



# Théologie de l'Écriture et écriture théologique : l'invention de l'Autre

Raymond Lemieux

Volume 58, numéro 2, juin 2002

La théologie dans le champ littéraire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000358ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000358ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

## Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

## ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

## Citer cet article

Lemieux, R. (2002). Théologie de l'Écriture et écriture théologique : l'invention de l'Autre. *Laval théologique et philosophique*, 58(2), 221–241.  
<https://doi.org/10.7202/000358ar>

## Résumé de l'article

Au point de départ, l'acte théologique se constitue par la lecture des Écritures. Mais cette lecture, par laquelle se produit un sujet théologien, ne peut elle-même se résoudre que dans une écriture par laquelle ce sujet fait trace, à son tour, de son expérience. Le présent article investigate ces rapports complexes de la théologie aux Écritures et à l'écriture pour tenter d'en définir l'acte théologique comme traversée des textes et production d'un sens. La théologie, argumente-t-il, suppose que le lecteur-écrivain se situe dans l'axe de l'Autre, c'est-à-dire dans un rapport au texte et à l'ordre symbolique du monde qui consiste à ne pas se laisser arrêter par leurs valeurs acquises, à continuer sans relâche à interroger ce qu'ils laissent à désirer. Cet acte, dès lors, ne peut se réaliser que dans le lieu de son impossibilité même : donner figure à l'Autre en sachant que cet Autre lui échappe.

# THÉOLOGIE DE L'ÉCRITURE ET ÉCRITURE THÉOLOGIQUE : L'INVENTION DE L'AUTRE

Raymond Lemieux

Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval, Québec

*RÉSUMÉ* : Au point de départ, l'acte théologique se constitue par la lecture des Écritures. Mais cette lecture, par laquelle se produit un sujet théologien, ne peut elle-même se résoudre que dans une écriture par laquelle ce sujet fait trace, à son tour, de son expérience. Le présent article investigate ces rapports complexes de la théologie aux Écritures et à l'écriture pour tenter d'en définir l'acte théologique comme traversée des textes et production d'un sens. La théologie, argumente-t-il, suppose que le lecteur-écrivain se situe dans l'axe de l'Autre, c'est-à-dire dans un rapport au texte et à l'ordre symbolique du monde qui consiste à ne pas se laisser arrêter par leurs valeurs acquises, à continuer sans relâche à interroger ce qu'ils laissent à désirer. Cet acte, dès lors, ne peut se réaliser que dans le lieu de son impossibilité même : donner figure à l'Autre en sachant que cet Autre lui échappe.

*ABSTRACT* : The theological work starts by reading Scriptures. This reading, which produces the theological subject, yet needs a writing by which this subject traces his own experience. The present paper investigates the complex relations that the theologian must keep up with reading and writing in order to define the specific locus of his work. Theology, it argues, supposes that the reader-writer places himself in the axis of the Other, that means, in such a relation with texts and symbolic order of the word as he will not be stopped by actual value systems and he will keep inquiring what is left open to desire by them. This act, therefore, can take place only in the context of its own impossibility : it gives a representation of the Other while knowing that the Other cannot be represented.

---

Trouver Dieu consiste à le chercher sans cesse<sup>1</sup>.

Le théologien entretient avec l'écriture un double rapport. D'une part, il en rencontre la réalité en amont de son acte, sous forme de textes transmis, reçus, acceptés, donnés à lire dans une tradition en tant que *Révélation*, c'est-à-dire *traces de l'Autre* dans l'histoire. D'autre part, il la retrouve en aval de son acte, quand, mobilisé par sa lecture, travaillé par cet Autre qui lui fait signe, il se met lui-même à écrire pour tenter de tracer, à son tour, les figures inédites de son expérience. Tributaire des *Écritures* (avec un grand *É*), son travail se déploie alors en écritures (avec un petit *é*).

---

1. GREGOIRE DE NYSSE, dans J.-P. MIGNE, *Patrologia græca*, tome 46, col. 97 A.

Il s'inscrit ainsi au cœur des contraintes et des richesses de la réalité symbolique de l'être humain, cet être qui habite le monde en investissant les mots et les choses de son désir, et qui se rend par là capable de créer des espaces pour la vie, comme pour la mort.

Les Écritures déterminent l'acte du théologien telle une rivière alimentant une noria : elles étaient là avant lui ; elles seront là après lui. Elles fondent son travail pour en faire d'abord un *acte de lecture* consistant à mettre en lumière en quoi et comment ces textes peuvent donner du sens à sa vie et à celle de sa communauté. Elles exercent cette fonction non seulement parce qu'il leur accorde une autorité, voire un statut canonique permettant d'*exclure* et d'*inclure*, de *définir* la raison d'être et les limites de sa communauté, mais parce que, plus fondamentalement, pour lui comme pour les autres, elles *n'ont jamais fini de révéler*. Aucune lecture, en effet, n'épuise le sens d'une Écriture. Dans l'univers symbolique où l'humain se meut et prend sa consistance, la vérité ne se réduit jamais à la matérialité de ce qui en est reçu, lu ou entendu. Elle se révèle et se cache en même temps sous les mots et les choses. Aussi faut-il travailler à en déceler les intentions. Les signes sont les pierres d'une façade abritant une vie inconnue, dont on ne peut que soupçonner la richesse. Le regard qu'on leur accorde, toujours incertain, est un *risque* pris avec ce qui se livre du réel et ne s'assume que par un travail exigeant qui engage la responsabilité du lecteur. Déjà, héritier de la sagesse de l'Antiquité<sup>2</sup>, Augustin l'a signalé : si les Écritures révélaient à l'évidence, elles perdraient tout intérêt, elles susciteraient l'ennui, le *fastidium* affligeant si souvent, à leur insu même, ceux qui prétendent savoir<sup>3</sup>. S'il ne veut pas se laisser prendre aux mots, le lecteur doit se faire d'autant plus prudent que le sens semble à prime abord facile.

L'acte initial du théologien, acte de lecture, en est donc un de contemplation active dont les termes restent à jamais ouverts. Mais le théologien ne fait pas que lire. Il écrit. À l'instar du poète, du littéraire, de l'artiste et du créateur scientifique, *il ne peut qu'écrire*, produisant à son tour une œuvre inédite, corpus de traces qu'il donne à lire à d'autres. *Contemplari, et contemplata aliis tradere*<sup>4</sup>, disait-on au temps de Dominique de Gunzman. Mais pas plus que l'expérience de lecture ce geste d'écriture ne peut se réduire à une production d'*objets*. Il est lui aussi l'acte d'un sujet qui par là se risque à exister. Fragile, soumis à l'histoire humaine et agissant dans cette histoire, il engage alors encore une fois la responsabilité bien au-delà de la matérialité des mots. Il montre que les mots, les objets, sont faits pour signifier, pour conduire le désir des uns vers les autres.

- 
2. Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 620 p., particulièrement les pages 469-503.
  3. AUGUSTIN, *Confessions* XIII, 20 (27) et MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Voir aussi à ce propos le chapitre 23, intitulé « Doctrina christiana », de Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, nouvelle édition augmentée, traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil (coll. « Points Histoire », H287), 2001 (1971), 675 p.
  4. *Il faut contempler, et les choses contemplées les donner aux autres*. Il s'agit en fait, pour les dominicains, d'une devise.

*Lecture* d'une Écriture et *écriture* d'une lecture. Cette ambivalence pose la question de la nature même de l'acte théologique. Tentons d'en saisir d'un peu plus près les enjeux et les conséquences.

## I. LA LECTURE DE L'ÉCRITURE

Le théologien est d'abord un lecteur. Cela dit, n'est pas théologien n'importe quel lecteur, y compris quand les objets de la lecture sont des textes sacrés. Certes, le rapport à un corpus déterminé d'Écritures inscrit l'acte de lecture théologique dans une communauté croyante. Pourtant, même en restant à l'intérieur de l'aire ainsi définie, on sait très bien comment on peut faire des lectures égoïstes ou altruistes, des lectures intéressées ou gratuites, etc.<sup>5</sup>. Pour ne considérer que les textes bibliques, l'histoire ne manque pas d'exemples de lectures ésotériques visant à constituer des classes d'initiés, ni de lectures politiques ordonnées à la consolidation — ou à la destruction — de l'ordre social. On peut aussi entretenir avec les textes sacrés un rapport de *savoir* qui investit leurs potentialités signifiantes dans la constitution d'un capital symbolique — à la manière du modèle dominant de la « science » moderne. Accumulation et concentration du savoir entre les mains de quelques-uns, ce capital symbolique devient alors un point d'appui remarquable pour l'exercice du pouvoir<sup>6</sup> dans les institutions. Dans ces cas de figure, qui n'ont rien d'exhaustif, il est facile de démontrer que la lecture sert des intérêts ambigus, narcissiques ou politiques, des intérêts de carrière ou des luttes de pouvoir. Ne serait-ce que pour cela, il faudrait la soupçonner d'être non seulement *a-théologique* mais par bien des égards, *anti-théologique*, même quand elle se tient dans les officines ecclésiastiques ou les « laboratoires » universitaires dûment autorisés.

Il en est des textes sacrés comme de n'importe quel autre : ils font partie du patrimoine de l'humanité et reçoivent, de cette appartenance, une *valeur*, relative, dont les enjeux sont multiples. Leur objectivité seule n'est donc pas suffisante pour déterminer le caractère *théologique* d'un acte de lecture. Il faut autre chose.

Qu'est-ce qui définit la spécificité de l'acte de lecture *théologique* ? Est-ce essentiellement son lien avec une tradition de lecture déterminée ou avec une communauté de croyants qui en attendent une certaine nourriture ? Certes, une réponse de ce type baliserait déjà des pistes intéressantes, dans la mesure où elle permettrait de mieux considérer la dimension anthropologique du problème, celle de la constitution des communautés humaines. Mais poussons plus loin : la théologie n'est-elle destinée qu'à servir les intérêts des communautés croyantes — indépendamment de la diver-

5. Cela va sans dire, nous ne traiterons pas de ces questions ici, qu'on peut aussi en faire des lectures endogènes ou exogènes, polémiques ou analytiques, engagées ou prétendument « neutres », autointerprétatives ou hétérointerprétatives, etc.

6. Ce qui est un des problèmes majeurs des groupes religieux en modernité, surtout quand ils se sentent menacés par les *désordres* extérieurs. Mais on trouve également une problématique du même ordre dans la constitution des savoirs institués par d'autres institutions, notamment les savoirs universitaires. Voir notamment à ce propos : Michel FREITAG, *Le naufrage de l'Université*, Montréal, Nuit Blanche ; Paris, La Découverte, 1995, 294 p.

sité de leurs structures — ou n'est-elle pas faite pour servir aussi, *en priorité*, l'humanité ? Évidemment, poser la question c'est y répondre. Dans les communautés croyantes et ailleurs, au cœur des traditions ou non, c'est *l'humain* qui quête du sens pour sa vie.

Que la question de l'acte de lecture théologique devienne particulièrement pertinente pour les sociétés contemporaines<sup>7</sup> n'est pas à démontrer ici. Elle ne s'y réduit pourtant pas aux seuls problèmes posés par les textes sacrés reconnus par les groupes fidèles à certaines traditions. Les expériences esthétiques du vingtième siècle, celles des littératures, de la peinture, de la sculpture, de la musique, de la danse et d'un certain cinéma<sup>8</sup>, en témoignent éminemment. Cherchant à dire au-delà du déjà dit, à figurer l'infigurable sans y parvenir, ne visent-elles pas « la vérité de ce qui nous échappe du monde lorsque nous nous illusionnons sur nous-mêmes et sur la réalité qui nous entoure<sup>9</sup> ». Elles portent le regard au-delà des valeurs reconnues aux objets, elles cherchent à mettre au monde l'ineffable, ce que les mots n'arrivent pas à dire dans leurs conventions ordinaires et s'approchent ainsi de l'expérience mystique de tous les temps. Elles vivent, alors, « de tendre vers l'ailleurs et l'avenir inconnus, tout en les concevant de façons très diverses et avec un rapport au présent et au sensible fort différent<sup>10</sup> ». Toute littérature, voire toute œuvre d'art, si elle témoigne ainsi de l'Autre, ne doit-elle dès lors être objet de lecture théologique ?

L'histoire elle-même, comme l'écrit Edward Schillebeeckx, reprenant l'intuition augustinienne, n'est-elle pas « récit de Dieu<sup>11</sup> ». Pour le croyant, les *événements* du monde, les ruptures instauratrices<sup>12</sup> qui émaillent l'aventure humaine ne témoignent-ils pas du désir de l'Autre, même dans leurs dimensions les plus séculières ? La pluralité des croyances, l'éclatement de l'imaginaire, l'effervescence dans la production et la consommation des biens de salut, illusions pour les uns, vérités pour les autres, participent aussi de cette histoire. À chaque époque et pour chaque nation, ils tissent la trame des réseaux culturels où se renouvellent sans cesse les conditions des actes

---

7. Nous désignons par cette expression, *sociétés contemporaines*, ces formations sociales qui échappent tant aux régulations traditionnelles, où les structures religieuses pouvaient servir de cadres généraux de la culture, qu'aux régulations modernes exercées par la rationalité séculière des États. Généralement occidentales, ces sociétés se caractérisent par des évolutions paradoxales n'autorisant certes pas à proclamer une postmodernité triomphante mais permettant de faire l'hypothèse d'une transition possible vers un autre type, *ultramoderne*, articulé selon un mode de régulation que Michel Freitag appelle opérationnel-décisionnel. Cf. Michel FREITAG, *Dialectique et société*, 2 t., Montréal, Saint-Martin (coll. « L'Âge d'Homme »), 1986.

8. Il va sans dire que la condition pour que cela se passe est que ces expériences ne soient pas complètement assujetties aux impératifs commerciaux.

9. Emmanuel TONIUTTI, *Paul Tillich et l'art expressionniste*, thèse de doctorat en théologie, Université Laval, septembre 2000, p. 186.

10. Jean-Pierre JOSSUA, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, Beauchesne (coll. « Religion », 16), p. 101.

11. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, traduit du néerlandais par Hélène Cornelis-Gevaert, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 166), 1992, 381 p.

12. Cf. Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, ch. 7, p. 183-226.

de foi<sup>13</sup>. De même, bien sûr, que la violence, l'injustice et la réalité du mal sous toutes leurs formes en questionnent tout aussi fondamentalement les possibilités.

Si on accepte d'ouvrir ainsi les perspectives, il faut prendre en délibéré la conséquence épistémologique incontournable de cette ouverture : le caractère propre d'un acte lecture se définit non pas d'abord de son *objet* mais bien plus du *regard* qui le constitue. Il donne lieu à un *sujet*, avec des intérêts mis en jeu, des finalités poursuivies et du désir en suspens — en un mot : une *inspiration*<sup>14</sup>. Le théologien se définit, à ce niveau, 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 alors, 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 absence. *Ab-sens*, c'est-à-dire sens qui s'imprime, à son regard de lecteur, comme la marque d'un ailleurs. Notons que le judéo-christianisme — mais ce n'est pas le seul ensemble de traditions religieuses à faire ainsi — pousse cette logique très loin. Le nom même de l'Autre qu'il reconnaît et célèbre est imprononçable : *YHWH*. « Il nous suffit de savoir de Lui, qu'Il existe, Il est présent, Il est là, sans autres explications illusoirs. [...] Ce dieu est un Dieu du Cœur, et non pas un concept philosophique. Je n'ai aucun besoin d'un dieu que je comprends<sup>15</sup>. »

L'Autre, c'est l'instance d'où peut s'établir, pour le sujet, une « antériorité fondatrice » à partir de laquelle un ordre temporel et une communauté humaine sont rendus possibles<sup>16</sup>. Qu'il le nomme Dieu, Yaveh, Allah, Créateur, Éternel, Tout-Autre, mais aussi, pourquoi pas, le Rien, le Vide, l'Absence<sup>17</sup>, voire le Néant, le sujet lecteur du monde pose une instance d'altérité à l'horizon indéfini de son regard. Il fait alors de sa lecture l'acte d'un sujet qui, à la fois, structure son désir et s'autorise à exister. Il cherche l'Autre là où il ne peut le saisir que dans son incompréhensibilité même, passant de l'intellectualisme — ou de la capitalisation du savoir — à la mobilisation du désir, voire à l'acte d'amour<sup>18</sup>. Le théologien, par sa pratique spécifique de l'Autre, rejoint une des préoccupations constantes de l'humain, pour ne pas dire une des anxiétés les plus tenaces des sociétés contemporaines. En effet, quand aucune figure

13. Renvoyons ici encore à Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, 144 p.

14. Nous empruntons le mot, de même que l'essentiel du schéma qui va suivre, à Anne FORTIN, « L'acte de lecture au confluent de la sémiotique et de l'herméneutique », communication au colloque *L'acte de lecture comme lieu théologique*, Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, 3 mai 2001.

15. Jean BOTTÉRO, Marc-Alain OUAKNIN et Joseph MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, Paris, Seuil, 1997, p. 47-48.

16. Dany-Robert DUFOUR, « Les désarrois de l'individu-sujet », *Le Monde diplomatique*, février 2001, p. 16-17.

17. Voir François NAULT, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf ; Montréal, Médiaspaul, 2000, 271 p.

18. Voir sur ce thème le livre de Roland SUBLON, *L'in-croyable amour. Le sujet de la théologie*, Paris, Cerf, 2000, 170 p.

de l'Autre n'arrive plus à s'imposer dans la culture, quand les figures de l'Autre sont ouvertes à l'infini, le sujet y trouve certes une très grande liberté. Les lieux d'actualisation possible de son désir sont démultipliés. Mais il risque aussi de ne plus savoir, littéralement, à *quel saint se vouer*. Laissé à lui-même, il est constamment confronté à ses incapacités et réduit à souffrir, par là même, de son manque à *devenir* sujet. Le terrain est alors prêt pour la névrose, cette rage narcissique à comptabiliser les bons et les mauvais coups<sup>19</sup>, dont une des manifestations symptomatiques majeures d'aujourd'hui est la dépression, cette *fatigue d'être soi*<sup>20</sup>. À moins que, autre scénario connu, toute distance abolie, la possibilité même d'une subjectivité ne s'abîme dans l'horreur du vide, ou encore qu'elle ne s'aliène à de soi-disant lois naturelles, au service d'intérêts pervers. La place est toute faite, alors, pour les totalitarismes et les intégrismes qui tiennent lieu de conscience<sup>21</sup>.

À mesure que nos contemporains s'engagent dans une histoire qui les dépasse, à mesure que les horizons traditionnels du sens s'estompent devant eux, quand leurs avancées technologiques les poussent au-delà des limites acquises, parfois au bord de l'abîme, que peuvent-ils sinon chercher à se comprendre eux-mêmes par des lectures qui donnent figures à leurs quêtes ? Devenus conscients que le sens leur échappe, que leur être au monde n'est jamais assuré, que peuvent-ils sinon réengager leur subjectivité dans la lecture du monde et des traces laissées par leurs ancêtres ?

Quoi qu'il en soit, l'intelligence du vingtième siècle n'a pu éviter de poser la question de l'Autre. L'inconscient, enseigne ainsi Jaques Lacan dans la mouvance de Freud, « est le discours de l'Autre avec un grand A ». Il représente « l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance. Autrement dit cet autre est l'Autre qu'invoque même mon mensonge pour garant de la vérité dans laquelle il subsiste<sup>22</sup> ». Un tel discours philosophique, issu d'une pratique psychanalytique, nous met en présence d'un incontournable anthropologique : aucune vérité n'est pensable sinon à être produite par un sujet dans l'axe de l'Autre. « Pour que je sois ici, il faut en somme que l'Autre soit là<sup>23</sup> », peut-on résumer. Et c'est précisément ce qui fait que la vérité est, pour une bonne part, indicible, *ob-scène*, « exigence intime qui se

19. Rappelons ici le Freud qui a tant scandalisé les religiosités bourgeoises du vingtième siècle : « L'analogie entre la religion et la névrose obsessionnelle se retrouve jusque dans les détails, et bien des particularités et des vicissitudes de la formation des religions ne s'éclairaient qu'au jour de cette analogie. En harmonie avec tout ceci est ce fait que *le vrai croyant* se trouve à un haut degré à l'abri du danger de certaines affections névrotiques ; *l'acceptation de la névrose universelle le dispense de la tâche de se créer une névrose personnelle* » (Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF [coll. « Bibliothèque de psychanalyse »], 1971, p. 62).

20. Alain EHRENBERG, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, 318 p.

21. Il faut penser ici en priorité, bien sûr, au totalitarisme du marché et aux intégrismes scientistes, dont le génétisme est une des formes les plus virulentes. Sur le premier, voir parmi d'autres : Jean-Claude GUILLEBAUD, *La trahison des lumières. Essai sur le désarroi contemporain*, Paris, Seuil, 1995, 248 p. ; à propos du second, voir la revue de presse du *Courrier international*, 402 (16-22 juillet 1998) : *L'intégrisme génétique*.

22. Jacques LACAN, « Position de l'inconscient », dans *Écrits II*, Paris, Seuil (coll. « Points », 21), 1966, p. 204-105. « À quoi s'observe, continue-t-il, que c'est avec l'apparition du langage qu'émerge la dimension de la vérité. »

23. Dany-Robert DUFOUR, « Les désarrois de l'individu-sujet », p. 16.

creuse dans le sujet du fait de sa rencontre avec le réel d'une jouissance<sup>24</sup> ». Elle renvoie à la pulsion structurant l'inconscient que le sujet débusque dans son analyse. Elle « n'est pas de l'ordre de l'exactitude des observations ou de l'enregistrement des événements qui nous arrivent et qui font notre histoire. [...] Elle est de l'ordre de ce qui parle en l'homme quand il répond de ce qui lui arrive, la parole<sup>25</sup> ». Elle n'est pas de l'ordre de l'imaginaire mais bien plutôt de ce qui peut déloger le sujet de l'enfermement dans l'imaginaire. Le sujet, en effet, « ne vit que d'être "contre", sans trouver l'issue à son enfermement, l'issue du désir qui ouvre au Réel quand l'homme parle vraiment [en vérité, alors], c'est-à-dire qu'il reconnaît l'autre sans le réduire à un objet de satisfaction<sup>26</sup> ».

L'Autre n'appartient pas en propre au théologien, pas plus que les écritures rendant compte de l'expérience qui en est faite appartiennent exclusivement aux corpus sacrés des traditions. Il faut donc tenter de préciser encore la spécificité de la lecture théologique. Saisi par les mêmes enjeux de vérité que le philosophe et le psychanalyste, le théologien, en tant que tel, n'est pourtant ni philosophe, ni psychanalyste. La subjectivité à laquelle il advient dans son acte de lecture pose un Autre qui est pour lui un *autre sujet*. Son expérience s'inscrit donc dans une *intersubjectivité* foncière. Le philosophe ou le psychanalyste ne demandent à personne de *croire*. Ils démontrent des fonctionnements logiques. Le théologien, lui, prend très précisément le *risque de croire*, un risque que rien ne garantit mais que la tradition lui désigne comme plausible. Il ne sait rien de l'Autre. Il le pose néanmoins comme *sujet désirant*, miroir et origine de son propre désir. *Articuler sa lecture sur l'axe de l'Autre* n'est pas d'abord, pour lui, l'exigence théorique d'un itinéraire intellectuel ni l'exigence clinique d'un travail de guérison. C'est une exigence *affective* de réponse à l'*appel* entendu d'un Autre. Cette exigence requiert la même honnêteté intellectuelle et la même rigueur pratique que celle exigée du philosophe et du psychanalyste. Mais, par rapport aux savoirs socialement nécessaires et rétribuables du savant et du médecin, le théologien vit dans la misère. Il est tributaire de ce que Michel de Certeau a bien appelé *la faiblesse de croire*<sup>27</sup>. La logique en est très simple : « d'un mot, on pourrait dire : alors que l'autre est toujours pour nous menace de mort, le croyant, par un mouvement déraisonnable, en attend aussi la vie<sup>28</sup> ».

C'est par la nature de sa quête qu'il se distingue des autres lecteurs de la réalité du monde, et non par son capital... Dès lors, la première condition, pour poser un acte de lecture théologique, est de ne pas laisser le désir s'arrêter aux objets du texte,

24. Willy APOLLON, « La Passe à l'entrée. Notes aux candidats passeurs ou passants », *Correspondances, courrier de l'École freudienne du Québec*, I, 1 (septembre 1998), p. 13-21. Du même auteur, pour approfondir la portée philosophique de cette question, voir « La vérité, entre science et savoir », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, 4, 1 (juin 1998), p. 15-20 ; et *L'Universel, perspectives psychanalytiques. Conférences et écrits*, Québec, Gifric (coll. « Le savoir analytique »), 1998, 284 p.

25. Denis VASSE, « Répondre de la parole dans la chair », *Études* (juillet-août 1996), p. 60.

26. *Ibid.*, p. 59.

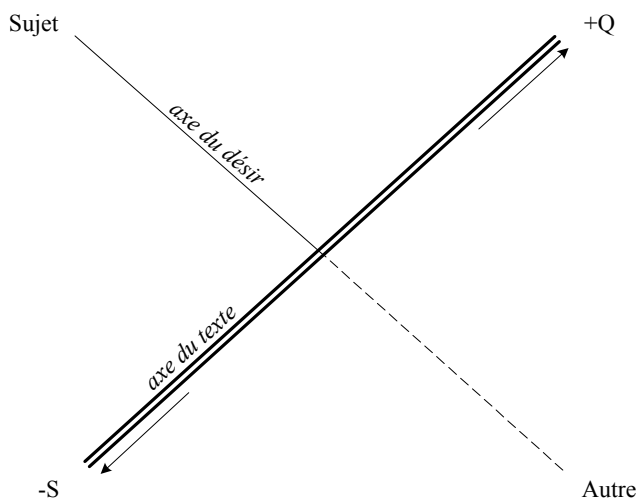
27. Voir dans cette ligne le texte de Michel de CERTEAU, « La misère de la théologie, question théologique », *La Lettre*, 182 (octobre 1973). Repris sous le titre « La misère de la théologie », dans *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 253-265.

28. *Ibid.*, p. 262.



aux valeurs positives, mais relatives, que la culture leur donne et qui en font des objets de convoitise. Son éthique lui demande d'obéir — selon le sens étymologique : *ob-aud-ire*, aller à la rencontre, voire au-delà de ce qui s'entend — pour suivre « l'impulsion de [cette] indicible mais irrésistible confiance [qui] n'est rien d'autre que la foi elle-même<sup>29</sup> ». Sa lecture devient alors une *traversée* du texte. Au-delà des ressources du texte, il cherche une « vérité qu'aucune lumière humaine ne saurait contenir » et qui « ressemble plus qu'à rien d'autre à un appel silencieux dans une langue que notre vie passerait à traduire<sup>30</sup> ». Selon son investissement désirant, il traverse le champ du texte pour rendre compte du sens qu'il en construit, du lieu de sa vérité de lecteur, dans le regard de l'Autre.

Le schéma suivant vise à rendre compte de cette dynamique de la traversée :



Le lecteur, en résumé, *devient sujet* en fonction des intentions de son regard sur le texte. Il questionne l'Autre : *comment cela me regarde-t-il ?* Il lui *prête* un sens dont il est l'*interprète*. Par ce geste, il se *soumet* au texte (*sub-jicere* : se jeter dessous), mais il engage aussi sa *responsabilité*. Il se tient quelque part entre l'*hétéronomie* du texte, l'organisation positive de ses valeurs sous forme d'univers symbolique, *lieu pour l'humain*, et l'*autonomie* d'une liberté qui ne se laisserait arrêter par aucun objet. *Entre deux*. Les valeurs du texte *aliènent* (-S ←) dans la mesure où il s'y arrête, quand elles deviennent pour lui objets de convoitise ; à la limite, elles peuvent signer sa mort, son impossibilité d'advenir dans un désir qui lui soit propre<sup>31</sup>. Sa liberté

29. Alfred TOMATIS, *Écouter l'univers. Du Big Bang à Mozart : à la découverte de l'univers où tout est son*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 289.

30. Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », 395), 1959, p. 54.

31. Comme certaines aventures sectaires en font trop souvent la démonstration, aliénant complètement le sujet à un texte ou à une expérience.

devient purement virtuelle dans la mesure où elle refuse le poids des choses ( $\rightarrow +Q$ ). *Entre deux*, tel est le lieu du désir d'où un sujet advient, traversant l'objectivité du monde pour donner concrétude à son être.

## II. L'ÉCRITURE DE LA LECTURE

Lire le texte, lire le monde, produit une expérience — contemplation, émerveillement sinon désillusion — qui est aussi un savoir. Cet acte permet au *sujet* d'advenir en instance de *désir* par la soumission à une épreuve : il doit décider s'il trouve, dans ce monde, un lieu où habiter, où inscrire la singularité de son être pour, avec les autres, faire l'histoire. Quelques conditions élémentaires sont nécessaires pour cela. D'une part, le sujet doit prendre appui sur les conditions *réelles* que lui impose l'histoire déjà faite — ce que symbolise dans notre schéma l'axe du texte. D'autre part, il doit s'ouvrir aux attentes que l'expérience du texte laisse en plan — ce que symbolise l'axe du désir. Il devient dès lors *sujet* non seulement parce qu'*assujetti* mais parce qu'*auteur* d'un sens qui jamais ne s'épuise. Ce sens, en effet, est *risque* pris avec l'Autre. Comme l'Autre ne se laisse jamais réduire à l'expérience qui en est faite, il n'est jamais clos, lui non plus, par ce que le discours en découpe et met en scène.

L'écriture est la trace que laisse le sujet de cette aventure. Retraversée du langage par laquelle il rend compte de son expérience et la donne à lire à d'autres, elle apporte certes à cette dernière un caractère concret qui lui manquerait autrement. Mais elle implique, elle aussi, un reste. Si l'Autre se soustrait à l'expérience qui est faite de lui, l'expérience échappe, à son tour, à l'écriture qui la concerne.

Comment le langage peut-il prétendre rendre compte de l'irruption de l'Autre ? Peut-il en retenir davantage que la surface ? Peut-il pousser ses investigations au-delà de ce qu'on connaît normalement de l'altérité : le profil d'un visage, les rives d'un continent, la surface d'un sol ? Si l'expérience s'impose au sujet et le laisse en manque vis-à-vis de l'Autre, ce sujet peut-il faire mieux, dans son travail d'énonciation, *qu'évoquer* cette expérience qui lui échappe ? L'acte d'écriture, dans ces conditions, relève d'un double impossible, un double manque : celui qui s'inscrit dans l'expérience elle-même, d'abord, parce que l'expérience jamais n'épuise l'Autre dont elle est la marque, et celui qui s'inscrit dans la tentative de dire cette expérience, ensuite, quand le sujet travaille le langage pour le pousser à l'inédit. Dans le premier versant, on pourrait dire que l'expérience qui s'impose au sujet est en manque de langage. Figurons ce versant ainsi :  $A(-l) = a$ , l'Autre qui insiste dans le langage, qui s'impose à un ordre symbolique qui ne peut le contenir. Le sujet y est soumis à une force qui vient d'ailleurs. Dans le second versant, on pourrait dire que c'est le langage qui est en manque d'Autre :  $a = l(-A)$ . Les tentatives du sujet sont vouées à l'échec : les mots, impuissants à l'atteindre, ne peuvent qu'évoquer l'Autre qui leur échappe.

Le sujet désirant, constitué au point de rencontre de ces deux forces, est une réalité complexe. Il représente une rupture dans ce qui serait l'ordre *normal* d'un langage qui tournerait sur lui-même, c'est-à-dire qui serait adéquat aux choses. Le sujet ne peut se concevoir que dans la singularité. *Un*, il se situe par-devant l'Autre qu'il ne

rencontre pas face-à-face mais par le *transit* de l'ordre symbolique, et ce quel que soit le sens de la rencontre, que l'Autre s'impose à lui ou qu'il le cherche. On comprend dès lors que l'acte d'écrire représente « ce pugilat permanent avec soi-même » qu'évoquait Malraux. Le labeur d'écrire est une souffrance pour le sujet, la souffrance d'être sans cesse en manque dans le rapport au langage d'où il se constitue. Il se traduit en sueurs et en sang dont témoignent les scories du texte, contre la volonté de l'auteur.

De plus, il ne faut pas le négliger, sur le deuxième versant, celui qui consiste à tenter de dire l'expérience, l'écrivain s'adresse à d'autres sujets, tributaires d'autres expériences et d'une autre histoire. Or ces autres lui échappent également. Ils ne sont jamais, dans cette perspective, que des témoins de l'Autre. L'écriture, alors quête d'un sens à reconnaître dans l'évocation de l'expérience, est également quête d'une adresse où ce sens puisse être *compris, pris avec d'autres*, pour acquérir vraisemblance et pérennité. Contredisant le caractère éphémère et immédiat de l'expérience, l'écriture tend vers l'échange et la durée. Elle cherche une convivialité ; elle travaille « dans l'instant et le fragment les conditions d'une fragile éternité<sup>32</sup> ». En cela, l'acte d'écrire, acte créateur en tant que traduction-trahison de l'expérience en mots, inscrit le sujet dans l'ordre éthique du « rendre compte » et dans celui, plus radical, de la jouissance. Il lui présente la possibilité fantasmatique d'un vivre autrement que dans la solitude et la finitude des choses, c'est-à-dire l'utopie d'une *survie*, malgré le non-sens et au-delà de la mort.

Aussi l'écrivain manifeste-t-il l'excentricité « de celui qui sait qu'aucune racine jamais ne le définira mais uniquement le mouvement vers l'autre, mouvement qui, précisément, lui interdit de s'installer chez lui — dans sa demeure ou dans son intériorité — ou de rentrer chez lui en abandonnant le monde à sa détresse<sup>33</sup> ». Il déstabilise, par la nouveauté de ses mots, ce qui pouvait paraître fini, terminé ; il renvoie ce qui pouvait paraître simple, réglé, d'emblée bon ou mauvais, à l'exigence complexe de penser le monde. L'écrivain est toujours en quelque sorte un *étranger* : celui qui exprime, malgré lui, la fragilité de la condition humaine<sup>34</sup>. Anomalie de ce qui n'a pas de lieu propre, il perturbe l'équilibre social parce que sa différence empêche les routines instituées des conventions locales. Son style est une langue étrangère, puisque chaque style traduit (et trahit) la posture originale d'un sujet par rapport au monde.

Le sujet qui se constitue ainsi de sa confrontation à l'impossible ne peut être qu'un sujet *désirant*. Au lieu de clore l'expérience dans le discours, la tentative d'en dire quelque chose l'ouvre au foisonnement de l'inédit. Dans ce mouvement, avance Grégoire de Nysse, l'âme va « de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin<sup>35</sup> ». « Notre désir est sans remède », continue

32. Frédéric EDELMANN, « Les “expéditions lumières” de Yann Kersalé, l'artificier de la nuit », *Le Monde*, 5 mai 1994, p. 10.

33. Catherine CHALIER, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel (coll. « Présences du judaïsme »), 1993, p. 86.

34. Julia KRISTEVA, « L'écrivain, un étranger », entretien avec Nathalie Ferron, *Cultures en mouvement*, 16 (avril 1999), p. 12.

35. Dans J.-P. MIGNE, *Patrologia græca*, 44, 941 A.

Thérèse d'Avila. On trouve là bien sûr un des plus puissants moteurs de l'aventure mystique. Quoique concrètement limité par le fait d'habiter le monde à travers le langage, le désir humain, dans l'expérience de l'Autre, ne trouve pas de termes qui pourraient l'arrêter parce que tout terme reste inadéquat pour exprimer ce qui s'imprime en lui dans cette expérience. Il ouvre dès lors à une béance qui appelle le sujet à risquer sans cesse davantage, pour survivre à sa propre mort. S'il n'y prend garde, il sera poussé vers l'abîme. « Le langage [mystique] transforme radicalement les mots humains. Sans Dieu, la joie est douleur ; avec lui, la douleur est joie. Ainsi se produit un retournement de la logique. Au lieu d'abolir le néant lorsqu'elle parle de l'être, elle ne trouve que le néant lorsqu'elle l'évoque<sup>36</sup>. »

On comprend que les théologiens, fonctionnant dans l'univocité des logiques institutionnelles — comme le font toujours, aujourd'hui, globalement, les scientifiques — aient été terrifiés d'une telle ouverture. Peut-être ne comprenaient-ils pas que les mots, même quand ils parlent de l'absolu, n'ont qu'un sens relatif, qu'« ils changent de sens selon la lumière qu'ils reçoivent, selon le désir qui les enflamme et leur permet de signifier<sup>37</sup> ». Pourtant l'écriture théologique pratique aussi cette étrangeté : pour évoquer l'Autre elle ne peut qu'ouvrir des grammaires nouvelles, faisant entorse aux façons entendues de parler. Elle laisse alors entrer l'Autre dans la langue, dans la convention, mais en cela même l'Autre, qui continue de lui échapper, bouleverse la convention et en démontre le caractère obsolète.

Un tel travail d'écriture est confrontation à l'*ineffable* : non pas l'*absurde* des questions sans réponses, ni l'*insensé* des réponses à côté des questions, mais l'*impossible à dire* parce que le sens de son discours se constitue, effectivement, par le rapport à ce qu'il ne dit pas, à ce qui reste au-delà du dire. Laisant devant son manque le sujet écrivant, cet ineffable représente le fossé entre son texte et l'expérience qui prétend l'autoriser, mais aussi l'abîme (qui l'appelle) entre son texte et l'exil du sens au-delà de son dire.

L'écriture théologique, insatisfaite, prenant le risque de l'Autre, est une expérience d'exil. Non pas, écrit Joseph Moingt :

[...] qu'elle se situerait [...] en dehors de la tradition chrétienne, ni qu'elle porterait le deuil de la foi qui a engendré cette tradition en d'autres temps, ni qu'elle annoncerait et préparerait la perte de cette tradition en quelque résidu culturel ou sémiotique, mais théologie de l'exil en ce sens qu'elle perçoit le destin du christianisme comme un destin d'exil. Un destin qui peut se lire comme une fatalité historique, quand on observe les dérives du passé et les fractures du présent. Mais qui peut et qui doit d'abord se lire comme une vocation christique, un appel à quitter les joutes du dogme, les champs clos du religieux, les enivrements de la piété, les patois familiers, pour assumer l'histoire des autres là où elle se vit, pour chercher la question de Dieu là où elle se pose dans l'angoisse, la révolte et les interrogations des hommes de notre temps, appel à passer de l'autre côté<sup>38</sup>.

36. Alain MICHEL (choix des textes, présentation et traduction du latin), « Introduction », *Théologiens et mystiques au Moyen Âge. La poésie de Dieu (I<sup>er</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Gallimard, 1997, p. 74.

37. *Ibid.*

38. Joseph MOINGT, « Une théologie de l'exil », dans Claude GEFFRÉ, dir., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 165), 1991, p. 132.

L'ineffable, l'indicible porté au carré, a comme lieu initial l'expérience, là où l'Autre s'impose dans un langage qui le laisse en plan. Tenter de le dire par tous les moyens, c'est explorer un deuxième versant où le langage se trouve en manque à dire ce qu'il voudrait dire. L'expérience de l'indicible est elle-même indicible. Le sujet y devient tributaire d'une logique qui le renvoie sans cesse à son manque, logique non plus linéaire, mais exponentielle, voire celle d'une courbe qui voudrait sans cesse aller vers l'infini par tous ses points et dont ne saurait commencer à rendre compte qu'une mathématique de la discontinuité<sup>39</sup>. Cet indicible exponentiel, n'est-ce pas la mise en abîme du désir qui sous-tend sans cesse l'écriture des mystiques ?

Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part. Il est habité, dit encore Hadewijch [d'Anvers], par un noble je ne sais quoi ni ceci, ni cela, qui nous conduit, nous introduit et nous absorbe en notre Origine<sup>40</sup>.

Marie de l'Incarnation, parmi ceux qui ont tenté de dire leur expérience, nous donne à sa façon une formidable illustration de cette dynamique. Elle nous permettra ici de résumer notre pensée. Dans une lettre à son fils<sup>41</sup>, écrite vers la fin de sa vie, elle répond à sa demande d'expliquer ses *visions* de la Trinité. On y trouve tous les ingrédients d'une écriture théologique mise à nu par l'expérience de l'Autre. Cette expérience, par laquelle la Trinité s'est donnée à saisir comme « pure relation », dira-t-elle, elle l'a reçue comme *impression* (terme qu'il faut prendre en son sens technique, celui de l'*imprimerie*, et non pas en son sens contemporain d'affect psychique). Elle en reste *marquée*. Elle devient ainsi sujet *assujetti* de l'expérience. Répondant à l'injonction d'écrire ce qu'il en est de cette expérience, son discours devient *souffrant* du manque de langage pour le dire. Et ses stratégies discursives, dès lors, explicites : « Je dis ceci... mais ce n'est pas vraiment cela » en résumerait la formule-type :

Lorsque je dis que Dieu me le fit voir, je ne veux pas dire que ce fut un acte, parce que l'acte est encore dans la diction et paroît matériel<sup>42</sup>.

La très-auguste Trinité sans forme ni figure de ce qui tombe sous les sens. Je ne dis pas que ce fut une lumière, parce que cela tombe encore sous les sens ; c'est ce qui me fait dire impression quoique cela me paraisse encore quelque chose de la matière ; mais je ne puis m'exprimer autrement, la chose étant si spirituelle qu'il n'y a point de diction qui en approche<sup>43</sup>.

Exemple remarquable d'un travail de *vérediction*. L'Autre effleure au langage. Le langage effleure l'ineffable. Le sujet est propulsé vers l'abîme :

39. Cf. René THOM, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie réalisés par Giulio Giorello et Simona Morini*, Paris, Flammarion, 1983.

40. Michel de CERTEAU, *La fable mystique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 411.

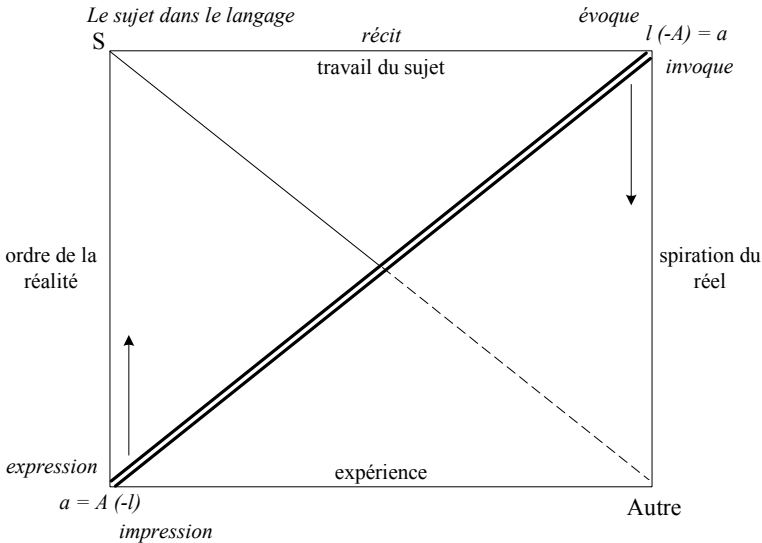
41. « Lettre CCLXXIV », à son fils, 8 octobre 1871. Dans MARIE DE L'INCARNATION (1599-1672), *Correspondance*, nouvelle édition par Dom Guy OURY, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1971, p. 928-933.

42. *Ibid.*, p. 928, lignes 31-33.

43. *Ibid.*, lignes 26-30.

En un mot l'âme étoit abysmée dans ce grand océan où elle voioit et entendoit des choses inexplicables. Quoique pour en parler il faille du temps, l'âme néanmoins voyoit en un instant le mystère de la génération éternelle [...]. Cette pureté de production et de spiration est si haute que l'âme quoique abysmée dans ce tout, ne pouvoit produire aucun acte, parce que cette immense lumière qui l'absorboit la rendoit impuissance de lui parler [...] et quoi qu'ainsi anéantie dans cet abysme de lumière, comme le néant dans le tout, cette suradorable majesté l'introduisoit par son immense et éternelle bonté [...] lui communi-coit ses secrets touchant ce divin commerce du Père au Fils, et du Père et du Fils au saint Esprit, par leur embrassement et mutuel amour<sup>44</sup> [...].

N'allons pas plus loin. Traduisons simplement cette logique dans le prolongement de notre premier schéma :



*a* : l'*autre* imaginaire ;  
*objet, figure, fantasma, fantôme, voi(e)x de l'Autre...* ;  
 mise en scène, représentation, fiction.

L'*Autre*, par l'*expérience*, s'*imprime* dans un objet qui en est l'*expression* pour le sujet ; le sujet, par le récit, *évoque* cet *Autre* de l'*expérience* et l'*invoque* comme réel.

Le sujet se constitue comme être complexe, surface incorporelle<sup>45</sup>, événement, rupture par rapport à la linéarité des textualités établies, singularité. Il est tributaire d'un double mouvement, qui en quelque sorte le force à être : celui par lequel l'*Autre* s'*imprime* comme expérience à la limite des langages institués [ $a = A(-l)$ ], celui par lequel la tentative de dire cette expérience le pousse aux limites des langages constitués [ $a = l(-A)$ ]. Incandescence de désir, il souffre de ne pouvoir dire, autrement que dans l'éphémère propension évocatrice des mots, le réel dont son expérience le

44. *Ibid.*, p. 929, lignes 35-47.

45. Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, 387 p.

convainc. Comment, en effet, dire l'ineffable ? « Mais en un mot je puis vous le dire. *Souffrir* est le mot<sup>46</sup>. » « La seule manière de le dire c'est de souffrir de ne pas pouvoir le dire en tentant par tous les moyens de le dire<sup>47</sup>. »

### III. L'INVENTION DE L'AUTRE

Tout cela explique pourquoi le théologien, s'il est d'abord un lecteur de l'Écriture, ne peut demeurer longtemps simple lecteur. *Il doit donner aux autres les choses contemplées*. Cela suppose certes, en un premier temps logique, comme condition de possibilité et comme effet, de *rendre compte des conditions de son acte de lecture*, de façon à reconnaître cette lecture dans la vérité qui lui est propre. Et cela jusqu'à dire qu'il ne sait pas, alors même que, se tenant sur le rien, il parle encore<sup>48</sup>. Mais dans un deuxième temps, cela mène à *fabriquer ce en quoi le texte pourra continuer de faire sens*, dans la convivialité. C'est là que le théologien devient vraiment écrivain. *Poète*, devrions-nous dire, parce qu'à l'instar de l'artiste, il prend alors le risque de donner consistance à du sens inédit. Il prête *figure* à l'Autre. Il l'offre à contempler. Il l'*invente*.

Entre les deux pôles limites de sa lecture et de son écriture, celui de l'impression et celui de l'évocation — A(-I) et I(-A) — les textes présentent des ensembles d'objets valorisés, prétextes à des transactions de toutes sortes pour des *acteurs sociaux* affiliés à des groupes et communautés. La textualité du monde et les ordres symboliques ne sont pas seulement des transits pour le désir, ils forment une arène où tous et chacun négocient leurs intérêts. La négociation, notons-le, *ou la guerre*, la première ne représentant jamais qu'un mode réglé de la seconde, souvent à peine moins violent. Rappelons Weber : le marché, l'ordre capitaliste, présente « cette particularité de “satisfaire” la soif du gain et la recherche de profit (caractéristique existant de tout temps) non pas par la violence, la conquête, le vol, l'arnaque, la communalisation, la dynastie, etc., mais par le travail libre organisé le plus rationnellement possible à travers un réseau de relations, elles aussi libres par définition<sup>49</sup> ». Le marché, comme tout ordre symbolique, *civilise* la violence par laquelle chacun cherche à se satisfaire. Il est hors de question de discuter ici de la légitimité de ces luttes et de leurs modalités. Notons simplement que les textes à lire et à écrire, quels qu'ils soient, sont concernés par cette entreprise : ils encadrent les rapports de chacun à autrui, ils supportent les mouvements sociaux, ils servent à la consolidation ou à la

46. Henri MICHAUX, *Plume précédé de Lointain intérieur*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Paris, NRF Gallimard, 1998, p. 560.

47. Jean-Sébastien TRUDEL, « Au-delà de l'ineffable, quand Michaux réussit à ne pas faire de roman », dactylographié, hiver 2001, 10 p.

48. « Je ne sais plus que dire, je ne sais que dire », écrit à ce propos Anne Fortin, notant que l'acte d'énonciation est immanquablement voué à l'échec. Cf. Anne FORTIN, « Dire le vrai sur la vérité ? Paroles théologiques en recherche de leur dire-vrai », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, 4, 1 (juin 1998), p. 147-164.

49. É. Martin MEUNIER, *Les transformations de l'éthique catholique au XX<sup>e</sup> siècle : de l'éthique personnaliste à l'esprit du catholicisme contemporain (la contribution française)*, thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, avril 2000, p. 12. Cf. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, Paris, Plon (coll. « Recherches en sciences humaines », 17), 1964, 341 p.

dissolution des communautés humaines. Le sujet qui advient dans la lecture/écriture du monde est aussi un sujet éthique et un sujet politique. Il est tributaire des valeurs en négociation dans le monde. L'acte théologique ne peut en négliger les enjeux, toujours présents, qui ne concernent rien de moins, à la limite, que la paix et la guerre.

Élucider ses intérêts se situe donc au niveau élémentaire de l'acte théologique. Mais d'autres exigences s'imposent très tôt à son intention. Dépôts de l'expérience de générations de sujets désirants, les textes constituant les Écritures sont tout sauf transparents. Ils ne cessent d'opposer leurs obscurités, leurs étrangetés et leurs équivoques aux croyants comme aux incroyants. Ils *masquent* en même temps qu'ils *révèlent*. Le plus commun des dangers qu'ils recèlent est sans doute la *satisfaction* procurée par le savoir acquis à leur propos, danger qui grandit encore quand ce contentement s'arrête aux évidences de l'opinion générale<sup>50</sup> et au sentiment de l'utilité immédiate. Quand il est subordonné au pouvoir ou à la gratification narcissique, le savoir se satisfait vite. Sa *suffisance*, dans la conviction d'avoir atteint ses objectifs, leurre le sujet et stérilise le désir. Le danger en est d'autant plus grand pour les croyants que ceux-ci trouvent dans leur commune lecture des textes le ciment de leur communauté, un lieu pour *être ensemble*. De mieux comprendre ce qui les unit, ils se sentent plus forts devant les provocations étrangères, voire préservés des agressions des uns des autres... Il leur arrive alors d'oublier l'Autre.

Confronté au texte, le lecteur fabrique du sens. Il *invente*, donnant forme au produit de la rencontre de son énergie et de la matière qui lui résiste, confrontation de son désir au désir de l'Autre dont, pour lui, le texte fait trace. Il *invente*, à la manière dont on a pu parler de *l'invention de la sainte Croix*, par sainte Hélène — célébrée le 3 mai dans le calendrier liturgique. Selon Roland Barthes ce terme, *inventio*, provient de la rhétorique ancienne où il représente la *venue à la parole* : *invenire quid dicas* (« trouver quoi dire<sup>51</sup> »). Le lecteur *invente*, donc, à la manière aussi dont Hubert Aquin parle de *l'invention de la mort*<sup>52</sup>, ou à la manière dont Christophe Colomb et les Européens de son temps ont *inventé* l'Amérique : en investissant de leur imaginaire l'étrange continent qui s'est révélé à leurs yeux aux confins de l'océan. N'y ont-ils pas trouvé blé d'Inde, bois d'Inde, coqs d'Inde, nombre d'Indiens et même une nouvelle *race*, celle des *Peaux-rouges*<sup>53</sup> ? Dans l'utopie que leur désir supportait, ils ont alors fait venir au discours les étranges altérités provoquant leurs savoirs acquis. Pour ce faire, ils les ont marquées à leur façon, selon les possibles de leur imaginaire,

50. Il faut relire ici Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1970, 257 p. Notons au passage le commentaire qu'en fait Michel Serres, selon qui les intérêts « de la vie » qui régissent l'opinion répondent à cinq des péchés capitaux : la luxure, la paresse, la gourmandise, l'avarice, l'orgueil ; restent les deux autres, l'envie et la colère... Cf. Michel SERRES, « Déontologie : la réforme et les sept péchés », dans *Hermès II. L'interférence*, Paris, Minit, 1972, p. 201-222.

51. Roland BARTHES, « L'ancienne rhétorique », *Communications*, 16 (1970), p. 198.

52. Hubert AQUIN, *L'invention de la mort*, roman, édition critique établie par Manon Dumais, tome III, vol. 2, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2001 (Leméac, 1991), 203 p.

53. Cette *race* rouge, qui s'est ajoutée aux Blancs, Noirs et Jaunes dans le fabulaire ethnique des Européens, provient semble-t-il de la rencontre des Béotuks, à Terre-Neuve, qui s'enduisaient le corps d'une substance rougeâtre pour se préserver... des moustiques.



suisant les injonctions plus ou moins souterraines de leur convoitise, dans les seuls termes, sans doute, qu'une culture de conquête leur permettait d'envisager. Ils ont alors fait passer les espaces nouveaux du statut incertain de *terra incognita* à la réalité objective de terres ouvertes à l'exploration et à l'exploitation, à la gouvernance et à la mise en valeur. Ils les ont assujettis à leur visée et y ont installé l'économie de leur temps, une économie qui gérait essentiellement par la guerre l'appropriation de l'espace. On comprend mieux, aujourd'hui, comment la complaisance à se satisfaire a pu alors produire nombre de perversités : rien de moins que la destruction des cultures autochtones et le génocide des populations d'origine, dont pourtant certains esprits critiques se sont rendus compte dès le seizième siècle<sup>54</sup>.

Un navigateur ne fait jamais qu'*aborder* les pays qu'il découvre. L'illusion est grande quand il s'en satisfait : il ne peut que meubler de ses fantasmes le continent caché. Reconnaître l'Autre par ses traces, c'est aussi n'en connaître jamais que les rivages, les limites extrêmes. Fut-il juché sur les épaules des maîtres les plus robustes, le théologien dépend lui aussi des préoccupations, questions, expériences, hantises et préjugés qui nourrissent sa culture. Ce temps, aujourd'hui, n'est plus celui de la culture antique d'Augustin. Il est dominé par l'esprit du capitalisme : un type de conduite « caractérisé par la recherche de profits toujours accrus, grâce à l'utilisation rationnelle, calculée et méthodique des moyens de production (ressources, capitaux, techniques, organisation du travail), ainsi que des conditions du marché ou de l'échange<sup>55</sup> ». Il tend à réduire l'autonomie des sujets — comme les institutions qu'ils servent — à l'humanisme restrictif des valeurs marchandes : utilité, échange, signe<sup>56</sup>.

Suivant Paul Tillich, nous appellerons volontiers *théonomie* l'intention — ou si l'on veut l'*inspiration* — spécifique du travail du théologien. Pour le théologien, l'interprétation du monde dans l'axe de l'Autre empêche de réduire le travail de lecture à l'insignifiance d'une *autonomie* sans limite, où le sujet s'abîmerait dans le fantasme de sa toute-puissance, aussi bien qu'à l'impuissance d'une pure *hétéronomie* qui l'aliénerait complètement. Pour cela, elle accepte de ne pas laisser complètement vide le lieu de l'Autre et de lui donner *figure*. Dans son interprétation du monde, le théologien considère le texte comme « irruption vivante<sup>57</sup> » d'un Autre qui est aussi un sujet.

La théonomie implique une expérience personnelle de la présence de l'Esprit divin en nous, rendant témoignage à la Bible et à l'Église [...]. Sans ce témoignage intérieur, l'autorité de la Bible n'a aucun sens, car il n'y aurait pas expérience personnelle intérieure, mais simplement soumission extérieure [...]. Une autonomie qui a conscience de son fon-

54. Bartolomé de LAS CASAS, *Très brève relation de la destruction des Indes* (1552), introduction de Roberto Fernandez Retamar, traduit de l'espagnol par Fanchita Gonzalez Batlle, Paris, La Découverte/Poche, 1996, 153 p.

55. Guy ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, tome 3, *Changement social et action historique*, Montréal, HMH, 1969, p. 381.

56. Cf. Jean BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, 268 p.

57. Paul TILlich, « Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion » (1922), dans *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, traduit de l'allemand par une équipe de l'Université Laval, sous la direction d'André Gounelle et de Jean Richard, avec une introduction de Jean Richard, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 84.

dement divin devient théonomie ; mais l'autonomie qui ne se réfère pas à ce fondement dégénère en simple humanisme<sup>58</sup>.

Ce concept de *théonomie* renvoie moins à une *loi* divine figée, formalisée, mise en doctrine, qu'à une attitude capable de donner sens et d'engager tout l'être du théologien. La racine grecque *nomos* ne renvoie d'ailleurs pas d'abord à la loi. Le verbe *nemein* signifie « partager » et spécialement « attribuer à un troupeau une partie de pâturage ». *Nomas* est le terme « qui pâture », et *nomos*, « ce qui est attribué en partage ». Il a donné ensuite « usage » et « loi<sup>59</sup> ». Dans son utilisation moderne, le mot *nomade* désigne une personne qui vit en se déplaçant, qui n'a donc pas de domicile fixe. *Nomadiser*, *nomadisme*, sont associés à la route. La recherche de pâturage à partager rejoint ainsi, dans le même mot, la route à prendre, dans la quête de sens pour la convivialité...

Quand leur regard oublie la dimension de l'Autre et l'incommensurable qui en découle, les humains sont inexorablement renvoyés à leurs luttes d'intérêt, horizon imposé de leur vie. C'est pourquoi le théologien, quand il cherche à rapporter ses interprétations des textes à la transcendance de l'Autre, ne peut s'installer dans ses interprétations acquises, non plus que dans les intérêts particuliers et légitimes de ses institutions d'appartenance. L'acte théologique — écriture autant que lecture — ne saurait se contenter d'une vision romantique, déjà *sauvée*, de l'histoire. Il doit au contraire se contraindre à un maximum de *réalisme* politique, comme ont appelé à le faire, chacun de leur côté, des penseurs aussi plongés au cœur des tragédies du vingtième siècle qu'Emmanuel Mounier et Paul Tillich. Le réalisme *croyant*, écrit encore ce dernier, « obéit à la nécessité interne de ce qui est, mais en même temps, il cherche cette nécessité interne dans la couche ultime de l'être, qu'il ne peut désigner que d'un seul nom : *l'au-delà de l'être*. C'est dans cet au-delà seulement qu'il voit le contenu ultime et inconditionné de la chose, la chose dans sa puissance véritable<sup>60</sup> ».

Sans doute trouve-t-on ici le premier principe régulateur de l'acte théologique : « La foi renvoie au mystère de la puissance de l'être qui se cache dans le pouvoir des origines ; le réalisme convoque l'intuition de ce mystère devant le réel contre lequel l'idéalisme utopique ne peut rien. Aussi, le réalisme ramène au concret de l'existence, il évite toute absolutisation du principe de foi ; mais également la foi évite tout totalitarisme de la raison<sup>61</sup>. » Pour Mounier, ce réalisme est au cœur de l'*affrontement chrétien* : le croyant, en effet « se sent partie de toute faute [...]. Sa "sincérité" n'est pas

58. Paul TILlich, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, traduit de l'anglais par Christine Aubert et Bernadette Ganeau, Paris, Cerf, 1972, p. 36.

59. *Nomos* a aussi donné *nomisma*, « ce qui est établi par l'usage », et par extension une monnaie ayant cours. En mathématique le nôme vient de *nomos*, au sens de « division », « part », qui dans nos dictionnaires est à l'origine de polynôme, mais aussi astronome, agronome, gastronome, autonome, métronome... sans compter toutes nos *éco-nomies*. Les Romains appelaient aussi « nomades » les tribus errantes d'Afrique du Nord (qui deviendront les *Numides*), toujours à la recherche de pâturages pour leurs troupeaux dans ces régions où l'herbe est rare. Cf. *Notre Histoire*, 178 (juin 2000), p. 81.

60. Paul TILlich, « Lutte des classes et socialisme religieux » (1928), dans *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands 1919-1931*, traduit de l'allemand par Nicole Grondin et Lucien Pelletier avec une introduction de Jean Richard, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1992, p. 387.

61. Emmanuel TONIUTTI, *Paul Tillich et l'art expressionniste*, p. 112.

aveugle, passive, changeante<sup>62</sup> » mais elle s'articule sur l'histoire concrète de son temps. C'est en cela même que la notion de « personne » prend sa consistance<sup>63</sup> : « Non pas la consigne tyrannique d'une collectivité, ni la terne réplique d'une logique ou d'un Principe, étrangers à ses angoisses, mais une parole unique dans un don unique<sup>64</sup>. » Claude Geffré l'exprimera autrement : « Le théologien est celui qui croit assez en Dieu pour faire sienne l'interrogation humaine dans ce qu'elle a de plus radical<sup>65</sup>. » Pour cela il ne doit rien abdiquer, ni la radicalité de son désir, ni l'implacabilité de sa lecture. Profonde loyauté, mais en même temps profonde méfiance à l'égard du monde, proposent déjà les écrits johanniques<sup>66</sup>.

Dans cette logique, le théologien, moins que tout autre, ne saurait se passer des outils critiques qui permettent de juger de la *vérediction* de ses avancées. Il doit plus que tout autre soumettre son discours au risque des outils de la *scientificité* (philosophie, philologie, histoire, archéologie, sociologie, sciences du langage, de la paléolinguistique jusqu'à la sémiotique, et tout autre qui pourrait manifester sa pertinence), parce que ces outils, externes et indépendants de son intention, permettent à *chacun*, croyant ou incroyant, de savoir ce qu'il en est de la portée et des limites de son discours. À l'instar de ses collègues portant un regard non théologique sur les mêmes textes, le théologien produit lui aussi un *savoir*, interdépendant de tous les savoirs existants. Il n'est lui non plus jamais exempt de préjugés. Et s'il s'autorise à donner figure à l'Autre, chacun est en droit de savoir ce qu'il en est du statut de cette figure dans son propre discours. C'est, là aussi, une question d'éthique élémentaire.

C'est à ces conditions radicales — refus de la satisfaction, réalisme, travail critique sans relâche — qu'apparaîtra ce que nous avons appelé plus haut un *sujet* théologien, un sujet capable d'insuffler à sa lecture une intention spécifique. Et dans ce geste, notons-le, il s'auto-produit comme sujet théologien, dans une véritable *auto-poièse*, à l'instar du poète qui se produit comme sujet dans son acte poétique. Sa position est structurellement semblable à celle de toute production de subjectivité. Comme l'artiste, comme le poète, le théologien *se* produit de son travail à combler le manque de signifié dans le signifiant<sup>67</sup>. Il effectue lui aussi un travail sur les codes du langage. Mais ce travail refuse de se laisser réduire à la production matérielle d'un nouveau savoir. Il rend présent — il *représente* — ce qui est *absent* des lectures normales du texte : l'instance de l'Autre, cette instance de *nouveauté* toujours *absente* puisqu'au-delà de l'actuel et de ses contingences. Ce faisant, il produit du sens du lieu de son désir singulier, en rapportant celui-ci au désir de l'Autre.

62. Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945, p. 53.

63. Voir à ce propos, d'Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », 395), 1959, 136 p. Également, dans la généalogie immédiate de cette pensée de la personne : Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936, 334 p.

64. Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*.

65. Claude GEFFRÉ, « Théologie chrétienne », dans Paul POUPART, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

66. David TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981, 467 p.

67. Richard ARNAUD, *Anthropogénèse d'un croyant. Sémiotique et théologie figurale. Lecture de Marc 9, 14-29*, mémoire de maîtrise en théologie, Université Laval, avril 1997, 175 p.

La subjectivité du théologien, telle que nous venons de l'évoquer, même si elle relève de l'affectivité — ce en quoi chacun est *affecté* par ce qui fait trace de l'Autre — n'a strictement rien de sentimental ni d'émotionnel. Elle n'est pas un état d'âme, ni un sentiment, mais une position éthique. Le sujet *advient* d'abord dans son acte de lecture. Il ne va pas *sans* le signifiant textuel qu'il affronte. Mais il ne s'épuise pas non plus dans cet affrontement. « Il demeure, au lieu de l'énonciation, un reste innommable qui interdit à la théorie de trouver son achèvement et au procès éthique de se précipiter en quelque totalité justifiant la nécessité d'aucune morale particulière<sup>68</sup>. » C'est pourquoi cette subjectivité génère, à son tour, une *écriture*. Dans l'une comme dans l'autre, lecture et écriture, la production de sens que risque le sujet lui est singulière. Elle le constitue *dans sa vérité*, ce qui se traduit en exigences radicales de rigueur qui l'obligeront à confesser sans relâche ses limites, c'est-à-dire la relativité de son histoire et de son discours<sup>69</sup>, mais aussi le fait qu'il se constitue comme sujet devant le *silence* de l'Autre, à ce point de rupture où ce qu'il entend de l'autre le pousse à *vouloir en entendre encore*, donc à interroger le silence.

Dans ce sens, encore une fois, le théologien prend un risque bien réel avec l'Autre : il accepte de le *figurer*, de lui prêter un visage, une consistance. S'il n'est pas complètement naïf, il sait bien que cette consistance, qui n'appartient qu'à la relativité des mots, est éphémère, énigmatique et fantasmatique. Il en prend néanmoins le risque parce que, toute provisoire et illusoire qu'elle soit, elle s'avère le seul chemin qui permette de dépasser les clôtures actuelles de l'imaginaire par la continuation du travail interrogatif. Pour *chercher l'être au-delà de l'être*, il faut s'appuyer sur le provisoire du langage et de la culture. L'Autre reste sans cesse à être inventé.

\*  
\* \*

Le sens produit dans la lecture et l'écriture est travail de mémoire et esprit d'invention. Il se situe dans l'entre-deux, dans le *passage*. Non pas dans la substance des mots, mais sur leur bord, là où le désir des sujets les effleure, là où, comme l'évoque Roland Sublon, quelque chose s'articule entre le langage et le corps : un incroyable amour<sup>70</sup>. L'acte de lecture et d'écriture théologique est reconnaissance des traces de l'Autre et appel de l'Autre *à-venir*. « Entre deux », c'est-à-dire *en voyage*, « entre soi et son origine<sup>71</sup> », « entre son origine et sa fin », entre l'expérience du sens reçu et l'expérience du sens à inventer. Il se tient là où il n'y a pas d'objet qui tienne mais où tout objet n'est que le prétexte d'un autre texte, encore à écrire.

68. Roland SUBLON, *L'in-croyable amour*, p. 10.

69. Ce qui rejoint bien ce sens qu'Augustin lui-même donne à ses *Confessions* : « accusation de soi-même » et « louange de Dieu », dans l'idée « qu'aucun homme ne [peut] jamais suffisamment explorer son propre cœur dont "l'espace étendu et sans limites" [est] si complexe, si mystérieux, que personne ne pourrait jamais connaître entièrement sa personnalité... » (Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, p. 229 et 234).

70. Roland SUBLON, *L'in-croyable amour*, p. 8. Voir, à propos de ce livre, le compte rendu de Pierre-Paul PARENT, dans *Ethica*, 12, 2 (automne 2000), p. 80-87.

71. Daniel SIBONY, *Entre-deux, l'origine en partage*, Paris, Seuil (coll. « Points/Essais », 357), 1991, 402 p.

Aussi faut-il éviter, quand on cherche un sens, de se précipiter à conclure. La précipitation à conclure relève d'un non-respect de la fragilité du sens. Refus de la quête, pour lui préférer la consommation d'une vérité toute faite, elle est peur de la subjectivité, défection devant le risque et souvent haine de l'Autre, sous toutes ses formes. Or le temps du sujet est précisément celui de l'entre-deux, dans l'insécurité, là où il est mis en demeure de choisir « entre puissance et acte, entre réceptivité et possession, entre possible et déterminé<sup>72</sup> ».

L'entre-deux de l'écriture théologique n'est ni plus ni moins incertain que celui de la littérature ou de la science (là n'est d'ailleurs pas la question). Lieu de passage, il *diffère* par la théonomie qui inspire ceux qui prennent le risque de ses chemins. Mais il reste, en tout cela, un lieu de pratique *poétique* : une *invention* de l'Autre dans laquelle le sujet s'invente lui-même. Points minuscules dans l'indéfini des possibles, très vite dépassées par la floraison des quêtes auxquelles elles donnent à son tour prétexte, invisibles à ceux qui sont arrêtés, ses figurations donnent présence à l'absence. *Lieux de passage*, elles relient le passé nécessaire, l'histoire reconnue, et l'avenir aléatoire, à inventer.

Le présent, de l'ordre de la contingence, cesse d'exister dès qu'on en parle. Augustin a déjà insisté à ce propos. Dès qu'on pense en déchiffrer les énigmes, le présent n'est déjà plus là : il est devenu un passé qui ne s'évoque que par ses traces, dans la mémoire actuelle qui s'en constitue, mémoire refoulée, manipulée, contrainte<sup>73</sup>. Le présent cesse d'advenir, comme présent, dès qu'une quelconque objectivité lui est attribuée. Passé et à-venir ne cessent jamais d'insister dans le présent. Pourtant, du premier on ne sait que très peu, puisqu'on ne le trouve qu'à travers ses vestiges, sous forme d'évocation. Du second on ne connaît rien, on ne peut que l'imaginer. L'un et l'autre se donnent sans relâche à décompter et escompter. C'est en cela même, comme tension, que le présent dans sa contingence donne possibilité au sens. Il *relie*, par les actes qu'il rend possibles, dans la volatilité de la parole et l'éphémérité de l'écriture, ces deux figures de l'Autre que sont le passé et l'avenir. Et ce faisant, dans ce *nœud* fragile des fils de sa vie, fût-ce à son corps défendant, il fait de tout humain un constructeur de ponts, le *pontife* de sa propre existence<sup>74</sup>, celui qui peut en célébrer le sens dans l'acte même par lequel il l'invente.

72. *Ibid.*, p. 9.

73. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 681 p.

74. Comme les grands prêtres de l'antique religion romaine, qui reçurent ce titre de *pontifex* du geste rituel qu'on leur demandait d'accomplir lors de la construction des ponts. « [L]e chef des prêtres, du fait de sa plus grande familiarité avec les puissances surnaturelles, était en somme considéré comme le seul à pouvoir ériger impunément cette *transgression* dans le paysage : relier entre elles deux rives que les dieux eux-mêmes avaient pourtant pris la peine de séparer d'un infranchissable fossé — qu'il était donc extrêmement périlleux de vouloir franchir, en même temps qu'il était aussi drôlement commode, et peut-être même nécessaire, de pouvoir le faire... » (Guy MÉNARD, « Le nœud de paille et la statue équestre. Considérations sur l'obscur objet du regard religologique », *Religiologiques*, 9 [printemps 1994] : *Construire l'objet religieux*, p. 81-92).

Le sens, avancerons-nous, est ce « manquant qui fait écrire<sup>75</sup> ». Il ne s'impose pas de lui-même mais engage le sujet à choisir, à prendre une direction dans les multiples ouvertures de l'espace-temps. Il l'engage à *advenir* dans l'inventaire de son désir. Par essence, *incertain*, il ne prend consistance que dans la mesure où le sujet fait œuvre de mémoire et d'invention, d'historien et de visionnaire, pour « visiter les cimetières du passé le visage tourné vers l'avenir<sup>76</sup> ». Il doit se souvenir du chemin parcouru pour que les chemins à prendre se révèlent dans leur valeur relative. Le passé, en effet, « tient une fonction essentielle dans l'invention de l'avenir, car il ouvre une issue dans le présent, dans ce "monde claquemuré" qui défend l'héritage reçu<sup>77</sup> ».

La lecture et l'écriture théologiques portent l'exigence éthique propre à la science : rendre compte de son mode de production de sorte que les sujets qui adviennent *via* leurs constructions dans le cheminement de leur vie, puissent le faire en toute *vérité* sachant ce qui en est de leur position relative dans le langage. Par surcroît, elles portent aussi l'ouverture esthétique propre à la poésie : le théologien prend le risque de l'Autre, met en mots l'indicible, et *se crée* lui-même, comme sujet désirant, par son acte de création dans l'ordre des mots et des choses. Cet acte théologique se constitue ainsi d'une tension inéluctable : sachant qu'il ne sait rien de l'Autre dont il s'autorise à parler et prenant malgré tout le risque de lui donner *figure*, le théologien s'inscrit dans ou contre une tradition. Il doit sans cesse démystifier les produits mêmes de cette inscription pour éviter qu'ils ne deviennent idoles parmi les autres idoles. L'acte théologique ne peut dès lors tenir que sur la désacralisation des images du sacré qu'il produit, la relativisation de l'absolu qu'il met en scène, jusqu'au cynisme devant les fantaisies qui le nourrissent.

Il ne peut que chercher à dire *au-delà* du déjà dit, pour que se réinvente, sans cesse, la possibilité de vivre malgré la mort annoncée.

Dans les contingences de l'humain, l'Autre ne tient qu'en tant qu'*inventé*, imaginé, symbolisé, alors même qu'on le dit *incrété*, hors représentation, innommable. Réinventant sans relâche cette *réalité* de l'Autre, le théologien refuse que l'humain abdique son désir. Pour rester fidèle à ce désir, il doit pourtant disqualifier son invention, afin d'éviter qu'elle ne devienne l'idole qui reviendra l'assujettir.

---

75. Luce GIARD, « Un manquant fait écrire », dans Luce GIARD, dir., *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherche de science religieuse, 1988, p. 163-180.

76. *Ibid.*, p. 105.

77. *Ibid.* Les expressions entre guillemets renvoient à l'œuvre de Michel de Certeau.