

Laval théologique et philosophique



DELZANT, Antoine, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*

René-Michel Roberge

Volume 35, numéro 3, 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705755ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705755ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roberge, R.-M. (1979). Compte rendu de [DELZANT, Antoine, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*]. *Laval théologique et philosophique*, 35(3), 317–319. <https://doi.org/10.7202/705755ar>

(p. 33). L'A. croit que « chacune des inclusions prise en elle-même est chargée de sens. Elle colore toute la partie du texte qui y est encastrée, le mot-repère pourrait souvent lui servir de titre: il y a vraiment là un poids de signification important » (pp. 41-42).

Au risque de paraître quelque peu iconoclaste, nous dirions que ce « grand jeu d'inclusions » nous paraît passablement arbitraire et qu'il apprendra au lecteur peu de choses qu'une bonne analyse littéraire ne lui aurait déjà révélées. Il suffit de contempler le second dépliant joint à l'ouvrage en allant sans cesse à l'original grec du récit d'Emmaüs, pour constater la faiblesse du « grand jeu d'inclusions ». À notre avis, il n'y a pas de jeu du tout. On constatera d'abord combien de *mots différents* sont censés former les éléments répondants d'une même inclusion (*apaggeilan, exégounto; Petros, Simôn; blepei, ophthê; estathêsan, menai, etc.*). De plus, l'A. laisse de côté des lignes entières du texte, beaucoup d'éléments significatifs, pour repérer de prétendues inclusions faites d'éléments *peu importants*, tels des pronoms (*pros allêlous, autos, etc.*). Le grand jeu de ces inclusions est censé découvrir le cœur du texte: « Ne fallait-il pas que le Christ souffrit pour entrer dans sa gloire? » Le lecteur admettra aisément que tel est l'élément central du texte. Mais il suffisait de réfléchir sur le passage pour en arriver à cette conclusion.

L'analyse des « trois actes » du drame d'Emmaüs nous a paru enrichissante. L'A. possède beaucoup de finesse et d'intuition. Il sait donner vie aux textes. Le partage du récit en trois actes est un premier élément intéressant de l'analyse: la marche sur la route représente une espèce de catéchèse modèle (vv. 13-28); la scène du repas que les pèlerins partagent avec leur compagnon mystérieux (vv. 29-32) rappelle soit la multiplication des pains racontée en Luc 9,12-17 — ce dont nous n'avons pas été convaincu —, soit l'institution de l'Eucharistie; enfin, la section touchant le témoignage rendu à Jérusalem (vv. 33-35) appellera des considérations intéressantes sur la théologie du « témoignage », ou sur les discours kérygmiques des premiers hérauts du Christ.

L'A. croit retrouver dans chacun des trois actes du récit des pèlerins un jeu de parallèles ou d'inclusions significatives. Le lecteur se demandera si les parallèles et inclusions sont bien choisis, puis s'ils ont fait découvrir des éléments nouveaux. Il s'étonnera, par exemple, que soient comparés deux présumés « dialogues » (vv. 17-19 et v. 29)

dont le second n'est pas un dialogue. On s'étonnera encore que, dans le tableau IVa (p. 53), le dire des femmes qui occupe deux versets (vv. 22-23) et le dire des hommes qui occupe un autre verset complet (v. 24) aient pour pendants la mention du seul nom de Moïse et des prophètes (v. 27). Le bibliste qui aura fréquenté les études d'Albert Vanhoye sur *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris, 1963) se demandera si Lc 24 se prêtait vraiment à une étude raffinée du jeu des inclusions littéraires significatives. L'A. du présent ouvrage fait preuve d'un excellent esprit critique, d'ailleurs, quand il rejette le lien étroit que certains exégètes voudraient établir entre le repas d'Emmaüs (cf. Lc 24,30) et l'institution de l'Eucharistie rapportée en Luc 22,14,19: « Il y a évidemment un parallélisme global: la description d'un repas juif, avec les gestes qui sont familiers au père de famille, ou à l'hôte qu'on veut honorer. Les correspondances sont inévitables. Mais elles ne sont pas très caractéristiques, elles portent sur des termes assez courants: *prendre, pain, partager, leur donner...* Et encore ce dernier terme n'est pas absolument identique, avec la différence d'un préfixe (didômi-épididômi), et des temps de verbe différents » (pp. 71-72). Dommage que l'A. n'ait pas critiqué avec la même rigueur les jeux d'inclusions qu'il construit pour y trouver, croit-il, des clés d'interprétation du texte!

Le chapitre traitant de « la portée du récit » (pp. 94-104) nous a paru excellent. L'A. caractérise le récit des pèlerins d'Emmaüs « comme "une histoire vraie", mais racontée de façon à communiquer un enseignement catéchétique, dans un climat de liturgie et d'intense dévotion » (p. 96). De même les rapports que l'A. établit entre les discours kérygmiques rapportés dans les *Actes des apôtres* et certains versets du récit d'Emmaüs sont vraiment éclairants.

Le petit ouvrage de Sœur Jeanne d'Arc est agréable à lire et fort intéressant. Dans une langue simple et savoureuse, l'A. dégage les valeurs spirituelles et théologiques du texte beaucoup mieux que ne le feraient certains commentaires philologiques ou érudits.

Paul-Émile LANGEVIN

Antoine DELZANT, **La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile.** Essai théologique sur l'ordre symbolique. Coll. « Cogitatio fidei », n° 92, Paris, Éd. du Cerf, 1978 (13,5 × 21,5 cm), 360 pages.

Remise en question par les langages nouveaux des sciences humaines, la théologie actuelle est en pleine mutation. Nombre d'essais théologiques ont cherché, ces dernières années, à tirer profit des acquis de l'anthropologie. Inquiète au départ, la théologie s'est aujourd'hui faite à l'idée qu'elle avait beaucoup à apprendre méthodologiquement des sciences humaines. C'est dans ce climat que nous arrive un essai théologique bouleversant : *La communication de Dieu* d'Antoine Delzant.

L'auteur part de la conviction que « faire de la théologie, aujourd'hui, nécessite de questionner la priorité d'excellence de l'onto-théologie, cette réflexion sur la cause, sur l'origine et sur la fin, à partir de laquelle la question de Dieu avait trouvé sa formulation, et, chez les plus imprudents, sa réponse. Prise dans le jeu des causes, l'ontologie apparaît aujourd'hui comme une pensée calculatrice, qui n'accepte de perdre une origine que pour s'assurer d'une fin qui y ressemble étrangement » (p. 15). Cette constatation amène l'A. à travailler à la manière des sciences du langage dans un essai théologique sur l'ordre symbolique. Sa réflexion gravitera autour du thème central, en théologie judéo-chrétienne, de l'Alliance.

D'après le Professeur Delzant, nous passons actuellement d'un âge de la *production*, ordonné à la satisfaction des besoins, à un âge où l'important est la *communication interhumaine*. Le pré-supposé de l'âge précédent, à savoir le « point fixe », la référence stable (essence, substance, raison d'être, etc.) cède la place à celui du « réseau », « c'est-à-dire d'un système complexe d'inter-connexions, de relations, de rapports, constitués par une pluralité de centres, et de liens dont aucun n'est privilégié à priori... une pensée où chaque élément est fonction de tous les autres » (p. 24). La relation est maintenant pensée avant les termes. C'est pourquoi l'auteur privilégiera la méthode structurale qui a l'avantage de ne plus chercher un sens caché, déjà là, mais de participer au jaillissement d'un sens toujours en genèse.

À la suite de l'anthropologie actuelle, l'auteur appelle *ordre symbolique* « un système de relations, de rapports, définis par une loi, un pacte, une alliance, par lequel les individus qui se soumettent, ou sont soumis à cette loi, se voient ouvrir un espace de relations et d'expériences telles qu'ils se reconnaissent mutuellement avec le statut d'assujettis à la loi » (p. 29). Le symbole ne serait pas fait pour signifier, mais pour opérer la reconnaissance mutuelle et donner à l'individu la fonction de sujet pour d'autres sujets. Le désir, qui est à distinguer du besoin puisqu'il vise une complétude

imaginaire et non un objet réel, serait à la base de la communication symbolique pour autant que ce qui est échangé, c'est « un manque à être ».

L'alliance symbolique serait à penser à l'aide des concepts de loi, de promesse et de grâce. La loi diffère la satisfaction immédiate pour ouvrir l'individu, au nom de l'autre, à tout un univers de possibilités : c'est la *promesse* (espérance sans objet). L'ordre symbolique trouve son accomplissement dans la *gratuité* de son ouverture au désir de l'autre. C'est la reconnaissance mutuelle.

Le savoir, conçu en son fonctionnement symbolique, doit faire son deuil du savoir absolu. « Toute déduction nécessaire d'un Sens, d'un Être ou de la Vérité comme Être, serait à nouveau l'aliénation de la relation dans un savoir, la récupération imaginaire d'un manque à être et d'une origine qui viendrait abolir le désir en son incessant mouvement » (p. 43). Dieu ne peut pas être pensé comme celui qui apporterait au désir son repos. Il n'est pas la Vérité totale possédée. « C'est par la connaissance mutuelle du trait d'absence dont ils sont scindés que les hommes échangent leurs serments, leurs dons, leurs paroles, c'est-à-dire qu'ils se communiquent mutuellement le désir de l'Autre. C'est donc dans l'expérience de l'amour, par-delà l'échange gratuit, somptuaire, que les hommes entrent dans l'expérience de la gratitude, c'est-à-dire dans la reconnaissance de l'Autre et à l'Autre » (p. 44).

Le théologien apparaît comme celui qui s'intéresse à la question de l'Autre. « Il n'est pas détenteur de la vérité ; sa fonction est d'ouvrir des espaces pour que la vérité se dise, s'échange, et que son royaume s'instaure. Il n'est pas le roi de ce Royaume, il y est plutôt assujetti ; sa tâche est d'en promouvoir la loi, c'est-à-dire de permettre, rendre possible à des sujets d'advenir comme sujets de cet ordre de la foi » (p. 49). Analyste, « le théologien doit donc s'attacher à réinscrire les signifiants dans des chaînes signifiantes appropriées » (p. 49). Juifs et chrétiens se rapportent à l'Autre à l'intérieur d'une Alliance qui n'est pas seulement vécue, mais pensée comme telle. Ayant en commun avec lui cette expérience commune de l'Alliance consciente, le Juif apparaît comme l'Autre privilégié du théologien chrétien pour autant qu'Israël manifeste la situation « typique » de tout homme régi par une alliance manifestée par la loi du langage.

C'est avec ces pré-supposés épistémologiques et la conviction que l'Écriture est inspirée parce qu'inspirante, que l'A. analyse structurellement

l'Alliance biblique. « L'Alliance pose les conditions d'un excès et d'une vie qui se déploie en se donnant, en un mot, d'un amour. Le croyant, qui reconnaît l'Autre, ne le reconnaît nulle part ailleurs que dans la communication, venue dans le concret d'une histoire où son désir naît du désir de l'Autre et se rapporte au désir de l'Autre. Dieu, reconnu comme don, se donnant dans le silence de la création, n'inclut aucune parcimonie. Jésus, homme, se donnant corps et parole comme don de la vie dans le silence de la création, corps de visibilité de Dieu se donnant, apparaît au chrétien comme cet excès. Mais, de l'excès et de l'inouï, on ne peut rien dire, dans l'ordre de la nécessité, sinon après coup, pour en dégager une logique. Ni nécessaire, ni utile, Jésus de Nazareth est reconnu comme don de Dieu par ceux qui croient en Lui » (p. 225).

L'Alliance chrétienne est celle du don gratuit par excellence, l'amour. Pour le chrétien plus que pour tout autre homme la question de Dieu devrait donc être « une question libre, c'est-à-dire non nécessaire, inutile. Mais dire inutile est encore trop faible. Car, on en appelle encore à une utilité. Elle est au-delà, ou en deçà de l'utile ou de l'inutile. Par-delà (*Jenseits...*) utile et inutile, elle est une question gratuite, un don, une blessure que chacun reçoit des autres et qui nous suit dans les actes les plus simples de notre vie. La question de Dieu se lève, non parce qu'elle apporte quelque solution aux problèmes que nous reconnaissons être les nôtres. Nous n'avons aucun besoin de Dieu pour résoudre nos problèmes. Mais elle se lève comme le mouvement même du désir, dans la gratuité de l'Amour, dans le sans appui d'un don qui échappe aux appuis de notre raison efficace » (pp. 325-326).

L'auteur nous amène à sa vision des choses notamment par l'analyse structurale très poussée de deux passages bibliques : *Deutéronome* 6, 4-9 et le chapitre 2 des *Actes des apôtres*.

Tout au long de l'ouvrage, on se trouve confronté aux questions les plus fondamentales de la théologie : Quel doit être le statut de l'Écriture en christianisme ? Qui est Jésus-Christ ? Comment concevoir le salut ? etc... La réponse est toujours cherchée « par-delà l'utile ou l'inutile », dans l'ordre de la gratuité.

Certains trouveront peut-être l'ouvrage un peu « rêveur » dans le présupposé culturel d'où il part, à savoir la fin de la problématique de la référence stable. En milieu nord-américain, du moins les premières questions qu'on pose au

théologien nous semblent toujours dans l'ordre de la causalité : pourquoi ? comment ? etc. Seul l'ordre de questionnement semble avoir changé. Autre remarque : l'auteur ne nous a pas convaincu qu'il propose une théologie moins anthropocentrique que la théologie traditionnelle ; bien sûr, sa théologie ne l'est pas de la même manière, mais l'homme du désir, c'est toujours secrètement l'homme qui a besoin de l'Autre pour devenir quelqu'un.

L'ouvrage est sûrement l'une des meilleures illustrations que nous connaissons de l'apport des sciences humaines en théologie. C'est tout un esprit, pas seulement une technique qu'on a trouvé de ce côté. L'intuition n'est pas neuve ; mais elle est remarquablement vérifiée.

Comme théologien, nous avons perçu l'ouvrage, par moments, un peu comme une version contemporaine de la théologie apophatique classique. Les présupposés philosophiques sont évidemment tout autres.

Un ouvrage tel que celui-là ne peut faire autrement que de marquer celui qui accepte d'en jouer le jeu. Il le traversera de part en part.

R.-Michel ROBERGE

Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT, **Liberté religieuse, question cruciale de Vatican II**, Paris, Téqui, 1978, 11 x 18 cm, 57 pages.

L'auteur rassemble dans cette brochure, à l'intention d'un public plus large, les thèses essentielles d'un ouvrage publié en 1976 : *La liberté religieuse, droit fondamental*. En guise d'introduction, il note que, dans certains pays, la persécution religieuse s'abrite derrière le masque d'une proclamation des droits de la personne, y compris celui de la liberté religieuse. Vatican II, pour sa part, a revendiqué dans la déclaration *Dignitatis humanae* le droit à la liberté religieuse. Pourtant, il l'a fait à ses risques et périls. En effet, deux interprétations opposées ont biaisé la pensée du concile sur ce sujet : les uns, oubliant la doctrine des droits fondamentaux élaborés par Pie XII et Jean XXIII, ont vu dans cette déclaration une menace aux droits de Dieu ; d'autres ont prétendu que l'Église se ralliait désormais à l'idéologie des « Droits de l'homme » qu'elle avait naguère condamnée. Pour d'autres, la liberté religieuse serait le « cheval de Troie du modernisme dans l'Église de Vatican II ». D'autres y voient la