

ADOLPHE GESCHÉ
AUX ÉDITIONS DU CERF

dans la collection « Théologies »

Pensées pour penser, II, Les mots et les livres, 2004.

Pensées pour penser, I, Le mal et la lumière, 2003.

Dieu pour penser, VII, Le sens, 2003.

Dieu pour penser, VI, Le Christ, 2001.

Dieu pour penser, V, La destinée, 1995.

Dieu pour penser, IV, Le cosmos, 1994.

Dieu pour penser, III, Dieu, 1994.

Dieu pour penser, II, L'homme, 1993.

Dieu pour penser, I, Le mal, 1993.

Sous la direction de

BENOÎT BOURGINE
PAULO RODRIGUES
PAUL SCOLAS

La margelle du puits

Adolphe Gesché, une introduction

Théologies

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2013

PAULO RODRIGUES

L'HOMME

Pour une « théologie anthropologique ».

Dans l'œuvre de A. Gesché, la réflexion sur l'homme constitue un point d'accès privilégié à sa théologie, même si cette réflexion n'est pas menée sous une forme systématique exhaustive. Ce théologien considère que l'homme en quête de son humanité ne peut pas se comprendre uniquement à partir de ses seules ressources (*ex sese*) ou de la pure immanence sans risquer la « tautologie », car l'énigme qui l'habite lui ouvre un large espace d'interrogation et un horizon dont les réponses n'atteignent jamais l'état de saturation. Attentif aux indicateurs de transcendance, l'homme doit apprendre à se construire avec l'indicible et à supporter le mystère qui l'habite, en renonçant à une explication totale et absolue sur soi-même. En effet, l'homme naît à son humanité progressivement en acceptant son propre mystère et en interrogeant les réponses fragiles qui lui viennent de la nuit des temps aussi bien qu'en accueillant les grandes questions qui le visitent périodiquement (II, 98-107).

La question sur l'homme.

A. Gesché, comprenant son temps et les interrogations qui lui sont propres comme le lieu de sa tâche théologique, entame ainsi son chemin par l'immersion dans l'expérience de l'homme contemporain, telle qu'elle s'exprime dans les arts, les lettres et les sciences humaines, de sorte que la question sur l'homme ne se développe plus en pensant l'homme théoriquement, mais en le pensant à partir de sa situation réelle, c'est-à-dire, en posant les questions sur les obstacles qu'il trouve sur la voie de son accomplissement : le mal, la mort et le destin. De fait, le mal, en ses diverses

manifestations – soit le mal souffert passivement par l'homme innocent, soit le mal provoqué dont il est responsable –, constitue une question inaugurale, car il affecte l'homme et compromet en même temps l'image de Dieu (I, 11-44) ; d'autre part, la mort, en tant qu'expérience de finitude et rupture irréparable, traduit la brièveté de l'existence et confronte l'homme avec l'impossibilité d'accomplir sa vie (V, 71-99) ; le destin (*fatum*) affecte l'homme et se traduit en obstacles, réels ou imaginaires, qui se dressent sur son chemin, qui s'opposent à ses désirs et l'empêchent de devenir lui-même par l'exercice de sa liberté (VII, 86-93). A. Gesché entreprend un itinéraire qui, en partant des interrogations de l'homme réel, débouche sur l'interrogation fondamentale de l'homme sur soi-même : « *factus sum mihi magna quaestio*¹. » En effet, pour A. Gesché, « être théologien, ce n'est pas harceler l'homme de réponses toutes faites, c'est le faire vivre de ces réponses et de ces questions, lui dire qu'elles l'habitent et qu'il doit les habiter² ». Par conséquent, penser en théologien implique de recevoir les questions que l'homme contemporain pose aussi bien que de puiser dans les ressources de l'Écriture et de la tradition théologique pour redécouvrir les questions auxquelles elles essaient de répondre : « La théologie ne doit pas seulement être interrogante (s'interroger sur la réalité, etc.), mais interrogative (se présenter toujours avec des points d'interrogation). Le langage théologique n'est pas un langage d'affirmation³. »

Un « excès » pour penser l'homme.

Cet itinéraire se fait par une pensée surabondante, *in mentis excessu* (I, 9), et se configure d'abord comme un questionnement jusqu'à l'extrême, qui convoque les arts, les lettres et les sciences pour penser l'homme, en particulier la littérature, qui constitue un *locus* de l'épistémologie de

1. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, X, 13.

2. A. GESCHÉ, « Éloge de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 169.

3. NP, VI, 91 (23.3.70), be.uclouvain.fichiergesche.questions_reponses_4.

l'homme, en lui révélant ses possibilités réelles (VII, 146-155) ; aussi la philosophie, l'histoire, la sociologie, la psychologie, qui constituent des savoirs sur l'homme, peuvent manifestement contribuer à le penser autrement. A. Gesché veut capter les interrogations, les formulations inachevées, les intuitions significatives de nos contemporains qui sollicitent la pensée et qui ouvrent de nouvelles voies pour penser l'homme, tout en continuant à creuser dans la source inépuisable de l'imaginaire théologique chrétien. Mais A. Gesché convoque aussi l'imaginaire théologique pour cette pensée en « excès », étant donné que la foi et le kérygme chrétien se déploient dans un univers de représentations qui disent aussi leur sens. De fait, les symboles, les métaphores, les représentations et les récits dans lesquels l'imaginaire théologique s'exprime constituent des ressources qui apportent aussi à l'homme une compréhension élargie de soi-même. L'imaginaire est précisément le champ adéquat pour supporter l'idée infinie de l'Infini, en ayant ainsi une fonction épistémologique dans la pensée (VII, 156-182).

Si une pensée en « excès » se configure comme un questionnement jusqu'à la limite et comme une convocation de toutes les ressources immanentes disponibles, « indispensable paganisme¹ », elle se réfère aussi à cette « transgression » qui implique de regarder les choses à partir d'un Haut, car l'homme, en tant qu'être de désir, a besoin d'anticipations et de déterminations plus élevées pour se déchiffrer et se libérer de la « pesanteur » de l'immanence. Bien qu'une « épistémologie de l'excès » (I, 7-10) puisse se déployer d'une manière totalement séculière, sans référence à la transcendance, elle acquiert son expression achevée quand « Dieu » y est introduit en tant qu'idée excessive, qui aide à penser la contingence inhérente à la vie humaine et qui apporte une lumière spéciale pour déchiffrer l'énigme de l'humain (II, 15-30). En proposant *Dieu pour penser l'homme*, A. Gesché veut récupérer l'intelligibilité que la transcendance apporte et qui

1. Voir A. GESCHÉ, « Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *La sagesse, une chance pour l'espérance ?* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 148 (expression reprise à Philippe Sollers).

permet de penser l'homme *coram Deo*. En jetant l'*argumentum Dei* dans l'énigme humaine, A. Gesché s'aventure à proposer une théologie pour révéler l'*homo absconditus*, un *logos* divin, non plus comme explication immédiate de la réalité, mais comme son attestation et sa confirmation : *Dieu, preuve de l'homme* (II, 107-117). Intuition lumineuse, puisque l'homme, menacé d'une dilution de son identité, est mendiant d'une parole qui rétablisse un horizon de finalités excessives. Mais Dieu sera-t-il encore une *bonne nouvelle* pour l'homme contemporain ?

A. Gesché considère que l'homme gagne quand il se pense depuis un Haut, quand il comprend la possibilité de se penser à partir de cet « excès » appelé « Dieu » et de se mesurer à partir d'un Autre plus grand que lui-même, peut-être l'unique mesure qui lui serait adéquate... En proposant « Dieu », la théologie introduit une « turbulence sémantique » dans les discours sur l'homme, en rappelant la rationalité de l'« excès », du mystère et de la pluralité de significations empêchant la « tyrannie » de l'univocité de la « définition ». De l'homme, comme de Dieu, seule une « théologie de l'excès » peut parler de manière moins « inexacte ».

Proposer la théologie pour parler de l'homme ne signifie pas pour autant écraser l'homme sous une explication totalitaire venant d'en Haut, mais lui proposer Dieu comme une clé d'interprétation et de déchiffrement. Si le théologien introduit l'*argumentum Dei* dans l'ensemble des arguments humains, il ne le fait pas de manière dogmatique et positive, mais comme une proposition capable d'apporter un surplus de sens, car « la théologie "science des surplus" » (E. Jünger), est une recherche propre de la vérité, qui consiste à assister à sa naissance sous l'égide d'un « excès » (I, 8).

En somme, A. Gesché essaye ainsi en un premier moment de découvrir la trace de Dieu dans les interrogations de l'homme contemporain exprimées dans la culture, la littérature, l'art, la philosophie, les sciences naturelles et humaines (*per visibilia ad invisibilia*), et dans un second moment, il veut proposer « Dieu » comme une idée excessive recelant une intelligibilité à partir de laquelle l'homme peut, s'il veut, se penser autrement, se déchiffrer et ainsi donner un sens à son existence et à la réalité qui l'entoure (*per invisibilia ad visi-*

bilia). Il s'agit ainsi d'une quête *ad intra* aussi bien qu'*ad extra* : « La théologie est recherche permanente de retrouvailles et de renouvellement de sens. Nous sommes guidés par une vérité qui est venue en ce monde (Jn 1, 9), mais aussi par celle qui vient de ce monde » (V, 16).

Une anthropologie de révélation.

Si l'anthropologie philosophique et culturelle vise à éclairer le projet humain à partir de l'histoire des idées et de la culture, l'anthropologie théologique, discours spécifique parmi les discours sur l'homme, vise à éclairer le mystère de l'humain à partir de la foi, puisqu'en Jésus-Christ l'herméneutique de l'homme (et de Dieu) atteint son zénith : « Le Christ devient un miroir du rapport entre Dieu et l'homme, miroir dans lequel l'homme se déchiffre » (VI, 12). Bien que l'anthropologie théologique intègre des éléments d'autres anthropologies « régionales » – toujours incomplètes par nature et parfois en affrontement réciproque –, elle pense l'homme à partir d'un *logos* spécifique et révélateur, capable d'éclairer l'énigme humaine aussi bien que de lui proposer un « salut ». L'anthropologie théologique fait le passage de l'*homo absconditus* à l'*homo revelatus*.

Bien que A. Gesché propose une théologie anthropologique qui en parlant de Dieu, parle simultanément de l'homme, il ne considère pas le tournant anthropologique de la théologie comme la réponse à une époque marquée par l'orientation anthropologique de la culture. S'il assume ce tournant méthodologique, c'est pour poser les problèmes réels et les dernières interrogations de l'homme concret dans son « lieu natal », l'existence humaine, et ainsi poser la question dernière de l'homme qui porte sur le « salut ». Si le *locus* propre des questions essentielles n'est autre que l'existence humaine, le lieu d'une réponse qui puisse constituer un « excès » par rapport à l'horizon de la pure immanence se situera dans la Révélation.

Profondément affecté par le drame réel de l'humanisme athée, A. Gesché noue le projet d'établir une corrélation entre les questions fondamentales de l'existence humaine et les « réponses » que la Révélation peut apporter, comme

un surplus de sens proposé à l'homme contemporain. Son projet se distancie donc de l'anthropologie transcendantale, qui scrute les structures du sujet et les conditions *a priori* pour la connaissance de Dieu. Il ne cède pas non plus à un anthropocentrisme théologique qui, en plaçant l'homme au centre du questionnement théologique, ferait de Dieu un « instrument » et une réponse « adéquate » aux questions préalablement établies. Le tournant anthropologique que A. Gesché assume consiste à prendre comme point de départ la condition humaine et ses questionnements pour les introduire dans l'horizon plus élargi de Dieu et de sa Révélation, afin de provoquer non seulement une réponse en excès mais aussi la possibilité d'une reformulation des questions.

A. Gesché veut établir un discours sur l'homme qui soit « théologique », unique et audacieux, qui parlera de l'homme selon une formalité spécifique, celle d'un *logos* venant de Dieu, en proposant ainsi une herméneutique de l'homme par Dieu. La théologie en tant que discours de l'homme *sur Dieu* sera aussi un discours « sur l'homme-parlant-de-Dieu » (II, 11), une *théologie anthropologique*, où l'homme et Dieu sont mutuellement référés.

Une révélation de l'homme à soi-même ne lui parviendra pas comme résultat d'une vision éclairant tout, mais plutôt comme conséquence découlant d'une relation avec Dieu, dans laquelle l'homme se comprend sous une lumière propre, *sub ratione Dei*¹, échappant ainsi à une anthropologie immanentiste et réductionniste qui ne lui donnerait pour se comprendre pas d'autre horizon que soi-même. La théologie comme anthropologie de révélation, proposée par A. Gesché, pense Dieu pour penser l'homme et réalise ainsi une herméneutique de l'homme en apportant Dieu. En effet, l'homme ne suffit pas à l'homme, il n'est ni sa propre mesure, ni celle de toutes les choses (contre Protagoras) et il gagne beaucoup en s'ouvrant à une Altérité absolue, en se lisant et en s'interprétant à partir d'un Autre. « Dieu » n'est certainement pas un « mot » explétif dans la « syntaxe » de l'homme. Selon A. Gesché, il y a toujours place pour une autre lecture de l'homme, celle qui lui permet un *in-TE-legere* (II, 9) :

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 1, a. 7.

Nous sommes les Champollion d'une écriture de l'homme. Écriture qui n'est pas seulement tracée de lettres profanes, mais aussi de lettres sacrées, d'hiéroglyphes. La vie de l'homme ne lui a-t-elle pas été donnée comme la page d'un papyrus qu'il lui appartient d'écrire ? Mais, comme dans certains parchemins, il lui revient d'y déchiffrer aussi, sous le palimpseste, quelques lignes d'une page déjà écrite avant lui. Mais qui lui permettent d'écrire la sienne propre¹.

Une anthropologie théologique.

Une anthropologie de transcendance et de révélation, une sémantique d'« excès », une finalité ultime qui ne serait qu'une métaphore, sans contenu réel d'espérance et sans corrélat dans la réalité, suffirait-elle à l'homme ? La théologie, en parlant de Dieu, dit-elle quelque chose de vrai par rapport à l'homme, ou n'est-elle qu'un discours « incantatoire » ? A. Gesché est clair :

On s'interroge beaucoup aujourd'hui sur la scientificité de chaque science. Et si celle de la théologie dogmatique résidait dans ce que j'appellerais le « principe de salutarité » ? N'est « juste et bon, équitable et salubre » en théologie que ce qui conduit au salut, et c'est en ce principe, en cette « principauté », que la théologie trouverait le premier mot de sa justification et le dernier, de sa vérification. Concept aux contours bien inexacts ? Mais si c'était la gloire de la théologie, parce qu'elle ne se contente pas du quantifiable et du mesurable, que d'être inexacte ? L'inexactitude (*inadaequatio*) étant au fond la seule forme admissible et possible d'exactitude (*adaequatio*) quand la réalité en cause est précisément une réalité qui dépasse toute mesure, une réalité « inexacte », « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce à quoi le cœur de l'homme n'a pas songé (mais que) Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9)².

La théologie se trouve, comme la plupart des sciences humaines, face à l'incapacité de vérifier soit le critère de

1. A. GESCHÉ, « Éloge de la théologie », p. 172.

2. A. GESCHÉ, « Théologie dogmatique », dans B. LAURET, F. REFOULÉ (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I : *Introduction*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 281.

vérifiabilité, soit le critère de falsification, puisque les propositions de base contenues dans le kérygme et les symboles de la foi sont par nature invérifiables. La vérité qu'elles portent n'appartient pas à l'ordre scientifique, mais à l'ordre théologal. Raison pour laquelle A. Gesché propose une « anthropologie théologale » (VII, 171-182), dont le discours n'est pas de l'ordre de la preuve ou d'une démonstration coercitive, mais se situe plutôt dans l'ordre épistémologique de la foi, dont le langage ne porte pas sur des observations, intuitions ou évidences, mais sur un kérygme qui se prouve par soi-même *a posteriori*. L'anthropologie théologale met en évidence qu'il existe dans l'homme des structures de capacité salvifique qui le rendent capable de recevoir un don provenant de Dieu : celui de la communion avec lui. Cette anthropologie de destinée théologale, qui permet à l'homme de s'éveiller à sa vocation suprême, est une anthropologie ouverte à un « excès », à une finalité suscitant le désir et qui propose à l'homme le moyen d'achever la construction de sa destinée. C'est une anthropologie *ad maiorem hominis salutem*¹.

En comprenant l'homme comme référé à Dieu et destiné au salut depuis le début, A. Gesché établit une corrélation intrinsèque entre la théologie de la création et l'eschatologie, puisque le commencement est ouvert vers un terme où il atteint son accomplissement. En concevant le noyau de la révélation comme « salut », A. Gesché déploie son itinéraire théologique à partir du pôle sotériologique autour duquel il pense une théologie de la création, une anthropologie théologique, une christologie de révélation et une eschatologie de destinée. En fait, même si le schéma classique d'exposition de la révélation privilégiait l'*ordo executionis*, A. Gesché accordera plus d'importance à l'*ordo intentionis* :

Risquons un théologoumène. Nous avons tous en tête le schéma suivant : « Dieu, création, chute, salut », et il est sans doute le meilleur. Mais serait-il insane de proposer, rien que pour « donner à penser », la séquence suivante : « Dieu, salut, création » ? Je veux dire : Dieu souhaite donner sa vie en partage (ce qui est proprement la définition positive du salut), et, pour

1. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 453.

cela, crée et se constitue cette demeure où il pourra offrir sa rencontre. Dieu a créé la terre par désir de l'homme [IV, 96].

L'itinéraire anthropologique.

A. Gesché, considérant comme dépassée une perspective concordiste qui cherchait une consonance entre l'exégèse biblique, les formulations dogmatiques et les données provenant des sciences, déploie une doctrine de la création qui met en évidence que l'homme ne se déchiffre pas seulement à partir de soi-même (anthropo-logie), à partir de Dieu (théo-logie), mais aussi à partir de son rapport au cosmos (cosmo-logie) ; dès lors une théologie de la création doit s'organiser autour de deux pôles : le Dieu de la création et le cosmos de l'homme (IV, 23-47). La théologie de la création joue ainsi un rôle décisif dans sa pensée :

C'est évidemment dans la théologie de la création que se joue toute la théologie (à propos de Dieu, à propos de l'homme, à propos du monde). Et, entendons-nous bien, toute la théologie, c'est-à-dire pas seulement la théologie en rapport avec l'homme, mais toute la dogmatique (y compris la Trinité) et même la morale (création d'êtres moraux)¹.

La théologie de la création.

Si l'homme gagne à se penser à partir de Dieu, il doit aussi récupérer son intelligibilité à partir de son rapport au cosmos. A. Gesché, qui détecte ici une lacune cosmologique en théologie, propose la « création » comme une des *categoriae fidei* essentielles, pour apporter une nouvelle intelligibilité au rapport Dieu-homme-cosmos, face à une vision scientifique ou philosophique du cosmos établie exclusivement à partir de la catégorie de « causalité » (IV, 66-71).

La perte de spécificité de l'idée de « création » en théologie, confondue avec les concepts de « fondation » et de « cause », conduit A. Gesché à récupérer ce concept biblique

1. NP, XIX, 36 (31.10.82), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_322.

comme un « intervalle de discrétion » et de séparation (c'est le sens du verbe hébreu *bara*) entre Dieu et la créature, et ensuite comme l'introduction d'un principe d'ordre et de différenciation au sein d'une réalité encore inachevée et toujours *in fieri*. Face à une conception païenne du cosmos comme une œuvre anonyme ou comme le résultat d'un processus d'émanation non finalisé, le christianisme propose la nouveauté d'un monde intrinsèquement bon et non soumis au *fatum*, car créé par Dieu en un geste de liberté inaugurale.

Comment penser ainsi Celui dont l'idée a été introduite pour penser l'homme ? Pour A. Gesché, le risque de l'idolâtrie conceptuelle n'est pas négligeable (III, 153-162). Étant donné que Dieu n'est pas précédé par des définitions ni ne se laisse contraindre par des limites épistémologiques, ni n'est non plus un pur reflet de nos *desiderata*, il n'y a aucune raison « nécessaire » de le penser dans le domaine de l'abstrait ou dans la topographie de l'être. Il ne faut pas chercher non plus dans une idée abstraite de divinité ce que Dieu doit être, mais partir des lieux de son épiphanie, le domaine de l'histoire et du contingent (révélation naturelle) et surtout partir de ce qu'il a manifesté de lui-même dans la Révélation (III, 83-124).

Dans la création se profile et se dévoile précisément le visage d'un Dieu absolument libre, dont l'œuvre n'est pas un moment nécessaire de sa constitution, mais un espace d'invention et de « jeu ». Son acte de création, loin d'être un décret qui fige la réalité dans son état définitif, consiste à déterminer que les choses se fassent par elles-mêmes, parce que douées d'autonomie interne, de processus immanents d'autorégulation et de finalités intrinsèques. La définition établie par A. Gesché est éclairante : « Créé : qui tient de Dieu de tenir par soi-même¹. » Par cet acte inaugural de liberté, Dieu se définit lui-même et instaure aussi toute la création dans une dynamique de liberté inventive de plein droit (IV, 71-75).

Il paraît donc fondamental pour A. Gesché d'établir une vraie « cosmologie », qui permette à l'homme de se penser

1. NP, LXX, 2 (29.6.94), be.uclouvain.fichiergesche.creee-createur (homme)_23.

dans le cosmos, non plus comme étranger et aliéné, mais retrouvant sa « transcendance » aussi dans la logique du monde. À la vision d'un cosmos structuré en sa totalité par une évolution rigide et linéaire, la science contemporaine substitue la perspective d'un cosmos en devenir incessant, où la combinaison de la causalité et de l'indétermination sont à l'origine du surgissement de configurations inattendues et inédites. Pour A. Gesché, la structure d'autogenèse du cosmos, selon des principes immanents, « prolonge » l'impulsion et l'intention originelles de l'acte créateur, lequel dans l'homme prendra la forme d'une structure de liberté. Par conséquent l'homme, lui-même appelé à une liberté inventive, est précédé par un cosmos traversé par un principe fondamental de créativité et de différenciation, ce qui paraît indiquer une unité d'intention et une rationalité interne qui président à toute la création. En effet, la création est transie dès le début par le *Logos* créateur, qui lui accorde son unité et un principe de différenciation (IV, 83-84). Pour A. Gesché, le rapport de Dieu et du cosmos, par son *Logos*, n'est pas compris comme une relation d'immanence saturante ou de présence obsessive, mais comme une relation d'habitation – le cosmos est demeure du *logos a-sarkos* – ce qui garantit que le cosmos soit un espace de liberté et d'autonomie aussi bien que de rationalité. Ce cosmos encore inachevé a en lui-même non seulement des structures de créativité mais aussi des structures de destinée visant un accomplissement final, une destinée qui dépasse son apparaître phénoménal, car inscrite par le *Logos* créateur dans toutes les choses (IV, 84-90). De cette inhabitation du *Logos* dérive une compréhension du processus de la cosmogenèse et de l'anthropogenèse, plus large que celle proposée par les sciences, car la présence du *Logos* ouvre l'horizon du sens ultime de toute la réalité.

Étant donné que l'homme appartient au cosmos par sa dimension matérielle, A. Gesché développe aussi une théologie du corps qui, évitant le monisme et le dualisme anthropologiques, récupère une vision unifiée de l'homme, où le corps constitue une clé fondamentale pour penser l'homme dans son rapport au cosmos, aux autres et à Dieu ; surtout dans un temps où le discours anthropologique propose le

corps comme but en soi-même, en l'isolant du réseau de significations et de relations auquel il appartient.

En effet, pour ce théologien, le corps se révèle comme réalité transversale : chemin de Dieu vers l'homme et chemin de l'homme vers Dieu¹. D'une part, l'incarnation du *Logos* ouvre une nouvelle voie d'intelligibilité de Dieu et de l'homme, une nouvelle herméneutique et révélation du corps, car l'incarnation montre que Dieu peut se manifester dans la limitation de la matière et que le corps humain est capable d'exprimer « adéquatement » Dieu. D'autre part, la résurrection de Jésus ouvre une voie insoupçonnée et désormais obligatoire : le corps comme chemin de l'homme vers Dieu, comme ouverture à l'infini, comme « lieu » dans lequel et par lequel l'homme va à la rencontre de son Dieu. Dans la réalité corporelle confluent ainsi Dieu, l'homme et le monde, raison pour laquelle la structuration de la foi autour de cette réalité n'est pas un chemin absurde et contradictoire, mais une question de fidélité à la réalité.

L'homme « créé créateur ».

Bien que pendant longtemps l'identité de l'homme ait pu être pensée dans le cadre d'un rapport avec Dieu, le tournant anthropologique de la modernité, en mettant l'accent sur la subjectivité, a jeté le soupçon sur la validité de l'idée de Dieu pour penser l'homme, puisqu'elle paraissait incompatible avec l'affirmation de son autonomie et l'exercice de sa liberté. Conscient de l'erreur anthropologique des philosophies existentialistes qui proposent une liberté de l'homme conquise et arrachée à Dieu (à l'instar de Prométhée), A. Gesché s'appuie sur les philosophies dialogiques (Buber, Levinas) pour mettre en évidence que l'autonomie, l'identité et la liberté ne s'atteignent que par la médiation de l'autre dans la rencontre (VII, 52-59). En effet, sans un référent autre que soi-même, l'homme ne serait qu'un « pléonasme rhétorique », un Narcisse condamné à mourir de

solitude : « L'homme meurt devant un miroir. Devant soi-même, seul¹. »

L'homme trouve sa pleine identité dans la confrontation avec l'Altérité absolue, transcendance au contact de laquelle l'homme ne meurt plus (contre les maîtres du soupçon) mais trouve la possibilité d'un dépassement de soi-même et la libération de son solipsisme cosmologique et anthropologique : « Il faut donner à l'homme un toit, mais aussi un Toi (Dieu). Dieu est dans les deux démarches². »

L'affirmation de Dieu, l'Autre de l'homme, assure à l'homme précisément l'espace unique où il ne court pas le risque d'une perte dans un reflet narcissique de soi-même ou dans le mirage des relations purement horizontales et fusionnelles. En se construisant *coram Deo*, l'homme est confirmé dans son identité et perçoit son autonomie comme fondée et assurée par l'altérité divine. Dieu est affirmé pour confirmer l'homme : *Dieu prouve de l'homme*. En se confrontant à l'altérité divine, l'homme trouve sa vraie image, l'affirmation de sa liberté et de sa dignité inaliénables, et surtout il se rend compte de l'appel à « exister » (*ek-sister*) et à se recevoir comme un don découlant d'un désir divin qui le précède : « À la création, après que Dieu a fait que l'homme soit, il lui demande d'*ek-sister*, de s'*ek-sister*, de poursuivre sa création, de co-crée, d'être un créé créateur et même créateur de soi³. »

Pour A. Gesché, l'altérité et la différence sont inaugurales et premières, exprimant la vraie nature du rapport Dieu-homme : un rapport de communication, permettant à l'homme de se structurer dans un contexte de confiance et d'amour indéfectible. A. Gesché, en proposant à l'homme contemporain de se comprendre à partir de la radicale dépendance d'un Autre, lui permet de penser sa liberté simultanément comme « don » et comme « droit », une liberté

1. Voir A. GESCHÉ, « L'invention chrétienne du corps », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *Le corps, chemin de Dieu* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 33-75.

1. NP, XXXV, 20 (3.4.86), be.uclouvain.fichiergesche.dieu_homme_443.

2. NP, VIII, 76 (29.1.75), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie_theologique_18.

3. NP, LVIII, 60 (11.4.90), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie_298.

à partir de Dieu, devant Dieu et vers Dieu, perspective qui dépasse le dilemme *aut Deus aut homo* de la modernité (VII, 60-78). Ainsi A. Gesché parvient-il à une vision unifiée du rapport Dieu-homme-cosmos, car la liberté de l'homme est pensée comme achèvement et dans la continuité du mouvement créateur et inventif du cosmos, tous les deux s'accordant à la logique divine.

Puisque le concept de création comporte une « originalité » inattendue qu'il faut récupérer, A. Gesché propose une « anthropo-logique » de la création, en considérant que l'homme est *imago Dei*, en tant que doué d'une liberté créatrice et d'un pouvoir d'invention (II, 76). En effet, pour ce théologien, « créer » est susciter des « créateurs », des êtres doués de capacité d'invention et d'initiative. Ainsi l'homme, accomplissement de la création, a été « créé créateur » par son Dieu, afin que lui-même puisse susciter la nouveauté, et il doit acquiescer à cette condition en l'exerçant à l'égard du cosmos, où il déploie sa capacité d'invention et de transformation, et envers lui-même, vu qu'il peut configurer son existence (II, 57-95).

En tant que « reflet » de son créateur, selon le modèle exemplaire du *Logos* divin, l'homme a reçu la tâche de déployer les potentialités du cosmos et de le conduire vers sa destinée, en un rapport intelligent et responsable. La réalité qui est confiée à l'homme est une création inchoative et inachevée, qui doit se développer et prospérer par le concours de l'action intelligente et libre d'un cocréateur. Fonction que l'homme assume en un régime de liberté et non sous la coercition ou le regard paralysant d'un dieu qui utiliserait la dictée pour exécuter son projet. L'homme poursuit ainsi de manière créative l'intention originelle du Créateur : faire une « création ». La liberté humaine n'est donc pas le fruit d'une conquête de l'homme face à Dieu, mais elle lui est originellement donnée pour être déployée en connivence inventive avec le Créateur (II, 76-81).

Cependant, en plus d'être « créé créateur » par rapport au cosmos, l'homme est appelé à prendre part à la construction de lui-même, afin de devenir ressemblance de son Créateur. Il n'est pas question que l'homme se donne lui-même son essence, comme le prétendaient les courants existentialistes, mais il la reçoit comme proposition divine, en réalisant dans

son existence l'appel de son essence. De fait, à l'homme est proposé l'exercice d'une liberté « essentielle » conduisant à l'« invention » et à l'accomplissement de soi-même, dans un projet de sens (II, 81-85) : « Être créateur, c'est s'écouter soi-même, ses possibilités, se pencher à la margelle de son propre puits, et faire confiance¹. »

Par conséquent, pour A. Gesché, l'homme est préservé d'un processus aliénant de *mimêsis* de la nature et d'une conduite répétitive et mécanique, car depuis les origines Dieu a inscrit dans la définition de son être une liberté créatrice. D'autre part, le cosmos proportionne à l'homme des conditions dans lesquelles il pourra développer sa spécificité et accomplir sa liberté, car inscrit dans le temps, l'homme se développera aussi sous l'impulsion et les contraintes externes, qui lui ouvrent des possibilités insoupçonnées. Dans une création conçue comme « jeu », où l'homme joue, élit, risque, réussit et échoue, Dieu risque tout autant en lui confiant sa création et en l'instaurant dans la tâche de se construire soi-même par sa liberté. En effet, « une personne est toujours une surprise, en ce sens un «risque»² ».

Penser l'homme *coram Deo*, dans un espace d'« excès » – l'unique dans lequel l'homme atteint sa propre mesure –, induit A. Gesché à l'audace de proposer que l'homme puisse avoir été « créé créateur » par rapport à son propre Créateur... En effet, par l'acte créateur, Dieu semble établir une « distance » qui installe l'homme dans un espace de liberté par rapport à lui-même, car il renonce à toute imposition ou action invasive qui contraindrait l'homme, par une évidence écrasante, à l'affirmer et à l'accepter. Ce mode *sui generis* de l'action divine implique des risques non négligeables, y compris celui de l'athéisme.

En effet, d'une part, Dieu a assumé le risque de créer une réalité personnelle capable de le nier et d'être sa propre « objection » :

1. NP, LXIII, 79 (18.2.92), be.uclouvain.fichiergesché.cree-createur (homme)_8.

2. A. GESCHÉ, « Pour une théologie du risque », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *La foi dans le temps du risque* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 129.

on oserait jusqu'à dire que Dieu, en créant l'homme, a créé les conditions mêmes de possibilité de la contradiction et du refus. La logique de la création implique que Dieu puisse résider dans sa propre objection, je veux dire en cet homme qu'il a créé à son image. Dieu a osé le paradoxe de susciter un être fini qui aurait la capacité de contrer son Dieu. C'est là que se trouve théologiquement fondée la possibilité de l'objection à Dieu [I, 171-172].

D'autre part, cet espace d'« athéisme » pourrait indiquer la « distance » établie par l'acte créateur, dans le sens de « séparation » du terme hébreu *bara* ; « créé créateur » par rapport à Dieu viendrait à signifier, dans ce contexte, que l'homme n'a pas à vivre son rapport à Dieu « en termes de contrainte, de *nature* et de nécessité, mais bien de liberté, de *création* et d'invention » (II, 87). L'homme pourra ainsi concevoir sa relation avec Dieu hors d'un cadre légal ou normatif, dans la liberté d'une réponse qu'il configure, en convertissant, s'il veut, le tiret de séparation (*a-théisme*) en un trait d'union : « Séparer (*bara*), c'est créer (*bara*), pour Dieu. Il a créé l'homme a-thée, c'est-à-dire lui offrant une finalité sans lui (voir plus ou moins *natura pura* de la théologie classique) et une finalité avec lui (dans ce cas, transformation du tiret de séparation en trait d'union) ¹. »

Cependant A. Gesché, en assumant les conséquences d'une pensée en « excès », ose porter aux limites la pensée sur l'homme « créé créateur ». Si l'exister (*ek-sistere*) n'est pas une donnée première, mais plutôt consiste à arracher du silence et de l'anonymat (*ek-*), en nommant ce qui est simplement là (*sistit*) ², il paraît autorisé de distinguer entre une existence « ontologique » et une existence « relative » ou « relationnelle » d'une réalité, existence qui relève de la décision d'un autre de reconnaître cette réalité dans sa manifestation et de la nommer : « l'existence ne serait pas tellement chose substantielle (un plein) que bien plutôt "relative", relation-

1. NP, LII, 74-75 (26.12.88), be.uclouvain.fichiergesche.a-theisme_27.

2. Voir A. GESCHÉ, « Le manque originnaire », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *Et si Dieu n'existait pas ?* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 23.

nelle (un manque qui est en appel d'existence par un autre). Une existence relationnelle suppose précisément qu'il y ait au départ un manque, et donc un lieu de désir ¹. » Selon A. Gesché, l'audace de l'intelligence et de la foi pourrait ici affirmer, à partir de cette conception, une existence « relationnelle » de Dieu, laquelle relève de l'homme, dans le sens que l'homme constitue pour Dieu une altérité qui rend possible son existence relationnelle (*ad extra*), c'est-à-dire, sa reconnaissance :

Il fallait que ceci soit dit pour éviter de maintenir un soupçon qui consisterait à croire que ce que nous avons dit sur l'homme comme *ek-sistant* de Dieu entraîne à croire que nous créons Dieu. Tout ce que nous disons sur l'existence de Dieu par l'homme ne tiendrait pas s'il n'y avait une antécédence qui, elle, ne vient pas de nous. Lorsque nous distinguons, dès le début, l'être de Dieu (qui lui appartient) et son existence (qui nous appartient), c'est à cela que nous pensions ².

Ainsi à l'homme en tant que « créé créateur » est donnée aussi la possibilité de poser un acte initial par rapport à son Dieu, en le confessant. Cette existence de Dieu serait « précaire » dans la mesure où elle relèverait d'un acte de confession et de reconnaissance de l'homme, acte que Dieu confie à la liberté de sa créature (II, 86-89) : « La confession, la louange tire Dieu de l'obscurité de son être (Dieu caché) dans la lumière de son existence révélée ³. »

Le dévoilement chrétien de la liberté comme « création ».

La pensée anthropologique de A. Gesché atteint son point le plus original lorsqu'il développe précisément les conséquences du fait que Dieu, par un geste inaugural, suscite dans l'homme une « liberté » semblable à la sienne, celle d'être un « créateur ». Ce théologien met en évidence la conception novatrice de liberté proposée par le judéo-christianisme face aux conceptions « profanes » de la liberté qui la

1. A. GESCHÉ, « Le manque originnaire », p. 24.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. NP, XXIV, 53-55 (26.3.84), be.uclouvain.fichiergesche.ek-sister_17.

conçoivent comme « conquête », « essence » et « existence » (VII, 19-20). En effet, dans un contexte culturel dominé par l'idée de *fatum* (destin), la réflexion philosophique grecque avait abouti à l'idée d'une liberté conçue comme conquête ou émancipation, devant être arrachée aux « dieux » et vécue sous le sentiment d'une transgression, car n'étant pas originellement inscrite dans l'ordre anthropologique. Par contre, les philosophies essentialistes ont pensé la liberté comme originellement donnée dans l'essence de l'homme, tandis que les philosophies existentialistes du XX^e siècle ont mis plutôt l'accent sur la liberté comme potentialité et projet à déployer dans l'existence.

Pour A. Gesché, le christianisme représente un tournant face à ces conceptions profanes de liberté, car il affirme une liberté de plein droit pour l'homme, donnée constitutivement dès l'origine. Ainsi est affirmée la priorité de la liberté sur la nature, car par la création, la liberté préside d'une part à la constitution de toute chose et d'autre part elle s'inscrit dans l'ordre et la logique de l'être. Inscrite dans l'homme, comme dimension constitutive, la liberté répond aussi à une vocation, puisque l'homme « créé créateur », à l'image de Dieu, doit agir selon la logique d'une liberté créatrice, pour devenir sa ressemblance. En connivence avec une Liberté plus ample que la sienne, qui lui sert de référence, fondement et garantie, l'homme est appelé à « créer » son être *coram Deo*, c'est-à-dire, à s'« inventer », se « trouver » et se « découvrir » (VII, 21-23).

La réflexion menée par la tradition judéo-chrétienne constitue, pour A. Gesché, un dévoilement religieux de la liberté présentant des traits spécifiques (VII, 24-38) : d'abord la déconstruction de l'idée qui oppose Dieu et l'autonomie humaine, car c'est précisément lui qui instaure et ratifie l'homme dans une vraie liberté ; ensuite, la liberté comprise comme liberté « éthique » renvoie à l'autre et instaure l'homme dans une « responsabilité » personnelle ; de plus, par la doctrine du péché originel s'affirme que cette liberté humaine est « blessée » et « accidentée », non à cause d'une erreur dans sa constitution mais par un « accident » postérieur survenu historiquement, résultat de la transgression des limites imposées dans son instauration ; même si cet

« accident » ne met pas en cause le statut de la liberté, il faudra un processus visant à rétablir dans son état « originel » cette liberté « blessée » ; enfin, la tradition judéo-chrétienne, en contournant les difficultés et impasses des questionnements de la modernité qui poursuit une autofondation de la liberté, situe le fondement de cette liberté humaine en Dieu.

La libération de l'homme.

A. Gesché cherche à récupérer l'intelligibilité du concept de salut, dont les significations sont multiples dans l'histoire des religions. Dans le contexte du christianisme, il prend deux acceptions fondamentales (V, 27-69) : d'une part, le salut est compris dans le sens négatif d'une libération du mal, du péché et de la mort (*salut de* ; salut) ; d'autre part, en un sens positif, le salut désigne un accomplissement de l'homme (*salut pour* ; Salut).

Le salut en tant que libération et rédemption représente, pour A. Gesché, une réponse qui « sauve » d'abord les acteurs du « drame », Dieu et l'homme, car ce qui affecte l'homme (le mal, le péché et la mort) affecte aussi l'image qu'on se fait de Dieu (I, 16-19). Dans la question du mal, Dieu assume un rôle actif, en se positionnant comme son adversaire absolu et son objection la plus radicale (I, 161-180). Par le geste salvifique du Christ, Dieu manifeste pleinement un comportement « historique » face au mal ; cependant la question théologique du mal concerne aussi l'affirmation même de Dieu, car dans sa nature il se montre comme absolue opposition au mal (*Deus contra malum*). Comme l'ensemble de la réalité ne dispose pas des ressources nécessaires pour affronter un mal qui se manifeste comme vide herméneutique, désarticulation et absence radicale de finalité, il faut l'intervention d'une Altérité absolue, d'un « Excès » pour combattre l'excès que le mal représente. De plus, le mal en tant que déviation de destinée (péché) a besoin d'une « justification », de l'absolution d'un « Tiers-transcendant », d'un Dieu qui, absolument délié de toute complicité et connivence avec le mal, est le seul à pouvoir constituer sa vraie objection et « ab-solution » (I, 83-89). Cette libération ne sera pas celle d'un discours explicatif, d'une intervention

immédiate ou d'une action écrasante, mais d'une intervention selon une économie salvifique et historique culminant dans l'assomption par le Christ de la fragilité, de la souffrance, du péché et de la mort ; action qui ne consiste pas dans l'élimination de ces réalités (le mal, le péché et la mort demeurent) mais dans la libération de la « tyrannie » et de l'impuissance qu'elles suscitaient, car désormais il est possible de croire à une libération finale et définitive. Mais le Dieu qui s'engage dans la libération de l'homme lui ouvre aussi un horizon de responsabilité, dans lequel il est appelé à coopérer au geste inaugural et salvifique de Dieu, par les attitudes fondamentales de justice et de charité (I, 89-99).

Libéré d'une conception fataliste de l'existence, par l'introduction de l'idée du Salut, l'homme peut se comprendre dans un régime de liberté dont il doit configurer de manière singulière le sens, les lignes et les frontières. Que pourrait signifier l'idée de destinée ? Pour A. Gesché, cette idée propose à l'homme une finalité de son être et de son action, le fondement de son sens et de sa liberté, l'ouverture d'un horizon qui transcende les limites de sa finitude et la pure immanence, la possibilité d'un « excès »...

L'accomplissement de l'homme.

À l'homme est offerte la possibilité d'une destinée en Dieu (Salut), proposition qui ne suppose pas une sortie de la rationalité, même s'il faut postuler un chemin autre que celui de la preuve immédiate. Même si une rationalité croyante n'a pas la force contraignante d'une rationalité démonstrative permettant d'atteindre le royaume des évidences, elle exprime cependant une possibilité du réel et requiert une intelligibilité où le doute a un rôle à jouer (V, 117-120). En effet le doute ne s'enracine pas seulement dans la nature humaine mais constitue une possibilité d'avancer vers la vérité : « Le doute ne fait pas seulement partie de la question. Il fait aussi partie de la recherche de la réponse, de la solution. Et il faut même partir de la réponse. Et ceci même à propos de la foi¹. » La vie éternelle, en

1. NP, L, 60 (18.9.88), be.uclouvain.fichiergesche.incertitude_45.

échappant à une évidence de la sensibilité et de la certitude de la rationalité démonstrative, exige de poser la question de l'homme autrement, précisément dans le contexte d'une confiance en la Parole de Dieu révélée. Car la destinée de l'homme n'est pas un contenu dicté par l'homme, mais objet de révélation par Dieu qui lui donne son contenu et sa forme définitive.

Pour A. Gesché, la promesse de l'éternité est une invitation à entrer dans la vie de Dieu, un chemin qui ne supprime ni la mort, ni l'histoire, ni le temps, ni ne constitue une évocation de la vie, mais elle intègre le fragment dans le Tout, le fini dans l'Infini, le caduc dans l'Éternel. La transcendence de l'homme découle moins d'être arraché d'un bas que d'être attiré vers un Haut, vers une destinée, dont le *terminus ad quem* est Dieu. Le christianisme ne propose pas une immortalité de contenu diffus, un simple prolongement de la vie terrestre ou une rupture définitive avec celle-ci, mais une nouvelle étape de cette vie, dont la nouveauté est la participation à la vie même de Dieu. Dans ce sens, l'éternité ne peut plus être pensée dans l'ordre « chronologique » ou comme une géographie céleste, car elle a des dimensions dialogiques, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement la présence d'une Personne, dont l'homme partage la vie (V, 79-87). Cette forme d'accomplissement, inscrite comme dimension constitutive, comme capacité, désir et appel, est donc inscrite dans l'ordre de la création ; l'homme doit la recevoir comme don divin en même temps qu'il la ratifie par l'assentiment de sa volonté et liberté.

Pour A. Gesché, penser l'éternité selon le christianisme implique de penser la question de la résurrection des morts non plus comme simple libération de la mort physique, mais comme naissance et accomplissement de ce qui dans l'homme était à l'état potentiel et séminal. Événement qui est désormais possible par la résurrection du Christ, acte du Père qui par son Esprit remodèle la création et fait que la résurrection appartient dès lors à la capacité ontologique et théologique de la nature humaine, *homo capax resurrectionis*, c'est-à-dire que Dieu lui accorde la capacité d'atteindre la destinée qui lui était proposée dès le commencement. En effet, l'homme disposait déjà des structures dont il pourrait

déployer les virtualités dans une logique d'éternité ; cependant cette nature blessée par le mal devrait être restituée à son état propre, à la finalité et à la définition premières voulues et pensées par Dieu. Pour A. Gesché, la résurrection suppose que la réalité terrestre de l'homme ait déjà des structures de capacité de sa réalité téléologique et théologique ; que dans son corps de chair soit inscrite une trace et potentialité d'éternité, semence que Dieu déploiera en un acte qui, en prolongeant la logique de la création, transfigurera l'homme en sa dernière figure : « Il y a en l'homme du résurrectionnel, une structure résurrectionnelle, un "système résurrectionnel" (être avec Dieu) depuis la Création, donc dans sa nature. Après la Résurrection de Jésus, c'est redonné (l'arbre de vie). Et peut-être avec un plus¹. »

En effet, A. Gesché considère que le « corps eschatologique² » rend compte de la réalité de la promesse d'un corps ressuscité, inséré dans une séquence dynamique et logique : constitué dans la chair et affecté par la corruption de la mort, animé et transfiguré par l'Esprit pour devenir capable de participer à la vie de Dieu. Cette continuité entre la réalité actuelle de l'homme et le corps eschatologique confirme l'unité de la création et du dessein qui y préside, vu que le cosmos lui-même, demeure du *Logos*, n'est pas destiné à périr mais à être transformé (IV, 163-175). Logique qui s'insère aussi dans la logique de la résurrection du Christ, puisque le Père, en créant l'homme par la Parole, introduit son Fils comme le principe et l'image exemplaire, singulière et personnelle de toute chose, comme une nouvelle sémantique de l'homme et du cosmos.

En effet, à la suite de la théologie paulinienne, A. Gesché considère que par le Christ se rétablit et s'accomplit le dessein inaugural de Dieu d'appeler l'homme à une intimité filiale. Par le Christ l'homme est rétabli dans sa vocation originelle d'être fils, non par une action volontariste, mais

1. NP, XLV, 13 (26.4.88), be.uclouvain.fichiergesché.structuresdecapacité_9.

2. A. GESCHÉ, « L'invention chrétienne du corps », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éd.), *Le corps, chemin de Dieu* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 59.

par une participation à la vie même du Fils, au mystère de sa personne, où l'homme découvre le salut comme « relation » avec Dieu et participation à sa vie.

Dans la révélation de la filiation divine, l'homme reçoit la réponse à la question qu'il portait sur soi-même, en même temps qu'il fait dans cette filiation l'expérience de libération de la « tyrannie » du mal, du péché et de la mort, quoique ces réalités demeurent encore (VI, 209-214). La filiation divine découvre aussi à l'homme un nouvel horizon de la liberté, celui de la liberté spirituelle devant Dieu, car l'homme peut dorénavant configurer son rapport à Dieu loin des contraintes de la peur, de la crainte et de la loi, lesquelles cèdent la place à la confiance et à l'amour. Cette liberté atteint l'homme comme un don de Dieu lui-même, expression de son désir que l'homme soit libre non seulement devant lui mais aussi par rapport à lui.

Jésus-Christ est donc le « lieu natal » d'un savoir de Dieu sur l'homme (anthropologie de révélation) et d'un savoir de l'homme sur Dieu (théologie), le point de confluence d'une expérience totale et unique : l'expérience humaine d'être Dieu et l'expérience divine d'être homme ; de la révélation de l'homme, de la Révélation de Dieu et de leur relation mutuelle (V, 10). Si par l'incarnation Dieu s'exprime en chair humaine, il est possible dorénavant d'affirmer que l'homme est la sémantique de Dieu (*L'homme pour penser Dieu*) et que Dieu est la sémantique de l'homme (*Dieu pour penser l'homme*).

Cependant une réflexion sur l'accomplissement de l'homme suppose aussi la question sur le bonheur. A. Gesché développe le thème en récupérant les dimensions du *pathos* et du « désir » en théologie et opère une réappropriation chrétienne du discours sur le bonheur en l'inscrivant dans une conception eschatologique (II, 120-154). Le sain amour de soi-même et le désir conduisent l'homme à la quête du bonheur, lequel n'atteint sa plénitude et son accomplissement qu'en Dieu, ce qui justifie l'expérience vitale d'une réserve eschatologique, d'un délai de l'accomplissement, qui introduit l'homme dans une crise « salutaire » empêchant le désir de se perdre dans les mirages des faux bonheurs. La perspective eschatologique du bonheur, loin

d'être un point de fuite et d'évasion de la réalité terrestre, apparaît comme un vrai principe de réalité théologique, qui empêche l'illusion d'un accomplissement immédiat ou d'une fusion aliénante avec Dieu dans lequel l'homme se perdrait (VI, 190-192). Cette perspective permet d'établir une relation de tension dialectique entre présent et futur, en inscrivant le présent dans un projet qui comporte des finalités « excessives ».

En somme, pour A. Gesché, si l'homme est donné à soi-même dans l'ordre de la création, dans l'ordre du salut il est appelé à l'exercice de sa liberté créative, pour que le salut puisse être compris comme « le récit et l'écriture de notre vie avec Dieu¹ ». L'homme doit ratifier le salut offert en introduisant Dieu dans son propre texte, dans le fil conducteur de son récit de vie, voire même dans sa grammaire intérieure :

Dieu crée l'homme comme un être non expliqué. À l'homme de se donner, ainsi permis par Dieu, "créé créateur", sens et explication. Ce qui ne l'empêche pas, mais s'il le veut, de le faire en connivence/en se considérant connivent avec son créateur².

Le salut représente ainsi une aventure non réductible à une simple éthique – chemin de la monotonie et de la répétition de la loi – car il atteint le plan métaphysique, esthétique et téléologique en inscrivant dans l'existence une tension vers Dieu et en mettant en évidence l'aspiration humaine à être infiniment plus. Dieu conjugue l'homme au futur.

Conclusion.

En abandonnant la nostalgie d'une époque où le christianisme eut un rôle central dans la vie publique et culturelle, A. Gesché assume le contexte contemporain de sécularisation où le christianisme doit considérer la possibilité et le fait

de sa négation radicale (*etsi Deus non daretur*). Il trace ainsi le chemin du dialogue avec la culture contemporaine, tout en constatant la perte d'intelligibilité de la parole de foi et l'inadéquation du discours théologique pour l'homme contemporain. Son œuvre majeure, *Dieu pour penser*, en contournant les questions secondaires et une technicité inutile, en distinguant l'essentiel de l'accessoire, rend compte de ce projet de restituer à la parole de foi l'intelligibilité perdue, pour que l'annonce de Dieu puisse être comprise à nouveau comme une *bonne nouvelle* pour l'homme.

En détectant les défis de son temps et les interrogations qui lui sont spécifiques, A. Gesché a voulu apporter à la réflexion contemporaine sur l'homme un « Tiers-transcendant » comme clé de déchiffrement possible à l'énigme de l'homme. Le dialogue qu'il entame avec la culture inaugure un chemin *sui generis* pour donner raison de la foi, en récupérant l'intelligibilité de la transcendance et de l'homme dans son *locus* propre, l'existence humaine. Face à l'impasse moderne en laquelle s'opposent et s'excluent mutuellement la liberté de l'homme et Dieu, A. Gesché résout le dilemme d'une part en proposant une compréhension de l'homme comme « créé » – ce qui signifie affirmer sa radicale dépendance d'un Autre, *ab initio* –, et d'autre part en affirmant l'homme libre *ab origine*, en tant qu'établi comme « créé créateur » et ainsi en possession d'une capacité de liberté inventive de plein droit.

En mettant en évidence que cette liberté créative s'enracine dans le désir, A. Gesché récupère le *pathos* comme dimension constitutive de l'homme, un pont de plus pour dialoguer avec l'homme contemporain qui, séduit et dispersé entre multiples désirs, cherche peut-être une orientation et une libération de la tyrannie que le désir peut exercer. Ici la foi et la théologie ont à proposer à l'homme un chemin d'*eudaimonia* : un bonheur fondé, qu'il reçoit d'un Autre comme don et comme un accomplissement de sa vie, et qui s'exprime par le mot « salut ». Une eschatologie de destinée théologale, qui ne constitue ni une rupture absolue avec la vie précédente ni un au-delà d'accomplissement naturel, mais qui se présente comme la promesse d'une éternité qui fait exploser les limites de toutes les imma-

1. A. GESCHÉ, « Le salut, écriture de vie », dans A. WÉNIN, L. BASSET, L. CASSIERS, A. GESCHÉ, *Quand le salut se raconte* (Trajectoires, 11), Bruxelles, Lumen vitae, 2000, p. 103.

2. NP, LXVI, 116 (12.4.93), be.uclouvain.fichiergesche.anthropologie_414.