

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 58 (2011)

Heft: 2

Artikel: Un Dieu trop humain? : Dire Dieu aujourd'hui : plaidoyer pour un anthropomorphisme critique

Autor: Berten, Ignace

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761060>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

IGNACE BERTEN

Un Dieu trop humain ? Dire Dieu aujourd'hui : Plaidoyer pour un anthropomorphisme critique

Célébration pour la remise du titre de Maître en théologie
en la fête de Saint Thomas d'Aquin
Bruxelles, 28 janvier 2010

La question que je voudrais rencontrer aujourd'hui porte sur le langage de la foi : comment parler de Dieu de façon pertinente et audible dans le contexte de notre culture¹ ?

Les expressions imagées, qui prennent appui sur l'expérience humaine, sur les événements vécus ou sur les relations, ces représentations humaines qui donnent un visage ou un sentiment humain à Dieu, sont-elles pertinentes pour parler de Dieu, ou ne sont-elles au contraire qu'une sorte de concession faite au croyant ordinaire, un langage plus dépouillé étant cependant plus adéquat ? Le récit biblique est très imagé : est-il l'expression d'une mentalité religieuse plus ou moins primitive dont il faudrait se dégager au nom de l'absolue transcendance de Dieu et d'une théologie qui prétend rendre raison de la foi ?

Tertullien, au début du III^e s., dans sa controverse avec Marcion, a utilisé l'expression « humanissimus Deus », un Dieu très humain ou le plus humain possible, à propos de la révélation de Dieu en Jésus. Cette expression, « humanissimus Deus » a été assez souvent reprise par Schillebeeckx pour parler de notre Dieu. Un Dieu très humain : que peut signifier une telle expression ?

1. DIEU ET LES IMAGES

L'utilisation de traits humains pour dire Dieu, pour parler de son action ? est-elle légitime ? peut-elle être féconde pour la foi ?

La tradition juive, prenant appui sur le texte biblique, condamne sans appel les images de Dieu : « Prenez bien garde à vous-mêmes : vous n'avez

¹ Le texte prononcé lors de cette célébration a été quelque peu allégé par rapport à celui-ci. Une première ébauche de ce texte a été présentée lors d'un colloque en hommage à Christian Duquoc, organisé par *Espaces*, à Mondorf (Luxembourg), en janvier 2008, peu de temps avant son décès.

vu aucune forme le jour où le Seigneur vous a parlé à l'Horeb, du milieu du feu. N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une idole, une forme quelconque de divinité, l'image d'un homme ou d'une femme... » (Dt 4,15-16). Cependant le texte biblique lui-même est fortement imagé. Dieu ne cesse d'y prendre figure humaine dans ses expressions, ses sentiments, ses gestes. Y a-t-il une différence essentielle entre images littéraires et images visuelles ? Si on exclut absolument ces dernières, pourquoi accepte-t-on les premières ? Sans doute, comme le dit le texte, les images visuelles, les images sculptées plus particulièrement, donnent facilement lieu à des pratiques idolâtriques, ce qui n'est pas le cas des images littéraires. Mais ce risque suffit-il à justifier l'exclusion de toute image visuelle ?

Le christianisme ancien est réservé sur les images de Dieu. L'image n'a trouvé place dans la culture et le culte chrétiens que progressivement, à partir de la représentation de Jésus. La querelle iconoclaste, aux VIII^e et IX^e s., oppose ceux qui veulent bannir toute image, au nom de la transcendance de Dieu², et ceux qui défendent les icônes : l'Église opte pour ces derniers. Le deuxième concile de Nicée, en 787, reconnaît la légitimité des représentations du Christ, parce qu'il était homme. L'iconographie orientale ne représente cependant pas Dieu ; elle évoque la divinité de Jésus par différents artifices picturaux (l'utilisation de la mandorle, par exemple). L'Église latine, par contre, connaîtra une surabondance d'images, y compris d'images de Dieu, à l'inverse du protestantisme très critique à cet égard. Ces images contrastent cependant fortement avec le discours théologique scolastique dominant, discours métaphysique abstrait, soucieux de purifier le langage, comme s'il n'y avait plus de rapport entre la théologie et largement la catéchèse, exercices intellectuels, d'une part, et la pastorale, les textes spirituels ou mystiques et la piété vécue par les gens, d'autre part.

Quant à l'époque moderne, dans sa ligne critique antireligieuse, elle a eu tendance à ranger parmi les fables et les mythes tout le récit biblique et a considéré l'imagerie chrétienne et plus largement toutes les expressions de la foi comme des formes primitives de religiosité non critique... Aujourd'hui, Michel Onfray, auteur d'un *Traité d'athéologie*³ est de ceux-là :

« La philosophie, à mes yeux, ne peut pas travailler à l'éloge de la pensée magique. Tout philosophe digne de ce nom qui se respecte fait un travail de sape d'une telle pensée. Laissons la pensée magique aux magiciens. Laissons

² L'islam se situe dans la ligne de cette tradition en condamnant toute image, toute représentation figurative de l'être humain (sauf dans certaines traditions iraniennes) et a fortiori toute représentation de Dieu. Il s'agit aussi de préserver l'absolue transcendance de Dieu.

³ ONFRAY, Michel : *Traité d'athéologie*. Paris : Grasset 2005.

le mythe, la mythologie et les fables aux mythologues et aux fabulistes. Et laissons les philosophes faire leur travail, qui est un travail de raison pure⁴ ».

Onfray vise directement le christianisme, au sujet duquel il déclare : « Je ne retiens rien de toute façon du christianisme ».

Pour dire Dieu aujourd'hui, comme croyants et comme théologiens, est-il légitime, est-il fécond que nous fassions appel à des images prenant appui sur des représentations humaines ? Une certaine forme d'anthropomorphisme, c'est-à-dire de représentation de la divinité sous des traits humains, est-elle théologiquement pertinente, et si oui comment et à quelles conditions ?

Pour introduire ma réflexion à ce sujet, quelques lignes de Christian Duquoc, extraites de l'introduction de son dernier livre *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*⁵, ouvrage stimulant et provoquant.

« L'alliance fut conflictuelle : tel est le constat du lecteur impartial de la Bible. Le contrat entre Dieu et Israël, par l'intermédiaire de Moïse, a suscité des oppositions et des réactions. Oppositions du peuple car l'alliance ne satisfaisait pas ses intérêts, réactions de Dieu évoluant entre sanctions, repentances et pardon. La réciprocité houleuse du lien contracté affecta les deux partenaires, elle marqua de son empreinte le mode de la révélation. Notre connaissance de Dieu dépend du processus historique contrasté et parfois contradictoire relaté par la Bible. Le qualificatif "partagé", apposé à Dieu dans le titre de cet ouvrage, essaie de faire droit au récit biblique.

"Partagé" a un double sens : donner ou hésiter. La théologie classique refuse que le récit biblique soit le critère ultime de notre connaissance de Dieu. Aussi soupçonnerait-elle l'adjectif "partagé" au sens soit d'indécision soit d'ambivalence des sentiments de n'être qu'une image séduisante et peut-être trompeuse. En effet, pense-t-elle, la volonté de Dieu n'est ni indécise ni divisée, ses sentiments ne sont pas ambivalents. Ces qualifications relèvent d'anthropomorphismes qu'il serait inconvenant, sinon injurieux, de transposer à Dieu » (p. 7).

Duquoc suggère bien que, dans le langage courant, désigner une expression comme étant anthropomorphique est disqualifiant. De façon explicite, il ne parle guère d'anthropomorphisme dans son livre, mais son effort de valorisation du récit biblique comme fondement d'un discours sur Dieu touche de façon directe cette question.

L'anthropomorphisme peut-il donc être reconnu aujourd'hui comme outil théologique d'un discours sur Dieu ? Que faut-il entendre alors par là ?

⁴ Interview dans *La Libre Belgique* du 8 mars 2005.

⁵ DUQUOC, Christian : *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*. Paris : Cerf 2006. Christian Duquoc est décédé en septembre 2008.

Qu'est-ce que l'anthropomorphisme ?

L'*Encyclopédie universelle Larousse*⁶ donne de l'anthropomorphisme la définition suivante : « Tendance à attribuer à Dieu, à un dieu les sentiments, les passions, les idées et les actes de l'homme ». Définition descriptive et neutre.

La définition proposée par l'*Encyclopaedia Universalis* sur Internet, elle, est beaucoup moins neutre : « Au sens usuel et étroit, le terme "anthropomorphisme" définit le procédé erroné et illégitime par lequel une pensée insuffisamment critique attribue à des objets situés hors du domaine humain – objets naturels ou objets divins – des prédicats empruntés à la détermination du domaine humain, à des fins explicatives ou simplement représentatives. » Cette dernière définition désigne donc l'anthropomorphisme comme « procédé erroné et illégitime », fruit d'« une pensée insuffisamment critique ». Une telle définition disqualifiante exprime assez bien ce qu'on en pense généralement tant en philosophie qu'en théologie. On pourrait encore ajouter que les expressions anthropomorphiques sont considérées comme signe d'une pensée archaïsante.

Le *Dictionnaire de la foi chrétienne*⁷ est pour le moins réservé : « Représentation de la nature et de l'action divines sous des traits empruntés à l'expérience humaine. Dans une religion évoluée et spirituelle, c'est un simple support imaginaire, dont l'intelligence n'est pas dupe ; tels les anthropomorphismes littéraires de la Bible : Yahvé descend du ciel pour se promener à la brise du soir, etc. ». Dans une religion spirituelle et évoluée, telle la nôtre, l'anthropomorphisme ne serait donc que support imaginaire : autrement dit il ne pourrait être d'aucun apport de véritable compréhension théologique de Dieu ou de l'expérience de Dieu.

2. THÉOLOGIE ET DISCOURS MÉTAPHYSIQUE

Dès l'origine, à la suite de la théologie juive, la théologie chrétienne a cherché à se distancer des récits mythologiques des religions ambiantes. Israël a récusé tout discours sur le divin consistant à mettre en scène une histoire ou des histoires impliquant des dieux et leurs relations entre eux. Dans son discours, Israël n'a pas récusé les images humaines de Dieu pour signifier le rapport de Dieu avec son peuple, mais a rejeté toute projection de rapports semblables aux rapports humains au sein même de la divinité. Dans cette critique, la théologie chrétienne a très tôt pu trouver appui sur la philosophie grecque. Celle-ci, dès les présocratiques, exprime un profond scepticisme en ce qui concerne les mythes comme chemin d'accès

⁶ *Encyclopédie universelle Larousse*. DVD. Paris : Larousse 2002.

⁷ *Dictionnaire de la foi chrétienne*. Volume 1 : *Les mots*, sous « anthropomorphisme », Paris : Cerf 1968.

à la vérité : ils sont considérés comme de vaines fables. Avec Socrate et Platon⁸, mais surtout Aristote, les philosophes cherchent à comprendre le monde et à dégager des principes d'action sans se fonder sur les mythes. La critique grecque des mythes ne porte pas d'abord, à l'origine, sur le caractère anthropomorphique du langage, mais bien sur le fait qu'ils mettent en scène les relations tumultueuses entre les dieux, en établissant des liens de causalité entre ces aventures divines et la condition humaine. Contre les mythes, la métaphysique se propose comme science fondamentale de l'être, en tant qu'ontologie, et comme science de l'être divin, être premier et suprême, fondement de tout être, en tant que théologie. Les principes de l'ontologie déterminent dès lors ceux de la théologie. Aristote définit ainsi Dieu comme le premier moteur immobile.

Depuis le Moyen Âge, la démarche théologique, dans l'Église catholique occidentale, est structurée par une métaphysique de l'être, alors que la théologie des siècles précédents était plutôt développée à partir de l'histoire du salut. Abélard, au XII^e s., avait introduit le travail de l'esprit critique : « En doutant, nous nous mettons en recherche, et en cherchant nous trouvons la vérité », écrivait-il. Un peu plus d'un siècle plus tard, à la suite d'Albert le Grand et à partir de l'outillage philosophique offert par Aristote, Thomas d'Aquin valorise le travail de la raison et cherche à rendre raison de la foi. Il a eu l'immense mérite de penser la foi en lien avec la culture philosophique émergente de son temps.

Thomas défend le statut de la théologie comme science, c'est-à-dire un savoir qui se développe avec rigueur et qui s'argumente à partir des principes qui sont les siens, en cherchant l'intelligence des choses. Il affirme ainsi :

« Lorsque le débat est un débat d'école, 'magistral', non pour rejeter une erreur, mais pour instruire les auditeurs et les conduire jusqu'à l'intelligence de la vérité qu'on enseigne, alors il faut s'appuyer sur des raisons qui recherchent la racine de la vérité, qui fassent savoir comment est vrai ce qui est dit. Autrement, si le maître détermine une question par des autorités nues, l'auditeur sera certes assuré que la chose est ainsi, mais il n'acquerra rien en fait de science et d'intelligence, et il s'en ira vide⁹ ».

Dans la *Somme théologique*, après avoir précisé ce qu'il entend par théologie (*doctrina sacra*), il traite de Dieu, et il pose Dieu comme l'Être même

⁸ Dans son dialogue avec Euthyphron, Platon met sur les lèvres de Socrate cette question : « Tu crois sérieusement qu'entre les dieux il y a des querelles, des haines, des combats, et tout ce que les poètes et les peintres nous représentent dans leurs poésies et dans leurs tableaux, ce qu'on étale partout dans nos temples, et dont on bigarre ce voile mystérieux qu'on porte en procession à l'Acropolis, pendant les grandes Panathénées? Euthyphron, devons-nous recevoir toutes ces choses comme des vérités ? » (6 b-c).

⁹ *Quolibet* IV, a. 3, n. 18.

subsistant, *Ipsum Esse subsistens*¹⁰. La foi parle de Dieu : si nous sommes appelés à croire avec raison, la connaissance de l'existence de Dieu et de ce qu'est Dieu est présupposée à la foi et donc à la théologie. Si la raison ne peut établir cela avec certitude, il ne serait pas possible de tenir pour vraies les affirmations de la révélation¹¹. « Si l'existence de Dieu n'est pas évidente, elle peut être démontrée par ses effets connus de nous ». « L'existence de Dieu et les autres vérités concernant Dieu, que la raison naturelle peut connaître, comme dit l'Apôtre (Rm 1,19), ne sont pas des articles de foi, mais des vérités préliminaires qui nous y acheminent.¹² »

Quelles sont ces autres vérités concernant Dieu que la raison peut connaître ? Thomas a d'abord une affirmation très prudente :

« Lorsque l'on sait de quelque chose qu'il est, il reste à se demander comment il est, afin de savoir ce qu'il est. Mais comme nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est, nous n'avons pas à considérer comment il est, mais plutôt comment il n'est pas. »

Mais alors comment procéder ? « En écartant de lui ce qui ne saurait lui convenir¹³. » De fait, cela conduit à une série d'affirmations positives sur la simplicité de Dieu, sa perfection, son infinité, son immutabilité et son unité, et donc à un certain savoir sur Dieu.

Pour poser ces qualités, Thomas procède par analogie. Nous faisons l'expérience de ce que, entre les différents êtres, il y a de l'analogie : une pierre existe, un chien existe, j'existe ; il y a donc de l'existence entre ces êtres différents, mais cette existence elle-même est différente, il y a divers degrés d'existence. Certains êtres sont plus parfaits que d'autres. Il y a analogie entre ces perfections. Nous pouvons dire qu'en Dieu, source et cause de tout être, ces perfections existent de façon éminente, même si nous ne pouvons pas dire comment elles existent en lui. « Nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures ; et ces perfections sont en lui selon un mode plus éminent que

¹⁰ « Le Dieu *Ipsum Esse subsistens* n'est pas une trahison du Dieu révélé, une réduction du Dieu qui se révèle gratuitement au Dieu conclusion ultime de la métaphysique. Selon le projet spéculatif de S. Thomas, c'est la structure nécessaire du Dieu biblique, personnel et vivant, le présupposé ontologique qui rend intelligibles les interventions historiques de Dieu. Alors qu'une théologie biblique suit l'ordre concret et historique selon lequel Dieu s'est révélé aux hommes, la théologie spéculative organise les attributs de Dieu selon leur ordre d'intelligibilité. Elle s'attache à ce qu'il y a de plus nécessaire, de plus intelligible en Dieu, en faisant abstraction du devenir historique de la Révélation, c'est-à-dire de l'ordre selon lequel l'homme a pris connaissance du mystère de Dieu. » (GEFFRÉ, Claude : *Introduction à la question 1 de la Somme théologique de S. Thomas*, in : THOMAS D'AQUIN : *Somme théologique*. Paris : Cerf 1984, pp. 147-148. – Les citations de la *Somme* sont faites à partir de cette édition ; référence : *ST*.)

¹¹ Cf. l'introduction de Jean-Hervé NICOLAS aux questions 2 et suivantes de la *Somme théologique*.

¹² *ST*: Ia, Q. 2, art. 2 et ad 1.

¹³ *ST* : Prologue à la Question 3.

dans les créatures¹⁴. » Priorité est ainsi donnée aux qualités ou perfections de l'être en tant que tel. Il en résulte, par exemple, que Thomas, bien qu'il cite saint Jean « Dieu est amour » (1 Jn 4.16), ne traite de cette qualité divine qu'à la question 20 à propos de la volonté en Dieu. Et il ne dit pas que Dieu est amour, mais bien : « On a montré qu'il y a en Dieu une volonté : il est nécessaire d'affirmer qu'il y a en lui de l'amour¹⁵. »

Cette démarche a pour conséquence de valoriser principalement les catégories métaphysiques abstraites et intemporelles pour parler de Dieu. La scolastique, en continuité avec cette approche, restera jusqu'à Vatican II la méthode privilégiée par l'Église catholique. La théologie et la catéchèse en seront durablement marquées¹⁶. L'implicite de cette théologie est que les images bibliques demandent à être purifiées. En ce sens, le récit biblique n'occupe aucune place dans la réflexion théologique, en dehors de la trame du récit fondamental : création – chute – rédemption comme structure globale. La référence biblique fait autorité en étant réduite à un réservoir de citations visant à prouver la doctrine, celle-ci étant conçue comme éternelle et immuable, à l'image de Dieu lui-même.

La question que nous avons à poser aujourd'hui à la théologie dérivée de Thomas d'Aquin est de savoir si en fait elle ne trahit pas fondamentalement l'esprit de cette théologie : le dialogue avec la culture du temps. Or notre culture n'est plus celle du Moyen Âge.

Le XX^e s. revalorise la Bible et une théologie biblique, met en œuvre des méthodes historiques, développe les méthodes narratives, mais l'enseignement officiel reste marqué par l'approche métaphysique de Dieu. Ainsi le *Compendium du Catéchisme de l'Église catholique*, dit dans sa question 3 :

« Peut-on connaître Dieu avec la seule lumière de la raison ? – À partir de la création, c'est-à-dire du monde et de la personne humaine, l'homme par sa seule raison, peut avec certitude connaître Dieu comme origine et fin de l'univers, comme souverain bien, et comme vérité et beauté infinie. »

Et dans sa question 5 :

¹⁴ ST: Ia, Q. 13, art. 3.

¹⁵ ST: Ia, Q. 20, art. 1.

¹⁶ Ainsi, le *Petit catéchisme des diocèses de Belgique* de 1946, directement inspiré du Catéchisme du Concile de Trente, donne une série de questions et de réponses à propos de Dieu :

« Qu. 24 : Qu'est-ce que Dieu ? – Dieu est un pur esprit, infiniment parfait, Créateur et souverain Maître du ciel et de la terre, origine et fin de toutes choses.

Qu. 26 : Pourquoi dit-on que Dieu est infiniment parfait ? – On dit que Dieu est infiniment parfait, parce qu'il possède toutes les perfections, et que ses perfections sont sans limites.

Qu. 27 : Citez quelques perfections de Dieu. – Dieu est infiniment puissant, sage et saint ; Il est infiniment bon, miséricordieux et juste ; Il est immuable, éternel et présent partout.

Qu. 29 : Dieu voit-Il tout et sait-Il tout ? – Dieu voit tout, même nos pensées les plus secrètes ; Il sait tout, même les choses à venir. »

« Comment parler de Dieu ? – On peut parler de Dieu à tous les hommes et avec tous les hommes, à partir des perfections de l'homme et des autres créatures, qui sont un reflet, bien que limité, de la perfection infinie de Dieu. Il faut donc sans cesse purifier notre langage en ce qu'il a d'imagé et d'imparfait en sachant que l'on ne pourra jamais exprimer pleinement l'infini mystère de Dieu. »

Le discours sur Dieu se fonde ainsi toujours sur l'analogie des perfections et est marqué par la méfiance vis-à-vis des images qui demandent à être purifiées.

Si la Bible a été revalorisée, on peut se demander si la théologie dominante a réellement intégré l'expérience dont elle est l'expression en ce qui concerne notre discours sur Dieu.

La réponse de Duquoc est clairement négative à ce sujet. Certes on se réfère de plus en plus à la Bible et on la cite, mais la référence biblique dans la forme littéraire de son récit, n'est pas considérée comme un critère adéquat quant à notre discours sur Dieu.

« Dans la démarche classique, dit Duquoc, le critère d'une transcendance véritable se mesure à sa valeur ontologique. Les qualités ou les attributs de Dieu sont définis à partir de leur identité possible avec l'Être absolu. Cette identification est le critère permanent permettant de jauger la portée effective des images et des métaphores dont use l'Écriture sainte. La démarche dépend de la vérité de la référence ontologique » (p. 228).

Par rapport à cette position de la théologie classique, Duquoc se dit « persuadé que les métaphores bibliques révèlent davantage la vérité de Dieu que les purifications ontologiques des images » (p. 258).

3. ALLIANCE BIBLIQUE ET DISCOURS SUR DIEU

Duquoc en appelle au récit biblique et à la thématique de l'alliance, c'est-à-dire du contrat réciproque entre Dieu et Israël, pour mettre en cause l'image métaphysique prédominante de Dieu, image définie a priori à partir de la philosophie de l'être.

En quoi l'alliance permet-elle de fournir une clé pour un discours pertinent sur Dieu aujourd'hui ?

L'alliance est un contrat qui implique deux partenaires. Entre les deux, il y a une relation de réciprocité. Le comportement de l'un influence celui de l'autre, dans une dialectique permanente d'action et de réaction. Le récit biblique souligne très fortement cette réciprocité de la relation. « La réciprocité houleuse du lien contracté affecta les deux partenaires, elle marqua de son empreinte le mode de la révélation » (p. 7). L'alliance a affecté mutuellement les partenaires divin et humain, car « entrer en alliance, c'est créer un lien de réciprocité : les agissements de l'un des partenaires ne sont pas sans répercussion sur les comportements de l'autre » (p. 225). Une certaine conception de la transcendance divine sous-estime

cette « réciprocité des effets du lien » : il est nécessaire de parler « d'une affectation ou d'une blessure de Dieu par le devenir de l'alliance » (ibid.).

Or c'est à cette réciprocité que la théologie classique se montre incapable de faire place. Ainsi, chez Thomas d'Aquin la réciprocité de la relation est explicitement exclue au nom de la transcendance de Dieu :

« Puisque Dieu est en dehors de tout l'ensemble des créatures, et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est évident que les créatures sont référées à Dieu réellement. Mais en Dieu il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison, en tant que les créatures sont référées à lui. Ainsi, rien n'empêche que ces noms impliquant une relation aux créatures soient attribuées à Dieu temporellement ; non en raison d'un changement en Dieu, mais en raison d'un changement affectant la créature. C'est ainsi que la colonne passe à la droite de l'observateur sans subir elle-même un changement, mais l'observateur ayant changé de place¹⁷. »

Et dans une réponse, à propos du Psaume : « Seigneur, tu es devenu pour nous un refuge », Thomas précise que cela ne peut se dire « de Dieu qu'en tant qu'il est connu par nous, à l'exclusion de tout changement qui l'affecterait dans sa réalité¹⁸ ». On ne peut être plus clair.

C'est cette réduction de sens du récit biblique que Duquoc met profondément en cause. Le récit ne cesse de dire que la relation de l'alliance, relation entre Dieu et son peuple, est réciproque : relation difficile, houleuse, dans laquelle Dieu est constamment dit adapter son comportement par rapport à celui d'Israël, Dieu se soumettant ainsi à l'imprévu toujours ouvert de la liberté. Le discours théologique classique, comme celui de Thomas d'Aquin, dit qu'il s'agit là de métaphores qui ne nous disent rien sur Dieu en lui-même, ce que ne pourrait faire que le discours ontologique, nécessairement anhistorique parce que absolu.

Abraham ou Moïse négocient avec Dieu, et Dieu se reprend, renonce à sa colère. Ces expressions bibliques ne nous disent-elles rien sur Dieu ? Ne sont-elles qu'une métaphore de la miséricorde ?

Une tendance significative de la théologie contemporaine est très critique par rapport à ce discours classique : les critiques portent, entre autres, sur les attributs divins d'immutabilité et de toute-puissance. Cette théologie à fondement ontologique est incapable de donner sens à la dimension proprement relationnelle du rapport entre Dieu et l'humanité.

« Les critiques adressées à la théologie traditionnelle prennent racine dans une conviction : la pensée classique minimise le caractère décisif du mode de la révélation, car elle ne s'attarde aucunement au relationnel initié par Dieu lui-même avec l'humanité ; elle disserte sur l'être de Dieu comme si ce Dieu n'avait contracté aucun lien singulier avec un peuple historique et ne s'était pas immiscé dans le devenir de l'humanité au point de s'y incarner » (p. 240).

¹⁷ ST: Ia, qu. 13, a. 7.

¹⁸ Id. : ad 2.

Mais cette théologie est aussi incapable de rencontrer la dramatique question soulevée par Auschwitz, question déjà présente par l'existence du mal perçu comme injuste, mais poussée comme au paroxysme par cet événement. Si Dieu est vraiment tout-puissant, peut-il être juste en n'utilisant pas sa puissance pour empêcher le mal ? Le discours classique disant que le mal trouve finalement place positive dans le plan global de Dieu est devenu insupportable.

Mais ce Dieu changeant ou impuissant est-il encore vraiment Dieu, un Dieu transcendant et tout autre ? N'est-il finalement rien d'autre qu'une sorte de surhomme, un humain un peu plus parfait que nous, ou une projection de notre imaginaire ?

4. LÉGITIMITÉ ET PERTINENCE DU LANGAGE ANTHROPOMORPHIQUE

Nous voici donc renvoyés à notre question. L'anthropomorphisme consiste à « attribuer à Dieu les sentiments, les passions, les idées et les actes de l'homme ». Cette manière de faire est-elle adéquate ou légitime en théologie chrétienne ?

La théologie chrétienne, en particulier dans la tradition occidentale, est traversée par une recherche de rationalité. Cet effort a trouvé un premier grand déploiement au Moyen Âge, Thomas d'Aquin en étant le représentant le plus systématique. Les derniers papes, tant Jean-Paul II que Benoît XVI, sont intervenus à diverses reprises pour valoriser ou défendre cette responsabilité de la raison. Or c'est précisément au nom de la raison ou de l'exigence philosophique que le discours anthropomorphique a été critiqué, ce discours étant identifié aux mythes païens, eux-mêmes identifiés à des fables...

Ne peut-on dès lors se poser la question : une revalorisation du langage des images peut-elle être conciliable avec les exigences rationnelles de la théologie ? Autrement dit, le Dieu partagé de Duquoc, ce Dieu qui hésite, qui modifie ses plans, qui exprime colère ou tendresse, au gré des comportements humains, etc., ce « Dieu affecté » selon le récit biblique, n'est-il que l'expression d'une conception archaïque de la divinité, dont il faut se libérer, ou l'effet d'un langage lyrique et poétique qui n'a pas sa place dans une théologie sérieuse ? Ce Dieu imagé est-il bien celui que confesse notre foi ? Compte tenu du caractère très sobre du Nouveau Testament à cet égard, on pourrait par ailleurs faire remarquer que c'est sur les figures de l'Ancien Testament que Duquoc s'appuie pour l'essentiel de son questionnement.

La théologie est portée par une triple conviction. D'abord, nous n'avons pas d'accès immédiat à Dieu : nous ne pouvons le rejoindre que par les traces de son action dans notre humanité, c'est-à-dire sur la base de l'interprétation que nous donnons de la réalité de notre monde, de notre histoire et des événements, et en particulier de l'histoire de Jésus. Ensuite,

nous confessons que l'être humain est image de Dieu, que Dieu nous a fait à son image et à sa ressemblance. Enfin, Dieu est le Tout Autre, être transcendant, qui dépasse toute expression et échappe à toute définition.

Si nous prenons au sérieux ces trois convictions, nous pouvons en tirer l'un ou l'autre principe herméneutique ouvrant à une réponse à nos questions.

4.1 Les analogies relationnelles

On sait le rôle que joue l'analogie dans la démarche théologique de Thomas d'Aquin. Mais il s'agit toujours d'un usage ontologique de l'analogie : à partir de la perfection plus ou moins grande des êtres, on remonte à l'être de Dieu comme perfection absolue. Une autre forme d'analogie est cependant aussi possible et, dans le contexte de notre culture, elle me semble nettement plus féconde.

Pour le croyant, personnellement et communautairement, Dieu n'est pas le résultat d'un raisonnement, l'objet de l'aboutissement intellectuel d'un processus de preuve de type causal. Dieu est un Autre avec lequel une relation est vécue. Il est un Tu. Typiquement, la prière qui est au cœur de la foi chrétienne, s'adresse à un Tu. Et ce tu est bien personnel. De plus, cette relation est constamment dite expression d'un amour : le croyant, le priant aime Dieu, et Dieu aime l'être humain ou l'humanité, cet amour divin étant confessé comme le premier : Dieu nous a aimés le premier ; tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur...

Dans notre expérience la plus fondamentale, la relation vraie est nécessairement réciproque. Si l'autre est indifférent à la relation, cette relation manque gravement de vérité, elle n'est en tout cas pas de l'ordre de l'amour. En ce sens, concevoir une véritable relation qui soit de l'ordre de l'amour, mais qui ne soit pas réciproque, est-ce vraiment une démarche intellectuelle raisonnable ? De ce point de vue, la comparaison utilisée par saint Thomas : un homme qui se déplace par rapport à une colonne, qui n'est évidemment pas affectée par le déplacement de l'homme, est pour le moins malheureuse, car dans la comparaison la colonne représente Dieu ! Thomas est conscient de ce que l'analogie n'est pas tout à fait adéquate, mais elle est révélatrice. Elle illustre l'affirmation selon laquelle nous avons une relation réelle à Dieu, mais entre Dieu et nous, il n'y a qu'une relation de raison. Cette affirmation répond à la logique du système métaphysique, mais cette logique raisonnable est-elle capable de rendre raison de l'expérience religieuse fondamentale, de l'expérience de la foi ?

Je relève une phrase très soulignée de la première prédication du préposé général de Jésuites, le P. Adolfo Nicolás, juste après son élection, le 21 janvier 2008 : « Plus nous devenons serviteurs, et plus Dieu y trouve son plaisir ». Il s'agit bien là de l'expression d'un Dieu affecté.

La révélation de Dieu tout au long de la Bible, dans l'histoire du peuple et dans l'histoire de Jésus, s'exprime dans le récit. On sait l'importance et

la signification de l'exégèse narrative. La théologie ne devrait-elle pas elle-même intégrer davantage le récit dans le développement de sa propre réflexion, le récit au présent ? L'annonce de l'Évangile comme bonne nouvelle au présent, en lien avec les situations réelles, ne peut se faire à partir d'une réflexion sur les principes. Du point de vue éthique et sacramentel, parler de la miséricorde de Dieu en rapport avec les expériences d'échec du couple et du mariage et de l'instauration de nouveaux liens, en rapport avec les situations dramatiques qui conduisent à l'avortement¹⁹, en rapport avec les chemins d'humanité cherchés par les homosexuels, ou encore parler du ministère en lien avec la vie réelle des communautés, des initiatives et responsabilités exercées, etc., tout cela peut-il se faire seulement à partir de principes généraux déclarés intemporels et intangibles ? Ne faut-il pas intégrer dans la réflexion proprement théologique un certain nombre de récits de vie, récits d'échecs comme récits d'ouverture, en prenant en compte les relations qui s'y vivent, relations de rejet et relations d'accueil, en cherchant à y discerner ce qui est signe véritable de vie, de vies brisées et ressuscitées, et en y lisant des signes de Dieu ? Et en ce qui concerne les ministères, ne faut-il pas davantage intégrer les récits de vie des communautés chrétiennes ? N'est-ce pas précisément ce que nous révèlent les gestes, les paroles, les paraboles de Jésus ?

Si, par ailleurs, le rapport à Dieu est réellement relationnel, n'est-ce pas à partir de l'expérience des relations humaines qu'il faudrait chercher à dire la relation à Dieu et la relation qui est celle que Dieu entretient vis-à-vis de nous ? Pour ce faire, il y a lieu de valoriser explicitement les analogies humaines.

La théologie moderne et contemporaine a de plus en plus tendance à parler d'un Dieu qui n'intervient pas, qui n'interfère pas dans le cours naturel des choses. Le développement des sciences physiques et biologiques, tout comme celui des sciences de la vie et de son origine y contribuent fortement. Pensons aux débats autour du créationnisme ou de l'Intelligent Design. Mais n'est-ce pas alors parler d'un Dieu lointain et étranger à notre existence, d'un Dieu indifférent ? Si Dieu n'intervient pas, n'est-il pas finalement une abstraction insensible ? On sait tout le reproche, si souvent répété : si Dieu a la possibilité de prévenir ou d'empêcher le mal et qu'il ne le fait pas, ce Dieu peut-il être bon, n'est-il pas coupable de non-assistance à personne en danger ? C'est toute la problé-

¹⁹ Est-il éthiquement et théologiquement légitime et responsable de parler de l'embryon, dès la première cellule fécondée, en termes exclusivement ontologiques (personne humaine), sans aucune façon intégrer la dimension relationnelle. La fécondation qui est la suite voulue et l'expression d'un acte d'amour au sein d'un couple harmonieux, et celui qui est la conséquence dramatique d'un viol utilisé systématiquement dans une situation de guerre comme arme pour détruire la personne, est-elle fondamentalement la même réalité, les circonstances, heureuses ou dramatiques, n'étant qu'accidentelles et donc réellement secondaires ?

matique dramatique de la Shoah. Je ne vais pas entrer ici dans cette question du mal très complexe et difficile, mais bien m'arrêter un instant sur la question de la relation de Dieu à notre histoire.

Est-il alors possible de penser une présence active de Dieu en d'autres termes ?

Duquoc écrit ceci : « Le retrait de Dieu, fortement souligné dans la théologie juive, peut être interprété comme la forme métaphorique de sa contraignante proximité ; il indiquerait paradoxalement son radical engagement dans notre histoire » (p. 130). Edward Schillebeeckx, de son côté, parle de « la proximité furtive du Dieu non expérimentable²⁰ ». Ces expressions sont paradoxales. Les analogies de la relation humaine peuvent nous permettre de parler de Dieu en ce sens. Je prends deux exemples.

Dans une famille, si un jeune, grand adolescent ou adulte, va à la dérive, les parents savent intuitivement qu'intervenir de façon directe serait reçu comme une atteinte intolérable à la liberté et aurait probablement l'effet inverse de ce qui est recherché. La relation d'amour qui, à ce moment, ne peut plus être vécue dans la totale réciprocité de la part du jeune, est vécue par les parents à la fois dans le souci profond et la souffrance, et dans l'ouverture et l'accueil permanents, la porte ouverte, dans l'espérance : cette présence patiente et silencieuse, apparemment inactive et en tout cas non-interventionniste, est une réelle présence et elle peut se montrer efficace, sans être en aucune manière contraignante. La présence de Dieu, vécue parfois comme absence, respectant les libertés, n'est-elle pas de cet ordre ?

Autre exemple : on sait toutes les difficultés entraînées par une théologie sacrificielle disant que la mort du Christ a été voulue par Dieu pour la réparation des péchés. L'image de ce Dieu vengeur et cruel, judiciaire ou comptable, chanté par le *Minuit chrétiens*, suscite scandale, révolte et rejet. Dans une situation de conflit guerrier, des parents peuvent être fiers du sacrifice de leur fils mort au combat ou dans la résistance pour la cause de la liberté ou de la dignité du peuple. Cette fierté n'enlève rien à la douleur. Mais on peut dire que lorsque leur fils s'est engagé, en étant conscients des risques qu'il prenait, les parents ont accepté d'en faire le sacrifice ; ils ont donné leur fils. De même, lors de l'attaque des tours de New York en septembre 2001, on a entendu des pompiers dire leur fierté vis-à-vis de leurs compagnons qui s'étaient risqués pour sauver d'autres vies et sont morts au feu. Ces analogies humaines contemporaines permettent de donner sens à une expression théologique qui, dans sa formu-

²⁰ SCHILLEBEECKX, Edward : *L'identité chrétienne : défi et mise au défi. À propos de l'extrême proximité du Dieu non expérimentable*, in : *Angelicum*. Vol. 82, 2005/4, pp. 849-867 ; traduction de *Christelijke identiteit, utdagend en uitgedaagd. Over de raketins nabijheid van de onervaarbare God*, in: KALSKY, Manuela et al. (red).: *Ons raketins nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof. Ter ere van Edward Schillebeeckx*. Nijmegen: DSTS 2005, pp. 13-32.

lation générale et abstraite, semble attribuer à Dieu des attitudes proprement inhumaines.

Il faut ajouter une dimension importante de la présence de Dieu, qui se révèle dans les évangiles et dans la vie des croyants : Dieu se donne présent dans l'action humaine portée par l'amour et qui ouvre la vie. Cette présence n'est cependant reconnue comme telle que par le croyant, reconnaissance qui est parfois celle de la foi qui naît au cœur même de la relation.

4.2 *La clé christologique*

Duquoc écrit que le titre clé de la révélation du Dieu biblique est le Serviteur (p. 223). Pour comprendre le sens de la destinée de Jésus, les écrits néotestamentaires font appel à l'image du Serviteur reprise au livre d'Isaïe. En quoi cette image nous permet-elle d'éclairer notre réflexion sur l'anthropomorphisme et l'appel aux analogies humaines pour parler de Dieu ?

En reconnaissant Jésus comme Fils de Dieu, c'est la figure de Dieu lui-même qui se trouve déterminée (ou compromise, selon un mot utilisé fréquemment par Duquoc) par celle du Serviteur. Non pas un Dieu impuissant, mais un Dieu qui choisit de se dépouiller de toute puissance, d'assumer une position de radicale faiblesse, en se livrant désarmé au jeu dramatique des forces et des passions humaines. En ce sens, l'image du Serviteur constitue une véritable « subversion du divin » (titre donné à la troisième partie du livre). On peut sans doute dire qu'une interprétation trop étroitement christologique de ce titre ne prend pas en compte ce que signifie un tel titre pour le partenaire divin de l'alliance avec l'humanité.

« La faiblesse est un qualificatif relationnel, elle est l'objet d'une décision et non point l'essence de son être. Elle est une manière de corriger la toute-puissance, non par un concept qui l'atténue ou la nie, mais qui la subvertit. Les deux qualificatifs sont inséparables dès qu'on les pense comme des relations et non comme des en-soi » (pp. 251-252).

Jésus, dans son existence et sa pratique relationnelle apparaît ainsi comme une figure décisive du rapport relationnel que Dieu entretient avec l'humanité. Jésus signifie ce qu'est Dieu pour nous par le biais de paraboles, paraboles qui s'appuient sur l'image humaine et les relations humaines, parfois paradoxales, pour dire l'attitude de Dieu à notre égard. Nombre de ces paraboles ne nomment pas Dieu, mais elles disent Dieu par le biais de situations qui mettent en scène des relations humaines. Attribuant à Dieu des qualités et des attitudes humaines, ces paraboles sont anthropomorphiques. Ces qualités attribuées à Dieu ne sont cependant pas des perfections abstraites : le caractère paradoxal des paraboles nous en garde.

Bien plus, reconnaître Jésus comme Fils de Dieu, nous dit que Dieu en lui-même est relationnel, relation de Père et de Fils et relation d'amour

réciproque. Cela nous fonde d'autant plus à parler de Dieu en termes relationnels. Or, la seule expérience que nous avons des relations, est précisément celle des relations interpersonnelles.

4.3 *Le passage critique*

Le langage imagé anthropomorphique demande cependant une double attention critique.

Il faut d'abord tenir compte de ce que le texte biblique est l'expression d'une culture et d'un monde qui ne sont plus les nôtres. Cette distance est particulièrement vraie en ce qui concerne notre conception de la nature et de son autonomie, et du rapport de Dieu à la nature : quelles que soient les circonstances, Dieu n'arrêtera pas pendant un moment le cours du soleil autour de la terre, il ne refoulera pas par son souffle les eaux de la mer, ni ne calmera brusquement les eaux déchaînées en tempête sur un lac... Cette distance critique est la plus évidente. Elle demande que les images auxquelles nous faisons appel soient davantage en consonance avec notre expérience.

Mais il est une autre distance critique plus fondamentale. L'anthropomorphisme projette en Dieu des émotions, des sentiments, des décisions ou hésitations d'ordre humain. Mais ce Dieu est aussi le Tout Autre. Il y a analogie, et celle-ci est le fondement d'un langage sur Dieu. L'analogie demande immédiatement à être critiquée, limitée et à la limite niée. Dieu est invoqué comme Père, mais il n'est pas tel que les pères que nous connaissons, qui engendrent par relation sexuelle. Notre langage relationnel appliqué à Dieu est un langage métaphorique, qui renvoie au-delà de lui-même. En utilisant des images relationnelles, intuitivement, on sait sans doute assez bien que c'est une manière de dire, alors que nous ne savons pas clairement ce que cela signifie en Dieu lui-même. Plus que le langage imagé, le langage métaphysique de l'être appliqué à Dieu comporte un risque de donner à croire qu'on sait ce qu'est Dieu, ce qu'est son essence en elle-même. Privilégiant l'analogie ontologique plutôt que l'analogie relationnelle, ce n'est peut-être pas par hasard que saint Thomas semble préférer le nom de Verbe à celui de Fils quand il s'agit de préciser l'identité de la deuxième personne au sein du mystère divin. Les conséquences négatives de cette approche en théologie et en catéchèse doivent être soulignées. À partir de la compréhension et de la définition métaphysique de Dieu, on construit, par déduction, une certaine image de Jésus. Puisque Jésus est Fils de Dieu, et donc Dieu, il devait avoir pleinement conscience de sa divinité, être en permanence en vision face à face, et donc il devait aussi pleinement savoir le tracé de sa destinée le conduisant à la croix ; il était tout-puissant comme Dieu, et ce n'était donc que par décision humaine qu'il n'usait pas en permanence de cette toute-puissance, etc. L'identification de Jésus au Fils de Dieu, approché et compris à partir

des catégories métaphysiques de l'être, conduit ainsi à nier son humanité réelle comme existence limitée et contingente.

Si l'anthropomorphisme est légitime, il ne peut l'être que comme anthropomorphisme critique. L'affirmation doit constamment être accompagnée de la négation. Un exemple qui touche une expression qui apparaît essentiellement métaphysique : l'idée de préexistence dit en terme abstrait ce qui est évoqué par le prologue de Jean ou par l'hymne aux Philippiens. « Au commencement était le Verbe... » La préexistence est à l'évidence un terme temporel. Jésus est reconnu Fils de Dieu, appartenant à l'être divin lui-même. Mais Jésus est un homme de notre histoire, clairement situé sur la ligne du temps historique. Sur cette ligne du temps, il y a un avant Jésus et un après Jésus. C'est de ce Jésus que nous disons qu'il est le Fils de Dieu, et cette confession de foi a une portée ontologique, puisqu'elle dit quelque chose de ce qu'il en est à la fois de Jésus et de Dieu lui-même. Mais alors qu'en était-il de Dieu avant la naissance historique de Jésus ? Si nous écartons les théologies adoptianistes, nous disons que le Logos ou le Fils était en Dieu, mais nous suggérons en même temps qu'il n'était pas encore Jésus... On ne s'est jamais demandé, me semble-t-il, si de fait ce terme de préexistence n'était pas fondamentalement un anthropomorphisme. Nous utilisons pour parler de l'identité de Jésus comme Fils, donc de son identité divine, d'une catégorie, le temps, qui relève directement de notre expérience et n'est pas une catégorie métaphysique relevant de l'être de Dieu. Nous sommes dans le temps. Toutes nos représentations sont marquées par le temps. Mais que signifie le temps en Dieu ? Nous ne le savons pas. Nous sommes amenés à dire qu'il n'est pas dans le temps comme nous. Et que par conséquent vouloir réfléchir à la relation interne à la divinité, indépendamment de notre expérience de Jésus, est privé de raison et de sens. L'attribution de la préexistence au Fils ou au Verbe n'est pas illégitime, bien au contraire, mais elle nous interdit de chercher à penser cette relation en Dieu indépendamment de l'expérience croyante de la rencontre de Jésus. Nous sommes aussi conditionnés par l'espace : on pourrait faire une réflexion analogue au sujet du terme incarnation, qui est de l'ordre du mouvement spatial. De ce point de vue, je me retrouve pleinement dans la réflexion de Schillebeeckx, dans un texte qui constitue un peu son testament spirituel :

« Nous savons ce que Dieu peut signifier pour nous dans la médiation de Jésus, mais une fouille spéculative dans l'Être intradivin dépasse même notre connaissance de la Tri-unité telle qu'elle se révèle dans l'économie du salut. Je crois en la manifestation trinitaire de Dieu dans notre histoire du salut (le credo chrétien), et de plus je crois que la manière trinitaire par laquelle, pour les chrétiens, Dieu se manifeste dans notre histoire a son fondement dans l'Être de Dieu lui-même. Il s'agit là du cœur du dogme trinitaire. Mais j'aban-

donne toute autre spéculation à l'Être de Dieu inconnaissable et absolument libre²¹. »

5. LANGAGE ANTHROPOMORPHIQUE ET ONTOLOGIE

À la suite de Duquoc, je suis convaincu qu'aujourd'hui le langage imagé de type relationnel est plus fécond et finalement plus fondé en théologie chrétienne que le langage proprement ontologique. Cette affirmation n'est pas une critique de la pertinence du travail théologique médiéval dans le contexte culturel qui était le sien. Mais précisément notre contexte culturel est autre. Cela signifie-t-il qu'il faut opposer anthropomorphisme et ontologie ? Certainement pas. Le langage anthropomorphique, qui parle de Dieu en lui attribuant des expériences proprement humaines, n'a de sens que sur fondement d'une réelle ontologie. En effet, pour le croyant de tradition chrétienne, Dieu n'est pas seulement une idée, ni une représentation imaginaire. Il n'est pas non plus ni le Grand Tout, ni l'Ultime réalité, ni l'énergie qui anime le cosmos. Il est bien un Tu personnel, un Autre avec lequel nous sommes invités à établir ou vivre une relation, parce que lui-même a pris l'initiative de la relation. Nous recevons à la fois le témoignage de cette initiative dans les écrits du peuple croyant d'Israël et dans ceux de la première communauté des disciples de Jésus, qui a reconnu en lui un geste de Dieu lui-même, témoignage porté par la tradition vivante de l'Église dans laquelle nous nous situons. Les images et les analogies humaines sur lesquelles nous nous appuyons pour parler de Dieu prétendent bien parler de cet Autre qui existe indépendamment de nous et qui fonde notre existence.

Il y a une autre inclusion de la dimension proprement ontologique dans le langage théologique anthropomorphique : la nomination de Dieu comme Dieu trinitaire, Père, Fils et Esprit a bien l'intention et la prétention de dire quelque chose de fondamental en ce qui concerne l'être de Dieu lui-même, comme Schillebeeckx le dit très clairement.

La dimension ontologique de l'acte de foi étant ainsi clairement reconnue, la question est de savoir quel langage il s'agit de privilégier pour dire ce Dieu qui est l'objet de l'acte de foi : j'opte pour le langage relationnel, qui fait appel aux expériences et aux images humaines, en ajoutant que le travail de la théologie est, entre autres, de penser les conditions d'un anthropomorphisme critique lorsqu'on veut parler de Dieu. Mais ce travail réside aussi et d'abord dans le discernement des analogies ou des métaphores les plus pertinentes et porteuses de sens dans l'expérience humaine pour un dire de Dieu qui soit signifiant dans le contexte présent.

Je conclus par deux brèves expressions personnelles.

Je tiens à dire toute ma reconnaissance à l'Ordre dominicain : mes supérieurs au niveau provincial et vicarial et les maîtres généraux succes-

²¹ Article cité, pp. 857-858.

sifs, Damian Byrne, Timothy Radcliffe et Carlos Azpiroz, mais aussi tous mes frères, qui m'ont témoigné de leur confiance et m'ont soutenu aux moments plus difficiles. C'est l'Ordre qui a suscité en moi le goût de la théologie et la liberté du travail d'intelligence de la foi. Je rends grâce en particulier à deux théologiens récemment disparus, de qui j'ai beaucoup reçu, Christian Duquoc et Edward Schillebeeckx, et aussi à Gustavo Gutiérrez qui m'a beaucoup inspiré, et qui a reçu en même temps que moi le titre de Maître en théologie.

Il se fait que cette année j'ai fêté les cinquante ans de ma profession dans l'Ordre. Je n'ai jamais regretté cet engagement. De plus en plus j'ai pensé et vécu ma vocation non d'abord à partir de mon ordination presbytérale, mais bien à partir du ministère théologique au service de la Parole de Dieu. Cela répond pour moi à ce que dit notre Constitution fondamentale, qui cite la lettre qu'Honorius III adresse à tous les évêques en 1221 : « la profession nous incorpore à l'Ordre et nous voue à l'Église d'une façon nouvelle, "en nous députant totalement à l'évangélisation de la parole de Dieu" ».

Résumé

La théologie a cherché à purifier le discours sur Dieu par un langage métaphysique abstrait fondé sur l'analogie de l'être, critique de tout anthropomorphisme. La revalorisation de la Bible et l'exégèse narrative invitent à penser Dieu à partir d'une autre analogie, l'analogie des relations humaines. Dieu est relationnel en lui-même (Trinité) et en rapport avec le croyant. Cet article plaide pour un anthropomorphisme critique : si les relations humaines offrent la base d'un langage imagé permettant de parler de Dieu, Dieu reste le Tout Autre, au-delà des images. Ce langage qui parle de Dieu en tant qu'être personnel en relation avec le croyant a une dimension proprement ontologique.

Abstract

Theology has sought to purify talk about God by means of an abstract metaphysical language founded on the analogy of being, critical of all anthropomorphism. The restored emphasis on the significance of the Bible and narrative exegesis invite us to think of God from the viewpoint of a different analogy, that of human relations. God is relational in Himself (the Trinity) and in relation to the believer. This article pleads for a critical anthropomorphism: although human relationships offer the basis of a language of imagery which allows us to speak of God, God remains the entirely Other, beyond all images. This language which speaks of God as a personal being, with whom the believer is in relation, has a properly ontological dimension.