

# Théorie de l'engagement (1)

*Poétique de l'engagement*

Peter Kemp

Seuil

PETER KEMP

TRÉSOR DE LA LITTÉRATURE

DU MÊME AUTEUR

POÉTIQUE DE L'ENGAGEMENT

POÉTIQUE

DE L'ENGAGEMENT

Précédés de l'engagement

369

ÉDITIONS DU SEUIL

16° R  
17507  
(2, I)

DL - 27 11 175 - 2 5 0 1 9

DU MÊME AUTEUR

AUX MÊMES ÉDITIONS

*Théorie de l'engagement*

★

Pathétique de l'engagement

*PETER KEMP*

THÉORIE DE L'ENGAGEMENT

★ ★

POÉTIQUE  
DE L'ENGAGEMENT

I

ÉDITIONS DU SEUIL

27 rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>

Ce volume est le deuxième tome d'une thèse de doctorat intitulée *Théorie de l'engagement* dont le premier tome, *Pathétique de l'engagement*, a paru aux mêmes éditions.

THÉORIE DE L'ENGAGEMENT  
POÉTIQUE  
DE L'ENGAGEMENT

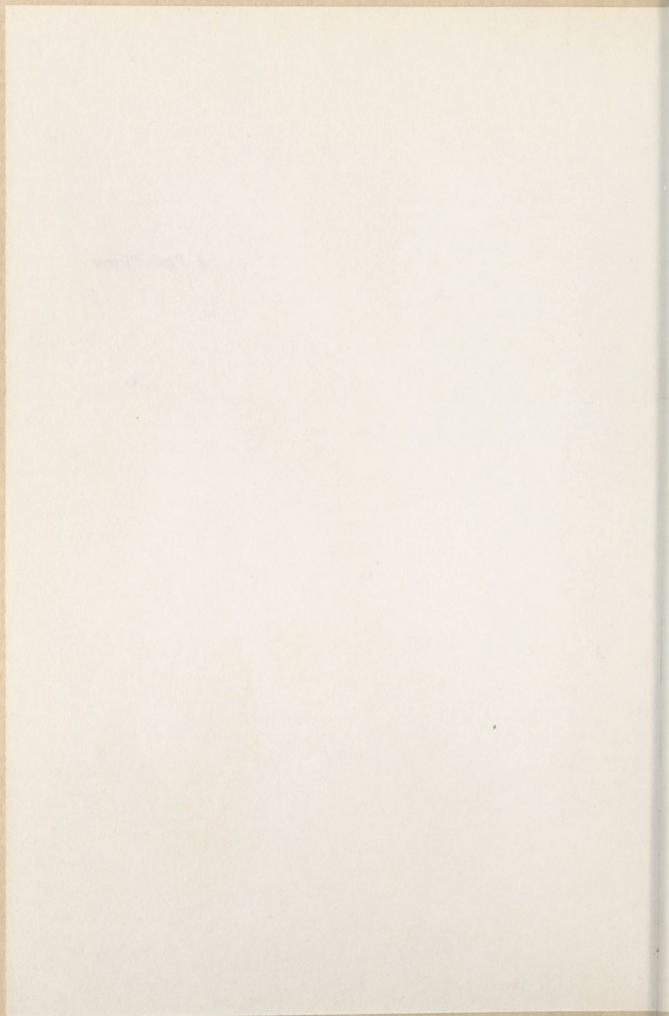


© Éditions du Seuil, 1973.

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Introduction

*A Paul Ricœur*



## Introduction

Dans son traité de 1902, *Le Mouvement Social*, la loi de l'évolution sociale, l'idée de progrès, le rôle de l'État, etc., etc., ont été abordés dans une perspective de réflexion sur le développement de la civilisation, avec une attention à la fois sociale et politique. Mais dans les années qui ont suivi, une telle vision a été éclipsée par une autre, celle de l'évolution sociale, l'idée de progrès, le rôle de l'État, etc., etc., ont été abordés dans une perspective de réflexion sur le développement de la civilisation, avec une attention à la fois sociale et politique. Mais dans les années qui ont suivi, une telle vision a été éclipsée par une autre, celle de l'évolution sociale, l'idée de progrès, le rôle de l'État, etc., etc., ont été abordés dans une perspective de réflexion sur le développement de la civilisation, avec une attention à la fois sociale et politique.

La politique est de ce type, et c'est ce qui permet de comprendre à partir des représentations sociales, mais avec les connaissances et les compétences de ce type de réflexion, ce n'est pas l'objet de ce livre.



## Introduction

## 1. LA POÉTIQUE THÉOLOGIQUE.

Dans son *Traité du caractère*, Mounier écrit : « Le rôle de l'imaginaire, loin de replier, d'isoler, est de nous replacer dans cet état de naïveté prophétique qui, au-delà de la conscience et du sens, nous apparente à la réalité totale par des voies plus sûres et plus riches que celles de la perception close et du concept solitaire<sup>1</sup>. » Voilà l'idée qui est à la base de toute poésie de l'existence. Déjà Platon pensait que la symbolique née de la fantaisie créatrice peut dire plus que l'argumentation dialectique qui met de l'ordre dans les phénomènes. Il termine par exemple son dialogue sur la mort, le *Phédon*, par un mythe de la survie; Socrate y déclare que c'est un « beau risque » (καλὸς ὁ κίνδυνος) de croire à ce μῦθος<sup>2</sup>. De même, Kant alléguait que la fantaisie (*die Einbildungskraft*) exerce une certaine supériorité sur la raison; elle peut en effet forger « des idées esthétiques » qui sont « des représentations de la fantaisie donnant à penser bien des choses » (*viel zu denken veranlasst*), sans qu'une pensée déterminée, à savoir un concept, puisse y correspondre; ces idées, par conséquent, aucune langue ne peut complètement les saisir ni les rendre compréhensibles<sup>3</sup>. Enfin Bachelard qui fut, comme Kant, un théoricien des sciences déclara vers la fin de sa vie « que certaines rêveries poétiques sont des hypothèses de vie qui élargissent notre vie en nous mettant en confiance dans l'univers<sup>4</sup>. »

Le problème est de savoir comment on peut *penser* véritablement à partir des représentations imaginées, sans que les symboles constituent simplement un refuge où s'abriter lorsqu'on ne peut plus

penser de manière rationnelle. Autrement dit, il faut trouver une méthode propre de réflexion qui s'applique aux symboles.

De nos jours, cette méthode est en train de s'élaborer. C'est la méthode *herméneutique*. Elle comporte d'abord l'interprétation du symbole, la recherche de son sens profond sous son sens apparent. Ensuite, elle applique ce sens profond au monde et à l'existence-au-monde, bref elle « interprète les phénomènes » par les symboles. Mais cette méthode présuppose toute une théorie du langage dont voici l'essentiel : les symboles, en tant que tels, sont déjà des interprétations du monde, sinon ils ne seraient pas aptes à servir l'exégèse actuelle de la réalité. Les herméneutes contemporains vont même jusqu'à soutenir que tout langage, qu'il soit déchiffrement d'un autre langage ou description primitive des phénomènes, est interprétation. H. G. Gadamer déclare que « toute compréhension est exégèse » (*Alles Verstehen ist Auslegen*<sup>5</sup>); Gerhard Ebeling assure que « le mot lui-même a une fonction herméneutique<sup>6</sup> », enfin Paul Ricœur parle d'un « arc herméneutique » unique sur lequel se trouvent à la fois l'interprétation primitive *par* le langage et l'interprétation proprement dite *sur* le langage<sup>7</sup>.

Cependant, ici vont nous occuper particulièrement *le langage symbolique*, et celui qui sert à l'interpréter. Au terme de la pathétique de l'engagement\* (§ 38) nous avons mis notre espoir en l'idée que l'expérience particulière de certains symboles pourrait peut-être ouvrir pour nous une issue à l'embarras résultant de notre tentative de concevoir jusqu'au bout la logique phénoménologique de l'engagement. En vérité, l'aporie vient de ce qu'il nous faut une compréhension du monde et de nous-mêmes que la description phénoménologique, c'est-à-dire la description directe et a-symbolique, ne peut pas nous fournir. Mais notre espoir est alors que la pensée pourrait atteindre à la compréhension désirée par le *détour du symbole*, selon l'expression de Hans Jonas<sup>8</sup>, le premier théoricien de la « démythologisation » et l'inspirateur de Rudolf Bultmann, qui a repris cette démythologisation en tant que programme d'exégèse. Ricœur, qui a également opéré une démythologisation, mais d'une manière différente de Bultmann, caractérise cette

\* Voir du même auteur, aux mêmes éditions : *Théorie de l'engagement, I. Pathétique de l'engagement*.

méthode comme « la voie longue de l'interprétation des signes » qui, contrairement à « la voie courte de l'intuition de soi par soi »<sup>9</sup>, apporte une compréhension de l'existence, une « appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être »<sup>10</sup>. La voie longue est donc le ressaisissement du *Cogito* « par le détour d'un déchiffrement appliqué aux documents de sa vie »<sup>11</sup>.

Notons que, dans son introduction à son livre *le Volontaire et l'Involontaire*, Ricœur esquisse l'idée d'« une poétique de la volonté »<sup>12</sup>. *La Symbolique du mal* (1960), *De l'interprétation* (1965) et *le Conflit des interprétations* (1969) en constituent des travaux préparatoires, mais la poétique elle-même n'a pas encore paru. Aujourd'hui la tâche lui paraît tellement vaste qu'il n'estime pas, semble-t-il, pouvoir lui-même la mener à bien : il considère qu'il faut « reprendre, à nouveaux frais, la tâche assumée au siècle dernier par Hegel, d'une philosophie dialectique qui assumerait la diversité des plans d'expérience et de réalité dans une unité systématique »<sup>13</sup>. Mais, pour reprendre l'entreprise hégélienne, il faut tenir compte de tous les domaines de la pensée moderne : la linguistique, la psychanalyse, la critique littéraire, la phénoménologie de la religion, la théologie herméneutique, d'autres domaines encore. Naturellement, notre poétique ne prétend en aucune manière se substituer à cette grande œuvre définie par Ricœur. Certes, la pensée de Ricœur n'est pas étrangère à l'idée que nous nous faisons d'une poétique; mais notre projet est plus restreint : établir une *poétique théologique*, c'est-à-dire exposer les principales idées d'une théologie moderne. Cet exposé théologique nous suffirait d'ailleurs pour achever notre théorie de l'engagement.

En réalité, la théologie n'est qu'une forme particulière de poétique. Sous sa forme chrétienne, elle constitue, pour le chrétien lui-même, la Poétique des poétiques, mais du point de vue objectif elle n'est pas la seule possible. En effet, plusieurs poétiques, plus ou moins contradictoires les unes avec les autres, se proposent à l'homme moderne. Ce sont non seulement les différentes poétiques qui ressortent des diverses religions, mais aussi les différentes poétiques humanistes qui remontent à la tradition grecque<sup>14</sup>, ou enfin les différentes poétiques marxistes dont l'origine est à la fois juive et grecque.

C'est la raison pour laquelle la théologie ne peut pas se réclamer

de l'objectivité au sens d'une intersubjectivité universelle. Sa vérité n'a que la valeur d'une intersubjectivité restreinte; mais, comme telle est la condition de toute pensée qui porte sur le sens profond du monde, à savoir le sens qui est au-delà de la phénoménologie du monde, ce manque d'objectivité totale ne constitue pas une raison véritable pour la récuser.

Pourtant la théologie n'est pas une science positive, comme l'a soutenu Schleiermacher en disant que les propositions de foi de la théologie dogmatique sont « les expressions par la parole des états d'esprit pieux <sup>15</sup> ». Elle ne part pas d'un *fait empirique*, c'est-à-dire d'une conscience religieuse qu'on soumet à l'analyse de la même manière qu'on analyse des phénomènes psychologiques. Elle part de ce qui constitue — ou du moins a constitué — une telle conscience religieuse : les symboles. Elle laisse au psychologue et au sociologue le soin de dire si ces symboles la constituent actuellement; l'essentiel pour elle, c'est qu'ils *peuvent* le faire.

Il est vrai que la théologie présuppose le choix de symboles; elle opère par préférence sur des textes symboliques. Cette préférence est motivée par une expérience; les symboles, en effet, ont été choisis parce qu'ils ont *atteint* l'homme et ont suscité sa sympathie ou même sa foi. En d'autres termes, un discours mytho-poétique déterminé a été préféré parce qu'il a été entendu et écouté en tant que parole concernant l'existence. Mais justement, cette expérience, que suppose la théologie, est celle d'un *acte* d'écoute et non celle d'un « état d'esprit » ou d'une « conscience de Dieu ». L'objet de la théologie est la symbolique concrète qui a saisi l'homme écoutant et qui a sollicité la préférence accordée par lui à certains textes; ce n'est pas un fait psychologique et sociologique. La théologie n'est pas plus « positive » que la philosophie, dont le fondement n'est nullement constitué par des observations de choses particulières, mais par des expériences de l'homme en général. La théologie, elle aussi, est basée sur des expériences de l'homme en général, bien que ce soient des expériences extraordinaires faites par un ensemble particulier d'hommes. Plus précisément, il s'agit en théologie, comme en philosophie, de concevoir l'existence-au-monde à partir des textes qui en témoignent. Cependant, à la différence de la philosophie phénoménologique, la théologie ne se contente pas de dégager le dénominateur commun à toute écriture culturelle,

elle préfère penser l'homme à partir de certains témoignages qui en disent *plus* long que d'autres sur l'existence humaine et qui, de ce fait, ont reçu le nom d'Écriture sainte.

La rationalité de la méthode est la même en théologie et en philosophie : il s'agit de penser le Tout en suivant l'ordre de ses moments. La théologie diffère seulement de la philosophie en ce qu'elle pense *davantage*. Disons que le philosophe ne conçoit l'homme que comme sujet dans le monde, alors que le théologien chrétien va plus loin en le concevant « en Christ » ; mais tous deux se proposent de penser leur idée de l'homme jusqu'au terme de sa logique. L'exigence de cohérence de la pensée s'impose à l'un et à l'autre.

Cette cohérence n'est pas établie, comme le soutient Ernst Fuchs, par le seul fait qu'on trouve des concepts précis assez clairs pour se prêter à une discussion savante<sup>16</sup>. Il n'y a pas de savoir théologique ou, pour parler comme Fuchs, la théologie n'est pas une « science » si elle ne s'efforce pas de mettre les concepts dans un ordre de totalité qui forme un *enchaînement* de concepts.

Il est vrai, d'une part, que la rationalité de « l'affaire » théologique ne diminue pas le caractère inépuisable des textes symboliques à partir desquels nous pensons ; d'autre part, elle n'entraîne pas une compréhension complète du sens profond de l'existence. Mais dans l'intervalle qui sépare le point de départ, la richesse symbolique, du point d'arrivée, le sens explicité de l'Être, la théologie doit être rigoureusement réfléchie et exprimer au mieux l'ordre des idées. Devant le mystère, le théologien a la tâche d'exposer son sujet sans faire un seul pas qui reste mystérieux, donc sans invoquer un *deus ex machina*.

Cela revient à dire que la *foi* ne peut jamais constituer un argument particulier dans la pensée théologique. La foi est l'engagement concret orienté par la symbolique interprétée ou, si l'on veut, l'existence authentique du chrétien. Le croyant prend la symbolique au sérieux, si bien qu'il désire y conformer toute son existence. Or, vouloir vivre le christianisme est beaucoup plus que vouloir le penser. Ainsi, on peut être théologien sans réellement convertir sa pensée en foi.

On dira que le théologien est le défenseur de la foi. Mais ce que le théologien peut défendre en tant que tel est *l'objet* de la foi

(*fides quæ*) et non l'acte de foi (*fides qua*). Il faut l'affirmer à l'encontre de Karl Barth qui voit dans la théologie une « obéissance adoratrice <sup>17</sup> » et soutient que « la forme originaire de la théologie est, selon son objet, la prière et la prédication <sup>18</sup> », tandis qu'une théologie qui ne prêche pas est une « théologie de spectateur <sup>19</sup> »; il faut l'affirmer également à l'encontre d'Ernst Fuchs qui estime que la tâche de la théologie consiste à « surveiller la vérité de la foi <sup>20</sup> ». Ce n'était pas sans justesse qu'Adolf von Harnack reprochait à Barth de transformer sa chaire magistrale en chaire de prédicateur; Harnack disait que cela n'aboutit nullement à édifier la foi mais au contraire à la détruire <sup>21</sup>.

Si l'on souhaite en effet que l'homme moderne soit disposé à écouter le message chrétien, il faut d'abord lui démontrer que l'objet de la foi est cohérent et non insensé; il importe par conséquent que le théologien s'en tienne à cette démonstration, c'est-à-dire ne prêche pas. C'est d'ailleurs le plus grand service qu'il puisse rendre à l'Eglise car il en ressort que l'objet de la foi, *affirmé* par le prédicateur, n'est pas, en tant qu'objet, un amalgame de représentations confuses mais un enchaînement de pensées. Certes, le pasteur peut aussi, par sa propre prédication, démontrer la cohérence de l'Evangile annoncé. Mais on en reconnaît plus facilement la véritable rationalité si on a pu auparavant le connaître sous une forme non croyante en quelque sorte, non affirmative.

Notons en outre que la prédication n'est pas la seule application possible de la théologie. L'enseignement du christianisme, à l'école ou en dehors d'elle, peut encore profiter du savoir théologique. Il importe que cet enseignement soit neutre comme la théologie elle-même, car c'est grâce à lui que l'homme de la rue peut faire connaissance avec la valeur de la théologie. N'oublions pas aussi que, de nos jours où les enfants sont éduqués dans un esprit critique, on ne peut immédiatement prêcher l'Evangile devant eux; nombreux sont ceux qui ressentiraient comme une violence à leur égard l'affirmation et la confession. Donc, l'enseignement d'abord, la prédication ensuite.

Que la théologie ne soit pas une forme de proclamation a été reconnu par Bultmann. Il a clairement souligné que l'intelligence de l'Écriture « peut se tenir complètement dans l'interrogation <sup>22</sup> »; elle n'est donc pas forcément croyante.

Bien sûr, le reniement du christianisme peut difficilement s'harmoniser avec un effort théologique puisqu'on ne récusé une symbolique qu'au nom d'une autre symbolique ou, du moins, au nom d'une quasi-symbolique, c'est-à-dire d'une métaphysique comme par exemple celle de Sartre. Par conséquent, on ne pourrait guère concevoir la symbolique reniée sous une forme pure : on y mélangerait inévitablement les idées de la symbolique qu'on affirme. Il semble alors que l'activité théologique soit dans un équilibre bien douteux. Mais il n'en est rien, car l'entreprise théologique prend une forme tout à fait solide dès que le théologien a de la *sympathie* pour la symbolique qui la fonde et qu'il s'interroge sur la vérité *possible* de celle-ci. Cette sympathie n'est pas encore la foi, ou, si l'on veut, elle est la foi abstraite, purement intellectuelle. Il n'en reste pas moins que son objet est exactement identique à l'objet de la foi dans sa plénitude. Car la foi n'exige pas un monde de pensée plus vaste que celui que demande la sympathie, mais elle en diffère par le fait qu'elle est un engagement qui s'affirme profondément dans le quotidien, non que le croyant vive manifestement selon l'Évangile, mais parce qu'il voudrait bien qu'il en soit ainsi.

Donc même si, en principe, il ne nourrit que de la sympathie pour son objet, le théologien est pleinement en mesure d'accomplir sa tâche en élaborant une expression adéquate de la foi, il aide ainsi effectivement le croyant à expliciter et à interpréter la symbolique qui l'a conquis. Le théologien « sans foi » peut donc offrir au croyant l'*intellectus fidei*. Dès lors, celui-ci peut considérer que la théologie qui l'a éclairé est l'œuvre du Saint-Esprit, mais le théologien en tant que tel n'en sait rien et doit se garder de s'imposer comme porte-parole de Dieu. Nous ne suivons pas Roger Mehl, lorsqu'il fait valoir que « seule l'assurance que le Saint-Esprit est à la fois promis et donné à l'homme autorise l'entreprise théologique <sup>23</sup> ». La théologie n'est pas un travail intellectuel plus autorisé par l'Esprit divin que n'importe quel autre travail. On pense théologiquement lorsqu'on s'intéresse au fondement du christianisme, à savoir à la symbolique biblique, et lorsqu'on applique les principes herméneutiques qu'exige l'exégèse chrétienne de cette symbolique.

Il est vrai que de nombreux théologiens — catholiques ou protestants — ont considéré la théologie comme une fonction



ecclésiastique, c'est-à-dire une fonction soumise à l'autorité de la communauté. Ils ont eu tort; certes, les communautés chrétiennes ne peuvent vivre sans théologie, mais le contraire n'est pas vrai : la théologie pourrait, à la rigueur, subsister sans les croyants, à la seule condition qu'il reste des hommes qui, par nostalgie de la foi ou pour d'autres raisons, sympathisent avec les symboles bibliques. Par conséquent, même si l'on continue à travailler la théologie et même si des facultés théologiques subsistent dans la société, cela ne prouve nullement qu'il y ait une Eglise vivante ou des hommes qui prennent l'Évangile au sérieux.

Deux grands théologiens protestants ont subordonné la théologie à l'Eglise : Friedrich Schleiermacher et Paul Tillich. Pour Schleiermacher la théologie dogmatique doit exposer la cohérence de la doctrine qui prévaut à un moment donné dans une communauté chrétienne<sup>24</sup>. C'est pourquoi elle doit se soumettre au gouvernement ecclésiastique, c'est-à-dire aux exigences des fidèles<sup>25</sup>. Autrement dit, le théologien doit travailler en accord avec le principe théologique dominant de son époque de façon que chaque traité théologique en soit l'exposé particulier<sup>26</sup>. Si l'exposé des idées théologiques se limite, comme le veut Schleiermacher, à recueillir et répéter les doctrines en vigueur dans les communautés et à les mettre en ordre selon le principe dominant (comment, d'ailleurs, être sûr d'avoir trouvé ce principe?), elle ne peut pas prétendre à une valeur supérieure à celle d'un manuel d'enseignement. Si l'œuvre de Schleiermacher a exercé une grande influence depuis son apparition, c'est précisément parce qu'elle est plus qu'une simple répétition des doctrines courantes, qu'elle constitue une reprise de l'affaire théologique et l'apport d'une nouvelle définition. En vérité toute pensée théologique digne de ce nom est une redéfinition de cette sorte.

Dès la première page de sa *Systematische Theologie*, Tillich déclare : « La théologie est une fonction de l'Eglise chrétienne; elle doit répondre aux exigences de l'Eglise<sup>27</sup>. » Sur ce point, comme sur tant d'autres, il suit Schleiermacher. Il estime en effet que c'est par une subordination à l'Eglise que la théologie se distingue de « la philosophie de la religion », celle-ci constatant « l'*a priori* mystique » de l'expérience religieuse en général, *a priori* qui dépasse la dichotomie du sujet et de l'objet<sup>28</sup>, tandis que la

théologie opère dans l'Église d'où elle reçoit une conception concrète qu'elle substitue à la conception abstraite de la philosophie. Par conséquent, pour être théologien, il faut « se trouver dans la situation de la foi », situation qui est d'ailleurs celle de la foi *et* du doute<sup>29</sup>. Le philosophe qui recherche la vérité générale, celle qui concerne tout le monde, se tient, en raison même de son objectivité, à l'écart de son objet, alors que le théologien y est « engagé » (*einbezogen*, dit la traduction allemande), et qu'il traite de son objet avec passion, crainte et amour. Bref, « le théologien est déterminé par sa foi<sup>30</sup> ». Mais Tillich ne distingue pas entre l'engagement intellectuel du théologien et l'engagement de la foi. En réalité, cette distinction nous permet de dire que l'engagement purement intellectuel suffit à établir la théologie. Il est vrai que nous ne sommes pas d'accord avec Tillich au sujet de sa distinction entre théologie et philosophie de la religion. A notre avis, le philosophe n'a pas à élaborer, à l'écart, une « philosophie » qui dégage un *a priori* religieux de l'expérience générale. Certes, la philosophie retrouve l'unité originelle en deçà de la scission entre sujet et objet, mais au niveau philosophique cette transcendance n'est autre que le monde unique de la perception \* (§ 13). Il en ressort que seul le penseur théologique qui a quitté le plan de l'objectivité peut se prononcer sur « ce qui nous concerne inconditionnellement<sup>31</sup> ». Cette transcendance religieuse n'est pas d'abord un principe « mystique », principe d'une religion universelle que l'on christianise ensuite. Dans la philosophie, elle n'est qu'une pure question, et c'est seulement dans la théologie qu'elle devient une réponse possible.

Nous reviendrons plus loin sur le problème du rapport entre théologie et philosophie. Considérons ici le mot « Dieu » : étymologiquement il figure dans le mot « théo-logie » qui signifie « discours sur Dieu ». On peut concevoir trois niveaux de signification. Tout d'abord « Dieu » signifie ce qui fait défaut à l'homme lorsque la logique de son engagement l'a poussé dans l'impasse. Ici Dieu est ce qui nous concerne absolument, mais comme pure interrogation sur le Créateur sans le moindre élément de réponse.

\* Voir du même auteur, aux mêmes éditions : *Théorie de l'engagement*, I. *Pathétique de l'engagement*.

Or, à partir du moment où nous faisons de la théologie, nous parlons d'une représentation concrète de ce qui nous concerne absolument. Cette représentation tire sa structure de la symbolique biblique. Cela implique qu'à ce niveau le mot « Dieu » signifie l'axe des textes centraux de cette symbolique. « Dieu » est le sujet dans les événements primordiaux des récits, des psaumes et des prophéties. Il est, pour parler avec Ricœur, le centre de l'espace de gravitation constitué par des mots clés tels que création, péché, salut, grâce<sup>32</sup>, etc. Cependant, cette symbolique vise à dévoiler *l'essence de l'être* du monde, autrement dit, le mot « Dieu » est la détermination de cette essence de l'être, si bien qu'on peut conclure, comme l'a fait Ricœur, qu'« il y a plus de sens dans le mot Dieu que dans le mot être<sup>33</sup> ». Dieu est l'être tel qu'il se révèle à travers la symbolique biblique.

La théologie christologique aboutit à sa signification définitive. A ce niveau, en effet, le mot « Dieu » rentre dans le discours qui exprime le Poème du Christ, c'est-à-dire le poème de l'Homme mort « par obéissance » et exalté au rang de Seigneur du monde. Cela nous conduit à dire que, dans la christologie, le mot « Christ » dit plus que le mot « Dieu », car c'est grâce à la figure du Christ que nous concevons le rapport entre Dieu et nous. Cela ne veut pas dire que le Christ soit Dieu en lui-même, mais il est Dieu « pour moi ». Nous montrerons plus loin comment cette figure du Christ est à la fois le centre du langage symbolique et le tournant de l'histoire.

## 2. LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE.

Il y a plusieurs disciplines théologiques; il y a l'exégèse des textes vétéro- et néo-testamentaires; il y a l'étude de l'histoire de l'Eglise; il y a l'interprétation chrétienne de l'existence (la dogmatique et l'éthique) et il y a peut-être autre chose encore. Mais qu'est-ce que la théologie dans toutes ces disciplines? On peut aujourd'hui rencontrer des chrétiens, et même des théologiens protestants, qui ne veulent pas entendre parler de recherches proprement théologiques : la théologie n'est, selon eux, que le titre traditionnel sous

## Poétique de l'engagement

La question de l'engagement, laissée sans réponse au plan des phénomènes (tome I : *Pathétique*), est ici reprise. A la description succède la compréhension du monde et de l'homme, grâce au pouvoir médiateur du langage symbolique déployé dans les textes mytho-poétiques. L'analyse intellectuelle (et non de foi) se restreint au Poème du Christ tel que le conservent les évangiles, c'est-à-dire à un exemple déterminé de discours mytho-poétique dont l'écoute et la remémoration aboutissent à l'engagement concret.

D'abord Jésus a annoncé le mythe nouveau, eschatologique du Royaume de Dieu. Puis en sa figure historique le mythe a fait converger les grandes figures eschatologiques de l'Ancien Testament. Maintenant le Christ peut atteindre l'homme par la « sublimité » de son Poème qui répond à l'état « grotesque » du monde, et la foi peut s'engager, prendre au sérieux ce Poème du Christ qui la suscite.

### Peter Kemp

*Né au Jylland (Danemark) en 1937, a fait des études de théologie et de philosophie dans son pays, puis en Allemagne (Heidelberg, Munich, Tübingen) et en France (Paris, Strasbourg). Enseigne actuellement la philosophie à l'université de Copenhague. A traduit en danois des textes de Merleau-Ponty, Sartre, Ricœur et consacré diverses publications au problème du langage, à l'évolution de la philosophie française depuis 1940, etc.*

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

Imprimé en France 9.73

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1<sup>er</sup> mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX<sup>e</sup> siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

Couverture :

Conception graphique – Manon Lemaux

Typographie – Linux Libertine & Biolinum, Licence OFL

\*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1<sup>er</sup> mars 2012.

Avec le soutien du

