

## UN RETOURNEMENT DANS LA PENSEE DU SALUT

### L'ŒUVRE DE GUY LAFON

L'effort pour comprendre le monde nous a poussés à imaginer ce qui nous entoure. Il y eut des périodes où l'homme se satisfaisait de ce qu'il voyait. Son monde était composé des objets visibles. Il pensait que les choses étaient comme elles lui paraissaient. Ensuite, des Sages ont renversé cette façon de penser. Ils ont dit: les choses ne sont pas telles qu'on les voit mais le monde existe dans la raison de l'individu : ce qu'on voit est seulement son image. C'est un retournement considérable. Mais quelle est sa portée exacte ? Dans les deux cas, il y a l'objet, le sujet et un lien entre eux. Dans les deux cas, le lien est de l'ordre du « savoir », parce que le sujet veut comprendre ce qui l'entoure. Si l'on croit que les choses sont comme on les voit, c'est l'objet qui se présente au sujet comme « le vrai monde ». Dans le cas contraire, c'est l'esprit du sujet qui donne la forme à son entourage. La position de ceux qui trouvent le vrai monde en ce qu'ils voient sera nommée objectivité et subjectivité la position de ceux qui croient que le monde visible n'est qu'une image des idées de l'individu.

« L'objectivité » consiste en la prétention à se représenter le monde « exactement comme il est ». De plus, elle traite tout ce qui existe hors de moi-même comme si je n'existais pas. On peut d'ailleurs se demander si une telle objectivité existe vraiment. Or, la réponse est nette. Une objectivité qui s'imposerait à ce point n'existe pas. En effet si elle existait, je ne pourrais pas même l'évoquer. Mais, par expérience, je sais que j'en parle. Ainsi, elle n'échappe pas à la parole. Une objectivité « totale » est donc une illusion.

Selon la conception objective de la réalité, le sujet en est l'observateur. En revanche, depuis Descartes et Kant, « ego » n'est plus observateur. Ces

philosophes donnent valeur au sujet « qui pense ». Celui-ci entre dans la réalité par ses idées et ses décisions. C'est « je » ou, plus exactement, c'est « mon esprit » qui donne leur forme aux choses et « crée » la vérité.

Mais « la subjectivité » absolue est également une illusion. En effet le mot « je » ne peut exister que s'il est prononcé par quelqu'un. Le « je » témoigne de l'avènement de la personne. Celle-ci n'existe pas à la manière d'une chose dans le monde. Le « je » existe d'être dit, d'être prononcé. Ainsi, quand j'articule le mot « je », ce « je » est un autre que celui qui le prononce.

La difficulté dans l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité se trouve dans le fait que ni chez l'une ni chez l'autre il n'y a de place pour une attention à la relation elle-même entre le sujet et l'objet. Ce qui unit le « moi » et le « non-moi » n'est pas pris en considération. N'existent que « Moi » et « Non – Moi ». Il faut dépasser cette position. C'est à cela que s'applique, comme beaucoup d'autres, la pensée de Guy Lafon. Mais son originalité est de présenter les suites d'un tel dépassement dans la réflexion proprement théologique.

## 1. Trois dépassements

La vérité ne peut être transmise de l'un à l'autre que par la communication. Elle se trouve donc dans la parole, dite et écoutée. La vérité est donc dans la rencontre même, elle est entre celui qui dit « je » et le « je » qui est dit, entre celui qui dit « je » et le monde qu'il dit ; car ce dernier, lui aussi, est toujours dit. Elle est aussi entre celui qui dit « je » et celui à qui il s'adresse, à qui il dit « tu ». La vérité naît dans la parole échangée.

Une telle attention à la vérité dans la communication se trouve déjà, par exemple, chez Wittgenstein. Il est important de mentionner ce dernier, parce que, pour réaliser le dépassement de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité, Guy Lafon prend une voie semblable à la sienne.

*« Wittgenstein veut que nous admettions que la stabilité, telle qu'elle est, se trouve donnée déjà dans les coutumes et pratiques des relations humaines*

*quotidiennes... Je me découvre moi-même, non pas dans un espace intérieur et prélinguistique de présence-à-moi, mais dans le réseau des relations sociales et historiques diverses dans lesquels je suis impliqué, que je le veuille ou non ».*<sup>1</sup>

Selon le philosophe autrichien, la réalité n'est constituée ni de données objectives, ni de données de la conscience subjective. La réalité est la relation entre les sujets. Wittgenstein commence par réfléchir sur le langage et il en arrive à une philosophie qui porte sur le rapport lui-même. Une nouveauté se produit dans la pensée quand on se libère de la conviction naïve que la nomination des choses est le cœur de la langue. Tout se passe comme si nous étions convenus de donner des noms aux choses afin de pouvoir nous parler. Ainsi, ce n'est pas moi qui nomme les choses, les noms ne sont pas objectifs non plus.

*« Wittgenstein rappelle au lecteur que toute signification, fût-ce le geste même de montrer quelque chose, doit avoir des liens conceptuels avec tout le système des procédés humains de faire ensemble des choses. Nous n'avons rien à l' « intérieur de la tête » qui ne doive son existence à la participation à une communauté historique. Ce sont les pratiques établies, les réactions et interactions habituelles, qui constituent l'élément dans lequel une conscience humaine est créée et soutenue : le sens que j'ai de moi-même, sans mentionner le contenu de mon esprit et de ma mémoire, dépend essentiellement de mon être avec d'autres, du fait d'être en contact avec d'autres, de l'espèce physique et psychologique à laquelle j'appartiens ».*<sup>2</sup>

Ainsi Wittgenstein met-il le langage au centre de son épistémologie. D'ailleurs, pour lui, le langage prend des formes très diverses : prévenir, plaider, nouer des liens, exercer d'innombrables activités.<sup>3</sup> Or, Guy Lafon, lui aussi, réfléchit sur les suites d'une attention portée au fait que nous parlons. Le retournement « lafonien » consiste en ceci : ce ne sont pas les

---

<sup>1</sup> Fergus Kerr, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991, p. 101.

<sup>2</sup> Ibid., p. 110.

<sup>3</sup> Ibid., p. 152.

sujets qui nouent le lien entre eux, mais c'est le lien qui fait naître les sujets. Guy Lafon pense la réalité ainsi : ce qui est d'abord, c'est l'entretien.

Le mot « entretien », pour Guy Lafon, englobe presque tous les sens qu' il peut avoir dans la langue française: le fait d' être maintenu toujours tel qu' on est déjà les conditions pour parvenir à un tel état, pour pourvoir aux besoins liés à la simple subsistance; mais surtout le dialogue, la relation à l' autre. Au début du *Dieu commun*<sup>4</sup>, il explique que ce champ est celui de l' entretien, tel qu' il se manifeste communément dans la pratique du langage. Mais il refuse qu'on entende par ce terme seulement ce qui relève de la linguistique. Il précise, en effet, que « *la matière du langage consiste aussi en toutes sortes de gestes, d' œuvres, d' institutions, d' événements* »<sup>5</sup> Il n' est pas inutile de souligner que « *entretenir, surtout quand il s' agit des hommes, signifie faire vivre!* »<sup>6</sup> Enfin, il faut souligner que « *l' entretien n' est pas un champ impersonnel.* » D'une certaine façon, l'entretien nous précède ou, plutôt, nous accompagne toujours. Il nous soutient.

Ainsi, pour Lafon, la relation nous porte. Nos joies et nos chagrins dépendent des rapports qui se trouvent établis entre nous. On peut dire que la vie dépend des entretiens ou, mieux encore, que la vie ne peut naître que de l'entretien et qu'elle s'en nourrit.

L'entretien est donc ce qui existe entre les personnes. Il semble cependant utile de souligner encore un point. Vers la fin du premier chapitre du *Dieu commun*, Guy Lafon remarque que le terme de l'entretien n'est pas sa finalité : « *Rien d'autre n'est recherché dans l'entretien que l'entretien lui-même.* »<sup>7</sup> Certes, chaque relation nouée avec l'autre a une histoire qui commence et qui finit. Mais l'essentiel de la relation n'est pas dans sa fin, dans son achèvement, comme c'est le cas dans le travail que l'homme entreprend. Le plus important dans l'entretien, c'est l'entretien lui-même.

Les sujets se trouvent dans l'entretien comme l'homme se trouve « dans la vie », sans mérites, sans volonté de sa part. Tel est le noyau de la pensée de

---

<sup>4</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>5</sup> Ibid, p. 16.

<sup>6</sup> Ibid.

notre auteur. Or, il réalise le dépassement de l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité en trois temps qu'on peut, en simplifiant, rapporter plus particulièrement à tel ou tel de ses ouvrages : au niveau épistémologique dans *Esquisses pour un christianisme*<sup>8</sup>; au point de vue philosophique dans *Le Dieu commun*<sup>9</sup>, et, sur le plan théologique, dans *L'autre-roi*<sup>10</sup> et *Abraham ou l'invention de la foi*<sup>11</sup>.

### 1.1 Le dépassement sur le plan épistémologique

L'ouvrage *Esquisses pour un christianisme* est décisif pour l'épistémologie de Lafon. L'auteur y montre que ce n'est pas l'homme qui invente le langage, mais que c'est le langage qui fait naître le « je » et le « tu ». Encore convient-il d'entendre par langage, comme on l'a déjà mentionné, autre chose que ce qui se rencontre dans l'usage des langues naturelles. Le langage, en ce dernier sens, n'est qu'une manifestation de l'appartenance de l'homme à l'ordre symbolique ou, pour s'exprimer comme Lafon, à l'entretien.

Dans le deuxième chapitre du livre, Guy Lafon traite de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité. « *C'est sans doute une grande misère de croire que les choses sont comme on les voit* ». Guy Lafon pense à l'objectivité. Il continue : « *Mais, nous le savons maintenant, c'est une plus grande misère encore de croire que les choses sont puisqu'on les voit,* »<sup>12</sup> c'est-à-dire de croire que le sujet qui voit les choses leur donne l'existence. Il ajoute : « *Il n'y a rien de bon à attendre du fonctionnement imaginaire de la représentation : il ne peut nous procurer que la mort.* »<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid. p. 56.

<sup>8</sup> G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979.

<sup>9</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>10</sup> G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987.

<sup>11</sup> G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996.

<sup>12</sup> G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979 p. 58.

<sup>13</sup> Ibid.

En opposant le réalisme et le nominalisme, on ne s'écarte pas de l'identification de l'image à la chose. Ce sont deux variantes de l'imaginaire.<sup>14</sup> Or, si l'on y pense bien, l'image fixe sur la mort, puisque le sujet s'arrête à elle. En revanche, « nommer » dans le langage témoigne d'une permanence de la vie. Le langage, quand il est parlé, est certes, d'une certaine façon, répétition, mais une répétition créatrice qui, toujours de nouveau, fait naître les sujets. Ainsi Lafon souligne-t-il que « *nommer suppose que le langage soit là déjà.* »<sup>15</sup>

L'auteur, en traitant de l'imaginaire et de la mort, évoque l'alternance entre la présence et l'absence<sup>16</sup> : « *La représentation peut soit donner la présence, soit signifier l'absence.* »<sup>17</sup> C'est ce qui sera, dans la suite, nommé le jeu interne à l'entretien. En parlant du champ symbolique, il dit :

« *C'est dans cet ordre du langage que le sujet que nous pouvons être trouve son ancrage ; c'est là que nous allons advenir, dire « je », et cela du fait même que nous sommes engagés dans l'entreprise de dénommer. Avec l'articulation en noms et l'engendrement des phrases, nous sommes là, nous parlons, inévitablement, et si nous parlons, c'est que déjà la parole a eu prise sur nous, qu'on nous a parlé.* »<sup>18</sup>

De cette pensée à l'avènement de l'entretien, dans lequel naissent le « je » et le « tu », il n'y a qu'un pas. Lafon prolonge sa réflexion en disant que parler c'est construire :

« *Si donc parler, et parler sans voir, hors de l'imaginaire, est toujours construire, il est vain de se demander si c'est aussi capter la réalité ou la laisser se perdre. Il suffit d'observer que parler de cette façon est toujours avant tout, pour le sujet qui parle, advenir, purement et simplement.* »<sup>19</sup>

Parler, c'est donc construire la société. Celle-ci n'existe pas en elle-même, elle n'est pas non plus le produit d'un projet de l'individu. Elle est le

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 60.

<sup>15</sup> Ibid., p. 60-61.

<sup>16</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982 p. 71-80.

<sup>17</sup> G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979 p. 52.

<sup>18</sup> Ibid., p. 61.

<sup>19</sup> Ibid.

fruit de ce qui circule entre ses membres. Le langage hostile fait naître une société hostile, en revanche les paroles bienveillantes construisent l'ambiance amicale.

*« Parler devient alors le moyen que nous avons d'échapper à l'emprise des choses, c'est-à-dire à la mort, chaque fois que, par un rapport imaginaire au réel, nous prétendrions le posséder. Parler ainsi ce n'est pas avoir le réel, ni non plus le manquer : c'est surgir de son absence. »<sup>20</sup>*

Appliquons ces réflexions à la question de Dieu : l'homme ne connaît pas Dieu grâce à ses capacités intellectuelles, ni même à cause de l'existence objective de celui-ci. Dieu existe parmi nous puisque nous en parlons. Il y existe de la façon dont nous en parlons, depuis que nous en parlons et il existera (pour nous) aussi longtemps que nous en parlerons. Guy Lafon, prenant acte du discours sur Dieu, constate qu'il ne fonctionne que dans une société, *« là où l'on est plusieurs qui n'existent que de s'entre-tenir, dans une circulation indéfinie d'échange. »<sup>21</sup>* C'est dans ce sens là qu'on peut comprendre l'affirmation que la vérité se trouve dans la parole échangée – dans une société. Dans la citation ci-dessus apparaît le mot « s'entretenir ». Notre auteur continue : *« Pas de langage sans qu'il y ait aussi société, sans société liée, sans alliance. Le langage est l'ordre où nous pouvons nous rencontrer. »<sup>22</sup>* Apparaît aussi le mot « alliance » et, ce qui est plus important, la déclaration que le langage est de l'ordre de la rencontre. Finalement, le nom que notre théologien donne à cet événement, c'est « le symbolique »<sup>23</sup>. Ainsi Guy Lafon constate-t-il que Dieu se trouve dans le champ du symbolique. De Dieu on discute et sur lui on produit « des énoncés ». Guy Lafon s'exprime ainsi : *« il nous reste donc à établir que l'affirmation de Dieu peut s'inscrire dans l'ordre symbolique lui-même, où tout signifié est toujours en position de signifiant. »<sup>24</sup>* L'affirmation de Dieu, dans ce cas, devient plus témoignage et décision que définition de son « être ». Notre auteur ajoute que

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 63.

<sup>21</sup> Ibid., p. 64.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., p. 68.

« l'affirmation de Dieu est la possibilité qu'ouvre la signifiante en tant qu'elle est traversée par le retour sans fin d'un échange de paroles données, reçues et retournées. »<sup>25</sup> Ainsi l'affirmation de Dieu n'est-elle pas l'inévitable fruit d'une nécessité mais une possibilité qui, lorsqu'elle se produit, comporte « une parole prononcée » ; elle est confiance accordée à qui dit cette parole, foi donnée, foi rendue, témoignage.<sup>26</sup>

Mais si l'affirmation de Dieu est un témoignage, elle doit être prononcée par quelqu'un qui vit de prononcer cette affirmation. Dire « Dieu », « ce n'est rien d'autre, pour le sujet, que d'affirmer sa propre résurrection. »<sup>27</sup> Le fidèle qui récite le Credo se fonde sur le témoignage porté « selon les Ecritures » lesquelles disent que « en mourant et en ressuscitant, c'est Jésus-Christ qui a fait la preuve que le mouvement sans fin de la signifiante n'est pas vain, et donc que le sujet qui en naît ne disparaît pas à se laisser prendre dans ce mouvement. »<sup>28</sup>

Guy Lafon conclut la deuxième partie du livre en expliquant ce que signifie appartenir au christianisme:

« Appartenir au christianisme ce n'est pas s'attacher à des significations particulières, si universalisables qu'on les prétende : c'est affirmer, sur témoignage reçu et par témoignage rendu, l'assujettissement indépassable au champ du symbolique et la confiance qu'il convient de faire à un tel assujettissement. »<sup>29</sup>

Cette affirmation a les traits d'une pure grâce. Cet aspect, Guy Lafon le développe dans la première partie du livre, au chapitre III. Il affirme qu'être chrétien c'est écouter le témoignage et témoigner en prenant pour fondement les Ecritures. Pour cela, on a besoin d'une communauté, parce que c'est de l'autre qu'on reçoit le témoignage et c'est de nouveau aux autres qu'on le transmet. L'auteur, dans la deuxième partie, montre comment les Ecritures « parlent ». Il propose une méthode de lecture. Mais il n'oublie pas de dire la

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 71.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., p. 73.

<sup>28</sup> Ibid., p. 74.

<sup>29</sup> Ibid., p. 75.



raison de ses méditations sur le langage : la langue interprète la société<sup>30</sup> et le fait même que nous soyons en société, parce qu'elle est la communication par excellence. Lire et écrire sont donc deux verbes clefs pour comprendre toute société.

## 1.2 Le dépassement sur le plan philosophique

Dans *Esquisses pour un christianisme*, l'auteur se limitait à expliquer la signification de la parole. Dans *Le Dieu commun*, où apparaît expressément le concept d'entretien, celui-ci devient le synonyme de tout ce qui lie les hommes entre eux. Il est la forme transcendantale de toute expérience possible.<sup>31</sup> Guy Lafon dépasse l'opposition entre le sujet et l'objet en disant que la seule vérité est dans l'entretien. De ce fait, l'entretien devient la dimension où circule sa pensée. La réalité ne peut exister qu'à partir de lui.<sup>32</sup>

Qu'est-ce qui existe entre les sujets, qu'on parle de lien, de relation ou d'entretien ? Quand le sujet peut-il dire qu'il se trouve dans une relation ? Quand reçoit-il la vie ? Au moment, sans doute, où il peut prononcer le mot « tu ». C'est à ce moment que le sujet se reconnaît et que le « moi » commence à exister. Mais il n'aurait pas pu prononcer le « toi » s'il n'était pas d'abord en rapport avec l'autre. C'est ainsi que l'entretien fait vivre les sujets. L'entretien est donc cette dimension inaliénable où nous nous adressons les uns aux autres, « où naît le je, le tu, le nous, le vous, le il, et où tous naissent ensemble. »<sup>33</sup> Dans la suite, Lafon remarque que « ce n'est pas à dire pourtant que notre entretien produise ou détruise le monde, ni même qu'il le

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 107.

<sup>31</sup> Ibid., p. 43.

<sup>32</sup> Ibid., p. 23-27.

<sup>33</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 17.

*façonne à son gré.* »<sup>34</sup> L'entretien n'est pas une énergie, il ne fabrique pas le monde. En revanche, « *le monde est partie intégrante de l'entretien.* »<sup>35</sup> Le rapport qui fait naître « je » à « tu » et tous ensemble les uns aux autres prouve « *qu'autrui et je sont des termes indissociables l'un de l'autre.* »<sup>36</sup> La pensée philosophique de Guy Lafon se fonde sur la constatation que « *je ne va jamais sans tu, et réciproquement.* »<sup>37</sup> L'entretien précède, en quelque sorte, les sujets et les accompagne. Le mouvement d'appartenance à l'alliance donc préexiste à la dénomination des alliés. Cette référence à l'alliance n'apparaîtra explicitement que dans le contexte théologique, dans le livre *Abraham ou l'invention de la foi*, qui sera présenté dans la suite. Mais, il est important de dire dès maintenant que les sujets naissent dans l'alliance et de l'alliance. Ils s'y trouvent. A ceux qui forment cette alliance, je donne un nom, comme à moi-même, dans une histoire qui se poursuit. En effet, le « je » qui en parle en est lui-même le fruit. Mais parmi tous ces noms il en est Un, imprononçable, qui, du reste, s'entend trop faiblement encore dans le nom de « Dieu ». Car ce nom apparaît en effet comme une retombée, inévitable sans doute, mais toujours insuffisante, du Nom qui est au dessus de tous les noms, IHVH, le nom inter – dit . Ce nom « *vient en plus, même si, quand il vient, il n'est jamais de trop. Mais il ne s'impose pas avec la force de la nécessité. Nous le prononçons avec libéralité, sans nulle contrainte.* »<sup>38</sup> Lafon évoque les étymologies, reconnues aujourd'hui fantaisistes, avancées par Jean Damascène : « *le nom de Dieu viendrait de « courir » ou de « circuler autour.* »<sup>39</sup> Ainsi le nom de Dieu « court » dans l'entretien ! C'est pour cette raison que, dans la tradition juive, il est défendu de Le prononcer. Le nom de IHVH n'est pas « vocalisable ». On ne peut y adjoindre des voyelles, qui permettraient à la voix de le faire entendre.

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 19.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid., p. 23.

<sup>37</sup> Ibid., p. 26.

<sup>38</sup> G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 183.

<sup>39</sup> G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 150.

Si on ne peut prononcer le nom de Dieu, c'est parce qu'Il est toujours présent, comme une source inépuisable ou comme un souffle entre nous. Il court dans l'entretien, qui est l'alliance même, et il donne un caractère de singularité infinie à tous les « alliés » que je rencontre, universellement, et à moi-même également.

### 1.3 Le dépassement sur le plan théologique

Guy Lafon, dans *Le Dieu commun*, déclare parler moins de Dieu que de notre rapport à Dieu.<sup>40</sup> Mais c'est encore une manière philosophique de s'exprimer. Le dépassement s'exprime sur le plan théologique dans le fait que je ne peux pas prononcer le nom de Dieu sans me situer, d'une certaine façon, d'une façon unique, singulière, par rapport à Lui. Car Il est autrement Autre que les autres. De ce fait, Il ne fait pas nombre avec les autres. Par conséquent, lorsque je prononce son nom en croyant, chaque « un » est alors aimé comme « Un » et l'Un est aimé en chaque « un » : « *l' amour du prochain, mesuré qu' il est par l' amour de soi, n' est pas un petit amour, comparé à l' amour pour Dieu, qui serait le plus grand amour* »<sup>41</sup> Il ne peut y avoir de rivalité entre Dieu – l'Autre et l'homme – l'autre. En contraire, le rapport avec l'autre est inséparable du rapport avec l'Autre. Ils ne s'excluent pas : l'Autre est aimé en l'autre : « *Dieu est personnel, mais jamais sans le libre don de notre respect à autrui. L'affirmation ou, mieux, la révélation de sa personnalité, est concomitante de la reconnaissance pratique d'autrui, de l'accueil sans envie de son existence à nos côtés. Si Dieu n'est pas une idole sanguinaire, c'est parce que le culte que nous lui vouons consiste dans la vénération d'autrui.* »<sup>42</sup>

Cette idée est présentée pour la première fois dans *L'autre-roi*, où Guy Lafon affirme que l'homme ne peut pas dire le mot « Dieu », sans dire « Oui,

<sup>40</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 83.

<sup>41</sup> G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 69.

<sup>42</sup> G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 171.

Dieu » ou « Non, Dieu ». En Le prononçant, l'homme devient croyant, entre en alliance avec ceux qui croient, ou il demeure indifférent. Mais, répétons-le encore, ce « *Dieu en personne n'entre en rivalité avec personne.* »<sup>43</sup> L'opuscule *Il n'y a pas deux amours*<sup>44</sup> se termine par l'association de l'amour d'un Dieu sans visage à la foi en Sa réelle présence en tout ce qui, en lui et autour de lui, porte le nom d'humain.<sup>45</sup> Dieu n'est pas « un Autre », il n'est pas seulement le « Tout Autre », il se laisse reconnaître dans le rapport à tout autre. Alors l'autre, sans cesser de rester lui-même, reçoit la dignité du Tout Autre, et le Tout Autre, sans déchoir, prend l'humilité de l'autre. Voici que nous arrivons au passage qui mériterait d'être inscrit sur la couverture du livre :

*« Car l'amour, celui qui fait être, ne connaît pas d'autre amour, qui serait son rival et chercherait à l'emporter sur lui. Quand tu fais être quelqu'un en aimant, tu ne dérobés pas à quelqu'un d'autre, à IHVH par exemple, l'amour que tu lui devrais et dont tu le priverais. »*<sup>46</sup>

La théologie traditionnelle voyait Dieu surtout comme le « Tout Autre », le tout différent. Même si des théologiens soulignaient que Dieu est tellement différent que la raison humaine ne peut pas l'imaginer, ils s'efforçaient néanmoins à le définir. Bref, dans la théologie traditionnelle, Dieu était traité comme objet. Dans la théologie de l'entretien, en revanche, le rapport à Dieu l'emporte sur tout discours sur Dieu. C'est ce rapport même qui est, si l'on peut dire, le champ même de la pensée de Lafon – ce rapport et l'exercice de ce rapport.

Reprenons l'essentiel de cette pensée. Exprimons-la maintenant dans une succession d'axiomes que l'on commentera brièvement. Ainsi sans doute apparaîtra plus clairement la cohérence de la démarche de Lafon.

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> G. Lafon, *Il n'y a pas deux amours* École de lecture, Nice 1994.

<sup>45</sup> Cf. Ibid. p. 56.

<sup>46</sup> G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 83.

## 2. Axiomes de la pensée de l'entretien

1. L'entretien est une situation transcendantale. Tout être humain se trouve en elle pour exister et pour se comprendre. C'est dans l'entretien que tout sujet advient.

L'entretien ne vient pas avant ou après les sujets. Il est là. Le sujet n'est pas sans l'objet et celui-ci ne peut pas apparaître sans le sujet. Ils sont liés parce qu'ils sont à la fois présents et absents. Puisque nous sommes et pour que nous puissions être, nous tous, nous nous trouvons dans l'entretien. Cela veut dire que « vivre » consiste dans les relations qui nous maintiennent ensemble. On l'a compris, l'entretien n'est pas, pour Lafon, un cas particulier, un exemple de la situation de société. Il n'est pas non plus présent là seulement où l'on s'entend bien, là où règne la paix. L'entretien est l'armature même, la condition de toute vie sociale, ce qui permet d'y appartenir et aussi de la comprendre. Par conséquent, on n'entre pas dans l'entretien. On s'y trouve, au sens très complexe de cette expression en français. D'abord, il faut comprendre que l'entretien définit la situation de notre existence : nous sommes en lui. Mais il faut entendre aussi que nous n'y sommes pas égarés, perdus : à la lettre, nous y sommes trouvés, c'est-à-dire sauvés de l'inexistence. Enfin, nous y sommes comme des gens qui s'y rencontrent les uns les autres : l'entretien est l'espace de notre coexistence mutuelle. Dans ces conditions, on peut conclure que l'entretien apparaît comme une grâce, puisque nous pourrions ne pas y appartenir. Mais alors pourrions nous dire encore que nous sommes ? Or, c'est un fait, nous sommes.

Tel est le point de départ de notre réflexion. Puisqu'il y a un lien entre nous, puisque vous me voyez et m'entendez, nous sommes dans le même monde, nos chemins se croisent. Nous vivons ! De plus ils sont vivants aussi, ceux dont nous parlons entre nous. Pourquoi ? Parce qu'il y a un lien

entre nous. Sinon, il ne serait pas même possible de parler d'eux. Nous ne saurions rien d'eux sans cela. Or, ce dont nous ne savons rien ne devient jamais l'objet d'un discours quelconque. Puisqu'il n'y a pas la moindre relation entre nous, cet objet n'existe pas. En effet, c'est le lien d'entretien qui donne la vie. Entretenir le lien avec les autres, voilà donc ce que veut dire être vivant. Ce qui est premier, c'est l'entretien lui-même. C'est lui qui fait naître les sujets.

2. L'entretien fonctionne dans une alternance simultanée de présence et d'absence des sujets les uns aux autres. C'est elle qui les fait vivre.

Dans chaque entretien empirique il y a, en même temps, présence et absence. Cette alternance simultanée est la condition même de l'existence de l'entretien et de son fonctionnement. L'alternance des ces deux termes dans le même temps assure le rapport à l'autre : c'est la vie. Celui qui veut rester dans l'entretien doit donc accepter cette alternance. Ainsi, déjà, en ce moment même où nous sommes ensemble, elle est à l'œuvre entre nous. Sinon, nous ne pourrions ni nous parler ni nous écouter. Nous serions confondus les uns avec les autres ou, au contraire, distants les uns des autres à l'extrême. Mais, pour autant, nul d'entre nous n'est prisonnier de ce lien de l'entretien. Il en est plutôt rendu libre pour pouvoir être avec d'autres, communiquer avec eux. Il ne sortira de cette heureuse situation d'entretien, si douloureuse soit-elle parfois, comme dans les conflits, que par la mort. Aussi longtemps que nous vivons, nous vivons de nous entretenir dans un jeu d'absence et de présence.

3. L'ordre éthique est constitué par la poursuite, jusqu'à la mort, de l'alternance simultanée de la présence et de l'absence des sujets les uns aux autres.

La présence et l'absence entre nous ne peuvent jamais être absolues. Le désir de porter la présence et l'absence à l'extrême n'est pas réalisable aussi longtemps que nous vivons. S'il se réalisait, ce serait la fin de l'éthique et,

avec elle, la fin de la vie humaine, de notre vie commune. Or, c'est pourtant quelque chose de cette extrémité qui, paradoxalement, se produit quand nous croyons. En effet, c'est à l'intérieur de l'alternance simultanée de la présence et de l'absence que nous pouvons comprendre le rapport à Dieu que nous appelons la foi. Il n'y a pas d'autre dimension où il puisse se situer. Alors, le rapport à l'autre, dans l'absence et la présence, est porté à sa plus haute intensité et, cependant, il ne se rompt pas. Pourquoi ? Parce que Dieu est extrêmement présent et absent en même temps. Ainsi, dans la foi, un autre est-il présent dans son absence même. Ceci est exprimé dans l'axiome suivant :

4. L'ordre théologal porte à l'extrême l'alternance de présence et d'absence. Il est signifié par le nom de Dieu.

Le rapport à l'autre devient théologal, quand cet autre auquel je me rapporte fuit à l'infini, quand je ne m'arrête pas sur un terme fixe. Alors l'autre devient l'Autre, tout autre devient le Tout Autre. Ce rapport théologal se loge dans le rapport éthique. Il pourrait le faire éclater ! Il ne le fait pas éclater pourtant. Il le tend, il le change à l'extrême sans le supprimer, sans se substituer à lui.

5. Le théologal et l'éthique sont les deux faces, inséparables, d'un seul et même entretien. Mais on ne peut pas confondre ces deux ordres l'un avec l'autre.

Le théologal et l'éthique, sans confusion et sans séparation, constituent chaque entretien dans lequel nous nous trouvons. Ils ne peuvent pas plus se disjoindre que le recto et le verso d'une même feuille de papier ou que l'envers et l'avvers d'une pièce de monnaie. En vivant avec Dieu, on se situe, dans le même temps que tous, dans l'entretien d'humanité avec tous les autres hommes. En vivant le rapport à l'autre, dans le rapport au Tout Autre, le fidèle est lié avec tous les autres. C'est là qu'il vit de son alliance

avec Dieu. De ce fait, l'éthique porte en elle-même le théologal et inversement. La foi, l'espérance et l'amour, qui nous conduisent vers Dieu, nous font aussi inventer, simultanément, la loi selon laquelle nous allons exercer notre rapport les uns aux autres. L'éthique naît ainsi du théologal et l'exprime sans le trahir, sans l'amoindrir. Le rapport théologal, quant à lui, qui certes ne se confond pas avec le rapport éthique, peut être vécu à l'intérieur de tout entretien. Il peut s'y affirmer, et c'est la foi. Ce qu'on voit, c'est le rapport éthique. Le théologal, lui, n'est pas visible. Mais l'un et l'autre peuvent être, dans la foi, reconnus comme les deux faces d'un unique entretien.

6. Puisque le rapport à Dieu se présente dans l'entretien, le rapport à tout autre devient le champ possible du rapport à Tout Autre.

Pour apprécier la nouveauté qu'apporte une telle pensée, il suffit, par exemple, de reconnaître ce qu'aurait d'insuffisant encore l'affirmation selon laquelle le second commandement, la loi éthique, ne serait qu'une application, une conséquence ou une projection du premier. Nous oublierions alors l'union de deux commandements. C'est un peu comme si nous disions que l'humanité du Christ n'est qu'une dérivation de sa divinité. Nous manquerions alors ce que la théologie la plus traditionnelle a affirmé, au sujet de l'Incarnation, notamment à partir du concile d'Ephèse et, surtout, de celui de Chalcédoine, en affirmant l'union des deux natures dans l'unique personne du Verbe de Dieu.

7. Le rapport à Dieu s'exprime par la foi, l'espérance et l'amour portés à leurs plus extrêmes limites.

Croire n'est pas identique au savoir, qui fixe toujours un contenu. En revanche, croire maintient fermement la distance. La foi ne concerne pas l'objet, elle ne décide rien quant au savoir qui porterait sur Dieu. La foi n'est



pas une représentation particulière,<sup>47</sup> même si elle en est toujours accompagnée. C'est, semble-t-il, ce que suggère Guy Lafon quand il dit que « *les fidèles d'une religion se donnent, souvent sans les choisir, des représentations particulières, à commencer par celle de Dieu.*<sup>48</sup> »

Ainsi, savoir et foi ne sont pas identiques, même s'ils sont alliés. Si l'un insiste trop sur la présence, l'autre met le fidèle en garde contre la prétention de la présence à l'exclusivité, qui rendrait l'alliance humaine impossible.<sup>49</sup> Si le savoir, telle une vision, tend à remplacer l'absence par la présence, la foi fait le contraire.

Lafon ajoute que la tradition chrétienne a été conduite à penser le rapport théologal non seulement comme foi, mais encore comme espérance.<sup>50</sup> Pourquoi ? Si la foi représente insuffisamment le rapport théologal, parce que son accompagnement, le savoir, tente de supprimer l'absence, l'espérance, étrangère au savoir, relève du désir et n'encourt pas ce risque. L'espérance suppose le délai et l'écart qui doit demeurer, lorsque le temps sera achevé.<sup>51</sup> Le rapport théologal doit donc se présenter comme espérance. Mais, parce que l'espérance est de l'ordre du désir, celui-ci, une fois comblé, annonce sa propre fin. La foi et l'espérance ne suffisent donc pas.

Le rapport théologal contient aussi l'amour. A propos de la troisième vertu théologale, Guy Lafon ajoute alors: « *L'amour suppose la différence, l'écart, la séparation et il est, dans le même temps, effort pour les supprimer, mais un effort assorti de la joie de n'y pas parvenir. Du fait qu'il n'existe que si la distance est maintenue, l'amour est de l'ordre du désir.* »<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Quand les fidèles d'une religion se donnent des représentations particulières, ils passent du domaine de la foi au domaine du savoir .

<sup>48</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 85.

<sup>49</sup> Ibid., p. 86.

<sup>50</sup> Ibid., p. 87.

<sup>51</sup> Ibid., p. 88.

<sup>52</sup> Ibid., p. 89.

L'amour - comme l'espérance - ignore la possession, l'un et l'autre disparaîtraient même avec la possession. Ils ne vivent, au contraire, que d'attente et de manque.<sup>53</sup> L'amour, cependant, permet la rencontre :

*« Dans l'amour, la rencontre est cette atteinte qui, loin de réduire le désir, l'entretient plutôt, le fait lever sans cesse. Par ce côté, l'amour est de l'ordre de la jouissance : c'est la jouissance de la rencontre qui vient supprimer l'aporie que nous avons formulée. »*<sup>54</sup>

Guy Lafon chante ainsi en l'honneur de l'amour qui, dans la rencontre, donne la joie d'atteindre sans épuiser. L'amour peut être appelé « relation par excellence ». Il donne le bonheur de ne pas parvenir à un terme qui l'achèverait. En revanche, la déception survient, lorsque surgit l'idée - même confuse - qu'on n'a pas atteint la plénitude de l'amour, que la possession complète n'a pas été obtenue alors qu'elle pouvait l'être.<sup>55</sup>

8. Par la grâce d'un événement, dont le témoignage d'une société historique est le signe, le rapport éthique devient manifestement l'expression du rapport à Dieu.

Dans l'expérience chrétienne, Dieu, sans cesser d'être Père, devient en son Fils, « Frère » de l'homme. Selon le christianisme, en effet, l'incarnation de Dieu est considérée comme l'événement dans lequel Dieu le Père se révèle en Dieu le Fils. Jésus, le Fils de Dieu, devient semblable à l'homme. Dieu reste Père, Créateur. La différence entre le Créateur et la création demeure. Mais en même temps, Dieu entre dans un nouveau rapport avec l'homme, rapport fraternel, rapport d'égalité. C'est grâce à cet événement, dont le témoignage des croyants est le signe que *« l'éthique (l'éthique comme champ des relations) est l'espace de la révélation religieuse, de l'entretien avec Dieu, parce que c'est dans l'éthique que l'appel s'entend comme grâce dans la*

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 90.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

*réponse que nous nous efforçons de lui donner.*»<sup>56</sup> Mais tout cela n'est vrai que « *pour qui croit en Jésus Christ,* » parce que « *seul le rapport à l'être singulier de Jésus Christ permet d'entendre l'éthique comme le champ de la révélation religieuse.* » Et il y a encore une condition, qui s'exprime en des termes qui, inévitablement, relèvent de l'entretien : « *ce rapport doit être institutionnellement exprimé par l'appartenance à l'Eglise. La transcendance historique de Jésus Christ sera confessée dans l'affirmation d'une autre transcendance historique : celle de l'Eglise qui rassemble les fidèles du Christ.*»<sup>57</sup>

### 3. Application à une intelligence chrétienne du Salut

Dans la théologie traditionnelle, tout le discours sur le Salut avait pour but de répondre à la question : Qui sera sauvé ? Que ce soit dans la conception objective ou dans la conception subjective, on s'en tenait là. Ce n'est pas le cas de Lafon. L'anthropologie, l'ecclésiologie, la christologie et la théologie, dans ses œuvres, ne s'arrêtent jamais à cette question. En se situant à l'intérieur de la foi d'alliance, il dépasse l'opposition entre les deux conceptions et il se concentre uniquement sur la question suivante : Comment les croyants comprennent-ils qu'ils sont sauvés ? Notre théologien se place à l'intérieur de la vie sauvée des chrétiens.

En comparant les principaux ouvrages de notre auteur, on peut noter d'abord une différence entre le premier livre et ceux qui suivent. Dans *l'Essai sur la signification du Salut*, l'auteur parle explicitement du Salut, dans la suite, il en traite implicitement. Mais c'est toujours l'homme, avec son grand désir de vivre, qui est en cause dans toute l'œuvre.

Pour bien tracer « le chemin » du Salut, il est nécessaire de marquer des repères. Ainsi, dans les écrits de Guy Lafon, le malheur est tout ce que l'homme veut éviter. En revanche, ce à quoi il aspire, s'appelle le bonheur.

---

<sup>56</sup> G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p.179.

<sup>57</sup> Ibid.

Notre théologien commence par traiter de la mort. Il s'agit de toute l'impuissance humaine, physique et spirituelle, à laquelle l'être humain veut échapper. A ce malheur s'oppose le désir de vivre. Mais, dans son premier ouvrage, Guy Lafon semble ne proposer d'autre bonheur que celui de l'Autre, après la mort physique. Dans cette vie, il faut souffrir et mourir. Cependant, il écrit que « *le vrai nom de la mort, c'est la haine* », <sup>58</sup> c'est-à-dire quelque chose qui est de ce monde. Puisque cette dernière divise, sépare l'un de l'autre, Guy Lafon voit dans la mort aussi l'isolement, qu'il présentera comme un malheur dans la suite de ses œuvres. La cause de la mort, l'éloignement de Dieu, prouve aussi que le vrai problème n'est pas la mort physique mais le fait « d'être seul ». Ce fait est considéré comme le véritable malheur dans *Le Dieu commun*. « L'entretien » n'est rien d'autre qu'un combat contre l'isolement. On peut donc entendre que le mal consiste à « ne pas être avec les autres ». Or, dans le contexte de l'entretien, ce n'est pas possible : l'homme ne peut exister que dans l'entretien. Sortir de celui-ci signifie l'anéantissement du sujet qui, tout seul, n'existerait pas. Ce serait sa mort. C'est donc la communion et sa durée qui sont le bonheur.

*Croire, espérer, aimer* ne présente pas de nouveauté significative sur le sujet du malheur et du bonheur. *L'autre-roi*, en traitant de l'Incarnation et de la fraternité universelle, parle du bonheur, vécu dans la communauté. Mais l'ouvrage s'ouvre par une évocation de la mort telle qu'elle pouvait être menaçante et toujours présente dans les camps de concentration. Comme on l'a dit plus haut, il s'agissait non pas de la mort naturelle, mais de celle que des hommes infligent à d'autres hommes.

La mort apparaît de nouveau, avec toute sa virulence, dans *Abraham ou l'invention de la foi*. Le père de la foi accepte sa propre mort. Mais l'auteur laisse entendre ce qui jusque-là, dans son œuvre, n'était pas flagrant : la mort n'est pas le vrai malheur. Abraham ne veut pas échapper à la mort, il n'a pas peur de sa propre disparition. Il évite, en revanche, la « non fidélité » à Dieu. Plus exactement, il apparaît que quelque chose ou quelqu'un peut rivaliser avec Dieu, et c'est en cela que consiste l'idolâtrie, en tant qu'elle est

---

<sup>58</sup> G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964 p. 128.

un obstacle à la foi. Dieu pouvait être remplacé par « un autre », comme Isaac pouvait être une idole pour Abraham: « *tout se passe comme si, pour Abraham, son fils risquait d'être la plus dangereuse des idoles.* »<sup>59</sup> Entrer sans « idolâtrie » dans la communion de tous ceux qui croient, dans la fraternité universelle des croyants, en cela consiste le bonheur.

Ainsi, parti de la mort physique, l'auteur, à travers sa réflexion sur l'isolement, parvient à montrer que le vrai malheur est « d'être séparé de Dieu ». Le bonheur se manifeste au contraire à partir de « vivre », à travers « être avec les autres », jusqu'aux liens de fraternité qui se nouent entre ceux qui croient.

Il est donc possible de considérer trois chemins :

- de la mort à la vie,
- de l'isolement à la communion,
- de l'idolâtrie à la fraternité des croyants.

### 3.1 Etre sauvé de la mort

Dans l'*Essai sur la signification du Salut*, Guy Lafon parle du Salut de l'homme en évoquant une nouvelle création de l'homme qui se produira dans le futur. Elle nous donnera « *une nouvelle capacité de l'atteindre (Dieu), une ouverture décisive sur lui-même (sur Dieu).* » En conséquence ce sera une nouvelle façon d'être avec Dieu. L'auteur ajoute : « *s'il nous sauve, (Dieu) inaugure en nous un nouveau déploiement sur lui.* »<sup>60</sup> Jusqu'ici notre théologien ne se prononçait pas ouvertement et concrètement sur la nature du Salut dont il parlait. Par la suite, cependant, il précise que ce Salut est rendu possible par l'engagement de Dieu dans l'existence humaine, en Son

---

<sup>59</sup> G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 41.

<sup>60</sup> G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964 p. 107-108.

Fils : « *Jésus-Christ n'a pas subtilisé la mort : il est entré en elle, il l'a prise sur lui. Et c'est de cette manière-là qu'il nous a sauvés de notre détresse.* »<sup>61</sup>

La mort, dans ce livre, paraît être salvatrice. A première vue, il semble qu'il s'agisse exclusivement de la mort de Jésus. Mais ce n'est pas exact. Il s'agit aussi de celle de chacun d'entre nous.<sup>62</sup> C'est seulement en l'acceptant que l'on est sauvé de la mort. Dans *l'Essai sur la signification du Salut*, le Salut se présente donc comme le chemin qui conduit, à travers la mort physique, à la vie dans l'au-delà. Le moyen du Salut est la mort du Fils de Dieu. Le Christ a sauvé l'homme, en « prenant la mort sur Lui ». L'auteur ne mentionne ni la foi, ni quelque autre condition, pour être sauvé. Le seul moyen du Salut de l'homme est le fait que le Christ soit mort pour nous tous. L'homme doit, pour être sauvé de la mort, accepter celle-ci, ou mieux, il doit accepter la vie et la mort, la vie mortelle. Mais, puisqu'il faut mourir, le problème reste toujours ouvert. L'homme est-il vraiment sauvé ?

Pour essayer de comprendre ce qui donne la vie, Lafon, dans *Le Dieu commun*, utilise la notion « d'entretien ». Comme on l'a dit, l'entretien nous précède. Il fait naître les sujets. En acceptant l'alternance de présence et d'absence, qui existe dans l'entretien, le « je » et le « tu » peuvent continuer à vivre. Si l'entretien fait naître et assure la continuation de la vie, il peut donc être nommé Salut - chemin vers le bonheur. Plus exactement, puisqu'on se trouve dans l'entretien, on est déjà sauvé humainement – pour la vie terrestre, mais on gagne aussi contre la mort. En outre, l'entretien permet que se joignent deux composantes parallèles, inséparables pour le croyant : le théologique et l'éthique.

L'homme est donc déjà sauvé de sa seule existence naturelle, animale, par le seul fait de se trouver dans l'entretien. Par celui-ci il est devenu humain. Or, dans le deuxième chapitre du *Dieu commun*, qui traite de la religion, on apprend que la foi peut vaincre la mort de celui qui parle. C'est un retour sur l'entretien. Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, le passage de la mort à la vie atteint une nouvelle dimension. L'auteur dépasse l'opposition

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 127.

<sup>62</sup> Ibid., p. 128.

entre la vie et la mort de celui qui parle, qui jusqu'à maintenant guidait sa pensée. Puisqu'Abraham l'accepte dans la foi en la promesse de Dieu, la mort ne se présente plus pour lui comme un malheur. On peut voir ici les liens entre *l'Essai sur la signification du salut* et *Abraham ou l'invention de la foi*. Dans le premier ouvrage, le Christ a sauvé l'homme « en acceptant sa mort ». Dans *Essai sur la signification du salut*, l'auteur ne cite pas le mot « foi », mais le contexte la présuppose. Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, en revanche, le mot « Salut » n'est pas présent, mais le lecteur peut comprendre qu'il s'agit de l'homme sauvé : Abraham accepte sa mort dans la foi. Alors, si l'homme doit mourir, ce n'est plus un malheur auquel il faudrait échapper.

Lafon laisse entendre que le grand malheur n'est pas la mort mais le temps « habité » par la mort. C'est le temps qui crée la mort. La vie a pris naissance dans le passé, la mort arrivera dans l'avenir. Or, par la foi, sont dépassées l'opposition entre le passé et l'avenir. Je suis ici-bas, je dois mourir, mais je crois ! Le temps existe, c'est le présent qui est important ou, mieux, tout moment de mon existence est important.

La foi peut donc vaincre le temps. La foi passée ou à venir ne vaut rien si elle n'existe pas maintenant. Par conséquent, en écartant le temps, dans sa succession, on dépasse l'opposition entre la mort et la vie. La mort n'est plus un objet de crainte.

### 3.2 Etre sauvé de l'isolement et atteindre la communion

L'opposition entre la mort et la vie prend dès maintenant une autre signification. Il s'agit du passage de l'isolement à la communion. Cette idée est déjà sous-jacente dans *l'Essai sur la signification du salut*, quand l'auteur, à plusieurs reprises, définit Dieu, à la suite de Bergson, comme « *un Etre qui peut entrer en rapport avec nous.* »<sup>63</sup> Cette définition est importante. Avec elle, l'auteur envisage le moyen du Salut : puisque le malheur de

---

<sup>63</sup> G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964, p. 64 et p. 99.

l'homme est provoqué par le fait qu'il se détourne de Dieu, le Salut se trouve dans le renouvellement du rapport entre Dieu et l'homme. Ainsi, Dieu est toujours traité comme quelqu'un qui s'intéresse à l'homme.

Guy Lafon souligne qu'Adam « *a renversé la direction de la liberté humaine* » et que Jésus-Christ a « *repris cette même liberté pour faire la volonté de Dieu* ». <sup>64</sup> On peut donc dire que, dans son premier ouvrage, Jésus-Christ, « d'en haut », s'approche de l'homme et le sauve. Puisque la vraie mort est la haine, Il est son seul Sauveur véritable, parce qu'il réconcilie Dieu et l'homme et détruit ainsi l'hostilité qui existait auparavant entre eux. C'est Dieu qui sauve, et Il sauve en unissant. En unissant à qui ? A Lui-même et à tous les autres.

L'idée du Salut, comme passage de l'isolement à la communion, est développée dans *Le Dieu commun*. Il a déjà été dit que l'entretien fait vivre humainement. Mais alors se pose la question : Comment fait-il vivre ? En faisant naître des sujets dans la communauté. Il ne peut que faire naître des « partenaires ». L'entretien mène à la communauté, assure à l'individu d'être avec les autres.

Il est donc important d' être ensemble. Guy Lafon admet le postulat selon lequel le Salut vient toujours de nos liens. Puisqu'il se trouve en relation avec les autres, l'homme est déjà sauvé humainement, par rapport à une existence seulement animale. C'est déjà le Salut : exister, c'est-à-dire se trouver en situation de relation. La foi cependant, quand elle vient, ajoute aux virtualités de cette situation et enrichit celle-ci. Poursuivant sa réflexion, l'auteur en vient à la constatation selon laquelle on ne peut être sauvé, d'emblée humainement et ensuite théologiquement, qu'en appartenant à une communauté, c'est-à-dire qu'on ne peut pas être homme sans appartenir à la communauté humaine et qu' on ne peut pas être croyant sans appartenir à une alliance de foi. En étant vivant, l'homme est « avec les autres ». Or, le rapport « aux autres » est, aux yeux des croyants, inséparable du rapport à Dieu. Ainsi n'importe quel rapport entre les hommes est, dans la foi, la relation à Dieu. Guy Lafon affirme ainsi que le rapport à Dieu n'est pas

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 117.



entendu sans le rapport à tous.<sup>65</sup> En revanche, le rapport à tous peut être entendu sans l'expérience de se rapporter à Dieu. Tel est le cas pour qui existe sans croire. Tandis qu'aux yeux du croyant, c'est Dieu qui, dans le prochain, est aimé ou haï. Tout le discours sur l'entretien et ses deux composantes, le théologal et l'éthique, est ainsi approfondi dans *Croire, espérer, aimer*, surtout dans *L'autre-roi* et dans *Il n'y a pas deux amours*. La vie avec les autres est sauvée par la vie avec l'Autre. Quand on vit avec l'Autre, la vie avec l'autre est transformée. La communion demeure : dans le christianisme, ne parle-t-on pas, d'ailleurs de la communion des Saints ?

Il n'est donc pas étrange que Guy Lafon nomme le christianisme « une religion de l'autre ». Dieu reste le Tout Autre, de même que l'autre, n'importe quel autre, est lui-même tout autre. Car il y a toujours une transcendance infinie, soit dans le rapport avec le Père, soit dans le rapport avec le frère. Déjà dans *Le Dieu commun*, l'auteur parlait de Dieu *entre nous*.<sup>66</sup> Jésus est le signe que Dieu est dans ma relation avec l'autre. Ainsi, en elle, le chrétien reconnaît la présence de Dieu. Dieu se laisse trouver dans le rapport avec chaque personne. Mon prochain est devenu mon Roi. Du fait de ma foi en Jésus, le Fils est devenu mon Frère.<sup>67</sup> La religion de l'autre peut être nommée aussi la religion de la communication ou la religion de la communion. Pour le christianisme, la relation de l'un avec l'autre est essentielle. L'éthique ne se réalise que dans une communauté et, dans la foi, le seul fait d'être ensemble, dans un lien d'amour, montre la présence du Dieu invisible. Là où deux ou trois s'aiment entre eux, c'est Dieu qui est présent parmi eux. Ainsi la foi du croyant voit naître une église dans chaque communauté véritable.

Dans la pensée de Guy Lafon, on est sauvé à *travers* l'autre. Dans *L'autre-roi*, est ainsi développée l'idée que ce ne sont pas seulement la mort et la résurrection du Christ qui assurent le passage du malheur au bonheur, mais déjà son incarnation: « *Il (Dieu) a dû devenir en tout semblable à ses*

---

<sup>65</sup> G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 9.

<sup>66</sup> Cf. G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 120.

<sup>67</sup> Cf. G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 172.

*frères* » (He 2,17), excepté le péché. Le Christ est Sauveur parce qu'il est devenu homme, il s'est approché d'une telle manière que « l'Autre » est devenu un autre et donc « tout autre ». Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, c'est d'abord la foi en la foi de l'autre qui montre le chemin vers l'union des hommes. Le rapport théologal, exprimé par les gestes de croire, espérer, aimer s'inscrit comme Alliance dans l'alliance. En elle, on n'est jamais seul. Elle n'unit pas uniquement les vivants qui croient. La foi est une rencontre permanente qui ne connaît ni passé ni avenir. C'est pourquoi elle unit tous ceux qui, à n'importe quel moment de l'histoire, se sont trouvés dans la foi d'alliance. Le singulier dans cette foi d'alliance, « *c'est que quelqu'un de tel que IHVH puisse être dit partenaire dans une alliance de ce genre, qui est commune au niveau de l'humanité. Pourquoi, en effet, l'alliance de foi ne serait-elle pas réservée seulement à l'avènement de partenaires qui sont présents les uns aux autres d'une présence sensible ? Car si IHVH peut bien être le partenaire d'Abraham, il ne lui est pas présent comme peuvent l'être, par exemple, Sara ou Isaac.* »<sup>68</sup> Abraham reconnaît IHVH comme quelqu'un, mais un tel geste se produit entre lui et n'importe qui. Aussi bien, quand Abraham s'engage dans sa foi, en considérant « quiconque » comme « partenaire », de ce fait il considère Dieu comme « partenaire ». Mais, ce processus de reconnaissance de l'Autre dans la reconnaissance de l'autre n'est compréhensible que dans la foi.

### 3.3 Etre sauvé en passant de l'idolâtrie à la fraternité universelle

Aimer Dieu sans avoir la foi, c'est s'enfermer en soi-même, c'est l'idolâtrie, c'est la mort.<sup>69</sup> Ainsi existe un point commun entre les trois noms jusqu'ici exprimés pour désigner le malheur. La mort a d'abord été remplacée par l'isolement, maintenant elle se dévoile dans l'idole. C'est le même malheur sous des formes différentes. Il en est de même pour le bonheur : vivre n'est rien d'autre que se rencontrer, s'entretenir, ce qui n'est

---

<sup>68</sup> G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 159.

pas possible sans la foi en la foi de l'autre, qui se transforme en fraternité universelle grâce à la foi en IHVH.

Les oppositions précédentes se formulent, dans le cas d'Abraham, de la façon suivante : respecter la volonté de Dieu ou céder au désir d'une descendance. Les deux possibilités s'opposent: immoler ou garder le fils d'Abraham. En immolant son propre fils, le père de la foi renoncerait à sa descendance, à lui-même. En refusant le sacrifice, il s'enferme en lui-même. Abraham n'avait pas peur de la mort d'Isaac. « *Il tendit la main pour prendre le couteau et immoler son fils* » (Gn 22,10). Mais, s'agit-il bien de la mort d'Isaac ? De la mort d'un autre ? Non. Il s'agit en fait, comme le remarque Lafon, de sa propre mort. C'est à lui que Dieu a promis une descendance et la continuation de sa propre vie en elle. C'est pourquoi la mort d'Isaac, en vérité, serait sa propre disparition. Or, Abraham l'a acceptée parce qu'il a cru en la promesse de Dieu. Il était sûr de recevoir « la vie ». Il a donc accepté sa propre mort et, ainsi, par la foi, il réalise le passage de l'idolâtrie à la fraternité universelle.

La foi d'alliance est l'événement formé de la rencontre entre IHVH et Abraham et de l'échange de leur fidélité. C'est le sujet du vingtième chapitre d'*Abraham ou l'invention de la foi* qui est sans doute le plus important de tout l'ouvrage. La foi d'alliance est un événement qui existe dans la société. De plus, cet événement est disséminé dans toute l'histoire humaine. La foi d'alliance précède les partenaires. Ici nous pouvons rejoindre le retournement de Lafon :

*« Dans toute foi d'alliance aucun des deux partenaires n'est déjà ici même dans l'histoire avant l'avènement de cette foi d'alliance. Il n'y est pas comme partenaire. Il n'advient comme tel que dans la foi d'alliance, et nous savons que celle-ci bien avant les traités et les pactes officiels, commence à surgir dès que nous mettons en œuvre, pour nous parler les uns aux autres, la loi, souvent contraignante, sinon violente, du langage, et cela avant même que nous utilisions des langues instituées. La foi d'alliance est la liaison même qui nous unit dans les échanges sociaux. C'est à sa faveur que nous pouvons*

---

<sup>69</sup> Cf. Ibid., p. 32 et 41.

*nous présenter les uns aux autres comme des sujets qui, au sens le plus fort du terme, n'existent que de s'entretenir. Sans cette liaison en acte, il n'y a ni je ni tu, ni nous. »<sup>70</sup>*

Ainsi être sauvé signifie croire en Dieu, c'est-à-dire accepter sa propre mort, se libérer de ses désirs de possession, afin de se soumettre à la volonté de l'Autre. *La foi d'alliance est l'unique raison d'être pour Abraham : « La foi d'Abraham est pleine, mais de rien ni de personne qui l'arrêterait : seulement de la foi qui lui est retournée ou qui la suscite. »<sup>71</sup>*

### Conclusion : Penser le Salut d'après Guy Lafon

Tout homme se trouve dans l'existence, c'est-à-dire dans le rapport avec les autres. Par l'exercice de ce rapport aux autres, il est sauvé humainement. C'est ce lien qui le fait vivre. Il peut obtenir aussi le Salut religieux qui consiste en ceci : son existence, c'est-à-dire l'entretien, peut être enrichie par la foi, l'espérance et l'amour. Ainsi l'homme peut d'ores et déjà vivre en sauvé jusque dans l'épreuve de la mort.

L'entretien est une figure du Salut religieux. Il peut être l'annonce d'un entretien avec Dieu. Se trouver dans l'entretien, autrement dit vivre humainement, n'est pas possible sans l'acceptation du jeu permanent entre présence et absence. C'est cette acceptation qui promet une victoire sur la mort. Penser le Salut veut donc dire : se trouver dans l'entretien avec l'autre et tenter, dans la foi, d'y vivre le rapport avec le Tout Autre.

L'existence est un don. L'homme n'a aucun mérite à s'y trouver. Vivre la foi, l'espérance et l'amour à l'intérieur du rapport avec l'autre est également une grâce. L'homme n'est l'initiateur d'aucune étape du Salut, ni de l'entretien, ni de la foi. Mais il peut les accepter. Le croyant, en tout cas, reconnaît qu'il se trouve dans la foi d'alliance avec le Tout Autre. La rencontre entre Dieu et l'homme est donc pour lui comme celle de « *deux*

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 159.

<sup>71</sup> Ibid., p. 12.

*amis qui, sans même le savoir, se cherchent et s'attendent, non point pour se rencontrer, parce que tel serait leur destin, mais parce que, de temps immémorial, ils se sont rencontrés. »<sup>72</sup>*

L'œuvre de Guy Lafon expose aussi comment le croyant se trouve dès cette vie dans le Salut religieux. En effet, il est possible de vivre « en sauvé » par la foi, l'espérance et l'amour, et cela dans le rapport à tout autre. Mais, assurément, ceci n'est compréhensible que dans la foi, dont le témoin est le croyant.

Ainsi, même si le mot Salut n'est cité que dans son premier livre, on peut maintenant affirmer que toute la pensée de Guy Lafon est une sotériologie, un discours sur le Salut. En évoquant, comme croyant, le rapport « à tout autre », il parle de la vie humaine et du rapport à Dieu, simultanément. Sa théologie du Salut atteint son sommet, lorsqu'il souligne l'importance de vivre de la foi ou, plutôt, parce que le verbe dit mieux que le nom, de vivre de croire.<sup>73</sup> Mais si croire peut faire vivre, c'est parce que, en pleine existence mortelle, la foi nous situe au-delà la mort. Celle-ci, pour le croyant, est déjà passée, elle est derrière lui. Sans alliance (sans entretien théologique), il n'y aurait que la mort.<sup>74</sup> Nous en témoignons en manifestant de multiples façons notre appartenance, désormais définitivement acquise, par la grâce de la foi, à une alliance qui unit à l'autre. Grâce à elle et en elle naît l'union à l'Autre et avec l'Autre. C'est à partir de là qu'on peut affirmer que le Salut est considéré comme « entretien ».

## Bibliographie

- Kerr Fergus, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991.  
 Lafon G., *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964.  
 Lafon G., *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979.  
 Lafon G., *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.  
 Lafon G., *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983.  
 Lafon G., *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987.  
 Lafon G., *Il n' y a pas deux amours* Ecole de lecture, Nice 1994.

<sup>72</sup> G. Lafon, *L'origine de Jésus-Christ*, Ecole de lecture 1995, p. 8.

<sup>73</sup> G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 11.

<sup>74</sup> G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982 p. 12.

Lafon G., *L'origine de Jésus-Christ*, Ecole de lecture 1995.

Lafon G., *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996.

Mari Osredkar OFM  
Ljubljana – Paris, janvier 2003