NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 4 1979

# Ordre symbolique et référence chrétienne. La thèse d'Antoine Delzant

Yves LABBÉ

p. 561 - 575

https://www.nrt.be/it/articoli/ordre-symbolique-et-reference-chretienne-la-these-d-antoine-delzant-1044

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Ordre symbolique et référence chrétienne

## LA THÈSE D'ANTOINE DELZANT *

*Parole et histoire* ont défini l'alternance des christologies contemporaines : de Bultmann à Pannenberg. Elles ont aussi marqué la constitution de la christologie primitive : unité du Christ et de Jésus [1]. Or, la thèse d'Antoine Delzant vient déplacer la théologie chrétienne vers l'*écriture* : pratique de l'échange des signifiants, rendu possible par le désir de l'Autre. Alors que parole et histoire participent de la révélation d'une origine et de la tradition d'un commencement, l'écriture ouvre à la communication du manque. *La communication de Dieu* inscrit une rupture par rapport à la « nouvelle » question du Jésus historique dont Käsemann fut témoin. Elle introduit une autre pertinence théologique : l'ordre symbolique.

L'accès à l'ouvrage n'est pas des plus aisés. Si l'écriture est soignée, les recours anthropologiques et les procédés analytiques risquent de ne pas nous être familiers, alors que se proposent de notre part des réponses peut-être précipitées à des questions toujours différées. C'est pourquoi le débat me semble appeler une patiente élaboration, qui distinguera présentation et critique.

### I. — PRÉSENTATION

Delzant ne s'attache pas à réformer tel élément de la théologie chrétienne. Il prétend apporter *une contribution à l'exode du christianisme* hors de l'ancienne culture : ontothéologique et anthropocentrique. Jusqu'à maintenant, quelles qu'aient été ses mutations, de la dogmatique à l'herméneutique, la théologie ne s'est pas affranchie de présupposés devenus impensables. Quand l'écriture effectue le déplacement salutaire, du Même vers l'Autre, l'herméneutique s'enferme dans le renversement réciproque de la parole et de l'histoire.

*Autrefois*, penser et agir demandaient *des termes fondateurs*, des appuis préalables, des points fixes, à reproduire ou à représenter,

---

* A. DELZANT, *La communication de Dieu*. Essai théologique sur l'ordre symbolique, coll. *Cogitatio Fidei*, Paris, Le Cerf, 1978, 358 p.

1. Cf. B. SESBOÜÉ, *Histoire et foi en christologie*, dans *NRT* 101 (1979) 3-23.

telles une origine et une fin. L'essence était manifestée et l'existence assurée : philosophie de l'identité et de la sécurité, dont Nietzsche a, le premier, instruit le procès. Depuis des siècles, le christianisme a vécu de cette répression de l'altérité, jusqu'à faire de Jésus Christ le fondement, à travers le retour vers la christologie.

Ce monde-là n'est plus, ayant laissé *place à la communication,* au réseau des échanges. Le tout précède l'élément, comme la relation le terme. A la surface de la société et du langage adviennent des effets de sens, par échange de biens et de paroles, en l'absence de référence à une dérivation et à une orientation du sens. L'idée d'unicité s'y trouve proscrite, emportant dans la tombe le Dieu de la métaphysique : mort, peut-on dire, par manque de générosité. L'analyse structurale correspond à la rigueur du nouvel âge. Elle apporte à la théologie la scientificité dont elle ne saurait se défaire : si toutefois la confession chrétienne ne se dérobe ni devant l'action ni devant la pensée.

Delzant commence donc par faire état d'un écart inacceptable entre le présupposé de ce temps et la tradition chrétienne : en vue de penser à nouveaux frais l'appartenance chrétienne. L'initiative théologique se soumet à une migration anthropologique. Nous avons là une séquence pour la présentation : a. L'anthropologie ; b. La théologie.

a. *L'anthropologie*

Je me limiterai à exposer le jeu des concepts qui décrivent *l'ordre symbolique,* réservant pour la partie critique la délimitation des emprunts. Bien que les concepts n'aient de pertinence que par leur système, il me paraît inévitable de les exposer par succession : la structure, la loi, le langage, le désir, l'alliance, l'écriture.

1. *La structure.* Dans sa forme initiale, le présupposé de ce temps affirme la valeur différentielle et non pas référentielle des éléments. Nous y reconnaissons immédiatement l'empreinte de la linguistique structurale. L'identité se confond avec les relations d'opposition. Le signe ne se rapporte pas à une réalité mais à la circulation même des signes. Il ne révèle pas, comme par dédoublement de l'essence et de la manifestation. Il appartient à un ordre de l'échange ou de la communication. A la profondeur du symbole, qui donnerait à penser, se substitue *l'espacement des symboles :* « éléments à valeurs purement différentielles, distinctives et oppositives » (p. 29).

2. *La loi.* L'écart positif du symbole appelle un ordre, lequel détermine à la fois une loi et un système. La loi règle l'échange

constituant les individus en sujets. Il faut avoir été assujetti à la loi du père pour entrer dans la communication sociale, qui est reconnaissance mutuelle. *L'articulation sociale* de la structure et de la loi ouvre l'accès à la définition de l'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 » (*ibid.*).

3. *Le langage.* La réunion du langage et de la société se trouve impliquée par la définition du symbolique : « l'ordre social déjà réglé par le langage » (p. 32). Assujetti, l'individu l'est d'abord au langage. Mais celui-ci ne représente pas ici un ensemble d'énoncés relatifs à un domaine d'objets, répondant à certains usages. Il relève de *l'énonciation,* d'un investissement et d'un renoncement du sujet. Il ne renvoie qu'à lui-même, s'ordonne à la reconnaissance mutuelle.

4. *Le désir.* Le sujet de l'énonciation est le désir, partagé entre deux issues, *l'imaginaire et le symbolique.* L'imaginaire veut échapper à la règle du langage pour atteindre la chose même : le signifié ultime qui mettrait un terme à la circulation des signifiants. Le symbolique au contraire se livre à la loi de la communication, autorisée par l'absence d'un signifié absolu : échange indéfini, puisque l'objet n'est autre que le manque, de la référence, origine ou fin. « Cette reconnaissance mutuelle de plusieurs désirs s'opère par l'échange du manque à être dont chacun est marqué » (p. 37). Le désir est désir de *l'autre,* à savoir de l'autre désir. Il est aussi désir de *l'Autre,* c'est-à-dire de ce qui rend possible la communication (la loi ou le manque). Or, *la mort* éprouve la vérité du désir, dès lors que le sujet du désir est fini ou mortel. Vouloir l'absolu ou l'ultime est vouloir la mort. Vouloir la vie exige au contraire de renoncer au vouloir d'éternité.

5. *L'alliance.* La loi et le désir forment alliance à travers l'excès : lequel ferme la voie au retour vers l'origine (de la loi) et la fin (du désir). L'alliance réunit dans le procès de l'échange la loi, le désir ou la promesse, *l'excès ou la grâce.* La loi permet l'accès au symbolique, par renoncement à l'infinité du désir. La promesse effectue le désir, l'oriente vers des fins, indépendamment de toute attente et de toute anticipation. Quant à la grâce, elle excède la dualité de la loi et de la promesse qui, parce que duelle, risque la régression vers l'imaginaire de l'origine ou de la fin. Si donc le désir ou la promesse marque le caractère éthique de l'alliance,

l'excès ou la grâce énonce le passage sans lequel le symbolique revient vers l'imaginaire, la vie vers la mort.

6. *L'écriture.* Avec l'écriture se confirment la loi et l'excès du désir : « Tout texte parle finalement de nous qui parlons : il est une mise en scène du désir » (p. 350). De l'énoncé, la lecture se déplace donc vers l'énonciation, inscrivant un nouveau désir en réponse à l'autre désir. L'outil adapté devient *l'analyse structurale* pour autant qu'elle porte l'attention sur la forme signifiante.

Désormais, toute question renvoie au désir dont l'écriture est l'inscription, livrée à la dérive de ses lectures : imaginaires ou symboliques, mortifères ou gracieuses. Il n'y a rien à connaître. « La vérité est, dans l'ordre de la connaissance, le fait de désirer à partir du manque à être constitutif de chaque homme » (p. 42).

b. *La théologie*

Le rapport de l'anthropologie à la théologie est celui d'une structure à ses modèles : la structure étant définie par la forme triadique de l'alliance. Le christianisme réalise *un modèle de l'échange symbolique,* de la reconnaissance sociale, de la circulation du désir. Il est moins unique que typique, puisqu'il reçoit l'unicité de son fonctionnement symbolique. La tentative de Delzant vise à enlever la confession chrétienne au postulat de l'identité et à ses dérivés : privilège d'une écriture et d'une histoire qui reproduit le retour à l'origine et l'exclusion de l'autre. Il dénonce dans l'affirmation de la singularité une prétention insoutenable et dangereuse. C'est pourquoi il ne cesse pas de reconduire les énoncés particuliers de la foi vers l'universelle énonciation du désir, libérant ainsi la prise de parole, généreuse ou plurielle.

Pour l'aisance de l'exposé, je distingue les quatre thèmes théologiques qui me semblent dominants : la Bible, Jésus Christ, l'être chrétien, Dieu. Nous y vérifierons le repli de l'unicité vers l'universalité, par reconduction du modèle biblique vers la structure symbolique.

1. *La Bible.* Dans un ouvrage qui engage sur de nouveaux chemins la théologie chrétienne, il est remarquable que l'Ecriture précède Jésus Christ. L'auteur s'en explique quand il rend compte de l'accomplissement christologique des Ecritures : « Accomplir les Ecritures n'est pas trouver un remplissement à des énoncés, mais ouvrir la possibilité d'énonciations plurielles » (p. 234). Le référent du texte n'est pas en effet Jésus mais un autre texte, de sorte que *l'écart d'un texte à l'autre* ouvre au désir l'espace d'autres effets de sens. Alors que la référence à Jésus Christ occulte le manque ou l'altérité du désir, la pratique de la lecture assujettit

l'individu à l'échange des signifiants, à la loi de l'alliance, à l'interdiction du fondement.

La transition de l'écriture aux Ecritures s'opère sans solution de continuité : par déplacement de l'énoncé vers l'énonciation. Qu'elle soit ou non théologique, la question posée ne s'attache qu'au désir : « On doit abandonner la question : qu'est-ce que la résurrection ? pour revenir à une question plus raisonnable : *qui parle de la résurrection ?* » (p. 193). Leitmotiv de l'attention théologienne, cette dérive de l'interrogation définit le témoignage et l'inspiration avant de commander l'analyse structurale de la Bible. Etrangère au savoir, la vérité du témoin vient de la symbolisation du désir. Affranchie de l'énoncé autorisé, *l'inspiration* se confond avec le *procès d'énonciation :* « Si les Ecritures sont inspirées, c'est d'abord qu'elles sont inspirantes. Autrement dit, les Ecritures permettent une nouvelle écriture » (p. 233-234). Dès lors, il faut substituer l'analyse structurale à l'herméneutique de la parole et de l'histoire. Là où l'interprétation fixe le signifiant au signifié, la lecture entre dans la communication des signifiants. Là où l'exégèse historico-critique oppose le fait au sens, l'analyse structurale se livre au jeu des différences, à l'infinitisation du désir.

Delzant expose plusieurs analyses : le schéma d'alliance et le kérygme apostolique, *Dt 6, 4-9* et *Ac 2*. Il s'explique en annexe sur ses choix et emprunts méthodologiques. Jusqu'à plus ample information, il m'apparaît que le fonctionnement des représentations est toujours ordonné à l'élaboration du désir, inconscient. La dominante accordée dans l'analyse à l'énonciation procède de l'association de la structure et du désir dans l'ordre symbolique. Elle permet en outre de faire du théologien un analyste aussi bien qu'un témoin.

2. *Jésus Christ.* La tâche de la théologie étant définie, il est possible de soumettre à l'analyse sa figuration chrétienne. Là demeure l'épreuve cruciale de *La communication de Dieu :* pour moi et non pas pour l'auteur, convient-il de préciser. Nous ne serons pas étonnés de rencontrer une sévère *critique du renouveau exégétique et christologique,* en premier lieu de la théologie de Pannenberg : fantasme du moment fondateur qui, par répétition de l'origine, contribue au renforcement des attitudes autoritaires. Il serait vain de voir là un débat d'école, comparable à celui des post-bultmanniens. Delzant nous achemine ailleurs. Je voudrais le montrer en examinant deux déterminations : la résurrection et l'unicité de Jésus Christ.

La résurrection nous introduit moins dans la christologie que dans la symbolique. Elle précède « l'événement Jésus Christ confessé

dans le kérygme », pour former « une composante synchronique de l'ordre symbolique lui-même » (p. 187). Echange symbolique ou appartenance sociale, l'alliance implique la finitude du désir, creusé par le manque ou la mort. Or, deux issues s'exposent à l'expérience de la mortalité : la transgression et la subversion. D'un côté, le désir dénie la mort, alors éprouvée comme présence fascinante. De l'autre côté, la peur de la mort se trouve inversée en don de la vie. Subversion de la mort, *la résurrection abolit le désir d'éternité*, fantasme de la mort, pour une œuvre d'amour. On pourrait accumuler ici les citations (cf. p. 212, 217 et 249) : « La résurrection, pour sa part, en tant qu'on ne la limite pas, imaginairement, à l'individu Jésus, est apparue comme l'entrée dans l'alliance nouvelle et la séparation de la mort, non par sa transgression mais par sa subversion : affronter la mort et la traverser pour la vaincre, donner sa vie afin que la confusion rémanente où s'abolissent le désir et la relation soit séparée, endiguée, traversée, est le geste que la foi reconnaît en Jésus » (p. 200).

Si la résurrection, opérateur symbolique, cause structurale, place dans la vérité le désir et la mort, la résurrection de Jésus ne comprend aucune unicité, fût-elle simplement fonctionnelle. « Ce qui est sauvé, c'est le désir de l'autre » (p. 277 ; cf. p. 166 et 268). Il serait vain de retrouver là un oubli de la révélation au bénéfice du salut, sous l'effet, souvent dénoncé, d'une préoccupation anthropologique. La résurrection est tout à la fois geste de salut et question de Dieu, mais comme le désir de l'autre et l'Autre du désir. Seule importe la transition de l'imaginaire au symbolique, dont l'Autre assure la possibilité. Ce passage *de l'ancien au nouveau,* effectué assurément par Jésus, se fait *en toute alliance* réglée par la loi et l'excès du désir. Là même se trouve débordée la question relative au rapport des deux Testaments. Le passage de l'un à l'autre forme la tâche de l'un et de l'autre en tant qu'ils se conforment tous deux au code et au procès de l'appartenance sociale. A ce débordement de la loi du Christ répond dans la tradition l'excès de l'Esprit, lequel souffle où il veut. « Mais alors, dira-t-on, pourquoi Jésus ? Qu'ajoute-t-il, qu'apporte-t-il ? A moins de revenir complètement en arrière, d'échouer si près du but, on ne peut répondre à ces questions. Elles nous ramènent à un anthropocentrisme calculateur. Avec l'Alliance, tout est déjà donné. Dès lors, Jésus doit être envisagé dans l'ordre de la gratuité, comme un luxe par rapport à l'Alliance elle-même. Comme sans-raison » (p. 293).

3. *L'être chrétien.* Le troisième thème retenu recouvre ce que l'ordonnance classique de la théologie chrétienne place sous le

signe de l'ecclésiologie et de l'anthropologie. L'être « chrétien » se recueille dans les mœurs « chrétiennes ». Si la pertinence théologique de l'éthique dérive d'une structure qui est à la fois de société et de langage, Delzant en présente la confirmation pour le modèle chrétien en analysant le chapitre 2 des Actes : l'ensemble du texte se dispose autour de la question du verset 37, touchant *le faire*.

Il convient de distinguer ici la compétence et la performance chrétiennes : comment les mœurs sont-elles qualifiables de « chrétiennes », dans le code et dans son effectuation ? Il n'est plus à démontrer que le faire constitue le terme de la foi et de sa théologie. Le paragraphe christologique y suffit. Mais il reste à légitimer en quelque sorte l'usage du qualificatif « chrétien » accordé à la conduite « humaine ». La réponse est apportée par le procès ternaire de l'alliance : loi, promesse, grâce ou excès. L'excès, ai-je dit, sauve la vie du désir en empêchant le repli de la loi sur l'origine, par conséquent le retour du fantasme de la mort. Dès lors, « chrétien » ne désigne pas d'abord celui qui se recommande de Jésus mais celui *qui s'ouvre sans retenue au désir* de l'autre. « Chrétien » devient à « humain » ce que l'excès est à la loi ou, selon le lexique de Bataille, ce que « mystique » est à « moral ».

Nous ne demanderons pas à l'analyste d'exposer quelles sont pour aujourd'hui les mœurs « chrétiennes ». Celui-ci ne devient plus là qu'un témoin parmi d'autres. Cependant, il est manifeste que l'analyse structurale, en tant que pratique du signifiant et de l'énonciation, engage de nouveaux rapports à la communauté aussi bien qu'au texte. Mettre en œuvre la lecture, où s'énonce et se renonce le désir, ne prépare aucun retour aux Ecritures, mais restitue *la parole aux membres de l'alliance*, en la libérant de l'autorité, qui est toujours d'une origine et d'une fin.

4. *Dieu.* Si *La communication de Dieu* se défait de la référence christologique, elle ne laisse pas de poser *la question de l'Autre*. A la différence de Jésus, qui risque d'abolir le désir par la certitude, de substituer l'exclusion à la distance, l'Autre entre dans le procès de l'énonciation comme sa possibilité même. L'Autre du désir permet le désir de l'autre. Alors que Jésus introduit un recours empirique, une transgression de l'échange, l'Autre appartient à l'ordre symbolique, en tant qu'il a l'efficace de l'absence. Il n'est pas une origine mais le retrait de l'origine, par où le désir ne cesse de revenir comme désir de l'autre.

Là-devant apparaît la volonté de lever *l'indétermination de l'Autre* : ne serait-il pas la loi, le manque, voire la mort, plutôt que Dieu ? « A cette question ' Pourquoi ', on doit donc répondre par cette question : qu'est-ce qui, en nous, fait que nous avons

besoin de prouver que nous n'avons pas tort ? La réponse à cette contre-question pourrait bien être : le refus de cette économie du don, c'est-à-dire un désir de mort » (p. 128). La repartie est connue. Elle proscrit la vérité de l'énoncé, qu'elle accuse de transgresser la finitude du désir. Dans la mesure où il exclut son autre, le monothéisme est devenu impensable. L'Autre n'est pas l'unique, affirmé au-dessus des dieux. Il est un « signifiant vide » : « trace qui s'inscrit dans l'énoncé comme la possibilité même qu'il y ait des énoncés » ; « élément symbolique, par lequel Je et Tu sont convoqués à devenir un Nous » (p. 117).

L'interdiction portée contre le savoir et la permission donnée au faire se voient confirmées, au terme de l'ouvrage, par *la confession trinitaire* de Dieu. « De quelque façon que l'affirmation de la Trinité se présente, on doit toujours y reconnaître une énonciation, c'est-à-dire l'expression d'un désir dans des conditions sociales » (p. 301). Reprenant le mouvement ternaire de l'alliance, où l'on trouvait une subversion de la mort par le don de la vie, la foi trinitaire est au monothéisme ce que *l'excès* est à la loi. Elle permet la générosité du désir, l'espacement des énonciations, à l'encontre de la répression de la différence qui, à en croire Nietzsche, habite le mono-tono-théisme, la religion du ressentiment.

Pour conclure l'exposé de la thèse, je retiendrai le déplacement, réitéré, de la référence christologique vers l'échange symbolique. « Notre point de départ n'est pas la personne de Jésus, autrefois ou aujourd'hui, mais le système d'échange où il s'est inscrit : l'ordre symbolique comme alliance où il se donne et est donné » (p. 224).

## II. — CRITIQUE

Ma présentation de *La communication de Dieu* demeure très partielle, dans la mesure où elle délaisse les analyses textuelles, qui occupent une part appréciable de l'ouvrage. J'oserais pourtant la défendre contre l'accusation de partialité, en regard d'un ouvrage qui prépare l'autrement de la théologie chrétienne. Je me suis appliqué à en définir la stratégie. Il y aurait matière à préciser la tactique. Aux références constitutives, comme le recours insistant à la critique spinoziste de l'unicité, s'ajoutent des retours justificatifs vers des citations bibliques et des thèmes théologiques. De même, le passage du lexique traditionnel à sa relève symbolique suppose un « autrement dit » dont l'écart risque de se révéler infranchissable pour plus d'un. Mais nous entrons là dans une critique qui demande d'abord que soient mises en situation les deux problématiques, théologique et anthropologique.

L'appel à la générosité de l'alliance symbolique, opposé au souci de la singularité chrétienne, prolonge la question posée et résolue diversement par la pensée des « Lumières ». L'universalité, ici de l'ordre symbolique, délimite l'unicité de la christologie. La raison et la révélation peuvent s'effacer, reste *la résolution philosophique de la confession chrétienne*. Il n'y a pas d'ici à là reproduction, puisqu'au changement d'anthropologie se joint la permanence d'une interrogation : comment Dieu se pourrait-il révéler ou communiquer dans la particularité ? La question ne saurait être éludée par quiconque se reconnaît de Jésus. Mais il n'est pas indifférent d'en discerner les antécédents. L'orientation théologique de Delzant ne s'avère pas inédite. Le problème est ancien, même s'il fut longtemps et trop souvent refoulé. La solution atteste une continuité dans les relations sinon dans les termes. La structure ne serait-elle pas au modèle ce que la règle était à l'exemple ?

Les présupposés anthropologiques ont un passé plus récent. Ils sont redevables à Lacan de l'association établie entre le désir, le langage et la société. Mais ils s'inscrivent plus largement dans *la déconstruction de la pensée de l'identité*, anthropocentrique et ontothéologique, dont Nietzsche serait le précurseur.

Ayant placé *La communication de Dieu* en vue de la théologie des « Lumières » et de la philosophie du « Désir », j'en entreprends la critique, pour retourner l'ordre de la présentation : a. La théologie ; b. L'anthropologie.

a. *La théologie*

Entrer dans la critique à partir de la théologie exprime le désaccord fondamental que rencontre l'ouvrage de ma part de croyant chrétien. Il ne s'agit pas simplement de me porter vers le plus urgent. Je récuse la disposition théologique qui se met en dépendance unilatérale envers ses présuppositions anthropologiques. L'organisation du livre constitue déjà un enseignement. Tout, ou presque, se décide avec le premier chapitre, anthropologique. Or, je pose qu'en théologie chrétienne *l'immédiateté est théologale* : immédiateté non pas de l'histoire ou de l'écriture, qui en forment plutôt les médiations, mais immédiateté de la parole, alliance de Dieu et de l'homme, qui a nom Jésus Christ.

En fonction de ce changement de base, la critique se déploie en deux mouvements. Elle élabore la logique et discute l'axiologie de la théologie symbolique.

1. *Logique*. Au commencement se pose la question de l'unicité du christianisme sur le fond de la philosophie du désir, interrogée par l'Autre. Elle est plus que deux fois centenaire, venue de la

théologie des « Lumières ». Mais elle n'a rien perdu de son actualité, comme en témoignent plusieurs recherches conduites récemment en raison d'autres présuppositions [2]. Une réponse consiste à déplacer l'unicité de l'événement chrétien vers la rationalité humaine. Kant s'y était appliqué en son temps, par sa philosophie morale. Delzant s'y décide aujourd'hui, au sein d'une autre appartenance anthropologique. L'ordre symbolique apporte le présupposé de raison. Il est à la confession christologique ce que la structure est au modèle. Il juge du vrai et du non-vrai, offrant à la théologie chrétienne la question de l'Autre, articulée avec une pratique du signifiant et du désir. Dès lors, la reconnaissance de Dieu, la régulation du devenir chrétien et la lecture de la Bible pénètrent sans violence dans la nouvelle *cohérence*. La difficulté surgit ailleurs, avec le retour de la *référence*, ici annoncé par l'emplacement de la christologie.

Parce qu'il appelle la *question de l'Autre*, l'ordre symbolique concerne la théologie chrétienne. En rendant possible l'alliance symbolique, la question de l'Autre rend pensable la symbolique chrétienne. Elle en assure l'avenir et en marque les limites. Or, celles-ci se distinguent selon que le désir de l'autre devient société ou langage, reconnaissance mutuelle ou procès énonciatif. D'un côté, *l'éthique* prend la place de l'ecclésiologie. De l'autre côté, *l'analyse* se substitue à l'exégèse. L'analyse déconstruit les représentations de la tradition chrétienne, suivant la généalogie de l'imaginaire. L'éthique restitue à l'alliance chrétienne une positivité, en vertu du pacte qui règle l'échange symbolique. L'une prévient la mémoire de la singularité. L'autre ouvre l'universalité à la promesse de la pluralité.

A l'intérieur du cercle formé par le désir, le langage et la société, *interfère Jésus Christ* : sans raison, en excès. Par endroits, se produit un glissement du Christ vers l'Esprit, pour sauver l'universalité symbolique menacée par la particularité christologique (cf. p. 181-182). Quels qu'en soient les efforts, *La communication de Dieu* ne peut qu'être violentée par la christologie, qui excède l'ordre symbolique : à la manière dont une référence contrarie une cohérence. La question : Qui est Jésus ? plutôt que : Pourquoi Jésus ? ne saurait en effet appartenir à cet essai théologique sur l'ordre symbolique.

---

2. Ainsi, sous la mouvance hégélienne, la troisième partie du livre de P.-J. LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1977, 250 p. — L'ordre de la « représentation », où s'inscrit le théologique chrétien, se trouve vérifié dans la mesure où il se rapporte à l'ordre du « concept » : « geste fondateur », « épure logique universelle », que détermine « le mouvement rendant compte d'une identité proprement fondatrice entre négatif et positif, entre vie et mort » (p. 193).

2. *Axiologie*. Le débat se résout désormais à entendre une question et à rejeter une solution. L'interrogation issue des « Lumières » ne nous quittera plus. Mais je ne puis renoncer à confesser en Jésus la Parole, dès lors que je le reconnais pour le Fils. Là se tient l'immédiateté que j'affirmais précédemment ne pouvoir abandonner. Il ne me semble pas requis de reprendre point par point l'ouvrage de Delzant, lequel se prête mal à cette critique. On pourrait invoquer, à la décharge de l'auteur, plusieurs thèmes patristiques particulièrement ouverts sur l'universel : le Christ-créateur ou l'Eglise-depuis-Abel. Mais je n'en serais pas moins conduit à dire « non » à ce qui m'est proposé de l'Ecriture, de Jésus Christ, de l'être chrétien et de Dieu. S'il convenait de désigner là une épreuve cruciale, je me reporterais sans doute vers la *lecture de la résurrection*. Détacher la résurrection *de* Jésus, pour en faire le salut du désir, l'inversion éthique du désir de mort, dément la confession et la tradition de la foi. A moins de consentir au déplacement du théologique vers le symbolique, le lecteur exprime un refus, qui pour lui distingue deux convictions, mais pour l'auteur deux âges.

Si le débat cède ici le pas à la réserve, face à la distance, il se poursuit en corrigeant l'attribution à la tradition chrétienne des qualificatifs « *anthropocentrique* » *et* « *ontothéologique* ». Assurément, ceux-ci veulent souligner l'effet dans la théologie de la métaphysique, pensée de l'origine et de la fin, de la répétition et du calcul. Ils se trouvent repris par des auteurs qui à une autre philosophie joignent une christologie confirmée [3]. Ils méritent la considération du théologien chrétien. Mais l'ordre symbolique obéit-il vraiment aux exigences de l'altérité ? L'anthropocentrisme et l'ontothéologie ne reviennent-ils pas, respectivement dans le nom de Jésus et la question de Dieu ?

A la christologie fait place l'éthique, de l'alliance : la loi et l'excès. Il ne convient pas de retrouver là un dialogue entre la nature et la grâce. L'excès excède la loi comme l'échange proscrit le fondement, la dispersion des pratiques la reproduction d'une norme. L'altérité y prend figure de l'espacement des conduites, déliées de l'autorité d'un premier terme et de l'attente d'un terme ultime. Si la proposition n'est pas dépourvue de grandeur, elle écarte l'extériorité de Jésus Christ, révélant qui est Dieu et qui est l'homme. Alors que l'Esprit Saint se prête à toutes les relèves

3. Ainsi, dans l'ouverture à la pensée de Heidegger, les études réunies par J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, 330 p. — « Non pas questionner le christianisme à partir de l'onto-théologie, précise l'auteur, mais esquisser la prise en vue de l'onto-théologie — dans son achèvement nietzschéen — à partir de la christianité que manifeste l'apocalypse du Christ » (p. 40).

de la foi, éthiques ou politiques, *Jésus Christ* appelle sans détour un jugement : ne serait-il pas *autre encore* qu'un fils d'homme ? En se dérobant là-devant, *La communication de Dieu* restitue une forme d'anthropocentrisme : celle qui, dans la confession de foi, vient d'une abstraction christologique.

A la résolution éthique de la christologie répond l'équivoque de la reconnaissance de Dieu. Le désir de l'autre ne se confond pas avec l'Autre du désir. Au sein de l'échange se distinguent les effets et la condition. Mais l'Autre peut-il être Dieu s'il est assimilé à la fonction transcendantale, à la condition de possibilité ? Pour être confessé comme Dieu, *l'Autre* devrait être affirmé *autre encore* que le manque, la loi ou la mort [4]. Si la communication de Dieu forme une équivoque avec la communication du manque à être, l'onto-théologie s'y réalise en tant que recouvrement réciproque du théologique et de l'ontologique.

b. *L'anthropologie*

La désignation d'onto-logie n'est pas abusive là où il est question de l'être et du vrai, présentement du manque à être et de la vérité contre-distinguée du savoir. A la métaphysique de l'identité succède une philosophie de la différence qui réunit *le désir, le langage et la société*. Il est aisé d'en montrer les emprunts, dont Delzant ne fait d'ailleurs pas mystère. Il demeure plus important de remettre en cause l'antithèse maintenue entre *le désir et le savoir*, l'énonciation et l'énoncé, l'écart et la référence. Si l'immédiateté théologale de la Parole m'autorisait à récuser l'ordre symbolique pour ses inférences théologiques, vient le temps de la médiation philosophique.

1. *Provenances.* Il n'est pas utile d'évaluer la marque propre de chacun des auteurs cités. Un chapitre s'appuie souvent sur un seul auteur [5]. Reprenant les trois axes de l'ordre symbolique, la

4. Cette ambiguïté entretenue par A. Delzant est écartée par G. Morel dans le second tome de *Questions d'homme* (*L'Autre*, Paris, Aubier, 1977, 404 p.) : voir par exemple p. 194-199. Si je n'ai pas à exposer ici mon refus devant les propositions de *Jésus dans la théorie chrétienne* (Paris, Aubier, 1977, 220 p.), je ne puis accorder à Delzant ce que je reconnais chez Morel : l'altérité de Dieu, autre encore que l'homme et que le monde.

5. Citons seulement le chapitre 3 (« Lire le livre »), tout pénétré d'un article de St. Breton, *Ecriture et présence*, dans *Esprit*, 1973, n° 4, 834-842. Au terme de son étude, le philosophe invitait les théologiens à un nouvel examen du problème de l'unicité du Christ, raison de l'excellence des Ecritures. Si l'on voit dans *La communication de Dieu* une réponse à cette sollicitation, il convient de noter que l'ajournement de la christologie reçoit sa raison de l'espacement des Ecritures. St. Breton a repris récemment le sujet : *Ecriture et révélation*, Paris, Le Cerf, 1979, 172 p. Si l'Ecriture y vient donner la parole à la Révélation, ne vient-elle pas aussi occulter l'unicité de la Parole, qui est Jésus, le Christ ? (cf. p. 155-156).

question de l'Autre, l'analyse de l'écriture et la position de l'éthique, j'en manifesterai l'émergence dans la pensée française contemporaine : car tel est bien le milieu de *La communication de Dieu*. Pourtant, avant de nommer Lacan, Derrida et Lévinas, il faut rendre justice à NIETZSCHE. L'ombre de *La généalogie* et du *Zarathoustra* domine la compréhension de l'œuvre : le « non » engagé dans la déconstruction de la volonté de savoir et de croire ; le « oui » livré à l'autrement de l'être, de l'homme et du divin.

Tels qu'ils se disposent dès le premier chapitre, désir, langage et société proviennent sans détour de la psychanalyse lacanienne. On le vérifie en se reportant simplement à quelques pages relatives à l'usage de la linguistique et à la philosophie du langage chez J. LACAN [6]. *Fait social et fait linguistique* se réunissent dans l'ordre symbolique, caractérisé par l'opposition des signifiants et l'exclusion du signifié, l'infinitisation du désir de l'autre et l'absence de l'Autre du désir. Avec J. DERRIDA, autonomie du signifiant et rature du signifié opèrent le passage *de la parole à l'écriture*. Tandis que le privilège accordé à la parole fait entendre une origine, de l'insistance apportée à l'écriture procède la dissémination du sens. « L'absence de signifié transcendantal, écrit Derrida, étend à l'infini le champ et le jeu de la signification [7]. » Si la lecture de Derrida éveille au décentrement du centre, au non-sens du fondement, l'analyse structurale permet l'entrée dans la dispersion des effets de sens, dans la surface sans profondeur de l'échange. Là où elle s'impose sans partage, elle suppose l'ontologie du manque, figurée par la scission du signifiant et du signifié. Touchant la *détermination éthique de la signification*, il faudrait exposer largement la philosophie de E. LÉVINAS. Ici et là, religion et éthique se confondent dans l'excès de la loi et l'indétermination de l'Autre. La promesse s'achève dans la responsabilité. La peur de la mort se retourne en peur de commettre un meurtre. Le messie s'efface devant les temps messianiques.

Il reste possible de mettre en cause la cohésion des différents apports. L'Autre de Lévinas s'accorde-t-il par exemple avec l'Autre de Lacan ? Pourtant, je n'hésite pas à créditer Delzant d'exposer une assimilation cohérente autant que brillante d'un certain champ philosophique contemporain [8]. La difficulté philosophique ne tient pas à la cohérence mais à la référence : le symbolique et l'imaginaire sont-ils en droit d'exclure le réel de la pensée ?

---

6. Cf. A. LEMAIRE, *Jacques Lacan*, 2e éd., Bruxelles, P. Mardaga, 1977, p. 77-118.

7. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 411.

8. Dans le chapitre d'une thèse non encore publiée (Tours, 1978), je me suis employé à le définir, empruntant le titre à un ouvrage de Derrida : *la dissémination* (du sens).

2. *Présuppositions.* Il n'est pas dans mon intention de rayer d'un trait l'ordre symbolique. Il y a *place pour une problématique* de l'énonciation linguistique et de l'échange social à partir *du désir* de l'autre, même si l'intégration se révèle plus controversée que ne le suppose Delzant après Lacan. Depuis longtemps, peut-être Spinoza, la pensée se trouve interrogée sur sa généalogie. Le salut aussi bien que la connaissance est objet de désir ou de vouloir.

L'ordre symbolique se retire de la référence pour s'accorder à la communication des valeurs oppositionnelles. Il se donne un objet : un ensemble ordonné de fonctions. Il distingue deux modes de performances, l'un imaginaire et l'autre symbolique. La démarche me paraît jusque-là sans reproche. Le réel s'y présente comme la condition de possibilité des deux performances, autant que du passage de l'une à l'autre. A ce titre, il me semble légitime de le dire absent, à la façon d'une instance transcendantale ou régulatrice. Le réel n'a pas sa pertinence dans l'ordre symbolique, comme l'idée métaphysique n'était pas confirmée chez Kant dans le champ phénoménal. Il ne se présente pas lui-même. Il disparaît derrière sa fonction. Si l'ordre symbolique pose les conditions de l'éthique, en *élabore un fonctionnement,* avec la « réalité » de la finitude, l'instance de la loi, il *fait abstraction du jugement* éthique, épreuve de la liberté, réalité de la décision.

Or, il faut en prendre acte, telle n'est pas la perspective à laquelle s'est arrêté l'auteur. Le symbolique bannit le réel, comme l'échange en surface des signifiants refoule l'être du signifié. Le savoir est aboli quand surgit le désir. Le vrai se déplace de l'énoncé vers l'énonciation. Mais devant la thèse qui épuise le dit dans le dire, sous forme d'une généalogie, il devient approprié d'exhumer la réfutation du scepticisme. Si le vrai se réduit au *désir de savoir,* alors le *savoir du désir* n'est pas vrai. L'implication exerce un effet libérateur. Elle dévoile l'indifférenciation où mène l'ordre symbolique. L'Autre se complaît dans l'indétermination. La même question ne cesse pas d'être posée et le même procès d'être exposé. L'apologie de la différence ne s'essouffle-t-elle pas, faute de rester disponible à la venue de l'autre qui se présenterait dans son quant-à-soi ?

A ce point, il y aurait à déployer l'autre présupposition, qui ne choisit pas entre le réel et le symbolique. Je la suggère en référence à certaines omissions relevées dans *La communication de Dieu.* S'il remarque que le témoignage réunit l'énoncé et l'énonciation, la connaissance relative à un événement et la réponse à une sollicitation autorisée (cf. p. 40), Delzant ne maintient pas l'association. Et il ne le peut pas sur la base de son présupposé. Or, touchant l'autre

et l'Autre, on peut bien soutenir que la parole, relation du dire et de l'écoute, porte secours au dit. Inversement, on posera que le dit, en interdisant la fusion de l'un et de l'autre, prévient sa propre confusion. Le lieu traditionnel de cette relation cognitive me paraît être *le jugement,* méconnu nécessairement par Delzant, qui dénonce la représentation au bénéfice du symbole. Si le vrai ne s'expose pas dans la représentation, fascinante et objectivante, il n'est pas davantage étreint par le symbole, au sens de Lacan, voire par le concept, au sens de Hegel. Le jugement au contraire ne réunit que ce qui était et reste séparé. Il provoque une crise salvatrice dans la pensée représentative. Il inscrit la différence dans la relation, creuse la distance ou réalise l'accès de l'imaginaire au symbolique, non plus fonctionnellement mais véritablement. Le jugement accède symboliquement au réel, c'est-à-dire *par une médiation.*

*Conclusion*

Au cours de la dernière décennie, le mouvement dogmatique fut souvent présenté comme le passage des théologies de la parole vers les théologies de l'histoire. Ne devons-nous pas désormais nous accoutumer à d'autres déplacements, quittant *le temps de la parole* pour *l'espace de l'écriture? La communication de Dieu* y engage. Elle délaisse l'unicité de la christologie pour en assurer la crédibilité. Elle attribue à la théologie herméneutique les qualificatifs dont celle-ci avait usé contre son aînée : théologie métaphysique et autoritaire. Elle découvre l'orientation d'un étrange retour à la *scriptura sola,* par substitution de l'ordre symbolique à l'événement chrétien.

Je ne puis atténuer l'expression de mon refus. La thèse de Delzant ne m'ouvre pas un chemin. Mais elle nous rappelle l'urgence de deux interrogations. Il n'est pensable d'éliminer ni la question théologique des « Lumières » ni la question anthropologique du « Désir ». L'unicité de Jésus Christ et l'approche de la réalité auront toujours à s'expliquer avec l'universalité de la raison et l'aliénation du manque.

*F 35042 Rennes Cedex*
45, rue de Brest

Yves LABBÉ
Service Interdiocésain
d'Etudes Théologiques et
Université Catholique de l'Ouest