Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1981)

Heft: 1

Artikel: Études critiques : théologie de l'interprétation et théologie de la communication d'après quelques ouvrages catholiques

Autor: Widmer, Gabriel-P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381188

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: 07.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 39-54

ÉTUDES CRITIQUES

THÉOLOGIE DE L'INTERPRÉTATION ET THÉOLOGIE DE LA COMMUNICATION D'APRÈS QUELQUES OUVRAGES CATHOLIQUES

GABRIEL-PH. WIDMER

A l'occasion du centenaire de l'Institut catholique de Paris, un colloque fut organisé sur le thème du déplacement actuel de la théologie[1]. A partir de l'opposition entre la théologie positive ou historique et la théologie spéculative ou scolastique que le modernisme n'avait pu résoudre, la théologie se déplacerait le long d'une ligne qui la conduirait de l'ontothéologie qui identifie discours sur l'Etre et discours sur Dieu à la lecture sans présupposés dogmatiques. Cette ligne passerait par l'herméneutique qui privilégie l'histoire comme discipline exemplaire des sciences humaines. Elle relierait donc une période où la théologie comme reine des sciences déterminait l'anthropologie à l'époque actuelle où les sciences de l'homme interpellent le théologien par leurs critiques des anthropologies philosophiques qu'elles soient platoniciennes, aristotéliciennes, phénoménologiques ou existentialistes; en visant ces anthropologies, les sciences humaines attaqueraient le bastion de l'herméneutique où s'était réfugié le théologien moderne pour répondre à la modernité.

La théologie moderne se déplace et change de terrain pour que son discours soit crédible et compréhensible à l'homme moderne. Elle cherche à lui expliquer « scientifiquement » ce que l'homme d'autrefois croyait naïvement. Pour ce faire, les théologiens, comme ils disent, déshellénisent et démythologisent les discours de leurs prédécesseurs, les sources bibliques et les symboles conciliaires.

La théologie contemporaine parviendrait à réduire l'écart entre le donné et le construit qui lui a causé tant de préjudices au début de ce siècle. Le donné, c'est-à-dire l'Ecriture, les dogmes que cette Ecriture inspire et qui deviennent à leur tour les règles de son interprétation normative et autorisée. Le construit, c'est-à-dire les systèmes construits grâce à la méthode

[1] Cf. *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique 21), Paris, Beauchesne, 1978. Actes du colloque avec des contributions de J. Audinet, M. Bellet, M.-D. Chenu, P. Colin, M. Corbin, A. Delzant, A. Dumas, C. Geffré, P.-A. Liégé, R. Marlé, J. Moingt, A. Vanel; mon article « Les déplacements de la théologie » in *Communio viatorum*, 1980, IV, p. 121-130.

déductive, argumentative et démonstrative. Bref, en se déplaçant, la théologie sortirait de l'impasse où l'acculait la séparation entre histoire et spéculation.

Quant à l'herméneutique, elle permettrait de mettre à jour les liaisons entre l'événement fondateur de la foi chrétienne et la manière nouvelle de vivre et de se comprendre qu'il détermine. Ces rapports entre un fait historique et une conception de l'existence marqueraient la différence entre le christianisme et les idéologies modernes qui en seraient les produits abâtardis et les substituts.

Le colloque de Paris traitait de problèmes abordés, il y a quelques années, dans des recueils collectifs intitulés *La théologie d'aujourd'hui et de demain*[2] et *L'avenir de la théologie*[3]. Dans le premier, les PP. K. Rahner et Schillebeeckx, entre autres, insistaient sur l'importance d'une anthropologie pour l'étude de l'expérience de la foi et de la communication entre Dieu et l'homme; cette anthropologie «transcendantale» examinerait les conditions de possibilité d'une réponse à l'interpellation de la prédication biblique, car il ne saurait y avoir une question de Dieu sans qu'il y ait une question de l'homme. Dans le second, certains auteurs comme F. Refoulé, Cl. Geffré critiquaient et corrigeaient toute herméneutique par trop tributaire des anthropologies existentialistes, par le rappel du scandale de la Croix et du caractère événementiel du langage propre à l'histoire du salut. On peut se demander si ce souci d'une anthropologie comme prolégomène à la théologie ne postule pas à sa manière l'axiome médiéval: *gratia supponit naturam, natura supponit gratiam.*

M. Heidegger par sa critique radicale de l'ontothéologie, puis son disciple H.-G. Gadamer par sa théorie de l'herméneutique ont profondément marqué la théologie herméneutique et sa préoccupation anthropologique.

Pour Heidegger, la théologie chrétienne serait victime à son tour de la contamination de l'ontologie par la théologie à la suite de Platon. Dieu ne fut-il pas pour elle d'abord l'Etant des étants, la Causalité première, puis l'Etre suprême et enfin la Valeur des valeurs, une sorte d'Infini absorbant le fini, d'Identique réduisant la différence? Elle rabattait ce Dieu aux niveaux des étants et des idées: elle en faisait un être objectivé en le tenant pour la cause supra-sensible déterminant le monde sensible du dehors et d'en haut comme elle le faisait pour le monde intelligible; elle le considérait comme le Principe explicatif du Tout et de tout[4]. L'ontothéologie conduirait le théisme à l'athéisme. Pour éviter cette conséquence, il faudrait, selon Heidegger, séparer la foi et la théologie, c'est-à-dire la manière d'exister dans la

[2] *La théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967.

[3] *L'avenir de la théologie*, Paris, Cerf, 1968.

[4] Cf. M. HEIDEGGER, «Identité et différence — la constitution ontothéologique de la métaphysique» in *Questions* I, p. 290ss.

vérité révélée et l'interprétation plus ou moins adéquate qu'en donne la théologie pour la justifier à l'aide de la philosophie[5].

Pour Gadamer, l'historicité des documents, qui est inséparable de celle de leurs auteurs et de leurs interprètes successifs, fait que la tradition est une *Wirkungsgeschichte.* La tradition se constitue dans le langage (*Sprachlichkeit*) et l'écriture (*Schriftlichkeit*) en tant qu'ils sont des possibilités non seulement d'exprimer le monde, mais de le voir, de l'expérimenter et cela chacun à sa manière. Ainsi grâce au langage, la parole interprète; elle ne sépare pas la forme verbale du contenu transmis; c'est pourquoi, il y a du non-dit dans les phrases, et toute parole peut être lourde de beaucoup de sens.

Interpréter — et toute parole est interprétante — signifie déchiffrer, expliciter, expliquer et actualiser le sens véhiculé et effectué par la tradition. Dans ces conditions, l'interprète se doit de clarifier ses préjugés, ceux de son époque et ceux des auteurs des documents étudiés. C'est dire qu'il doit tenir compte de ce qui relève de la précompréhension et de la préconception non seulement pour dégager le sens constitué, mais aussi pour instaurer le sens nouveau en s'appropriant l'ancien. Car interpréter, c'est instituer du sens à partir d'un sens déjà là, mais voilé, le texte comme la tradition étant ouvert sur l'avenir[6].

Comment les théologiens catholiques dont les œuvres sont recensées dans ce bulletin réagissent-ils à ce déplacement, à cette critique de l'ontothéologie qui servit d'assise à la scolastique et à cette prise en charge de l'anthropologie par l'herméneutique?

Pour Hans Urs von Balthasar, l'Incarnation du Verbe assume toute l'ontothéologie: elle la supprime et l'élève au niveau de l'esthétique: « l'esthétique théologique était d'abord la perception de la figure dans laquelle la Parole de Dieu vient à nous, se donne à nous et nous vise. Dans la perception se trouvait déjà le « ravissement »: nous nous mettons en route par la force de l'appel qui nous est adressé et nous touche, la force de l'amour divin, qui, s'avançant vers nous, nous rend capables de l'accueillir »[7].

[5] Cf. M. HEIDEGGER, « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » » in *Les chemins qui ne conduisent nulle part*, trad. W. Brokmeier. Paris, Gallimard, 1962, p. 182ss; « Théologie et philosophie » in *Archives de Philosophie*, XXXII, 3, 1969, p. 356ss.

[6] Cf. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre et P. Ricœur, Paris, Seuil, 1976. La situation historique de l'interprète, le cours objectif de l'histoire contribuent sans cesse à déterminer le sens: « ... Le sens du texte dépasse son auteur non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension n'est pas une attitude uniquement reproductive, mais aussi toujours une attitude productive », p. 136.

[7] *La Gloire et la Croix*, trad. R. Givord. Paris, Aubier, vol. 3, tome 2, p. 332. Premier volume: « Les apparitions » (1965), 2e vol. en 2 tomes: « Les styles » (1968, 1972),

La Gloire et la Croix, dont le titre original *Herrlichkeit — Eine theologische Aesthetik* indique clairement l'intention, est l'une des œuvres les plus originales de ce temps, parce qu'elle en est peut-être la plus classique par la place qu'elle donne à la théologie biblique et à l'exposé des docteurs de l'Eglise. Cette théologie esthétique est une théologie des figures qui rend à la typologie des Pères, des médiévaux et de Pascal sa richesse et sa fraîcheur. Une telle œuvre ne se résume pas, elle se lit et se médite. Ses analyses d'Irénée, d'Augustin, de Denys, d'Anselme, de Bonaventure, de Dante, sans parler de celles de Jean de la Croix, d'Hamann, de Soloviev et de Péguy, sont des modèles du genre; ses études sur la notion de « gloire » dans les littératures vétéro- et néo-testamentaires contribuent à donner les fondements bibliques à une esthétique chrétienne.

Celui qui est sans figure et qui interdit toute image, le Seigneur, se donne un visage dans et par l'Incarnation: le Christ est la parfaite image de l'Invisible dans l'intimité de sa communion avec le Père; son apparition dépasse les capacités de l'imagination et les possibilités du langage; seule l'*analogia pulchri*, synthèse de l'*analogia entis* et de l'*analogia fidei*, s'en approche. Quant à l'homme, il n'est, lui, qu'à l'image de Dieu en ce qu'il est « soumis à la loi de la beauté sans pouvoir se la dicter lui-même ».

Le Christ dévoile l'Invisible en le cachant; la lumière (*splendor Dei*) se fait jour en lui. Il est la « subjectivité » de Dieu, sa Figure qui donne consistance aux médiations par lesquelles il se rend présent: la prédication de l'Evangile, la liturgie et les témoignages. Le Saint-Esprit fait communier le Père avec l'humanité en œuvrant à l'incarnation du Fils; il ouvre le croyant au Père en le conformant au Christ; il marque du signe de la Figure l'Eglise et le croyant en en faisant ses temples.

L'esthétique chrétienne prend sa source dans la révélation du Dieu trinitaire, dans la manifestation de sa gloire rayonnant chez les siens, dans l'avènement du vrai Dieu-vrai Homme ou comme le diraient les Pères grecs dans l'épiphanie de la divine Théandrie. Si le Christ est la subjectivité de Dieu, pour le croyant il est l'Objet en tant qu'il le recrée. Il lui donne la possibilité de surmonter la triple tension qui le déchire. Cette dernière est consécutive à trois tensions fondamentales que la figure de révélation affronte: « La figure de révélation, qui correspond à l'unité biblique du savoir (« voir ») et du croire (« ne pas voir ») et la conditionne, doit en tant

---

le tome 3 concernant la métaphysique n'a pas été traduit; 3e vol. en 2 tomes: Théologie — L'Ancienne Alliance (1974), la Nouvelle Alliance (1975). Pour connaître la vie, les œuvres et la pensée de von Balthasar, on peut lire la thèse complète et précise d'Aldo Moda, *H. U. von Balthasar — Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, Ecumenica Editrice, 1976. Sur *La Gloire et la Croix*, un bon exposé systématique aux pp. 285 à 411. Cet ouvrage qui a été présenté comme thèse à la faculté de théologie de Neuchâtel contient une bibliographie des ouvrages de H. U. von B. qui rendra service.

que figure surmonter dès l'abord trois tensions: celle, intérieure au monde, qui existe entre la visibilité du corps et le caractère caché de l'esprit; celle (fondée dans la création) qui oppose le cosmos, image et expression d'un Dieu libre que rien ne contraint à créer, et Dieu lui-même; enfin celle qui est fondée dans l'ordre de la grâce et de la rédemption, entre le pécheur détourné de Dieu et le Dieu qui se révèle comme rédempteur, sous le voile de la croix »[8].

En tant que Dieu et Homme, la Figure réconcilie l'Infini et le fini. Cette réconciliation est l'œuvre de la grâce; elle sauvegarde la différence en vertu de laquelle *finiti ad infinitum nulla proportio.* Le Christ se tisse un corps dans celui de Marie, l'offre en sacrifice sur la croix et se le redonne en constituant les communautés ecclésiales.

On pourrait donc dire que la figure de révélation concrétise les concepts de Dieu et de l'homme. Elle dénonce l'illusion de l'hégélianisme qui s'imagine dépasser la foi par la raison, le langage de la représentation par le concept, dans l'espoir de dépasser les difficultés de l'*Aufklärung.* Elle dégonfle la prétention de la modernité de « faire sans image » selon l'expression de Rilke.

L'esthétique chrétienne appelle à une conversion à l'image, sans retomber dans le dualisme platonicien ou le monisme des mythologies. Elle est tendue vers l'« eschaton », vers l'avènement manifeste de la *Splendor Dei* dans laquelle toutes choses seront transfigurées. La figure de révélation donne une anticipation de cette harmonie finale; elle cristallise les images dispersées dans l'Ancienne Alliance; elle leur confère unité, cohérence, sens et valeur dans le projet créateur et rédempteur de Dieu, dont elle dévoile l'amour et la liberté infinis. L'esthétique chrétienne du P. H. U. von Balthasar est une théologie de l'amour et de la liberté dont les variations développent les thèmes des doctrines trinitaires et christologiques; ses figures sont celles du Dieu sauveur. D'où sa différence d'avec toutes les autres esthétiques religieuses, mythologiques ou philosophiques: « ... la sotériologie ne s'est pas emparée de l'extérieur d'une spéculation sur l'image primitivement cosmologique... pour l'interpréter et se l'approprier; au contraire, dans la réflexion sur l'amour de Dieu apparu dans le Christ et se donnant jusqu'à la croix et à l'enfer, toute cosmologie de l'« eikôn » est rendue transparente au-delà d'elle-même et amenée à son achèvement suprême, désormais clair. C'est ainsi seulement qu'elle est admise dans la théologie chrétienne. Alors est conservée l'idée que l'« image » rend visible l'être originel invisible... mais toute pensée d'un Dieu se dissimulant derrière un rideau d'hypostases est également écartée, car le Fils n'est ni une reproduction technique, ni une émanation physique, ni une icône statique du Père, mais dans l'obéissance

[8] *La Gloire et la Croix*, vol. 1, p. 372.

sans limite du Fils c'est l'amour du Père se donnant sans limite qui « apparaît » »[9].

Si von Balthasar répond au défi lancé par la modernité à la théologie en édifiant une théologie poétique, le P. Stanislas Breton y préfère une théologie de la croix. Il en précise les bases philosophiques dans *Du Principe*[10].

Selon ses opérations et d'après l'être qui en résulte, le principe revêt trois modalités: principe-néant pour la théologie négative (hénologie) du Dieu indicible, il n'est rien de ce qui en procède; principe-tout pour la théologie affirmative (ontogénie) du Dieu révélé et caché, il est tout ce qui en procède; principe-éminent pour une christo-sotériologie (condition de la conversion à Dieu), il relie les deux modalités précédentes pour en dépasser les oppositions par leurs complémentarités. Les opérations du principe peuvent être celles de l'identité, de la transitivité et de l'inversion. Ses modes d'être sont ceux de la réflexion (le soi se différenciant), de la procession (le soi chez soi) et de la conversion (le retour à soi). Le principe doit être étudié aux niveaux de la réalité (l'expérientiel), de la connaissance (méthodologico-épistémologique) et de la discursivité (logico-expressif).

Ces approches montrent comment, en théologie, les méthodes apophatiques, cataphatiques et analogiques caractérisent Dieu comme l'Un, ou comme Dieu trinitaire, ou comme Dieu qui s'incarne. Les énoncés traduisent les indéterminations par défaut de la voie négative et par excès de la voie affirmative. Le discours fait mémoire du passé, signifie le présent et anticipe le futur.

Breton consacre une partie de son ouvrage à la crise du principe déclenchée par le marxisme et le freudisme: « La crise de tout principe, en tant que crise du principe, est la réduction de ses projections, philosophiques et théologiques, aux substructures psychiques et socio-économiques qui les sous-tendent, et qui en sont la véritable explication »[11]. Son essai est une critique à la fois négative et constructrice de toutes les méthodes réductionistes.

On retrouve un souci analogue dans un recueil d'articles groupés sous le titre *Foi et raison logique*[12], dont l'un porte sur la critique de la raison théologique. Breton opte pour la phénoménologie qui repère l'intentionnalité de la conscience dans le langage et le discours; elle donne la possibilité à la théologie déductive d'éviter les anthropomorphismes de la théologie affirmative, l'agnosticisme de la théologie négative et la pauvreté d'une théologie réductive qui vide la théologie constituée par la tradition de son

[9] *La Gloire et la Croix*, vol. 3, tome 2, p. 243.

[10] Stanislas BRETON, *Du Principe*, l'organisation contemporaine du pensable (Bibliothèque de sciences religieuses), Paris, Aubier, Cerf..., 1971.

[11] *Op. cit.*, p. 279.

[12] S. BRETON, *Foi et Raison logique*, Paris, Seuil, 1971.

contenu. Quant à l'analytique théologique, sa tâche consiste à dégager les présupposés de l'herméneutique et de son métalangage. La logique de l'ineffable, elle, cherche à découvrir les lois qui régissent les propositions relatives aux Noms divins en les soumettant à l'épreuve critique[13].

Sur les bases précédentes, *Ecriture et Révélation*[14] développe les prolégomènes à une théologie de la croix. En tant que condition de la connaissance salvifique de Dieu, la révélation « est le moyen terme qui prépare la conversion finale d'une aspiration vide en sa plénitude béatifiante. Elle trace le chemin d'une vérité qui ne se vérifiera parfaitement que dans l'au-delà de la mort »[15]. Elle conjoint dans l'histoire où elle se déroule l'action de Dieu et celle de l'homme en une communion finale. Elle s'atteste dans l'Ecriture où sens littéral et sens spirituel s'interpénètrent comme corps et âme. L'Ecriture est « cette étendue où s'expriment et s'impriment les pensées d'une Providence, qui du même mouvement se pense dans les événements racontés et transmute les événements en pensées divines »[16]. Son centre, le Christ qui vit historiquement et localement, mais aussi partout et en tout temps, lui confère son intelligibilité. Le théologien lit l'Ecriture en comparant les « écritures » historiques, éthiques, religieuses... dont elle use et en étudiant la manière dont se constituent leurs significations grâce aux opérations de la sensibilité, de l'imagination et de la raison. Car « c'est bien le lecteur individuel ou social qui fait vivre un texte, qui l'écrit et le réécrit sans cesse, devenant ainsi l'auteur indéfiniment pluriel de ce qu'il lit »[17]. Pour le lecteur, c'est l'écriture qui opère le passage de l'événement à son avènement dans le discours. L'Ecriture, elle, reconnaît pour principes régulateurs de l'histoire du salut les faits et les personnages qui convergent vers le Christ et son œuvre[18]. En fait, « le présent christique s'écrit par lui-même et pour lui-même, dans le Livre saint. Mais il ne peut s'écrire qu'en se faisant homme »[19]. La figure du Christ comme figure sémantique par excellence produit le texte: « elle se présente comme la trace d'une main invisible qui a laissé sur son passage l'empreinte de son passé... Cette figure tracée que dépose, pour s'y oublier et mourir, le mouvement qui la fixa, a désormais, de par le seul poids de ce passé, la consistance d'une chose »[20]. Mais la matérialité textuelle ne possède pas ce qu'elle véhicule; elle n'en est qu'une

[13] Ce recueil contient, entre autres, des études sur les rapports entre théologie et philosophie, sur la tradition et sur les conditions de l'œcuménisme.

[14] S. BRETON, *Ecriture et Révélation*, Paris, Cerf, 1979. Cet ouvrage a été présenté comme thèse de doctorat en théologie.

[15] *Op. cit.*, p. 6.

[16] *Ibid.*, p. 7.

[17] *Ibid.*, p. 41.

[18] Le P. Breton a déjà parlé de la Passion du Christ dans *La Passion du Christ et les philosophies*, Teramo, Eco, 1954, et *Mystique de la Passion*, Tournai, Desclée, 1962.

[19] *Ibid.*, p. 52.

[20] *Ibid.*, p. 59.

médiation. Ce «flux sémantique» qui parcourt le texte, l'exégèse le recueille, l'analogie de la foi l'y aide en respectant la polysémie. Quant à l'Eglise, elle est la dépositaire de la «substance sémantique» de l'Ecriture qui lui assure «sa subsistance»; elle en est la servante responsable. Pour illustrer sa conception des rapports entre la Révélation et l'Ecriture, le P. Breton analyse quelques théophanies du cycle mosaïque où se fait jour la dialectique du Dieu révélé et caché: «En s'y (dans l'Ecriture) fixant, l'invisible se dévoile, mais il se refuse au regard; l'inouï se fait entendre, mais il éteint sa voix; l'indisponible s'expose dans notre espace, mais il récuse l'étreinte d'une main»[21].

Délaissant la philosophie pour les sciences humaines, Guy Lafon et Antoine Delzant tentent une lecture structuraliste de l'Ecriture pour se dégager des pièges de l'herméneutique. Pour comprendre leur intention, on pourra lire *Questions d'homme*[22] de Georges Morel et tout particulièrement le deuxième volume consacré en partie à Foucault, Lévi-Strauss, Lacan et Althusser, continuateurs de Marx et Freud. Procédant par «déconstruction» des conduites, des textes et des langages et par leur reconstruction *more geometrico*, le structuralisme rejette tout idéalisme, tout historicisme herméneutique; il évacue toute question concernant l'origine, la genèse et la finalité. Ce faisant, il se donnerait les moyens de dépister les ruses de la subjectivité, les illusions de l'intériorité et les mirages de l'altérité. La question, si elle a encore un sens, «Qui parle dans le ‹ça parle› du langage?» reste en suspens. De même, celle du contenu du message dans une conception de la communication comme combinatoire de signifiants sans signifiés objectifs.

Lafon et Delzant, à la différence de Morel, ne procèdent pas à un examen critique du structuralisme, mais ils usent de la méthode structuraliste dans leurs lectures, et de ses présupposés épistémologiques dans leur refus de l'herméneutique. Très proches l'un de l'autre, ils cherchent des procédures de lecture qui soient productrices de sens en examinant, à la lumière des travaux de Mauss et de Lacan surtout, l'expérience, la pensée et le langage symboliques. Ils se distancent ainsi des courants herméneutiques qui confondraient la fonction symbolique avec la fonction représentative en prétendant que le sens est déjà là, constitué, prêt à être dévoilé.

Pour Lafon, lire, «c'est acheminer de la matière devenue sensible vers le sens»[23]; la matière désigne ici «ce que l'on pense comme autre que le monde du sens»[24] et le sens «ce que permet la matière et ce que présuppose la signification», la signification étant «le terme d'un mouvement qui fait

[21] *Ibid.*, p. 113.

[22] Georges MOREL, *Questions d'homme*, 3 vol. Paris, Aubier, 1976 ss.

[23] Guy LAFON, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979, p. 25. Cet ouvrage est un recueil d'articles, dont je retiens l'essentiel concernant la lecture.

[24] *Ibid.*, p. 27.

fonctionner la notion de signer la concrétion du sens»[25]. Il n'y a donc pas de sens sans lecture; la lecture le «produit» comme l'indique le verbe *legere* en l'accueillant, en le recueillant, en le libérant de la signification qui l'objective en le limitant dans sa formulation. On ne dira pas avec l'herméneute: ceci signifie cela, mais avec le lecteur: ceci fait du sens. L'exercice de lecture stimule le désir de vouloir instaurer un sens.

La lecture théologique, par exemple celle de l'hymne christologique de Ph. 2, 6-11, doit tenir compte du nom propre de Dieu: «...par le nom propre, l'absent du discours est là, dans le langage, comme s'il le violentait... il est le lieutenant du réel absent... irréductible aux autres mots. Le nom propre, c'est le réel injecté dans le langage, forçant le discours à dire avec précision... ce qui fait parler, ce qui fait qu'on parle»[26].

Si la fonction représentative prend l'image pour la chose et se laisse fasciner par elle, la fonction symbolique transforme la chose en la faisant entrer dans un système d'échanges. Le langage, la religion, l'art sont par excellence des activités symboliques. La fonction représentative s'imagine satisfaire l'attente du désir de combler le manque à être, dont souffre l'homme dans sa contingence et sa finitude; la fonction symbolique consent à cette contingence et à cette finitude, elle diffère l'accomplissement du désir en renouvelant constamment les échanges. L'utilitarisme définit la première de ces fonctions en lui masquant la mort qui en est l'achèvement; la gratuité caractérise la seconde en l'ouvrant à l'excès d'amour qui est le propre de Dieu.

Pour illustrer la fonction symbolique, Lafon étudie l'alliance abrahamique comme «possibilité qu'ouvre la signifiance en tant qu'elle est traversée par le retour sans fin d'un échange de paroles données, reçues et retournées»[27]. La foi y espère en une terre promise jamais possédée, mais toujours promise pour stimuler le mouvement de la vie. Car «en mourant et en ressuscitant, c'est Jésus-Christ, qui fait — dans le cadre de la nouvelle alliance — la preuve que le mouvement sans fin de la signifiance n'est pas vain et donc que le sujet qui en naît ne disparaît pas à se laisser prendre dans ce mouvement»[28]. La générosité gratuite de Dieu se fait jour dans les différences qui structurent l'ordre symbolique que constitue le pacte (loi, promesse, grâce).

Dans l'exercice de lecture comme accès à l'expérience, à la pensée et au langage symboliques ici religieux, le terme «Dieu» ne doit pas être pris pour le signifié du texte, mais pour sa puissance de signifier, pour la source de sa signifiance, sinon on retomberait dans l'ontothéologie qui relève de la fonction représentative. Comme tel, ses commandements, ses interdits

[25] *Ibid.*, p. 28.
[26] *Ibid.*, p. 157.
[27] *Ibid.*, p. 71.
[28] *Ibid.*, p. 74.

apparaissent comme conditions de la vie en ce qu'ils retardent l'assouvissement du désir et sa mort. Dans la sémiologie (et non plus dans l'ontologie), le terme « Dieu » ne renvoie pas au passage du néant à l'être, mais de l'absence du sens à sa présence, grâce à la production de signes dont les traces font le texte[29].

De formation scientifique, A. Delzant a composé *La communication de Dieu* pour avoir éprouvé l'impossibilité de se penser chrétien « avec les instruments qu'on lui donnait pour intangibles »[30]. En effet, l'ontothéologie, ses méthodes, sa terminologie mettent, à l'ère des sciences humaines, la théologie « hors-jeu » et la condamnent à « faire du surplace »[31]. Comme Lafon, Delzant recourt aux « instruments » de la sémiologie dont il suppose la connaissance même élémentaire chez son lecteur.

La communication « est le don de la différence maximum, car cette dernière inclut la relation maximum. Plus rien n'étant possédé en propre, demeure la relation, la seule opposition des relations: tout ce qui est communicable est communiqué, puisqu'il n'y a plus rien, excepté l'opposition des relations. Mais la communication ne peut jamais être reçue que comme un don consécutif à une perte. Elle ne peut jamais être rejointe par soi et à partir de soi »[32]. Le langage en est le modèle avec ses opérations de déplacement, de substitution... bref d'échanges à partir de la perte supposée du signifié. La communication relève de la fonction symbolique bien qu'elle soit souvent confisquée par la fonction représentative.

Il y a corrélation entre les opérations constitutives du langage, la construction du texte et les activités du désir: « le désir est la métonymie du manque à être, et il engendre des conduites métaphoriques »[33]. Comme le langage, il opère par contiguïté et transfert, par déplacement et substitution. Le texte garde la mémoire de ces opérations; la lecture les y discerne.

Accéder à l'ordre symbolique, c'est entrer dans la communication, instaurer un réseau de connexions en vue de la circulation des paroles, des informations et des biens, c'est-à-dire des signes. La communication suppose un pacte où les hommes se reconnaissent en échangeant ces signes que sont les promesses et les dons de manière gratuite. Elle est donc d'un autre ordre que le domaine de la représentation et de la production où s'exerce la raison opératoire, calculatrice et utilitaire.

A la suite de Mauss et comme l'avait noté Lafon, l'alliance a pour structure celle de l'ordre symbolique: donner — recevoir — rendre. Cette struc-

[29] En appendice, lecture de Lc 10, 5-10, Gn 2, 25-3,7, Mc 3, 31-35.

[30] Antoine DELZANT, *La communication de Dieu*, Cerf, 1978, p. 328.

[31] Antoine DELZANT, « Rendre compte d'un itinéraire théologique » in *Le déplacement de la théologie*, p. 120-121. Cf. du même auteur *Croire dans un monde scientifique*, Paris, Cerf, 1977.

[32] *La communication de Dieu*, p. 294-295.

[33] *Ibid.*, p. 33-34.

ture différenciée est celle qui régit les relations interpersonnelles, leurs transformations et leurs reprises incessantes. Si l'imagination représentative excite le désir à vouloir tout et tout de suite, la fonction symbolique le freine en le fixant aux signes avec lesquels travaille la communication, donc l'alliance.

L'Ecriture est le livre de l'alliance, de la foi, c'est-à-dire de l'écoute de la Parole donnée et reçue et du témoignage qui lui est rendu dans l'obéissance à ses commandements et interdits, dans la fidélité à ses promesses. C'est elle qui « fait le peuple et permet au peuple de se faire »[34]. Elle se prolonge et se poursuit dans la lecture. En travaillant le texte, le lecteur se laisse travailler par lui; il entre dans la communication: il fait mémoire du passé, transforme le présent, espère dans l'avenir. Pour lui, « le sens n'est ni déjà là, ni dans l'accès au sens, mais il en est l'excès, donné gratuitement dès lors qu'on renonce à sa présence et à sa saisie: le travail du sens est *cette renonciation*, la marche vers la terre promise, le chemin, la méthode. Mais la terre promise n'est jamais que donnée; personne ne peut mettre la main dessus »[35]. La lecture est pratique du signifiant et non mainmise sur le signifié.

A la suite des chapitres sur l'âge de la communication, sur la communication de la théologie et la lecture du livre, Delzant lit les textes de l'alliance, l'ancienne en Dt 6, 4-9, la nouvelle en Ac 2, puis leur reprise dans la confession du Dieu trinitaire, en en dégageant les chaînes signifiantes et leur logique.

J'en retiens seulement la critique de toute christologie métaphysique de type chalcédonien. Dans la confession de foi, Jésus de Nazareth ne peut être que la parole qui donne à parler, le témoin dans sa résurrection du Témoin fidèle. On ne se demande plus: qu'est-ce que la résurrection? mais: qui en parle? Or ce sont les partenaires de l'alliance, témoins d'une nouvelle création, qui en parlent: « Le Ressuscité ne peut être dit comme présence qu'en substituant, au corps manquant, un message. Si bien que la résurrection se donne comme événement dans la communication. Le véritable référent est alors le message (de l'Ange) qui se substitue à la présence manquante du corps. La communication a pour référent un autre message qui se lève sur la défaillance de la présence »[36].

Dans ces conditions, Jésus ne peut être l'objet d'un savoir, mais seulement d'une proclamation qui tire sa force du message de la résurrection. On comprend alors l'importance de la lecture du kérygme dans la critique des utopies aussi bien celles des origines que celles de la fin dernière et de toutes les mystiques fusionnelles.

[34] *Ibid.*, p. 59.
[35] *Ibid.*, p. 69.
[36] *Ibid.*, p. 201.

Si l'Esprit est « la force par laquelle la communication fonctionne »[37], la parole, comme le rappelle la prédication d'Ac 2, apporte le salut: « L'effet de cette parole est, au-delà de la crainte d'accepter de manquer, et donc d'entrer dans le jeu de la communion, où chacun est défini par ce qu'il n'est pas, par son rapport au désir de l'autre. Ce qui est sauvé c'est le désir de l'autre. L'étranger devient mon frère. Mais le salut ne se ramène pas au « Tu ne tueras pas »; il fait entrer dans une économie de luxe et d'excès, dans une générosité qui use des biens comme de biens donnés-reçus, dont la fonction est d'être donnés de retour »[38].

A une conception ontologique du Dieu trinitaire, la lecture oppose la communication d'un Dieu différencié: la paternité signifie l'excès de l'amour de Dieu, la filialité du Christ sa fraternité avec les hommes, la sainteté de l'Esprit la gratuité du don. Car « la foi au Dieu trinitaire est l'inscription, en notre langage symbolique, du témoignage que l'alliance chrétienne rend à la vérité: la référence à Jésus de Nazareth le rend possible; la communication des paroles et des biens l'effectue »[39].

« Mon Dieu n'est pas un dieu et ne se comporte pas divinement », ainsi s'exprime le P. Pohier dans son « témoignage de foi à visage découvert »[40], qui lui a valu une condamnation et des sanctions de la part de son Eglise. Son Dieu, celui d'Abraham et des apôtres, n'est ni présent comme un avoir, ni absent comme un manque; mais il vient comme un Dieu-avec-nous tandis que l'homme va comme un homme-avec-Dieu. Dieu se rend présent sous le mode de Schékinah, entre les ailes des chérubins de l'arche. Celui qui désire abolir cette distance et entrer immédiatement en contact avec lui tombe dans l'idolâtrie. Dieu n'est prisonnier d'aucune causalité. Ainsi Jésus l'effectue grâce à la puissance de l'Esprit et le croyant peut dire à son tour: « C'est moi qui fais Jésus-Christ et Seigneur, en tant que je fais resurgir ce par quoi et pour quoi Jésus a vécu, c'est-à-dire son idée de Dieu. En tant que ma foi fait prendre corps à son Esprit, en tant que son Esprit prend corps en moi »[41].

Dans cette perspective, la création n'est plus l'objet d'un savoir, mais d'une proclamation qui renvoie dos à dos théories dualistes et théories émanatistes. Confesser Dieu comme créateur, c'est donner sens à son existence: l'homme est ce que Dieu n'est pas, il n'existe pas comme Dieu existe. L'altérité, la différence ferment la porte à tout rêve d'union, d'identité; elles s'expriment dans l'alternative: « Ou bien Dieu n'est pas, ou bien il est le seul

[37] *Ibid.*, p. 237.
[38] *Ibid.*, p. 277.
[39] *Ibid.*, p. 284.
[40] Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977, p. 19.
[41] *Ibid.*, p. 226.

à être Dieu. Ou bien Dieu n'est pas créateur, ou bien sa créature est nécessairement différente de lui »[42].

La différence entre Dieu et l'homme est insurmontable, parce que l'homme essentiellement contingent, faillible et sexué ne peut échapper ni à la souffrance, ni à la mort par une sorte de divinisation. C'est sa mégalomanie qui le lui fait croire comme son sentiment de culpabilité lui fait imaginer une chute, un péché originel et héréditaire qui en résulterait. Parce qu'il est fait à l'image de Dieu, il est destiné à être le « co-principe » de la création, « pro-créateur » tout en demeurant dans sa contingence.

De même que la psychanalyse détecte les ruses du désir et les alibis de la culpabilité, elle dépiste les raisons inavouables de la croyance en un salut qui serait obtenu par le sacrifice expiatoire d'un innocent et par la satisfaction dite vicaire d'un juste qui l'offrirait à son Père. Les résultats de ses « lectures » sont confirmés par les recherches des historiens, des exégètes sur les dogmes du péché originel, de la rédemption et leur genèse. Seul est concevable le salut qui libère l'homme de sa prétention à vouloir s'égaler à Dieu. C'est ce que cherchait Jésus dans ses attaques contre la religion d'Israël, ses traditions et ses lois. Son blasphème fut « de dire sur Dieu et son attitude quant au péché autre chose que ce que Dieu était censé dire, il fut de faire autre chose que ce que Dieu était censé faire »[43]; il meurt pour « avoir blasphémé contre la culpabilité »[44]. Son tort fut donc d'avoir été jusqu'à mourir pour son idée. En mourant, il fait le maximum de ce qu'un homme peut faire librement pour révéler Dieu. C'est Paul malheureusement, mais d'ailleurs paradoxalement, qui introduit dans sa prédication du salut par la foi la croyance en l'expiation sacrificielle, alors que Jésus s'était contenté de pardonner, de guérir, de réconcilier, d'ouvrir les portes d'un Royaume où l'homme serait homme pleinement, l'homme pour les autres. La croix de Jésus n'est donc pas « la capitale de la douleur », d'autres furent torturés à mort pour leurs idées dans des agonies encore plus douloureuses que la sienne.

Quant à la résurrection, le P. Pohier lui préfère le terme de « re-surrection » du verbe resurgir: « C'est dans la mesure où Dieu est un Dieu qui vient et dans la mesure où Dieu a agi et est venu en Jésus, que Dieu doit faire resurgir Jésus, doit refaire ce qu'il a fait en Jésus, doit continuer de venir comme il est venu en Jésus »[45]. Les disciples le font resurgir en proclamant comme vivante l'idée pour laquelle leur maître est mort. A leur suite, chaque homme est invité à « effectuer » Dieu comme ils le firent sous l'inspiration de Jésus. « Le peuple-avec-qui-est-Dieu » se constitue sous l'action

[42] *Ibid.*, p. 106.
[43] *Ibid.*, p. 170.
[44] *Ibid.*, p. 171.
[45] *Ibid.*, p. 192-193.

de l'Esprit, parce que désormais « Dieu-est-avec-nous » comme celui qui ouvre l'espace où se prolongera l'idée de Jésus. L'idée d'une intronisation de Jésus à la droite de Dieu, celle de son avènement glorieux sont irrecevables, parce que « la vérité de l'incarnation n'exige pas... que Jésus devienne autre chose que ce qu'il a été »[46]. Quant à sa divinité, elle « ne se traduit point par sa propre persistance comme sujet après la fin de son existence historique, mais par la persistance de son idée de Dieu »[47]. Jésus a donc appris à ce monde, le seul qui existe, que l'homme n'est plus le seul souci de Dieu!

Une sorte de confession de foi recueille en une conclusion personnelle l'essentiel de ce qui se veut un témoignage et non pas le résultat d'une recherche. Pourtant l'ouvrage de Pohier partage le même point de vue que ceux de Lafon et Delzant: l'herméneutique à elle seule ne parvient pas à actualiser le message chrétien; pour le rendre compréhensible et crédible à l'homme d'aujourd'hui, il faut en expliquer ce qui peut l'être à l'aide des sciences humaines. Le témoignage de Pohier est à prendre au sérieux, parce qu'il s'appuie sur sa pratique d'analyste et sur sa connaissance critique de la théologie, comme il faut prêter attention aux recherches érudites de Lafon et de Delzant fondées sur la sémiologie. Ce témoignage et ces recherches vont beaucoup plus loin dans la critique que les essais de John A. T. Robinson, pour prendre une référence protestante, qui provoquèrent quelques remous, il y a près d'une vingtaine d'années. A des degrés divers, ils mettent radicalement en question les représentations traditionnelles que la majorité des fidèles de l'Eglise catholique se font de la création, de la chute, du péché, du Christ, du salut et des fins dernières, et pourtant ils restent fidèles à la ligne de force apologétique si caractéristique de la doctrine de leur Eglise. Le déplacement de la théologie qu'ils illustrent s'opère le long de cette ligne, cette ligne qu'avaient brisée les Réformateurs et après eux un Kierkegaard et un Barth.

A propos de ce déplacement, il faudrait en déterminer les causes et les conditions si l'on voulait en définir l'étape actuelle.

Sur le premier point, le déplacement est provoqué par la conscience, toujours plus informée, de la distance entre les sociétés traditionnelles et la société moderne, entre les mentalités préscientifiques et scientifiques. Dieu intervenait, parlait dans la société héritière de Jérusalem et d'Athènes. Il est absent et se tait pour une société organisée par la raison et ses techniques. La recherche théologique est conditionnée par la mentalité et la culture ambiantes; elle y échappe d'autant moins si elle se soucie des moyens de rendre l'Evangile crédible. Ensuite, la recherche théologique elle-même

[46] *Ibid.*, p. 224.
[47] *Ibid.*, p. 226.

opère ce déplacement par ses propres résultats. Une meilleure connaissance des origines et du développement du christianisme permet de mieux comprendre les modifications historiques de son message, de ses rites et de ses pratiques, donc de mieux mesurer les influences qu'il a subies au cours de son évolution et de ses adaptations et, parmi elles, celles de la civilisation gréco-latine. Enfin, la nécessité d'actualiser le christianisme a conduit les théologiens à le débarrasser le plus possible de ses formulations mythologiques et philosophiques, et ce faisant de l'alléger de certaines de ses traditions.

Le déplacement de la théologie n'est donc pas un fait nouveau; il lui est, pour ainsi dire, congénital. La déshellénisation et la démythologisation font partie de ses constantes.

Sur le second point, on constate au niveau du discours théologique que la lecture met « à plat » un texte, celui de la Bible, celui des symboles ou ceux des docteurs, alors que la spéculation lui faisait prendre de la hauteur et que l'herméneutique lui reconnaissait une profondeur. Mais la lecture pondère cet aplatissement en revalorisant l'expérience, la pensée et le langage symbolique, par conséquent l'activité créatrice là où la spéculation majorait la déduction conceptuelle et l'herméneutique l'investigation représentative.

On constate aussi le décloisonnement des disciplines théologiques. Les ouvrages recensés concernent aussi bien la théologie biblique que les théologies systématique et pratique. Plus encore que les méthodes herméneutiques, celles de la lecture s'appliquent à tous les domaines de la théologie.

De ces deux constatations, on doit déduire que le métier de théologien exige aujourd'hui trois apprentissages: en philosophie pour comprendre l'ontothéologie; en historiographie pour comprendre l'herméneutique; en sémiologie pour comprendre la communication et la fonction symbolique.

Reste cependant ouverte la question critique posée par l'étape actuelle du déplacement de la théologie: dans quelle mesure le recours aux sciences humaines pour exprimer le message et le communiquer, après l'avoir critiqué et expliqué grâce à ces sciences, n'éloigne-t-il pas la théologie chrétienne de son repère originel et permanent: la révélation de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire l'élection et les conditions de son accomplissement? En d'autres termes, en se déplaçant dans cette direction, la théologie ne risque-t-elle pas de s'engager toujours plus avant dans la voie ouverte par Hegel, suivie par Feuerbach et ses successeurs, la voie qui la transforme en une anthropologie? En suivant cette direction, la théologie de demain ne s'éloignerait-elle pas encore plus de son passé en creusant plus profondément l'écart qui la sépare de ses œuvres « classiques »; plus encore, ne finirait-elle pas par perdre son objet, la révélation de Dieu en Jésus-Christ, pour devenir un objet d'étude pour les spécialistes des sciences de l'homme, de l'archéologie du savoir?

La question critique découvre les enjeux de cette étape du déplacement de la théologie. Ce n'est pas fortuitement que les représentants de la théologie de la communication insistent tant sur les conséquences pour la pratique de l'exercice de lecture: la constitution de communautés de lecteurs qui apprennent ensemble à se reconnaître en apprenant à connaître le texte dans sa polysémie; l'importance du travail de déconstruction, puis de reconstruction du texte pour la formation de la personne dans des relations intersubjectives; l'apport de la lecture non seulement pour rendre l'univers symbolique à une société qui « fait sans image », mais aussi pour l'instauration de la liberté et de la vraie démocratie dans une société en proie aux démons de la tyrannie, celle des hommes, des machines et surtout celle des concepts et des chiffres. Il y aurait donc un autre avenir pour la théologie que sa réduction à l'anthropologie, celui de son épanouissement et de son renouvellement dans une poétique.

On pourrait définir l'étape actuelle à la fois comme un point d'arrivée et comme un point de départ. La théologie se trouve au carrefour. Ces remarques finales suffisent à montrer les perspectives qui s'ouvrent devant elle et dont il faut tenir compte pour apprécier et situer les travaux brièvement examinés dans cet article.