialement irrécupérable, psychologiquement hors de toute communication, cet homme, au nom de la Transcendance qui l'a créé à son image et à sa ressemblance, a un droit imprescriptible et inaliénable à se faire respecter. Son visage, pour employer l'expression chère à Levinas, s'impose à moi comme un in-fini que je ne puis totaliser et assassiner au nom de mes intérêts économiques, politiques, sociologiques pourtant éminem-

ment sages selon ce monde. Il y a en lui une irréductibilité qui défie toutes mes prétentions à l'éliminer. La foi me dit qu'il n'y a pas sur cette terre que le rentable, l'économique, l'utile, etc. *Res sacra homo :* il y a en lui résistance souveraine à mon pouvoir honteux d'en disposer selon mes calculs et mes raisons. Autrui ne peut être utilisé et son in-finité intangible m'interdit de le profaner par mon égoïsme. Et la foi dit cela, précisément parce qu'elle voit l'homme *a parte Dei, sub specie aeternitatis*[9]. Si le lieu originaire du sacré est en Dieu (Saint), son lieu de visitation, d'épiphanie, est dans l'homme à l'image de Dieu, image invulnérable, inviolable. « Ce que vous aurez fait (en bien comme en mal) au moindre d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait ». Telle est la grandeur de l'homme (et l'humilité de Dieu). On dira que l'humanisme peut aussi défendre cette inviolabilité de l'homme. Mais non certes avec cette absoluité de qui voit Dieu lui-même ici en cause. « L'homme passe infiniment l'homme », disait Pascal. Il l'avait appris à l'école de la foi.

2. Rien n'est inexorable. Ceci veut être la traduction anthropologique de l'idée fondamentale de salut, caractéristique de la foi chrétienne. Qui dit salut, en effet, dit précisément que rien n'est fatal, irrémissible, irrévocable, irréparable, irrémédiable, alors que tout, ailleurs, nous dit (sociologie, économie, guerre, violence, etc.) qu'il y a de la fatalité, de l'inexorable, de l'irrémédiable. L'idée de salut est précisément l'idée que tout peut être sauvé. C'est ce que R. Garaudy a remarquablement observé en disant que le judéo-christianisme avait défatalisé l'histoire. La foi, c'est ici un discours sur l'impossible tenu pour possible. Quand la foi parle de Dieu comme créateur *ex nihilo* (*ex impossibili*, pourrait-on dire), comme Sauveur, elle dit à l'homme que, s'il ne veut pas cesser d'être homme, il doit croire à l'impossible et cesser de ne croire misérablement qu'au possible[10]. Tel est le sens de l'espérance, dont la foi est le viatique. L'espérance croit qu'il y a toujours de quoi transgresser la fatalité. Elle croit que tout peut toujours être repris, que l'être de l'homme ne se conjugue pas tant au prétérit (destin) qu'au futur (destinée) et que dès lors rien n'est jamais définitivement arrêté. La foi me fait croire que l'autre et moi-même, quelle que soit notre culpabilité, valons mieux que ce que nous apparaissons, puisque Dieu le dit en son Fils : « Je ne suis pas venu condamner, mais sauver ». Seul l'Absolu peut absoudre, par-donner. Encore une fois, il s'agit là d'un discours que nul ne prononce sur l'homme avec autant d'absoluité et d'inconditionnalité que la foi.

---

9. Où l'on voit bien que notre théologie, tout en montrant son anthropologie, n'abdique pas son statut de théo-logie.

10. Je songe au mot de Lacan : « Le réel, c'est l'impossible ».

3. La réalité n'est pas simplement ce qui est, mais ce qui pourrait être, ce qui devrait être, ce qu'on doit vouloir. Ici, c'est l'horizon eschatologique de la foi qui assure cette libération de la réalité : celle-ci ne se limite pas à ce que nous voyons et mesurons, elle est appelée à un surplus, déjà mystérieusement présent. Ce qui nous est dit ici, loin d'une philosophie qui immobilise l'être (celui de Dieu, de l'homme, de son monde), c'est une théologie qui mobilise l'être. Qui dit l'être non seulement en termes de ce qui est, mais en termes de ce qui n'est pas encore, mais doit et peut advenir. Avec la théologie de la foi, nous sommes en présence d'un *logos* qui n'est pas description de l'être, mais projet, projet de l'homme qui ne conjugue pas celui-ci au seul indicatif, mais à l'optatif et à l'impératif. La foi et l'espérance instaurent un droit de l'être, un devoir de l'être. Or l'homme a éminemment besoin de ce message pour savoir qu'il peut oser se dépasser, se transgresser, se transcender. La foi nous dit ce que la réalité qui n'est pas pourrait être et ce que la réalité qui est, mais l'est insuffisamment, pourrait être, si elle remplissait tout l'espace et tout le temps de l'être. Or elle me dit — et c'est là de nouveau son unicité — ce que la réalité devrait et pourrait être, en me la disant telle qu'elle *est* selon Dieu et donc telle qu'elle *pourrait* et *devrait* être pour nous et par nous, et telle qu'elle *sera* par la fidélité de Dieu à ses promesses et par la fidélité *(fides)* de notre réponse. La foi est ainsi l'ouverture d'une brèche dans le fini, la promesse d'un in-fini, nous rendant désormais insatisfaits du fini pour nous rendre êtres de désir, pour reprendre une expression de Cl. Bruaire, de désir d'in-fini. « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu ... ». Encore un coup, voilà ce que la foi propose en propre, et qui n'est dit nulle part avec une telle absoluité. Ce discours, le déclarera-t-on inutile ?

Mais ne nous faut-il pas maintenant une théo*logie* qui me dise le *logos* de cette foi ?

c. Fonction de la théologie de cette foi

Certes, la foi parle d'elle-même, et son éloquence, quand elle est vrai témoignage, peut, jusqu'à un certain point, se passer de toute médiation pour s'annoncer. Mais jusqu'à un certain point seulement. La foi a besoin de la médiation théologique comme d'une instance qui, aussi bien pour elle-même que pour le dehors, la préserve dans sa spécificité et lui permette d'être entendue. S'il n'y avait pas dans l'Eglise cette instance de service intellectuel de la foi, on pourrait toujours craindre que celle-ci, sur un point ou l'autre, ne dégénère et soit mal comprise. Parce que la foi n'est pas un cri, et ne peut le devenir, il lui faut cette appropriation théorique.

Dans le cas qui nous occupe, la théologie sera donc chargée de servir ce discours de la foi sur l'homme. Il me semble que sa fonction ici sera triple :

— Faire respecter les droits d'existence de l'*éthos*-foi. La foi, si elle est une dimension de l'homme, doit être défendue contre toute entreprise annulatrice. C'est à la théologie qu'il revient d'assurer cette défense au sein des sciences humaines, dont elle partage le vœu de scientificité.

— Dire le *logos* qui est inscrit dans cet *éthos*. Si nous avons distingué plus haut *logos* et *éthos* comme attitudes de l'homme-parlant-de-Dieu, ce n'était pas pour dire que cet *éthos* fût étranger à tout *logos*. Au contraire, il recèle un *logos* propre, et c'est justement à la théologie de le mettre au jour, de lui donner voix.

— « Justifier » ce logos spécifique. Il ne suffit pas, en effet, d'exprimer le *logos* de la foi. Il faut encore, pour qu'il soit vraiment reconnu, que soit « justifiée » sa place parmi d'autres expressions du *logos* universel [11].

Cette triple fonction, il me semble qu'elle s'exerce dans une double direction : au service de la foi elle-même *(ad intra)* et au service de sa présence parmi les autres discours sur l'homme *(ad extra)*. C'est en suivant cette distinction que je voudrais définir et décrire ici la fonction de la théologie comme discours sur la foi parlant de l'homme.

1. *Exercice de la fonction théologique* ad intra

Respecter les droits de la spécificité de la foi, c'est faire en sorte que, dans le « cercle » des croyants, cette foi ne dégénère pas, n'oublie pas quel est son discours propre sur l'homme. Car, très facilement, on ne le sait que trop, la foi peut dévier en gnose(s), ésotérisme, superstition et bafouillage. Certes, la théologie n'est pas seule à instituer ce « contrôle » de la foi : le dynamisme pratique d'une foi authentique a assez de ressources pour éviter la dégénérescence. Il revient cependant à la théologie d'apporter le concours critique d'une théorie de la foi qui en préserve la logique intérieure.

A cet égard, la théologie doit intervenir ici comme *herméneutique de la foi*, c'est-à-dire comme instance chargée de rappeler aux croyants quel est le sens *(logos)* et le contenu *(éthos)* de leur foi. Rien n'est plus dangereux qu'une foi laissée à elle-même, c'est-à-dire sans la

11. J'utilise expressément les guillemets (« justifier », « justifiée ») pour éviter de faire croire ici à une apologétique intempérante qui, loin de préserver la spécificité du discours de foi, l'assimilerait à un autre. Ceci sera explicité plus loin.

présence et l'assistance (à vrai dire parfois aussi trop envahissantes) d'une théo*logie,* dont le rôle est de lui rappeler ce qu'elle est *(éthos)* et ce qu'elle dit *(logos)*. La foi dépourvue de tout regard critique risque facilement de voir son *éthos* s'abîmer en superstition ou en magie, et son *logos* en croyances ou en simple sagesse humaine. Le danger n'est pas illusoire. « A gauche » comme « à droite », la foi peut se détourner en pratiques aberrantes ou en théories idéologiques. Sa pureté et sa spécificité exigent une « surveillance », qui n'est d'ailleurs qu'infini respect pour ce don de Dieu confié aux mains fragiles de l'homme. Si ce même Dieu qui a donné la foi aux hommes leur a aussi donné la raison, c'est bien pour qu'un appui mutuel vienne au secours de l'une et de l'autre.

Cette instance herméneutique de la foi, ajoutons encore que la théologie ne doit pas l'exercer dans un sens qui risquerait d'être unilatéral. Il ne faudrait pas, en effet, que par souci de préservation de la foi et de sa spécificité, on glisse dans le passéisme et le fondamentalisme. Le risque existe que la fidélité se mue en littéralisme et en fidéisme, attitude contre laquelle la tradition ecclésiale, catholique surtout, a toujours eu le mérite de mettre vigoureusement en garde. A cet égard, l'herméneutique devra éviter de se cantonner dans l'interprétation exclusive des textes du passé, malgré leur privilège indéniable de textes fondateurs. La théologie, comme herméneutique, doit être tout autant attentive à ce qu'est la foi aujourd'hui, dans ses supports actuels. Sur ce plan aussi, qu'on a appelé celui des « signes du temps », la théologie doit être herméneutique, c'est-à-dire interprétation des signes et de leur sens.

Nous pouvons reprendre ce premier point en disant que la théologie parlera de l'homme en se faisant ici l'herméneute de la foi, en en maintenant vivante la spécificité de sens et d'agir, pour que les croyants puissent être et rester de véritables croyants. Et pour qu'ainsi ils puissent s'annoncer à eux-mêmes — et déjà, par ce biais, annoncer aux autres — un discours sur l'homme qui soit spécifique et qu'ils ne peuvent galvauder et laisser se perdre en croyances (« croyances » ne s'identifie pas avec « foi » de part en part) aberrantes et en pratiques aliénantes, sous peine d'assassiner cette foi dans le cœur et dans l'esprit des hommes. Il y va de la survie et de la cohérence interne de la foi et de son discours sur l'homme. Ce discours ne dit pas n'importe quoi. La théologie, à côté du magistère, doit y veiller farouchement, même si elle sait ou doit réapprendre qu'elle n'est pas toute l'appropriation de la foi, celle-ci débordant largement celle-là. La théologie sans les œuvres de la foi serait une théologie morte. Elle n'en a pas moins, comme instance critique, à accomplir *un* des services dont la foi a besoin, celui de sauvegarde du sens.

2. *Exercice de la fonction théologique* ad extra

Sous ce rapport, la théologie a deux rôles à jouer.

A. *Dire* (simplement) le contenu de cette foi, ce que cette foi dit sur l'homme et à l'homme.

Bien que la foi se montre et « s'expose » elle-même, puisqu'elle ne vit pas en régime d'arcane pure, elle n'a cependant pas, rigoureusement, à veiller à ce que le *logos* de son *éthos* soit annoncé parmi les autres discours. Même si elle est communication et mission, elle n'existe pas, en tout cas, pour « passer son temps » à mettre au clair, dans cet ensemble très complexe qu'elle est [12], le *logos* dont elle est porteuse.

La théologie est là pour rendre à la foi et aux hommes ce service explicite de délivrer le discours de la foi sur l'homme et de le dire dans le concert de tous les autres discours. S'il est vrai que l'homme n'a pas seulement besoin de pain, il faut qu'une certaine parole soit entendue et annoncée. Certes, encore une fois, la théologie n'a pas le monopole de la foi. Mais elle l'a peut-être bien là où sa spécificité de connaissance scientifique l'autorise à parler d'égal à égal, tant que faire se peut, avec d'autres disciplines du savoir humain. Pour que le discours de la foi sur l'homme « tienne le coup » parmi tous les autres discours, il est indispensable qu'une instance réflexive soit présente pour en assurer la pertinence à ce niveau. Ce service de la théologie a son importance : ce discours sur l'homme que la foi est seule à porter, s'il n'est pas *dit* (par la théologie, au sein des autres discours), risque de n'être plus annoncé par personne. Or n'a-t-il pas le droit d'être annoncé ? Et surtout : l'homme n'a-t-il pas bénéfice à l'entendre ? Il y a là une parole inédite qui, si elle n'est pas dite d'une manière formelle (ici théologique), ne sera plus dite par personne là où elle doit être entendue.

Ajoutons que dans cette première fonction *ad extra* de la théologie, il n'y a pas lieu de voir un rôle de démonstration du discours de la foi sur l'homme, mais simplement de « monstration ». La musique de Beethoven ou de Gershwin ne se démontre pas. Mais il faut que des interprètes la décodent et la « montrent », sinon elle ne sera pas entendue. Ainsi, ici, de la théologie. Elle fait entendre une voix. Une voix qui n'est peut-être pas si inutile qu'il n'apparaît dans un premier temps, quand on la compare aux voix si puissantes d'autres discours. Dans sa vulnérabilité, la parole de la foi sur l'homme lui apporte peut-être un fragile mais précieux secret de dépassement et

---

12. Voir plus haut (p. 804) les trois aspects (non exhaustifs ni exclusifs) que nous avons retenus dans l'*éthos*-foi.

de transcendance que les autres discours ne lui confient pas, en tout cas avec la même inconditionnalité d'Absolu.

B. « Justifier » le contenu de cette foi dans son discours sur l'homme.

On aurait presque envie de s'arrêter à cette (première) fonction de « monstration » de la théologie. Le directeur de conservatoire n'a-t-il pas fait tout ce qu'il avait à faire quand il a ouvert les portes de son académie et qu'il a dit : venez et écoutez ? Non. Il y a place encore chez lui pour un discours esthétique, pour un discours second, un discours de « justification ». Mais avant toute chose il faut bien s'entendre sur ce mot plein d'ambiguïtés et sujet à caution. En quel sens est-il légitime de parler d'un discours (théologique) justificatif de la foi ?

1. Deux préalables

En raison de l'unité de l'homme, qui ne peut admettre de cloisons étanches entre des discours dont un absolu parallélisme sans passerelles détruirait et nierait précisément cette unité, il importe au plus haut point que *tout* discours humain soit justifié comme ayant un sens, comme appartenant au *logos* dont l'homme participe *(zôon logikon)*. Cette requête, cette justification de l'appartenance au sens doivent être entreprises, pour tout discours humain, de deux façons.

D'une façon négative. Il faut montrer que tel discours (en l'occurrence, celui de la foi) n'est pas absolument fou [13], n'est pas idiot, aberrant, destructeur de l'homme, dépourvu de tout sens et de toute intelligibilité. Il faut montrer que la foi, malgré son « utopie » aux yeux du monde (et sans doute : grâce à cela ; nous y reviendrons), n'est pas un charabia démentiel prononcé par un idiot plein de fureur dans un monde plein de bruit (Shakespeare). Ce discours peut être une « folie » (la folie des Béatitudes et la folie de la Croix), mais une folie qui ne peut être aliénation ou perversion et dont il faut montrer qu'elle n'attente pas à l'homme, mais au contraire le conduit à sa transcendance.

D'une façon positive. Il faut montrer que tel discours (en l'occurrence celui de la foi) trouve *sa* place sur la carte (très vaste et très diversifiée) du *logos* (je vais tout de suite préciser ceci) ; qu'il est intelligible en fin de compte quelque part. Pour employer une image, il faut que l'incontestable altérité de la foi ne soit pas insularité, qu'elle ait un lien avec le continent du *logos*, hors de quoi on ne parle plus de l'homme ni à l'homme dans sa patrie *(zôon logikon)*. Car enfin il s'agit de l'homme. Il lui faut donc toujours garder devant les yeux l'horizon général d'intelligibilité, hors duquel il renoncerait à lui-même. Le discours de foi, quelle que soit sa « différence », sa transcendance, ne peut échapper à cette exigence. C'est du reste ce que l'Eglise a

13. Ce qui n'empêche pas, nous le disons ailleurs dans cet article, qu'il y a place pour une bonne, pour une saine, pour une vraie folie, celle de la Croix et des Béatitudes. Nous visons ici une folie aberrante et idiote.

toujours compris contre tous les fidéismes : la raison *(logos)* ne peut être absente de l'acte de foi sous peine pour celui-ci d'équivaloir à un suicide intellectuel de l'homme.

En ce sens donc, la théologie doit être présente pour justifier (et nous pouvons bien maintenant écrire le mot sans guillemets) le discours de la foi. Comment le fera-t-elle ? C'est ce qu'il nous reste à voir et qui achèvera le tableau que nous avons entrepris de l'anthropologie de la foi.

2. *Justification du discours de foi*

La théologie comme justification de la foi a ici deux tâches. Encore une fois, l'une négative, l'autre positive.

a. Tâche négative

La justification théologique ne doit pas consister à imposer au discours de la foi sur l'homme *un* logos qui est celui qui prévaudrait dans un autre discours (scientifique, philosophique, etc.). Je veux dire ceci : il y a une requête fondamentale et englobante de l'esprit humain, et qui est que toute activité humaine (donc aussi la foi) relève de l'exigence de *logos*, sous peine de ne pas être humaine, de ne pas concerner l'homme. Mais cette requête générale et imprescriptible de *logos,* qui veut que toute activité et connaissance passent devant ce tribunal, ne signifie pas qu'il y aurait comme un *logos,* une rationalité (faussement universelle) devant être appliquée partout. Ou plutôt : l'universalité du *logos* (la vraie) signifie que chaque discours humain doit avoir *son* logos et non pas celui d'un autre.

En ce sens, il y a donc bien universalité et unité du *logos,* mais celui-ci se « monnaie », éclate, se diffuse en *logoï* propres aux différentes activités, aux différents discours humains. Il y a, à l'intérieur du *logos* universel, de l'unique *logos* universel, le *logos* de l'amour, le *logos* de la science, le *logos* de la philosophie, etc. En ce sens tout relève (doit relever) du *logos (Logos),* mais à travers *un* logos, son *logos* propre. L'erreur fondamentale, et qui est celle de tous les impérialismes scientifiques, est d'appliquer, en croyant le faire au nom du *logos* universel avec lequel on le confond indûment, la juridiction d'un *logos* particulier, propre à un domaine (la philosophie, par exemple), à un autre domaine (celui de la foi, par exemple). La théologie doit donc, tout en disant très haut que les autres disciplines ont le droit de mesurer le discours de foi à leur *logos,* refuser de considérer cette mesure comme exhaustive et exiger qu'on reconnaisse le *logos* spécifique et irréductible du discours de foi, ou alors il vaut mieux faire disparaître de la scène ce discours inutile puisque réduit à un autre.

L'application de la rationalité *(logos)* scientifique de la psychologie, par exemple, à une œuvre d'art rend compte sans doute de constituants incontestables de cette œuvre, mais ne rend pas compte de son *logos* spécifique et ultime, de *sa* manière de participer au *logos* un et universel. Et même si (et parce que) l'utilisation de ce *logos* étranger s'avère « réussir », il faudrait au plus haut point se méfier [14]. Car *alors* il y aurait réduction dans le mauvais sens du terme et du procédé. Et que l'on remarque bien ici que pareilles entreprises ne sont pas seulement le fait des autres disciplines, auxquelles il arrive effectivement de réduire le discours de la foi. Il faut bien reconnaître que c'est parfois de la part même des chrétiens que naît cette tentation réductionniste. Que l'on songe ici à tous les discours apologétiques de mauvais aloi [15] qui ont fait de la foi un humanisme et une sagesse « acceptables ». Les chrétiens, soucieux d'être du monde en un mauvais sens qui est abandon de leur discours propre, ont trop souvent et trop facilement domestiqué l'Evangile, émoussé le glaive de la Parole, réduisant la foi à dire ce que la société voulait bien entendre et supporter. Un tel type de justification est une trahison à l'égard de la foi et à l'égard de l'homme, qui n'entend plus un discours spécifique qu'il était en droit d'attendre (quitte à le rejeter). On a ainsi justifié la foi quasiment au sens pénal du mot : on l'a lavée de toute accusation d'être critique à l'égard du monde. Socrate et Jésus n'ont pas accepté cette justification judiciaire qui aurait réduit à néant leur parole.

La chose est donc bien entendue : il ne peut être question, en parlant de justification théologique de la foi, d'imposer à celle-ci la mesure d'un *logos* qui n'est pas le sien.

b. Tâche positive

Il s'agira donc de défendre les droits à l'existence et à l'intelligibilité d'un *logos* propre et inaliénable, tout en le situant *ainsi* sur la carte générale du *logos* universel. Mais quel est ce logos *propre* ? Au risque de choquer à première vue, je dirai tout de go que ces droits sont ceux d'un *logos* d'utopie. Le mot est évidemment délicat à manier ; il s'agit de bien le comprendre, dans la ligne des recherches actuelles sur la spécificité et l'importance du langage d'utopie en anthropologie et en théologie.

Nous avons vu que la foi, en parlant de l'homme et à l'homme, lui propose de se comprendre comme un être qui doit conquérir ce

---

14. Ce qui ne signifie pas que cette entreprise soit en tous points condamnable. Mais nous songeons ici aux utilisations trop rapides, trop apologétiques : que l'on pense au parti que l'on tire parfois trop facilement des positions de Jung pour « justifier » la foi.

15. Je dis bien : « de mauvais aloi ».

qu'il n'est pas encore, ce qu'il pourrait être, ce qu'il devrait être, et qui constitue l'idée que Dieu a sur l'homme. La foi, en ce sens, parle donc de ce qui n'est pas encore, c'est-à-dire de ce qui n'a pas encore de lieu *(ou-topos)* sur cette terre. L'utopie proclame un droit de l'être. Là est sans doute une des spécificités de la foi. Il y a, dans la théologie, une prophétie de l'être. Alors que les discours économique, scientifique, judiciaire, etc., parlent d'un lieu qui a clairement déjà sa place sur la terre des hommes, la foi parle de quitter tout lieu rassurant (« Quitte ce lieu, Abraham, et va vers une terre que tu ne connais pas »), elle privilégie « ce qui n'existe pas » (*ta mè onta, 1 Co 1,* 28) pour qu'advienne le nouvel être, elle propose l'impossible (« oui, Pierre, aux hommes c'est impossible ») alors qu'une sagesse bien de cette terre commande de n'exiger que le possible.

En ce sens — car en un autre elle est bien pour ce monde, cette parole « impossible » de la foi — la foi n'est pas de ce monde. Comme le Seigneur, elle n'a pas de lieu *(ou-topos)* où reposer la tête. Entendons que, dans sa folie (folie de la Croix, folie des Béatitudes), elle ne dispose pas de ces atouts rassurants dont disposent les discours de sagesse de ce monde. Dieu a choisi ce qui était faible, dit saint Paul, qui ajoute lui-même qu'il a renoncé au prestige des discours de persuasion pour ne plus prêcher qu'une parole insensée aux yeux du monde. Parole insensée (*logos alogos,* aurait-on envie de dire), car elle ne repose sur aucun des appuis et des vraisemblances dont toute autre parole aime s'assurer la garantie. Son Royaume n'est pas de ce monde. C'est une parole qui ne vient de nulle part *(ou-topos)* sur cette terre (« Ce n'est pas la chair et le sang, Pierre, mais mon Père ... »).

Certes, cette folie, cette utopie, est, comme le dit saint Paul, sagesse de Dieu et donc ultime sagesse véritable pour l'homme. Mais elle ne passe pas par le lieu de nos habituelles sagesses, qu'elle confond au contraire et disqualifie. C'est pourquoi la foi ne peut que s'aliéner lorsque, oubliant son statut pérégrinant, « sans demeure fixe » (sans lieu-*topos* sûr du point de vue terrestre), elle se laisse ensorceler par les sirènes des discours de ce monde et se met à jouer un rôle de rassurance des situations sociales et culturelles qui ne sont pas le dernier mot pour l'homme. A la manière des prophètes, la parole de foi est une parole qui conteste les fatalités sociales, les nécessités économiques et les évidences politiques où l'homme est oublié, tout ce que saint Paul appelle, quand elles sont iniques, les Puissances de ce monde. Certes, ce n'est pas à dire que ces réalités n'aient leur part d'autonomie séculière. Mais la foi, parce que parlant d'un projet de Dieu auquel le cœur de l'homme n'avait pas songé, s'annonce comme un jugement des évidences immédiates de ce monde. Dieu **est l'Autre, l'autre de l'homme, et il brise tous les encerclements**

magiques des fatalités et des nécessités, il rompt les évidences trop facilement consenties, il conteste au nom d'un avenir « impossible » aux yeux des hommes. Et par-dessus tout, don du Dieu de la Promesse qui fait toutes choses nouvelles, la foi promet un accomplissement que nous ne pouvons imaginer, mais qui, ainsi l'a promis le Seigneur, sera comme un centuple qui nous sera donné par surcroît.

La tâche de la théologie serait donc ici de préserver les droits de ce *logos* qui vient d'ailleurs (qui n'a pas d'abord son lieu *(topos)* ici-bas : le *Logos* était auprès de Dieu), mais qui est venu pour visiter cet homme et lui apporter ce qu'il ne peut se donner lui-même, alors qu'il en a besoin plus que de toute autre chose. La théologie doit parler du lieu qui est le sien, sinon il vaut mieux qu'elle disparaisse, n'ayant plus alors qu'à redoubler des discours que d'autres savent aussi bien ou même mieux prononcer. Elle doit tenir à l'homme un discours spécifique et qu'elle est seule à détenir : celui, dirais-je, des « théomorphismes ». Car s'il est vrai que le discours sur Dieu ne peut éviter d'être anthropomorphique pour une part, le discours de Dieu sur l'homme va jusqu'à cette audace d'être parfois théomorphe, puisque l'homme est appelé à rien moins qu'à partager la vie divine, « Dii estis ». Et cette audace-là, aucun discours de sagesse de ce monde ne l'a jamais eue. Il fallait pour cela que le *Logos* même de Dieu vienne s'incarner, prendre *topos* ici chez nous (il a planté sa tente parmi nous). Car l'utopie a pris chair, elle a commencé de se trouver un lieu et de se réaliser, dans l'attente d'un accomplissement eschatologique, où sera pleinement manifesté ce que nous devons être et ne sommes pas encore. Cette utopie est *logos*.

La théologie parlera donc de l'homme en tenant ce langage qui lui vient de l'Inconditionné et dont elle tire sa justification. L'homme, puisque appelé à se dépasser, doit absolument entendre cette parole sur lui qui ne lui viendra pas d'ailleurs. A cet égard, la théologie ne devra pas être indûment intimidée par les autres discours. « Si je ne suis pas moi, qui le sera ? » (Thoreau). Son discours apparemment sans lieu a finalement sa place ... irremplaçable, faisant entendre ce discours qui vient d'ailleurs, d'un nulle-part *(ou-topos)* mondain mais de Dieu, non d'une sagesse humaine mais d'une sagesse divine qui nous apparaît folie. Et toute sa tâche de justification sera de montrer que cette folie peut et doit habiter parmi nous les hommes, car cette folie est une ultime sagesse qui sauvera l'homme d'une sagesse exclusivement mondaine.

B 1300 Wavre
Bré des Querelles, 11 Bte 10

Adolphe GESCHÉ
Professeur à l'Université de Louvain