

Laval théologique et philosophique



Les fondements de la théologie Ou le fond manquant à la théologie

François Nault

Volume 60, Number 1, février 2004

Walter Kasper, théologien en dialogue

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009475ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009475ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Nault, F. (2004). Les fondements de la théologie : ou le fond manquant à la théologie. *Laval théologique et philosophique*, 60(1), 81–95.
<https://doi.org/10.7202/009475ar>

Article abstract

The problem of a « discourse on God » today is no longer posed within the Aristotelian-Thomistic framework of yesterday. Walter Kasper brings this up frequently. Far from dismissing the study of Thomas Aquinas, this on the contrary makes recourse to his writings imperative. Hence it is by starting with Thomas Aquinas that I should like to propose some reflections on theological discourse, on a certain manner of « saying God ». I should like also to show how thinking on the « theological act » implies thinking about language.

LES FONDEMENTS DE LA THÉOLOGIE

OU LE FOND MANQUANT À LA THÉOLOGIE

François Nault

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Le problème d'un « discours sur Dieu » aujourd'hui ne se pose plus dans le cadre aristotélico-thomiste où il se posait hier. Walter Kasper le rappelle fréquemment. Ce qui n'interdit pas la lecture de saint Thomas, mais la requiert au contraire. C'est donc en partant de Thomas d'Aquin que je voudrais proposer quelques réflexions sur le discours théologique, sur une certaine manière de « dire Dieu ». Je voudrais aussi montrer comment le « problème théologique » doit être posé aujourd'hui par rapport à une certaine « pensée du langage ».*

ABSTRACT : *The problem of a « discourse on God » today is no longer posed within the Aristotelian-Thomistic framework of yesterday. Walter Kasper brings this up frequently. Far from dismissing the study of Thomas Aquinas, this on the contrary makes recourse to his writings imperative. Hence it is by starting with Thomas Aquinas that I should like to propose some reflections on theological discourse, on a certain manner of « saying God ». I should like also to show how thinking on the « theological act » implies thinking about language.*

La théologie [...] ne traite pas seulement des choses, mais encore de la signification des noms¹.

Le titre de cet article n'est pas de moi. Il vient d'ailleurs, de plus loin. Il me vient d'un *autre*, qui me l'a assigné, qui l'a choisi pour moi. Ainsi je devrai parler de cela (du moins je suis supposé le faire, la désobéissance ou la fuite étant heureusement toujours possible), je suis sommé de traiter de cette affaire-là : à savoir « les fondements de la théologie ». Peu importe au fond ce que j'en pense, peu importe mes réticences à parler de ce que l'on appelle (trop rapidement me semble-t-il) « la théologie » — une « chose » dont l'unité m'apparaît en fait plutôt mal assurée, « la théologie » existant d'abord dans le déploiement de discours divers, différenciés, irréductibles les uns aux autres. Peu importe mes réticences à reporter une telle théologie à un ordre de « fondements », dont c'est la pluralité qui est cette fois-ci soulignée par le titre, ce qui semble exclure d'entrée de jeu qu'on puisse considérer un événement, l'événement de la mort-résurrection de Jésus le Christ, comme l'instance tenant lieu de « fondement » à la théologie. Ainsi le titre supposerait une *unité* stable du geste théologique là où j'ai plutôt tendance à voir une

1. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le Livre des Sentences*, L. I, dist. XXII, *expositio textus*.

pluralité grouillante, et à l'inverse il supposerait une *pluralité* de fondements là où j'ai tendance à n'en voir qu'un seul. De toute façon, peu importe ce que je pense de cette affaire, je suis invité à en parler, je suis sommé de parler de : « les fondements de la théologie ». Libre à ceux et celles qui voudront entendre plutôt, au prix de légères mais décisives altérations (où *l'Autre* s'annonce déjà) : « le fond manquant à la théologie ».

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur la « politique de la parole » impliquée dans cette sommation à parler, dans cette assignation d'un titre à ce qui n'a pas encore été dit, à ce qui commence à peine à se dire, à (tout) ce qui reste à dire, à ces mots qui voudraient échapper (pour un temps du moins) à l'« ordre du discours » à l'intérieur duquel ils s'inscrivent forcément, s'ils s'inscrivent, s'ils ont à s'inscrire².

Par ailleurs, si cette « politique de la parole » n'est pas innocente, n'en concluons pas trop rapidement qu'elle est coupable ou condamnable. D'abord, parce qu'elle ne relève pas de la décision d'une conscience ou du choix délibéré, libre, éclairé d'un sujet ; elle appartient plutôt à une instance à la fois supérieure (donc plus puissante) et inférieure (parce que souterraine) que l'instance du sujet : pour dire les choses un peu rapidement, disons une instance *institutionnelle*, dans son effort pour conjurer le dangereux pouvoir des mots. Par l'encadrement et la régulation du discours, il s'agit pour une institution de neutraliser ce pouvoir des mots, auxquels elle doit son existence mais qui en retour semble la menacer, du fait de leur prolifération et du jeu de la signification qu'ils entraînent, qu'ils permettent et autorisent, qu'ils autorisent en le permettant. Ensuite, la « politique de la parole » ne peut être l'objet d'une condamnation parce que l'effort même qu'elle déploie pour assigner la parole à son lieu, pour la mettre à sa place, a pour effet paradoxal de *donner lieu à la parole*, de susciter un *événement* de parole qui, fût-il l'objet d'une tentative de programmation, reste un événement, donc quelque chose d'incalculable, d'imprévisible et d'im-prédictible, dans sa forme et surtout dans ses effets. L'appel à parler — fût-il un appel autoritaire à parler de « ceci » plutôt que de « cela » — est ainsi une *chance*.

Une telle chance comporte sa part de *risques*. Une fois qu'elle a été convoquée, il n'est pas sûr que la parole vienne répondre *directement* ou « comme prévu » à l'appel ; elle peut répondre autrement, ou ne pas répondre (ce qui est aussi une façon de répondre, et dans certains cas la meilleure, la seule possible). Par ailleurs, en acceptant de répondre à l'invitation que l'autre m'adresse, en répondant à sa « sommation à dire » — ayant pris soin de mettre en lumière la part d'ambiguïté d'un tel procédé —, je dois assumer à mon tour un risque, qui m'expose à un autre, à la parole d'un autre. Acceptant de parler, de jouer le jeu de la parole (et de l'institution), je risque alors non seulement d'être « mal entendu » mais de susciter une réponse que je n'avais pas demandée, prévue, anticipée. Venant à peine de commencer à parler, je réalise qu'il faudra bien à un moment donné (un moment précis, que je n'ai pas choisi mais qui a été déterminé pour moi — ce qui ressort aussi, je le souligne en passant, à « une politique de la parole »), il faudra donc que j'arrête de parler, que je laisse la parole à

2. Voir Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1983.

un autre, que je lui laisse la possibilité de dire le sens (ou les sens, ou le non-sens, qui sait ?) de ce que j'aurai dit. Cet autre risquera alors une *interprétation* de mon discours, de ces mots qui, en les disant, m'auront échappé, de ces mots qui (en ce moment même) ne m'appartiennent plus (parce qu'ils ne m'appartiennent pas) mais auxquels j'appartiens.

Ce risque — cela est entendu — j'ai déjà accepté de le prendre pour ma part (et à mon compte), puisque je parle, puisque j'ai commencé à parler. Au *péril* mais aussi et surtout à la *chance* de ce risque de la « parole prise » s'ajoute en fait l'immense *plaisir* d'avoir comme prétexte l'œuvre théologique de Walter Kasper : une œuvre importante — érudite, vaste, équilibrée, ouverte — qui s'inscrit dans la ligne d'une fidélité sans failles mais pénétrante (donc audacieuse et créatrice) de la tradition vivante de l'Église catholique. J'ajoute que cette œuvre n'est pas seulement pour moi une œuvre importante, elle est aussi une œuvre particulièrement *signifiante*. En effet, assez tôt dans mon parcours de formation théologique, j'ai eu la chance de tomber sur *Dogme et Évangile*³. Je me rappelle avoir littéralement dévoré cet ouvrage et en avoir ressenti vivement les effets stimulants : le dogme y était resitué dans la vie de l'Église et, à mes yeux, dans sa vérité.

Je n'ignore pas le retour autocritique de Walter Kasper sur *Dogme et Évangile* et les perspectives qu'il adoptait alors sur la « déshellénisation » de la théologie et une certaine mise à l'écart de la métaphysique⁴. Depuis, Walter Kasper a pris une position qu'il qualifie lui-même de « sans équivoque » par rapport au débat sur la « déshellénisation »⁵ et a exprimé très clairement « l'importance fondamentale » du recours à un « fondement métaphysique » pour la théologie⁶. Dans une étude parue en 1989 dans un ouvrage collectif allemand, puis reprise dans la version américaine de la revue *Communio* en 1990, Walter Kasper soulignait encore la nécessité de maintenir la dimension métaphysique de la théologie ; car, écrivait-il, « sans fondement transcendant et point de référence, les affirmations de la foi ne sont finalement que des projections subjectives ou des idéologies sociales et ecclésiales⁷ ». Remettant en cause — à juste titre, à mon avis — l'idée d'une « fin de la métaphysique⁸ », Walter Kasper en appelle par ailleurs à une métaphysique « ouverte », dans des perspectives

3. Walter KASPER, *Dogme et Évangile*, trad. F.V. Groenendael, Paris et Tournai, Casterman, 1967.

4. Voir Walter KASPER, « Das Wahrheitsverständnis der Theologie », dans E. CORETH, dir., *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf, Patmos, 1987, p. 170-193.

5. Voir notamment : Walter KASPER, *Jésus le Christ*, trad. A. Liefoghe, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1977 ; Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, trad. M. Kleiber, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1985.

6. Voir Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1990, p. 11.

7. Walter KASPER, « Postmoderne Dogmatik ? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion », dans L. RUPPERT, dir., *Der Weg zum Menschen : Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Festschrift f. A. Deissler*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1989, p. 272 (Walter KASPER, « Postmodern Dogmatics : Toward a Renewed Discussion of Foundations in North America », *Communio : International Catholic Review*, 17 [1990], p. 189).

8. Voir notamment Walter KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968, p. 58. Sur cette question, on pourra lire François NAULT, *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Montréal, Médiaspaul ; Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 2000, p. 51-76.

proches de celles de Hans Urs von Balthasar, privilégiant le « registre de l'amour » (ou de la relation) sur le « registre de l'être » (ou de la substance), sans abandonner toutefois ce dernier registre⁹. Ainsi, dans *Le Dieu des chrétiens*, Walter Kasper écrit : « *Le discours sur Dieu présuppose la question métaphysique de l'être et la maintient en même temps en éveil*¹⁰ ». L'expression « en même temps » n'est pas sans revêtir quelque énigme, tout en constituant une *promesse*.

Ainsi, pour Walter Kasper, la référence à un fondement métaphysique est nécessaire si on veut maintenir la « compréhension traditionnelle et indispensable » de la théologie comme « discours sur Dieu », c'est-à-dire la compréhension de la théologie comme la science dont l'« objet » est Dieu lui-même¹¹ — étant entendu, comme le rappelle Michel Corbin commentant Thomas d'Aquin, que « le discours théologique est un discours *sur* Dieu parce qu'il est d'abord un discours qui vient *de* Dieu¹² ». À l'appui de cette définition de la théologie — qui présuppose la théorie traditionnelle de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* —, Walter Kasper renvoie à un article de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin¹³. C'est aussi en partant de Thomas d'Aquin que je voudrais proposer quelques réflexions sur le discours théologique, plus précisément sur *un* certain discours théologique, sur une certaine manière de « dire Dieu ».

J'espère qu'on me pardonnera le caractère régional, partiel et provisoire des perspectives que je voudrais explorer. J'ai cependant quelques raisons de croire que ces perspectives ne déplairont pas trop à Walter Kasper. D'abord, elles procèdent à la base de convictions associées à la grande tradition de Tübingen, à laquelle il souligne volontiers son appartenance, convictions suivant lesquelles la théologie « ne peut exister qu'en s'inscrivant dans le courant ouvert du temps¹⁴ ». En second lieu, les pistes de recherche que je voudrais explorer rejoignent une certaine sensibilité de Walter Kasper à l'égard des thématiques associées à la théologie négative, à propos de laquelle il rappelle d'ailleurs que le quatrième concile du Latran en a fait « la doctrine officielle de l'Église¹⁵ » en affirmant qu'« entre le créateur et la créature aucune ressemblance ne peut être affirmée, sans que celle-ci implique une dissemblance encore plus grande¹⁶ ». La longue fréquentation par Walter Kasper de l'œuvre de

9. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 94. Sur cette question, voir aussi : Hunter BROWN, « Kasper, Modernity and Postmodernity », *Journal of Dharma*, 22 (1997), p. 221 ; A.J. GODZIEBA, « Ontotheology to Excess : Imagining God without Being », *Theological Studies*, 56, 1 (1995), p. 3-20.

10. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 30.

11. W. KASPER, « Postmodern Dogmatics », p. 189.

12. Michel CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 775.

13. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. I, Paris, Cerf, 1984, q. 1, a. 7.

14. W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 13. Sur l'École de Tübingen, on pourra lire notamment : Werner LÖSER et Medard KEHL, « Situation de la théologie systématique en Allemagne », *Revue de théologie et de philosophie*, 113 (1981), p. 33 ; Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes. t. III. XVIII^e-XX^e siècle*, trad. J. Mignon, Paris, Cerf (coll. « Initiations »), 1997, p. 469-477 ; Heinrich SCHMIDINGER, « Tübingen (Écoles de) », dans J.-Y. LACOSTE, dir., *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 1184-1187.

15. W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 217.

16. Heinrich DENZINGER, Peter HÜNERMANN et Josef Franz Maria HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, n° 806.

Schelling, dont il est un spécialiste mondialement réputé¹⁷, peut expliquer en partie l'intérêt qu'il manifeste à l'égard des thématiques de l'apophatisme : pour Schelling, en effet, le dé-voilement de la vérité se trouve toujours lié à son « cèlement », à sa réserve¹⁸. Enfin, les perspectives que je voudrais explorer rejoignent certaines insinuations de Walter Kasper sur *le théo-logique du théologique*, c'est-à-dire sur l'importance d'une « théologie théologique » — pour reprendre l'expression qu'il utilise fréquemment¹⁹. Je trouve cette tautologie magnifique, car elle rappelle le théologien à sa vocation, à la tâche à la fois enivrante et impossible de *parler de Dieu*. Tâche *enivrante* parce que le travail théologique procure un immense plaisir : « [...] il ne devrait falloir aucune justification à s'essayer à la théologie, affirme Jean-Luc Marion, que l'extrême plaisir d'écrire²⁰ ». Tâche *impossible* aussi parce que la théologie, affirme encore Marion, « consiste [...] à dire ce dont seul un autre peut répondre — l'Autre²¹ ».

Il s'agira ainsi de chercher à penser ce que « dire Dieu » pourrait vouloir dire aujourd'hui. L'ampleur et la complexité d'une telle question interdisent évidemment de croire un seul instant qu'on puisse l'épuiser, qu'on puisse en venir à bout. Les quelques analyses que je voudrais proposer à la discussion, et que j'adresse et dédie plus spécifiquement à Walter Kasper — en guise d'hommage et de reconnaissance à un éminent théologien et à un grand homme d'Église —, ces quelques analyses donc ne sont rien de plus que des pistes de recherche qui ne visent pas à provoquer un débat, encore moins à le clore, mais à rendre possible la parole, c'est-à-dire l'échange de paroles, le dialogue, l'adresse de l'un à l'autre.

*
* *

Le problème d'un « discours sur Dieu » aujourd'hui ne se pose plus dans le cadre aristotélico-thomiste où il se posait hier. Walter Kasper le rappelle fréquemment²². Ce qui n'interdit pas la lecture de saint Thomas, mais la requiert au contraire. J'ajoute que le « problème théologique » doit être posé aujourd'hui — me semble-t-il — par

17. Voir Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte : Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1965. Marc Maesschalck, pour un, reconnaît à ce livre le mérite d'avoir inauguré « la réhabilitation théologique de la dernière philosophie de Schelling » (Marc MAESSCHALCK, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie [coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain »], 1989, p. XVII).

18. Voir notamment : Emilio BRITO, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Cerf, 2000, p. 215 ; Bruno FORTE, *À l'écoute de l'autre : philosophie et révélation*, Paris, Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2003, p. 17-35. Sur l'importance de la thématique apophatique chez Schelling, voir aussi Xavier TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », nouvelle série), 1992, p. 146-147.

19. Voir notamment W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 17. On lira aussi Walter KASPER, « Dogmatique », dans P. EICHER, dir., *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 114-119.

20. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 9.

21. *Ibid.*, p. 10.

22. Voir notamment W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 18.

rapport à une certaine « pensée du langage », qui s'attache notamment à distinguer le *réfèrent* d'un signe et son *signifié*. Un bref détour par Saussure s'impose ici.

La linguistique saussurienne marque une rupture avec l'axiome d'une mise en rapport du « mot » avec la « chose ». Dans son *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure définit le signe comme ce qui « unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique²³ ». Ainsi, pour Saussure, le signe est une entité à deux faces : d'une part, il y a le « signifié » ou le concept (par exemple, si l'on pense au mot « chien », il s'agit de l'idée du chien et non d'un chien réel) ; d'autre part, il y a le « signifiant » constituant la face « matérielle » du signe. On peut représenter le « signe linguistique » de Saussure par l'algorithme *s/S* qui matérialise l'union d'un concept (le signifié *s*) à une image acoustique (le signifiant *S*).

Saussure précise que le lien entre le signifiant et le signifié est purement *arbitraire*, c'est-à-dire immotivé : il n'y a aucune ressemblance nécessaire entre le signifié et le signifiant, autrement dit il n'y a aucune raison d'appeler un chien à l'aide du signifiant « chien ». L'apport décisif et spécifique de Saussure n'est pas tant la découverte de l'arbitraire du signe — d'autres l'avaient devancé dans cette voie — que l'élaboration d'une *théorie de la valeur*. Saussure définit la langue comme un système, ou encore comme une structure, à l'intérieur duquel le signe linguistique tire sa valeur de son rapport avec les autres signes, et non de lui-même : « [...] dans la langue chaque terme a sa valeur de son opposition avec tous les autres termes²⁴ ». Le jeu de la langue repose donc tout entier sur des *différences* : « [...] dans la langue, il n'y a que des différences [...]. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système²⁵ ». Chaque terme n'existe que par rapport aux autres termes de la langue, chaque unité se définit par sa différenciation des autres.

La linguistique saussurienne est ainsi à l'origine d'une véritable « rupture épistémologique », puisque désormais « l'étude de la signification ne se focalise plus sur la fonction référentielle du signe mais sur sa structure interne²⁶ ». Cette révolution sera elle-même relayée par d'autres déplacements — également décisifs —, parmi lesquels il faut accorder une importance particulière à la radicalisation de la théorie du signifiant par Jacques Lacan. Lacan va inverser l'algorithme saussurien en accordant au signifiant une position dominante par rapport au signifié : *S/s*²⁷.

Saussure n'a pas que des successeurs ; il a aussi des ancêtres parmi lesquels il faut compter saint Augustin dont la théorie du signe annonce en quelque sorte les

23. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot (coll. « Bibliothèque scientifique »), 1986, p. 98.

24. *Ibid.*, p. 126.

25. *Ibid.*, p. 166.

26. François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre : l'inspiration des Écritures*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1996, p. 77-78.

27. Voir Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil (coll. « Champ freudien »), 1966, p. 497.

résultats de la linguistique contemporaine²⁸. La distinction saussurienne du signifié et du référent rappelle également des distinctions utilisées au Moyen Âge. Par exemple, le logicien Pierre d'Espagne envisage deux rapports possibles entre le mot et la réalité non langagière²⁹. Un premier rapport, qualifié de « signification » (*significatio*), concerne le rapport entre un mot et la représentation intellectuelle (*res*) qui lui correspond. Un second rapport, qualifié de « supposition » (*suppositio*), concerne plutôt le rapport entre le mot et l'objet extérieur (*aliquid*) qu'il désigne.

Ces distinctions servant à penser les rapports entre le mot, la représentation intellectuelle et le référent — qui ne sont pas sans lien avec les perspectives contemporaines issues de la linguistique saussurienne — sont aussi utilisées par Thomas d'Aquin³⁰. En l'occurrence c'est par rapport à une conception triadique du signe — distinguant la parole (*vox*), le concept (*conceptus*) et la chose (*res*³¹) — qu'il pose, dans les catégories métaphysiques disponibles alors, la question d'un « discours sur Dieu ». Je voudrais m'attacher ici à l'examen rapide d'une argumentation de la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin, extraite du chapitre 30 du premier livre³².

Dans ce bref chapitre, Thomas d'Aquin entend « examiner ce qui peut ou ne peut pas être dit de Dieu, ou encore ce qui n'est dit que de lui, et enfin ce qui est dit à la fois de lui et des autres choses³³ ». Il envisage d'abord le rapport de *signification* entre le mot et la représentation intellectuelle. Tant que le concept est pris en soi, c'est-à-dire sans référence au référent, « tous les noms qui désignent une perfection de manière absolue et sans défaut sont prédiqués de Dieu et des autres choses : ainsi *bonté*, *sagesse*, et les autres noms de ce type³⁴ ». Par ailleurs, envisageant ensuite le rapport entre le mot et la chose, Thomas d'Aquin affirme que « tout nom qui exprime une de ces perfections, avec un mode propre à la créature, ne peut être dit de Dieu que par ressemblance et métaphore » — laquelle, ajoute saint Thomas, « permet d'adapter à une chose ce qui n'appartient qu'à une autre, à la manière dont un homme

28. Voir : M. BARATIN et F. DESBORDES, « Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin », *Langages*, 65 (1982), p. 75-89 ; Tzvetan TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, Seuil (coll. « Points »), 1985, p. 34-58 ; T. TODOROV, « À propos de la conception augustinienne du signe », *Revue des Études Augustiniennes*, 31 (1985), p. 209-214.

29. Pour ce qui suit, voir Oswald DUCROT et Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil (coll. « Points/sciences humaines »), 1979, p. 317-319.

30. Thomas d'Aquin a d'ailleurs vraisemblablement connu les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne ; voir à ce sujet Lucien MARTINELLI, *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1963, p. 21.

31. « Il convient de dire que, selon le Philosophe, les paroles sont les signes des pensées et les pensées des similitudes des choses. D'où il suit que les paroles se réfèrent aux choses désignées moyennant les concepts » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. I, 1-ap, 2.13, a.1 resp.). Voir François RASTIER, « La triade sémiotique, le trivium et la sémantique linguistique », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 9 (1990), p. 5-39.

32. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, trad. D. Moreau, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 1999, p. 219-221.

33. *Ibid.*, p. 219.

34. *Ibid.*, p. 219-220.

est appelé *pierre* parce qu'il a la tête dure³⁵ ». Enfin, « les noms qui expriment ces perfections avec le mode de suréminence selon lequel elles conviennent à Dieu sont dits de Dieu seul », et ne peuvent donc être attribués aux créatures. Ainsi en est-il des noms « bien suprême » ou « premier être ».

Thomas d'Aquin ne s'arrête pas ici. Il tient en effet à préciser que ces analyses concernent « l'objet même de la signification », non le « mode de signification ». Car de ce dernier point de vue, écrit-il, « tout nom est défectueux » :

En effet, nous exprimons la chose par le nom avec le même mode que celui selon lequel nous la concevons par l'intellect. Or, notre intellect, prenant des sens le point de départ de sa connaissance, ne transcende pas le mode qui se trouve dans les choses sensibles, en lesquelles la forme est autre que ce qui a la forme, en raison de la composition de matière et de forme. Or, dans ces choses, la forme est bien simple, mais imparfaite, puisqu'elle n'est pas subsistante : c'est ce qui a la forme qui est subsistant, mais non simple, puisque, bien au contraire, il implique concrétion. C'est pourquoi notre intellect signifie concrètement tout ce qu'il signifie comme subsistant, tandis que ce qu'il signifie comme simple, il le signifie non comme un *ce qui est*, mais comme un *ce par quoi cela est*³⁶.

Ainsi, pour saint Thomas, la réalité étant « composée », le mot qui la désigne s'adresse soit à l'être subsistant, soit à la forme. D'une part, s'il s'adresse à l'être subsistant — concret, non simple —, la désignation s'avère imparfaite. D'autre part, s'il s'adresse plutôt à la forme — qui est le moyen par lequel une chose est connue — la signification s'avère également imparfaite. Il s'ensuit que « dans tout nom énoncé par nous, quant à son mode de signifier, réside une imperfection³⁷ ». Dès que le référent entre en jeu, le procès de nomination est nécessairement imparfait : le mot et la chose ne se recouvrent jamais complètement.

Ce qui est vrai en général l'est à plus forte raison quand il s'agit de Dieu. Pour Thomas d'Aquin, le nom ne s'applique qu'à la chose même pour la désignation de laquelle il été conçu. Ainsi le mot « bon » ne peut s'appliquer convenablement qu'à une chose concrète. Dieu étant le subsistant immatériel par excellence, le mot « bon » ne peut donc s'appliquer à lui avec convenance, pas plus qu'un autre mot : d'ailleurs « aucun nom n'est convenablement adapté à Dieu³⁸ ». Thomas d'Aquin en conclut que les noms divins peuvent « être affirmés et niés de Dieu : affirmés à cause de la raison du nom, niés à cause du mode de signifier³⁹ ». Le grand théologien s'inscrit par là dans la perspective apophatique de Denys l'Aréopagite, auquel il se réfère d'ailleurs explicitement.

C'est encore à Denys que saint Thomas se réfère lorsqu'il insiste dans son *De Veritate* sur la défaillance de notre discours sur Dieu : « [...] ce qu'est Dieu lui-même nous demeure toujours caché et la plus haute connaissance que nous puissions avoir de Dieu ici-bas est de connaître que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pensons

35. *Ibid.*, p. 220.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 221.

39. *Ibid.*

de lui⁴⁰ ». Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas va très loin dans cette « voie d'exclusion » :

Quand nous avançons vers Dieu par la voie d'exclusion, nous nions d'abord de lui les choses corporelles, et ensuite les choses intellectuelles elles-mêmes, en la forme où elles sont dans les créatures, comme la bonté et la sagesse. Alors, il ne reste plus dans notre intellect que ceci : *Il est*, et rien de plus. Mais pour finir, ce même être, en la forme où il se trouve dans les créatures, nous le nions de lui, et alors il demeure dans une sorte de nuit d'ignorance, et c'est cette ignorance qui nous unit à Dieu de la façon la plus parfaite, autant qu'il appartient à cette vie⁴¹.

La proximité entre saint Thomas et Denys est incontestable et il ne m'apparaît pas exagéré de qualifier d'*apophatique* le geste théologique de Thomas d'Aquin⁴². Par ailleurs, la « théologie négative » de Thomas d'Aquin n'exclut pas tout discours théologique positif, elle n'a rien d'un abandon dans un *rien* mystique qui condamnerait le discours à son point d'extinction. Pour saint Thomas, la négation n'est qu'un moment, décisif certes mais relatif, d'une démarche théologique globale qui ne renonce pas à la cataphase. Le moment négatif ne constitue qu'une instance critique provisoire à partir de laquelle les concepts théologiques sont relativisés. En définitive, dans le cadre épistémique de Thomas d'Aquin, le discours théologique ne peut pas être ramené simplement — c'est-à-dire sans précautions — à un « discours *sur* Dieu », à un discours *sur* l'« objet-Dieu ». *En même temps*, le théologien ne se trouve pas autorisé à *ne pas* parler de Dieu ; en fait, il ne parle que de Dieu, que de cet Autre qui le fait parler, qui rend possible sa parole, que rend possible Sa Parole (Sa Révélation), accueillie dans la foi.

On aura compris qu'à mes yeux les *conclusions* de Thomas d'Aquin sur le geste théologique — son statut, sa grandeur et ses limites — sont à toute fin pratique indépassables. Par ailleurs, d'autres *chemins* me semblent devoir être empruntés aujourd'hui pour parvenir pratiquement au même lieu : « pratiquement au même lieu », c'est-à-dire à la fois « de façon pratique » (efficace et effective) et « *presque* au même lieu » (ce qui ne revient pas tout à fait au même). Pour ce faire, il me semble qu'on ne puisse faire l'économie d'une théorie articulant le signifiant, le sujet et l'Autre, dans leur rapport à l'Écriture et à ce qui la rend possible — son *fondement*, si l'on veut.

*
* *

Je pose en guise de postulat — aux creux d'un insaisissable commencement — que le discours théologique est un discours sur un « croire », c'est-à-dire à *partir*

40. THOMAS D'AQUIN, *De la vérité. Question 2 (la science en Dieu)*, trad. S.-T. Bonino, Fribourg, Éditions universitaires ; Paris, Cerf, 1996, II, 1, ad. 9.

41. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le Livre des Sentences*, L. I, dist. VIII, Q. 1, art. I, rep. 4.

42. Voir : G. PROUVOST, « La question des noms divins : Saint Thomas entre apophatisme et ontothéologie », *Revue Thomiste*, 97, 3 (1997), p. 485-511 ; G. PROUVOST, « Apophatisme et ontothéologie », *Revue Thomiste*, 95, 1 (1995), p. 67-84.

d'un croire (d'un *acte*, d'une *passion* croyante) qui est, en l'occurrence, le croire d'un *sujet*, qui s'y *dit* et s'y laisse découvrir⁴³. En partie du moins. Car dans la perspective engagée ici, le sujet parlant qui se signifie demeure toujours, au lieu de l'énonciation, un « reste innommable ». Le sujet-théologien, comme sujet parlant, se trouve *pris* dans le langage — par lequel et dans lequel il advient — mais il faut ajouter que du langage lui échappe. Comme le souligne Roland Sublon, dont je m'inspire ici largement, « le sujet parlant, divisé et représenté par la différence constitutive du signifiant, [signifie] son désir en utilisant les signifiants reçus de l'Autre. Ces signifiants, dont la subsistance est de l'ordre de la connotation, sont inaptes à engendrer un signifié univoque, adéquat et ultime⁴⁴ ». S'il « n'y a d'être que pour un sujet qui parle, si la vérité de cet être se réfère au signifiant et non au réel, [...] si le signifiant représente inadéquatement le sujet parlant, il s'ensuit un manque constant dans l'énonciation de la vérité de l'être⁴⁵ ». La logique engagée ici est celle d'un *mi-dire* : « La vérité, pas plus que l'être, ne peuvent être dits totalement. Ils ne sont pas Tout. Mi-dit, un reste ne cesse d'échapper aussi bien au locuteur qu'au récepteur. [...] Effet du signifiant et représenté par celui-ci, le sujet est exclu en même temps qu'il est dit⁴⁶ ». Ainsi, s'il est vrai que le théologien dit toujours la vérité, il faut immédiatement ajouter qu'*il ne la dit pas toute*⁴⁷.

Partir ainsi du sujet-théologien, accepter de voir dans le théologien un *auteur* — c'est-à-dire quelqu'un disposant d'une *autorité* propre (que lui reconnaît et que défend âprement Walter Kasper dans son livre *La théologie et l'Église*⁴⁸, non sans la situer dans son rapport essentiel et incontournable à l'autorité magistérielle) —, donc partir de ce sujet-théologien ou de cet « effet de sujet » pour penser le geste théologique conduit nécessairement à écarter un certain modèle « dogmatique » de la théologie, qui condamne le théologien à parler strictement au nom (de l'autorité) d'un autre : de l'Église, de la tradition ou encore de la Vérité elle-même. Dans un tel modèle, l'écriture théologique se trouve prise dans un système qui la contrôle et dont elle assure la survivance. Par ailleurs, une théologie qui se comprend comme le fait d'un sujet parlant n'est pas anti-dogmatique pour autant ; elle reconduit simplement la question de la fidélité à des propositions à la question de leur *sens* ou plutôt de leur signifiante, c'est-à-dire du sens en ce qu'il est constamment débordé⁴⁹.

43. Voir Daniel SIBONY, *Nom de Dieu : par-delà les trois monothéismes*, Paris, Seuil (coll. « La Couleur des idées »), 2002, p. 256-283.

44. Roland SUBLON, *La lettre ou l'esprit : une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 45.

45. *Ibid.*, p. 68-69.

46. *Ibid.*, p. 69. Voir J. LACAN, *Écrits*, p. 840.

47. Comme Lacan : « Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel » (Jacques LACAN, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 509).

48. Voir notamment W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 91.

49. « Je lis, je reçois [...], évident, erratique et têtue, un troisième sens. Je ne sais quel est son signifié, du moins je n'arrive pas à le nommer. [...] Ce troisième niveau — même si la lecture en est encore hasardeuse — est celui de la *signifiante* » (Roland BARTHES, *L'obvie et l'obtus*, Paris, Seuil [coll. « Essais critiques »], 1992, p. 44-45).

Plus largement, ce qui est en jeu ici, c'est la conception même de la *révélation*. Comme le rappelle Claude Bruaire, « quand l'œuvre du théologien n'est que systématisation formelle d'un "donné" propositionnel immuable, quand l'enseignement théologique n'est que fastidieuse répétition de l'identité d'un "savoir" anhistorique et saturé, quand la simple idée de développement est jugée suspecte de "modernisme", c'est sans doute qu'il y a méprise sur le sens élémentaire de *révélation*⁵⁰ ». En l'occurrence, la méprise consiste — me semble-t-il — à identifier la Révélation à un savoir, là où il faudrait plutôt la reporter à l'avènement-événement d'une vérité — une vérité « *qui reste hétérogène au savoir* » (comme l'écrit Jean-Daniel Causse⁵¹) ou même qui constitue « une remise en cause permanente de toute prétention à un savoir » (comme l'écrit Roland Sublon⁵²).

Dans le discours théologique, ce qui s'affirme au départ, c'est bien la *foi* en Dieu comme *réponse* à la question de la Vérité. La démarche croyante, écrit Denis Vasse, pose « la Vérité que l'homme cherche à *savoir*⁵³ ». Par ailleurs, en tant qu'« objet de savoir », la Vérité fonde l'humain comme pas-elle, comme différent d'elle. La vérité « est constituante de son développement indéfini dans la mesure où elle s'en sépare infiniment. Tout savoir trouve son origine et sa fin dans l'aveu de cette différence : il ne fait que *représenter* la vérité des êtres et des choses qu'il nomme et qu'il dénombre. Il n'a aucun pouvoir sur leur *présence* ou, en d'autres termes, sur leur origine⁵⁴ ». Il s'ensuit que la démarche de la foi est indissociable du jeu du *désir*. Elle vit de cette « opération séparante », de cette coupure-blessure qui n'est pas mortelle mais qui constitue plutôt la béance nécessaire pour que quelque chose puisse arriver, pour que quelque chose (entendons « Quelqu'un ») se donne : « [...] un être de représentation qui serait aussi la Présence même, l'origine et la fin de toute représentation, source qui n'est épuisée par aucune puisque, dans l'acte même qui suscite la représentation, elle s'en sépare radicalement⁵⁵ ». Croire à la possibilité d'une telle présence, écrit encore Denis Vasse, « c'est croire à l'impossible, c'est croire au Sens qui *ne peut* que se révéler dans et par l'opération du possible qui cherche à le manifester sans y parvenir jamais. Croire cela, c'est avoir la *foi*, c'est-à-dire affirmer comme source et fin de l'opération du désir de l'homme un sens qui seulement se donne dans cette opération⁵⁶ ».

Ainsi croire en Jésus le Christ ne consiste pas tant à le *connaître* qu'à y *reconnaître* le signifiant de la Parole de Dieu. Pour le croyant, le Christ est celui qui accomplit la promesse et celui qui creuse son désir, en lui donnant vie. Quand il entend dans la parole de Jésus la Parole divine, quand il reconnaît le Christ vivant dans le

50. Claude BRUAIRE, « De l'invention comme fidélité », *Communio*, 6, 5 (1981), p. 3.

51. Jean-Daniel CAUSSE, « La notion de révélation : éléments pour une reprise actuelle d'un héritage théologique », *Études théologiques et religieuses*, 78, 1 (2003), p. 70.

52. R. SUBLON, *La lettre ou l'esprit*, p. 27.

53. Denis VASSE, *Le temps du désir : essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil (coll. « Points/essais »), 1997, p. 164.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 164-165.

56. *Ibid.*, p. 165.

corps de l'autre, le sujet croyant s'attache précisément à donner corps à son désir. En ce sens, l'événement de la Révélation fait advenir le sujet chrétien. Comme l'écrit le philosophe Alain Badiou, « le sujet chrétien ne préexiste pas à l'événement qu'il déclare (la Résurrection du Christ⁵⁷) ». Mais cet événement qui signe son origine ne peut, paradoxalement, que lui échapper : « En tant qu'événement, la Révélation arrive au titre de l'excès, et en tant que comble de la présence, son acte suspend tout savoir accessible à la connaissance⁵⁸ ». La coupure de l'événement, « ne cessant pas de tracer sa béance, du sens ne cesse pas de se suspendre c'est-à-dire de se produire, comme effet de bord⁵⁹ ». Et ce vide, ce manque, ces « trous du sens », qui interdisent la captation du savoir, constituent autant de chances du désir, ils lui donnent son lieu, ils le fondent — si l'on veut —, ils le rendent possible :

La cause du désir est un objet en creux, un objet négatif : manque d'objet plutôt qu'objet du manque. Le désir qui se porte vers ce vide offre, dès lors, cet aspect de négativité, rebelle à la satisfaction. Aucun objet plein ne peut effacer la cause du désir, ni en arrêter la dérive. Le désir [...] cerne l'objet manquant, le contourne, et répète la boucle, indéfiniment, sans atteindre le lieu où il s'épuiserait et sans toucher la Chose qui pourrait le combler⁶⁰.

Dans cette perspective, parler de Dieu, parler du Dieu de Jésus le Christ, c'est nécessairement *parler son désir*, c'est parler *de* son désir, à *partir* de là, de ce lieu qui n'est pas un lieu. Le discours théologique s'élabore dans ce champ du désir et s'articule dans une chaîne signifiante. Sur quoi repose un tel discours, sur quel fondement ? Cherchant à éclairer la « logique du signifiant », Lacan note que « si la linguistique nous promeut le signifiant à y voir le déterminant du signifié, l'analyse révèle la vérité de ce rapport à faire des trous du sens les déterminants de son discours⁶¹ ». Commentant cette formule, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe soulignent que Lacan greffe sur la détermination du jeu des signifiants des « trous du sens », qui supposent une instance ultime à partir de laquelle le jeu peut se déployer. Ce signifiant premier n'est rien d'autre que le signifiant d'un manque, le signifiant d'un manque de l'Autre, dans l'Autre :

Si [...] l'Autre est [...] le garant, c'est-à-dire la condition de possibilité de la parole, c'est parce qu'il est, antérieurement, quelque chose comme le signifiant originaire d'où se trame la combinaison signifiante. Mais c'est à condition de n'être rien par lui-même, — et rien au point de ne pas admettre à son tour un Autre, qui serait l'Autre de l'Autre [...]. Il est au contraire le signifiant du *manque* même d'un tel symbole [...], à partir duquel peut s'articuler la chaîne des signifiants⁶².

57. Alain BADIOU, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF (coll. « Essais du Collège international de philosophie »), 1999, p. 15.

58. Roland SUBLON, *In-croyable amour : le sujet de la théologie*, Paris, Cerf, 2000, p. 143.

59. R. SUBLON, *La lettre ou l'esprit*, p. 153.

60. *Ibid.*, p. 223.

61. J. LACAN, *Écrits*, p. 801.

62. Philippe LACOUÉ-LABARTHE et Jean-Luc NANCY, *Le titre de la lettre : une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973, p. 51-52. Cité par Roland SUBLON, *Le temps de la mort : savoir, parole, désir*, Strasbourg, Cerdic-Publications (coll. « Hommes et Église »), 1975, p. 204-205.

C'est à partir de là, de ce manque, de ce lieu du manque, que ça peut parler, qu'il faut que *ça parle*.

Pendant un certain temps on a pu croire que le théologien *savait* quelque chose, mais ce n'est plus une idée très répandue. Et il faut écarter définitivement, me semble-t-il, l'hypothèse d'un sujet du *savoir* — d'un sujet-théologien supposé savoir — qui exercerait un *pouvoir* sur la Vérité et sur l'Autre, qui pourrait Le dire, à en épuiser le mystère, et qui, ce faisant, obturerait la béance du désir. Raymond Lemieux, du point de vue du sociologue qui est le sien — ou dont il se réclame⁶³ — écrit :

Le théologien se définit [...] non pas d'abord par sa science, ni parce qu'il s'attache au texte sacré, ni de son appartenance, ni des institutions qu'il sert, mais du fait qu'il est attentif au mystère de l'Autre. Il en sera de même de son écriture. Le théologien pose [...], tout simplement, qu'au-delà de la matérialité des objets de son savoir — les signifiants du texte — un Autre doit être posé, un Autre *désirant* dont les Écritures et l'histoire humaine font trace. L'Autre l'inspire. Or, *il ne sait rien de cet Autre*. Il en reconnaît la trace, présence d'une absence⁶⁴.

Si le théologien peut donc parler de Dieu, c'est que la parole peut parler *de* ce qu'elle ne sait pas, s'agissant de voir dans ce *de* un parler « à partir de » plutôt qu'un parler « sur ». L'origine échappant au sujet parlant, ce qui lui tient lieu — au lieu de l'Autre — n'est qu'un manque dans la chaîne signifiante. Le fantasme aspire évidemment à combler ce manque, à le remplir jusqu'au bord, dans l'assurance d'un discours plein et sans failles.

Le théologien chrétien n'est-il pas plutôt celui qui attend *une autre venue*, la venue de l'Autre ? Ne lui revient-il pas alors de garder Dieu *sauf* de nos mots, de le sauvegarder ou plutôt de nous sauvegarder de la prétention d'un savoir sur Lui, d'un se-voir en Dieu, propre à la démarche idolâtrique qui vise toujours, comme le rappelle Jean-Luc Marion, à fixer le divin « à demeure », pour « nous assurer de sa présence, de sa puissance, de sa disponibilité⁶⁵ » ?

*
* *

Ce qui convoque le théologien chrétien à consentir au manque est l'événement même qui « fonde » sa foi : l'événement de la résurrection. De cet événement, insaisissable en lui-même, les récits évangéliques nous proposent des mises en discours variées, qui disent toutes les effets décisifs de la rupture engagée. Ainsi, comme le note Roland Sublon, « l'ensemble des récits converge vers un centre qui échappe

63. Voir François NAULT, « L'épistémologie de la pratique théologique de Raymond Lemieux ou "Les jeux de l'amour et du hasard..." », dans Anne FORTIN et François NAULT, dir., *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul (coll. « Notre temps », 58), 2004, 351 p.

64. Raymond LEMIEUX, « Théologie de l'écriture et écriture théologique : l'invention de l'autre », *Laval théologique et philosophique*, 58, 2 (2002), p. 225.

65. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance : cinq études*, Paris, Grasset (coll. « Le livre de poche »), 1977, p. 20.

absolument à toute saisie. Les affirmations, les acclamations d'origine cultuelle, les annonces kérygmiques et la relation des événements qui se situent autour du fait pascal marquent l'endroit d'une rupture sans que cette rupture ne puisse être dite en elle-même⁶⁶ ». S'appuyant sur les analyses de Jean Delorme⁶⁷, Sublon précise que le discours de la Résurrection déploie un jeu de contrastes, une série d'oppositions de signifiants, qui crée un *effet de milieu* : « Christ est là et n'est pas là ; il est présent-absent, absent venant, apparaissant pour disparaître immédiatement. [...] Inattendu, il est là sans pouvoir être retenu, il est déjà plus et encore à venir⁶⁸ ». Dans la mise en scène évangélique, le Christ ressuscité — apparaissant sans apparaître — devient ainsi l'Autre. Il n'est plus possible de s'attacher à la connaissance du *corps* « palpable, visible et identifiable » de Jésus ; il faut désormais s'en remettre à la *parole* qui seule donne corps à la présence du Christ et par laquelle une *reconnaissance* est rendue possible. C'est bien ce que raconte le récit des disciples d'Emmaüs⁶⁹.

La *reconnaissance* de l'Autre implique qu'on renonce à « l'intimité transparente du Jésus de l'histoire » au profit d'une confrontation croyante à « l'opacité de l'Autre ». Ce passage constitue un point de rupture décisif, là où le discours de l'*anécronomie croyante* se démarque du discours de l'*économie religieuse*⁷⁰.

Au mythe atemporel, susceptible de toutes les objectivations possibles, se substitue l'insistance d'un signifiant, sans que sa consistance puisse en être définie. L'histoire d'un peuple, ses hauts faits, ses victoires ou ses déroutes dont l'interprétation construisait les signes de la présence agissante de Dieu, font place au « registre du signifiant » qui indique, évoque, suscite et engendre des significations toujours nouvelles. Aux triomphes confortables, aux certitudes acquises, aux défaites irrémédiables et aux désespoirs figés, se substitue la signifiante de l'événement qui conjugue sens et non-sens, sidération et lumière et ouvre au présent de la présence Autre. Le signifiant métaphorique de la résurrection indique Christ vivant, c'est-à-dire signifiant⁷¹.

La Résurrection apparaît ainsi comme le « dernier mot de Dieu » mais aussi comme son « premier mot », comme ce qui ouvre la parole, ce qui permet à nouveau de dire, ce qui autorise un nouveau dire : « Le dernier dit de la Révélation est un écart qui ponctue et ouvre tout à la fois le discours judéo-chrétien⁷² ». La Résurrection constitue le trou, la béance, l'écart qui engendre des effets de sens — qui les « fonde » — sans jamais s'y réduire, sans se résoudre dans un Sens saisissable. Dans cette perspective, il faut rappeler que les récits évangéliques du tombeau vide nous indiquent que le corps de Jésus a disparu (« On a enlevé le Seigneur du tombeau [...] ») sans révéler ce qui arrivé avec Jésus (« [...] nous ne savons pas où on l'a

66. R. SUBLON, *Le temps de la mort*, p. 225.

67. Voir Jean DELORME, « La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament », *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Paris, Cerf, 1972, p. 101-182.

68. R. SUBLON, *Le temps de la mort*, p. 226.

69. Voir Jean-Daniel CAUSSE, « Le geste de lecture entre signification et signifiante », dans P. DEBERGÉ, dir., *Les nouvelles voies de l'exégèse*, Paris, Cerf, 2002, p. 290-293.

70. Sur cette distinction, voir François NAULT, « Révélation et violence : la critique de l'économie religieuse dans le cycle d'Élie (1 Rois 17,1 à 19,21) », *Études théologiques et religieuses*, 78, 2 (2003), p. 181-202.

71. R. SUBLON, *Le temps de la mort*, p. 227.

72. R. SUBLON, *La lettre ou l'esprit*, p. 54.

mis » [Jn 20,2]). Le tombeau n'est pas seulement *vide*, il est également *ouvert*, comme le récit qui en parle : « Le récit laisse l'histoire de Jésus ouverte ; la pierre tombale qui bouche l'horizon de toute vie ne s'est pas refermée sur la sienne. L'histoire de sa vie terrestre ne dit pas le dernier mot sur sa destinée. Le récit renvoie le lecteur, qui cherche la solution de l'énigme, à la méditation silencieuse de sa vie et de sa parole⁷³ ». *Le sens, le dernier mot, reste encore à dire*. C'est pourquoi on peut affirmer que la Résurrection constitue non seulement l'avènement de l'Autre, mais aussi l'avènement de l'Esprit : ce « discours vivant », impossible à capturer, puisque l'on ne *sait* « ni d'où il vient, ni où il va » (Jn 4,8).

*
* *

« Où es-tu ? » C'est la question qui hante le théologien chrétien, et l'ouvre à l'ordre mystique : « Devant le tombeau vide, vient Marie de Magdala, cette figure éponymique des mystiques modernes : "Je ne sais pas où ils l'ont mis." Elle interroge le passant : "Si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis." Articulée par toute la communauté primitive, cette demande ne se limite pas à une circonstance. Elle organise le discours apostolique. [...] [Le corps de Jésus] est structuré par la dissémination, comme une écriture⁷⁴ ». *Le corps de l'Autre m'a échappé et je ne m'en console-rai jamais...*

Un discours théologique qui consent au manque qui le fonde — et qui le rend possible — peut-il s'énoncer d'un autre lieu que du lieu de l'Autre ? Il s'agira alors de parler *de* l'Autre, en renonçant à parler *de* l'Autre (c'est-à-dire sur l'Autre, ce qui revient le plus souvent à parler à sa place).

Un tel discours peut-il s'achever ailleurs — dans un autre lieu — que dans la prière ? Peut-il prendre une autre forme que celle d'un discours à l'Autre, d'une adresse, en l'occurrence d'un discours de louange ? Une théologie priante n'est-elle pas la seule théologie pouvant témoigner de l'Autre, de sa présence dans l'absence ? En retour, il faut bien que Dieu se rende présent :

Dieu *doit* être là et « se rendre attentif » au discours qui lui est adressé. La prière compte sur cette expectation de l'autre. Elle n'en est pourtant pas sûre. L'orant peut penser qu'il n'est pas attendu, et que [l'Autre] se détourne de lui. [...] La prière n'exorcise pas le doute. Le *je* se montre dans sa dépendance à l'égard de l'autre. Il ne pourra se dire que dans le désir venu d'ailleurs. [...] *Je* ne parle que s'il est attendu (ou aimé), — chose du monde la plus hasardeuse⁷⁵.

Ici, le fond manque à l'appel. Il manque à la prière qui l'appelle, comme fond.

73. Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1993, p. 358.

74. Michel de CERTEAU, *La fable mystique : XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1982, p. 110.

75. *Ibid.*, p. 256.