



Chapitre de livre

2012

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Quelques réflexions théologiques en écho à la "déconstruction du
christianisme"

Askani, Hans-Christoph

How to cite

ASKANI, Hans-Christoph. Quelques réflexions théologiques en écho à la 'déconstruction du christianisme'. In: Où est la vérité? Askani, H.C., Mendoza, C., Müller, D., Andronicos, D. (Ed.). Genève : Labor et Fides, 2012. p. 283–307.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30483>

QUELQUES RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES
EN ÉCHO À LA « DÉCONSTRUCTION DU CHRISTIANISME »

Hans-Christoph Askani

« On a dit, précipitamment, que [la déconstruction]
était une sorte de théologie négative
(ce qui n'était ni vrai ni faux)... »

J. Derrida

I. BREF APERÇU SUR LA « PHILOSOPHIE DE LA DÉCONSTRUCTION »

Si j'avais à caractériser en *une* formulation le mouvement, la philosophie de la déconstruction, je le ferais au moyen d'une expression de Derrida : « La Différence originaire de l'Origine absolue »¹. Le sujet, le concept de l'origine y apparaît deux fois. D'abord « l'Origine absolue ». Nous la cherchons, nous la voulons, nous la réclamons... Quoi d'autre d'ailleurs qu'une origine *absolue* ! Arriver. Si déjà on cherche, on veut arriver, si déjà on se met en route, on va vers un but..., si déjà on existe – et on y est conscient –, on doit venir de quelque part. Or, ce « quelque part » ne peut pas, ne doit pas être un « *quelque part* ».

On pourrait être plus modeste : se contenter d'une origine. On vient de là... ; on est né au xx^e siècle..., on meurt au xxi^e, par exemple. Un petit bout de chemin. Un être fini. Nous le savons d'ailleurs. Cependant : est-ce possible ? Se *contenter* d'une origine quelconque ? Connaître et reconnaître sa propre finitude *d'avance* ? La question n'est pas anodine, car dans ce

1. Jacques DERRIDA, « Introduction », in : Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par J. Derrida, Paris, PUF (1962), 41995, p. 171. Je suis conscient que la phrase a été formulée avant que le terme « déconstruction » n'apparaisse. Cet « anachronisme » correspond au fait que Derrida n'a jamais introduit la « déconstruction » comme programme.

« d'avance » – connaissance, reconnaissance d'avance –, nous aurions – paradoxalement – tout en l'acceptant échappé à cette finitude. Elle serait devenue le sujet de notre constatation, d'une constatation qui viendrait d'ailleurs, qui se situerait ailleurs, dans un endroit sûr. Non ! La finitude ne se constate jamais d'avance, ne permet jamais un refuge « ailleurs ». Elle nous capte, elle nous surprend, elle nous assaillit. Admettre une origine relative, cela serait : s'arranger avec elle. S'arranger avec la finitude ! Un complot entre elle et nous, pour – entre nous (!) – dépasser cette double relativité. Non ; si origine il y a, si origine il devait y avoir, il en faut une absolue. De là nous venons... De là nous savons, ou voudrions savoir, venir... C'est donc la direction qu'indique le terme « Origine absolue ».

Mais le mot « origine » apparaît une deuxième fois dans l'expression « Différence originnaire ». Aussi originnaire que « l'origine absolue » est la *différence* par rapport à elle. (Plus précisément nous devrions dire : « ... est la différence d'elle ». Cette origine « absolue » est elle-même différente ; différente de quoi ? Différente de tout ce qui suit, bien sûr, mais différente aussi d'elle-même !) Il est vrai que pour parler d'origine « proprement », il faut la dimension de l'absolu (« Origine absolue »), mais dans la formulation de Derrida c'est presque comme si cette dimension (cette absoluité) était exigée – pour être absente, pour être décalée, pour être *différente*. Est-ce *elle* qui est différente – ou nous qui sommes différents ? Nous (elle et nous) sommes différents ensemble. Ensemble ? Oui et non. La différence originnaire de l'origine absolue ne serait pas sans nous. Mais en même temps, nous sommes différents justement de cette origine absolue *et* de cette différence originnaire. Il y a ici un « ensemble » qui ne va pas ensemble. « En même temps », ai-je dit. Mais non ! Si temps il y a, il n'est pas le *même*. Pas le même entre l'origine absolue et la différence originnaire. On ne pourra jamais dire qu'entre les deux l'un aurait lieu avant l'autre (par exemple comme nous le présupposerions facilement, « l'origine absolue » avant la « différence originnaire »). Non, justement un tel « avant » et « après » n'existent pas. Y aurait-il donc entre les deux le même temps présent : l'origine absolue a-t-elle lieu en même temps que la différence originnaire ? Non, leur être ensemble signifie justement qu'il n'y a pas un « en même temps », un même temps. Comme aussi « *notre* » temps n'est pas le même – ni que celui de l'origine absolue ni que celui de la différence originnaire. Nous arrivons trop tard ; toujours trop tard ; comme d'ailleurs « l'origine absolue » – paradoxalement – arrive aussi trop tard. Il n'y a pas *un* temps. Il y a un décalage originnaire du temps.

Le décalage dont nous venons de parler se reflète (ou se produit ?) dans le langage. Nous ne possédons jamais notre langue, nos mots, nos paroles ; ni nos points finaux, nos points d'exclamation, nos points d'interroga-

tion... ! Nous les posons témérairement sur un chemin dont nous voudrions qu'il soit le chemin de nos pas, de notre orientation, de notre direction. Le dernier Gadamer disait : « Le principe suprême de l'herméneutique philosophique [est] que nous n'arrivons jamais à dire ce que nous aimerions dire. »² Cela rejoint un énoncé de Derrida : « Or jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois-tu, jamais ne sera la mienne. »³ Derrida parle ici de sa propre biographie en tant que « pied-noir » lié à la culture et la langue française et – différé d'elles. Or ce qu'il dit porte plus loin. D'une certaine manière *chacun* parle une langue qui n'est pas la sienne. « La seule façon de faire semblant de parler chinois quand on parle à un citoyen chinois, c'est de lui adresser la parole *en chinois*[.] » est une affirmation attribuée à Derrida⁴. Comme beaucoup de formulations de sa plume, cette phrase aussi est ambiguë. Comment pourrait-on faire semblant de parler chinois en parlant chinois sans savoir parler chinois ? ! Donc pour faire semblant, il faut l'exercice réel ; mais d'un autre côté ce qui est réel, l'est-il jamais sans la fiction, sans la différence, sans le simulacre, sans le « comme si... » que nous n'arrivons pas à dépasser définitivement ? – On ne parle jamais le chinois, le français, l'anglais, l'allemand... sans faire semblant de le parler.

2. Hans-Georg GADAMER, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 230. (Cité par Jean GRONDIN, « La définition derridienne de la déconstruction », *Archives de Philosophie* 62, 1999, p. 16.) En allemand : « Oberster Grundsatz der philosophischen Hermeneutik ist, wie ich sie mir denke (und deshalb ist sie eine hermeneutische Philosophie), daß wir nie das ganz sagen können, was wir sagen möchten. » (Hans-Georg GADAMER, « Europa und die Oikumene » (1993), in : *Ges. Werke*, vol. 10, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, p. 274.)

3. Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 14.

4. Cf. Vincent DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Editions de Minuit, 2002 (1979¹), p. 163. Or la phrase ne se trouve pas à l'endroit indiqué par Descombes. Selon Jean-Pierre DUPUY (*Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994, p. 33), cette phrase est un remaniement de Descombes ; Mathieu TRICLOT (*Le moment cybernétique. La constitution de la notion d'information*, Seyssel, Champ Vallon, p. 146), de son côté, l'attribue à J.-P. Dupuy, à mon avis à tort. Sans que j'ai pu vérifier l'origine de la citation dans les écrits de Derrida, je la prends néanmoins pour une phrase qui indique bien la problématique, qui traverse pour longtemps sa pensée. Dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 133 (page indiquée par Descombes), Derrida dit : « [...] Hallucination dans l'hallucination déjà de la parole. Mais ce qu'un Grec, ici, n'a pu faire, un non-Grec le réussira-t-il autrement qu'en se déguisant en Grec, en *parlant grec*, en feignant de parler grec [...]. »

Le problème de la « Différence originaire » revient dans un des entretiens dans « Positions » : « J'essaie d'écrire (dans) l'espace où se passe la question du dire et du vouloir dire. »⁵ « La question du dire et du vouloir dire » – qu'est-ce qu'elle est ? Il faut lire cette phrase deux fois. Avec la parenthèse d'abord : comme si l'espace entre le dire et le vouloir dire existait déjà, comme si entre les deux leur différence éclatait, avait déjà éclaté (si nous parlons nous ne disons pas tout simplement ce que nous voulons dire, il s'y passe autre chose ; entre le vouloir dire et le dire il y a une question, un espace, un décalage – pour le dire avec un terme temporel : un retard). Et puis *sans* la parenthèse : comme si cet espace s'entrouvrait dans l'écriture qui s'installe, comme s'il s'insérait en lui. Car l'espace entre les deux – le dire et le vouloir dire – n'est pas là, n'est pas donné, et néanmoins il apparaît, il apparaît dans « la question » qui s'infiltré, se faufile entre le dire et le vouloir dire. Troisième lecture donc : il faut lire la phrase avec et sans la parenthèse à la fois. Rapprochement à un retrait qui ne serait jamais sans ce rapprochement, mais qui est inévitable, incontournable et indépassable en « même temps ».

1.1. La « philosophie de la déconstruction » et le christianisme (I)

Or notre sujet n'est pas la « philosophie de la déconstruction » en tant que telle, mais son rapport au christianisme⁶. Resserrons donc notre perspective et prenons en considération ce qui peut apparaître comme seulement *un* aspect d'un phénomène plus large : non pas la déconstruction « en tant que telle », mais dans son rapport avec la religion chrétienne.

De manière superficielle, on peut dire que la relation de la « déconstruction » au christianisme est ambiguë. Elle est marquée d'un côté par une forte distance, même un certain mépris et d'un autre côté par une certaine attraction. Distance et méfiance face à une religion bien établie, trop bien établie⁷, et qui fait partie de l'histoire de la métaphysique occidentale contre laquelle la déconstruction se dresse :

Dans la mesure où le christianisme peut et doit être considéré comme une puissante confirmation de la métaphysique – aggravant l'étantité de l'être par

la production d'un Être suprême archi-présent et efficient –, le christianisme et avec lui tout le monothéisme ne font que conforter la clôture et la rendre plus étouffante (p. 16).

Or le rapport (entre les deux ou les trois : déconstruction, christianisme, métaphysique) est plus compliqué, car la métaphysique elle-même aboutit à un éclatement de son enfermement⁸. Et le christianisme participe à cette ouverture de manière fondamentale : « Le christianisme [...] déclôt dans son geste essentiel la clôture qu'il construit et qu'il parachève en prêtant à la métaphysique de la présence la plus forte ressource imaginaire » (p. 21). L'attitude ambiguë de la déconstruction face au christianisme ne représente qu'un premier niveau. Sur un plan plus intéressant, on constate que le christianisme lui-même est ambigu. Nous venons de le voir : il est clôture *et* ouverture. On pourrait, face à cette observation, poser de multiples questions : comment et pourquoi – malgré son potentiel d'ouverture – a-t-il pu et peut-être dû toujours (comme le vin pas bien conservé tourne au vinaigre) tourner à l'enfermement... ? Ou d'un autre côté : comment a-t-il pu, vu le poids de l'histoire, de la tradition, de l'institution, de l'institutionnalisation... garder un potentiel explosif qui échappe toujours à la volonté totalisante de l'approche de la raison ? Nancy ne s'intéresse pas à ces questions ; il s'intéresse au potentiel d'ouverture inhérent au christianisme qui lui livre une source, une matière quasi inépuisables pour sa propre philosophie.

Le christianisme ne désigne pas autre chose, essentiellement [...], que l'exigence d'ouvrir dans ce monde une altérité ou une aliénation inconditionnelle, et doit désigner la portée en droit infinie du mouvement même de la déconstruction et de la décloison (p. 20).

Le christianisme devient ainsi une véritable mine, un trésor de pensées, de sujets, de points de départ, de ruptures... Le salut, la foi, l'espérance, la résurrection, la prière, le pardon, le témoignage, le messianisme... Nombre de philosophes vers la fin du xx^e siècle et au début du xxi^e siècle commencèrent à s'intéresser à des sujets « chrétiens ». Une « véritable mine », ai-je dit. Ce qui est un peu surprenant, c'est que – aux yeux de quelques-uns parmi ces philosophes (Nancy en fait partie, G. Agamben aussi, A. Badiou aussi), il a fallu *leur* regard à la fois critique et innovateur pour faire apparaître que le christianisme a un potentiel d'ouverture et une

5. Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 23.

6. Pour entrer dans ce débat je vais me limiter au livre de Jean-Luc NANCY : *La Décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005.

7. Selon Nancy du moins, cf. par exemple *ibid.*, p. 12 : « [...] là où les religions instituées prolongent fort mal leurs traditions (dans la crispation intégriste ou bien dans le compromis humaniste), dépassées qu'elles sont déjà depuis quatre ou cinq siècles [...] »

8. « [...] que c'est de l'intérieur même de la métaphysique que se forme le mouvement d'une déstabilisation du système de l'étant en totalité [...] » (*Ibid.*, p. 16, cf. p. 17 : « La métaphysique en vérité se déconstruit constitutivement, et, se déconstruisant, elle déclôt en elle et la présence et la certitude du monde fondé en raison. »)

force innovatrice. Comme si – durant deux mille ans – la majorité des théologiens avaient bel et bien fait part du mouvement d'enfermement, d'institutionnalisation, de domestication – et non pas de la découverte sans cesse renouvelée du caractère surprenant et ébranlant du message chrétien. Soit !

I.2. La « philosophie de la déconstruction » et le christianisme (II)

Il est intéressant de voir que dans le livre *Déconstruction du christianisme*, Nancy entreprend à maintes reprises une tentative de définir ce qu'est la déconstruction. Dans ces « définitions » non seulement il essaie de dire à son public (des publics divers, car il s'agit d'un recueil de conférences et d'articles) ce que serait ce « mouvement », mais aussi de comprendre lui-même de quoi il s'agit. Cet effort qui ne semble jamais arriver définitivement à son but ne plaide pas contre l'auteur, au contraire. Il s'y exprime le fait que la déconstruction n'est pas une entreprise une fois inventée puis appliquée, etc., mais un mouvement qui dépasse l'initiative de ses représentants. Heidegger avait déjà rendu attentif à cela quand il parlait de la « *Destruktion* »⁹, comme d'un mouvement qui ne dépend pas de la décision de tel ou tel philosophe, mais qui représente le défi d'une époque. Avec la même intention (ou presque) Derrida écrit :

La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. Le *ça* n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C'est en déconstruction*. [...] Et le « se » du « se déconstruire », qui n'est pas la réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme¹⁰.

Si l'on compare les différentes descriptions de la déconstruction, telle que Nancy la propose, on peut y retenir deux éléments constitutifs : a) la déconstruction opère un pas en arrière ; b) la déconstruction opère un pas en avant.

Ad a) Un pas en arrière :

Je nommerai « déconstruction du monothéisme » l'opération consistant à désassembler les éléments qui le constituent, afin de tenter de discerner, entre eux et comme derrière eux, en retrait de la construction, ce qui a rendu possible leur assemblage, et qui nous reste encore peut-être, paradoxalement, à

9. Terme repris plus tard en langue française par le concept de « déconstruction ».

10. Jacques DERRIDA, « Lettre à un ami japonais » (1985), in : *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 391.

découvrir et à penser comme l'au-delà du monothéisme en tant qu'il s'est lui-même mondialisé et athéisé¹¹.

Ad b) Au pas en arrière correspond un pas en avant, qui est souligné depuis la première phrase du livre (phrase qui, comme beaucoup d'autres, est prononcée avec un ton hautement prophétique) :

Il ne s'agit pas de ressusciter la religion, pas même celle que Kant voulait contenir "dans les limites de la simple raison". Mais il s'agit *d'ouvrir* la simple raison à l'illimitation qui fait sa vérité. [...] Il ne s'agit pas de repeindre les cieux, ni de les reconfigurer : il s'agit *d'ouvrir* la terre obscure et dure et perdue dans l'espace¹².

Comme les derniers mots le laissent entendre, ce mouvement d'ouverture lié au mouvement de la déconstruction, se trouve en profonde affinité avec le christianisme.

A l'intérieur du christianisme se produit en effet un type de conflit spécifique, qui est probablement le conflit entre une *intégrité* et sa désintégration. C'est dans ce conflit spécifique qu'il faut chercher la première amorce d'une propriété nucléaire spécifique du christianisme, et celle de la possibilité de son devenir : le christianisme ne serait-il pas, en lui-même et par lui-même, une intégrité divisée ? Ne serait-il pas le mouvement même de sa distension, de son ouverture et de sa dissolution ? (p. 210).

A cause de cette double tendance du christianisme vers la déconstruction et vers l'ouverture, vers le « dépassement » et « l'auto-dépassement »¹³, la déconstruction ne se réfère pas au christianisme comme à un objet quelconque, même pas seulement comme à un objet privilégié. Il faut aller plus loin : d'une certaine manière le christianisme est déconstructionniste et la déconstruction chrétienne. Si nous avons parlé de deux niveaux du rapport entre la déconstruction et le christianisme : (1) la relation de la déconstruction avec le christianisme est ambiguë ; (2) le christianisme est lui-même ambigu ; – nous devons maintenant rajouter un troisième niveau : (3) la déconstruction participe au christianisme (elle ne serait pas sans lui),

11. Jean-Luc NANCY, *Déclousion*, p. 51, cf. p. 54 : « Je nommerai "déconstruction du monothéisme" la recherche consistant à désassembler et à analyser les éléments constitutifs du monothéisme, et plus directement du christianisme, donc de l'Occident, afin de remonter (ou d'avancer) jusqu'à une telle ressource qui pourrait former à la fois l'origine enfouie et l'avenir imperceptible du monde qui se dit "moderne". »

12. *Ibid.*, p. 9 ; soulignement H.-C. A.

13. Cf. *ibid.*, p. 206, *passim*.

comme d'un autre côté le christianisme n'est pas sans participer à la déconstruction :

En un sens, comme je l'annonçais, le christianisme est en lui-même, essentiellement, le mouvement de sa propre distension, car il représente la constitution d'un sujet en ouverture et en distension de soi. Il faut alors évidemment dire que la déconstruction, qui n'est possible que moyennant cette distension, est elle-même chrétienne. Elle est chrétienne parce que le christianisme est, d'origine, destructeur, parce qu'il se rapporte d'emblée à sa propre origine comme à un jeu, à un intervalle, un battement, une ouverture dans l'origine¹⁴.

II. LA THÉOLOGIE ET LA « PHILOSOPHIE DE LA DÉCONSTRUCTION »

Après ces remarques introductives (remarques de rapprochement tâtonnant) la question se pose évidemment : qu'est-ce qu'un théologien aura à dire par rapport à ce mouvement de la déconstruction et son « interprétation » du christianisme ?

Un premier réflexe du théologien pourrait être de se réjouir du fait qu'à une époque où l'indifférence par rapport à la religion chrétienne – en tout cas dans nos sociétés occidentales – s'accroît de plus en plus, tout à coup un intérêt pour le christianisme du côté de quelques intellectuels voit le jour. Cette joie serait à double tranchant. N'est-ce pas parce que les représentants « officiels » du christianisme : les prêtres, les pasteurs, les croyants, les théologiens... n'arrivent plus à assumer la responsabilité de l'héritage chrétien que d'autres s'en emparent ? Et leur manière de le faire, au geste souvent léger, avec des énoncés généralistes et généralisants, n'est-elle pas le symptôme du fait que ce christianisme comme religion vécue et vivante est en train de disparaître ?

Cela pourrait provoquer un autre réflexe du côté du théologien : réclamer le christianisme comme « propriété » des Eglises, des croyants et de la théologie – et, dans une attitude peut-être mesquine, démontrer qu'ici ou là ce christianisme serait mal compris, superficiellement interprété par les interprètes d'un certain type de philosophie... Ce qui serait – à des degrés différents selon les auteurs auxquels on se réfère – jeu facile¹⁵. Mais : jeu

14. *Ibid.*, p. 217. Cf. p. 55 : « [L]e christianisme est par lui-même, en lui-même, une déconstruction et une autodéconstruction. » Cf. p. 20 : « En d'autres termes, le christianisme assume de la manière la plus radicale et la plus expresse l'enjeu de l'*alagon*. »

15. Pensons par exemple à la manière dont Nancy confond – sans doute volontairement, mais cela n'améliore pas la donne – « christianisme », « monothéisme » et

perdu du même coup ! Le geste de la « réclamation » le révélait déjà ! Non, le christianisme n'appartient pas aux théologiens. Et s'il leur appartenait, il serait plus mort encore.

Une troisième option consisterait dans une attitude plus positive face à la déconstruction du christianisme telle que Nancy la développe. Dans son optique distancée, sympathisante et critique (à la fois), dans son approche quelque peu superficielle, nourrie par une certaine ignorance et arrogance, il a vu quelque chose. (Comme de temps en temps de loin, on voit des choses que de tout près on n'aperçoit pas.) En effet, le christianisme, malgré son institutionnalisation, malgré son histoire et sa tradition – comporte toujours un élément de dissidence, de divergence. Le dépassement et autodépassement dont parle Nancy. Les expressions de la foi chrétienne – dans la Bible et aussi dans l'histoire de la théologie – en sont emplies. Mentionnons seulement l'évangile selon Jean et le terme *ho kosmos*, « le monde » qui signifie « le tout », « l'ensemble », « la totalité », mais justement pour dire que, par rapport à ce « tout » il y a autre chose : une ouverture, une transcendance, une sphère autre¹⁶.

Cette ouverture, ce dépassement sont caractéristiques de la foi chrétienne : il y a « la course du monde », son enfermement en elle-même – il y a encore *la foi*. Il y a l'épaisseur du temps, la tendance du temps de s'enrichir d'un passé qui détermine, qui étouffe le présent – il y a pourtant *la promesse et le pardon*. Il y a les démonstrations, les preuves, les schémas, les catégories toutes faites, les convictions ou la perte de convictions – mais il y a aussi, dépassant tout cela, et se dépassant soi-même *le témoignage* ; une parole qui porte plus qu'elle n'est censée porter... Intuitivement Nancy en devine quelque chose. « [...] il s'agit d'ouvrir la terre obscure et dure [...] », dit-il (p. 9). La « terre obscure et dure », là il a vu quelque chose. Parce que la terre, à première vue, n'est pas obscure ni dure. Pour qu'elle soit « obscure », il faut une lumière – autre – qui la fasse apparaître en tant que telle...

Mais pourquoi Nancy dit-il : « il s'agit... », comme si maintenant on pouvait l'entreprendre..., comme si maintenant, on serait les premiers à le voir, comme si c'était notre regard qui découvre, notre ton qui annonce... Comme si cela ne commençait pas avant nous ! « Ça se déconstruit », disait Derrida. Ainsi aussi *cela* se désintègre, *cela s'ouvre*, *cela diverge*, *cela se révèle*... Pourquoi alors ce ton prophétique ? Soit !

« religion ». (En quoi le christianisme est-il un monothéisme ou non ? Quelles sont les différences entre les monothéismes ? Comment penser la relation entre la religion et le christianisme ? Questions tout à fait négligeables dans la perspective de Nancy.)

16. Dans les termes de l'évangile selon Jean : « la révélation », « la parole », la dimension de « la hauteur »...

Ce que Nancy a vu, c'est que cette distance, qui – paradoxalement – est le propre du christianisme, n'est pas seulement une distance par rapport à l'autre de lui : le monde, la raison, la métaphysique..., mais en même temps, et déjà avant (et avant tout!) une distance du christianisme par rapport à lui-même et – plus précisément – en lui-même. « Cet état d'autodépassement lui [sc. au christianisme] est peut-être très profondément propre, il est peut-être sa tradition la plus profonde [...] » (p. 206). D'où le mot clé et le titre du livre : « Déclosion »¹⁷. Or le mot qui parle plus précisément encore de la distance, de la « distension »¹⁸ du christianisme *en lui-même*, n'est pas *déclosion*, mais « intervalle », « jeu ».

En un sens, comme je l'annonçais [!], le christianisme est en lui-même, essentiellement, le mouvement de sa propre distension [...]. Elle [sc. cette distension] est chrétienne, parce que le christianisme est, d'origine, déconstructeur, parce qu'il se rapporte d'emblée à sa propre origine comme à un jeu, à un intervalle, un battement, une ouverture dans l'origine » (p. 217).

« Une ouverture dans l'origine » ! Nous nous souvenons de la formulation du « jeune » Derrida, citée et interprétée au début de cet article : « la Différence originaire ». Nancy reconnaît une structure, un enjeu parents non seulement *dans* le christianisme, mais comme sa caractéristique fondamentale. Le christianisme est distension, parce qu'il a la « capacité » (?) de laisser la place à un intervalle, à un jeu en lui. Distension, jeu, intervalle... Le mot « jeu » m'interpelle. Il reprend la « différence originaire » dans une métaphore qui comporte un potentiel de déplacement inattendu. « Jeu », « un jeu », « le jeu ». Dans quel sens ? Jouer un jeu ? On en parle souvent aujourd'hui en théologie – un peu trop souvent –, notamment en théologie pratique : l'importance du jeu pour l'équilibre personnel, le jeu comme libérateur (un temps non calculé...), le jeu et la liturgie, le jeu et la foi... Ici, il s'agit (aïe ! moi aussi je dis « il s'agit », on n'y échappe pas si facilement) du jeu dans un autre sens : *il y a du jeu*. Il y a de l'espace, du mouvement – là où tout pourrait ou devrait être serré. Par exemple le volant d'une voiture a du jeu. Peut-être trop, peut-être pas assez. Il y a du jeu malgré le fait qu'en principe la transmission de son mouvement vers le pont devrait être directe, immédiate. Mais au sein de cette immédiateté

17. « La déclosion désigne l'ouverture d'un enclos, la levée d'une clôture. [...] » (p. 16). Cf. p. 21 : « Le christianisme [...] déclôt dans son geste essentiel la clôture qu'il construit et qu'il parachève en prêtant à la métaphysique de la présence la plus forte ressource imaginaire. »

18. « Distension » – un terme d'Augustin d'ailleurs, Nancy ne le dit pas, sauf erreur de ma part.

s'introduit – un espace, un retard, une différence, un jeu... Avoir du jeu. Du jeu inattendu donc. Du jeu non pas comme entreprise – consciente ou inconsciente – de jouer, mais comme espace là où il n'y en a pas, là où il n'y en devrait pas avoir... *Spiel, Spielraum*. Du jeu, de la tolérance... D'où vient ce « jeu » ? De lui-même ; il s'introduit. On ne sait pas pourquoi, ni comment... (Bien sûr, on pourrait dire : les vis ne sont pas totalement serrées, etc. mais c'est une réponse insuffisante. Elle n'atteint pas le jeu. Ce jeu, ce type de jeu a une existence en lui-même. Il est là, il s'introduit.)

Que peut dire un théologien face au mouvement de la déconstruction ? J'ai évoqué quelques options. A vrai dire, aucune ne m'a convaincu. Une attitude positive face à la déconstruction, une attitude critique... ? Des répliques de toutes sortes qui gèrent « d'en haut » (plus ou moins « d'en haut ») la différence, l'opposition, la parenté des approches... ? Cela ne m'intéresse pas. A vrai dire, je pense que de telles tentatives ne touchent jamais au fond d'une question, d'une donne, d'un défi. En outre, je ne suis même pas sûr d'avoir ici à dire quelque chose en *réplique*, en *interprétation*, en *défense*, en *attaque*, en *consentement*...

Je me suis pourtant souvenu que dans un essai que j'ai rédigé il y a quelque temps – dans un tout autre contexte qui n'avait rien à voir avec la déconstruction – le mot « jeu » apparaissait. Il m'était venu à un moment particulier où j'avais à dire quelque chose sur la conception du temps chez l'apôtre Paul. Je m'en souviens pour une raison presque marginale : je ne savais pas si le mot « *Spiel* » dans le sens qu'il a en allemand – avec cette double connotation : jeu et tolérance, et avec son dérivé « *Spielraum* » – existait en français et en italien. (Et le texte que j'ai rédigé fut conçu pour une conférence en italien.) En allemand il y a en effet dans le mot « *Spiel* » la connotation « *Spielraum* ». Qu'est-ce donc ? Dans une première approche, on pourrait dire : un espace *pour* le jeu, pour jouer. Mais c'est autre chose encore. On dit par exemple : « *Sie haben einen gewissen Spielraum* », des possibilités de choix..., une certaine liberté. En l'occurrence, la relation entre « *Spiel* » et « *Raum* » est déjà plus étroite. Non seulement l'espace rend le jeu possible, mais il *est* l'espace du « jeu », il appartient à lui, il est inséparable de lui. (Dans notre exemple : l'espace du jeu est lié à la liberté du choix.) Mais – et cela devient plus intéressant –, il existe encore une autre signification de ce mot « *Spiel* », « *Spielraum* ». Selon cette signification le jeu de son côté *ouvre, découvre* l'espace. Parce qu'il y a jeu, il y a l'espace du jeu. D'où vient alors l'espace, ce type d'espace ? Ne vient-il pas – tout en rendant possible le jeu, en même temps du jeu lui-même ? Réciprocité entre jeu et espace : le jeu ouvre, découvre l'espace qui est l'ouverture pour lui. Il y a du jeu...

Le mot jeu – dans l'essai, dans la conférence dont je viens de parler – n'était pas programmatique. Il *m'était venu* – dans un contexte spécifique. Il est devenu plus important que prévu à cause de la difficulté de le traduire en français et en italien. Il parlait de plus en plus. Ou plutôt, il laissait comprendre qu'il avait déjà parlé plus que prévu.

Maintenant je tombe dans le livre de Nancy sur ce même terme. Il revient d'ailleurs à plusieurs reprises.

Déconstruire signifie démonter, désassembler, donner du jeu à l'assemblage pour laisser jouer entre les pièces de cet assemblage une possibilité d'où il procède mais que, en tant qu'assemblage, il recouvre¹⁹.

Mon propre texte²⁰ – que je présenterai ici comme une sorte d'écho à quelques enjeux de la déconstruction – n'a pas été conçu comme *réplique* à ce mouvement. J'ai déjà dit qu'une réplique me semblerait insuffisante, d'une certaine manière superficielle. Les choses auxquelles nous nous intéressons sont trop entremêlées : le christianisme *et* la déconstruction, le christianisme *et* la métaphysique, la foi chrétienne *et* la prise de conscience de la fin (?) de la métaphysique... Je voudrais plutôt, à partir d'un « sujet » qui concerne la « philosophie de la déconstruction » et la théologie – la pensée de l'apôtre Paul²¹ – exposer ce qu'en tant que théologien j'y comprends, j'essaie d'y comprendre ; ce qui dans cette pensée me parle et me perturbe. Je m'étais accroché à deux points névralgiques de sa théologie, sa compréhension de l'être humain et – inséparable de celle-ci – sa « conception du temps ».

19. *Op. cit.*, p. 215. En renvoyant au Littré pour le terme « déconstruction », Derrida de son côté avait déjà évoqué l'idée du désassemblage (« Lettre à un ami japonais », pp. 388 et 389 note). Plus important, le « jeu » joue un rôle important dans *L'écriture et la différence*, ch. X : « La structure, le signe et le jeu » et dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 180-197 : « Le jeu : du pharmakon à la lettre et de l'aveuglement du supplément ». Je ne vais pas entrer en discussion avec ces textes de Derrida ici.

20. La base de la conférence donnée en Italie.

21. Depuis un siècle « découverte » par des philosophes, voir : Martin HEIDEGGER (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in : *Gesamtausgabe*, Band 60, Francfort a.M., Vittorio Klostermann, 1995 ; deuxième partie et appendice), Stanislas BRETON (*Saint Paul*, Paris, PUF, 1988), Jacob TAUBES (*La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, trad. par M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, 1999 ; original en allemand, 1993), Paul RICŒUR (« La logique de Jésus », *Etudes Théologiques et Religieuses* 55, 1980, pp. 420-425 ; « Paul Apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes », *Esprit*, février 2003, pp. 85-112) ; « Equivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit*, mars-avril 2006, pp. 167-173), Jacques DERRIDA (*Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 ; en particulier, pp. 79 ss.), Alain BADIOU (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997), Giorgio AGAMBEN (*Le temps qui reste*, trad. de l'italien par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000).

Ce n'est pas un hasard si les deux concernent aussi la philosophie. (Ils concernent au fond l'être humain dans sa recherche d'une réponse à la question de son existence). Je me suis pourtant mis sur la route de la compréhension en tant que *théologien*. Et mon texte est un texte théologique « tout simplement ». A-t-il en tant que tel quelque chose à dire à la philosophie de la déconstruction ? Il est, me semble-t-il, plus ou moins éloigné de la « philosophie de la déconstruction », et son degré d'éloignement ne me préoccupe même pas ; cependant ce qui me préoccupe, c'est son degré de proximité à la théologie. Sa volonté était de s'en rapprocher. L'idée sous-jacente est donc que ce n'est pas si évident de faire de la théologie. En ceci ce texte représente quelque chose comme une contre-position à la déconstruction. S'il est vrai qu'un des enjeux de la philosophie de la déconstruction est de faire comprendre que ce n'est pas si facile de ne pas faire de la théologie (parce que le christianisme et la philosophie occidentale tiennent ensemble jusque même au moment de leur critique fondamentale), mon propos est porté par la conviction que ce n'est pas si facile d'*en* « faire ». Il est si facile – en théologie – de ne pas faire de la théologie, comment est-il possible d'« en » faire ? Faire de la théologie est toujours un mouvement en elle et vers elle, un rapprochement à elle. Ni la philosophie de la déconstruction, ni peut-être même la philosophie « tout court », n'ont ce souci, mais la théologie l'a, incontestablement.

Le texte qui suit comporte, je l'ai annoncé, dès lors deux parties. Une première est consacrée à la compréhension de l'être humain par l'apôtre Paul, une deuxième à sa compréhension du temps. Les deux tiennent ensemble. La première, un peu plus scolaire mais incontournable, prépare la deuxième, qui de son côté jette une lumière nouvelle sur la première. C'est dû au fait que l'être humain dans sa compréhension paulinienne est vu sous « l'aspect » du temps. Ainsi le terme du « jeu » que nous avons rencontré chez Nancy entrera en scène. Son rôle, on le verra, commence longtemps avant que le mot n'apparaisse.

II.1. L'être humain : l'homme entre Dieu et l'homme

Si on regarde l'évolution – durant les dernières décennies – de la philosophie, de l'ethnologie, de la psychologie, de l'archéologie... en un mot ce qu'on appelle, avec un nom très significatif, « les sciences humaines »²², on fait un constat surprenant : l'homme est devenu le centre de toutes ces

22. Comme si ces sciences – seules ou en concertation – pouvaient mettre à jour, en ce concentrant sur lui, ce qu'il est : l'être humain...

disciplines, leur sujet préféré, leur intérêt exclusif, et en même temps, il a été reconnu ou déclaré comme marginal, fugitif, relatif et éphémère²³. Cela ne fut pas toujours ainsi : pendant des siècles, on pourrait dire des millénaires, la philosophie, quand elle s'intéressait à l'être humain, lui accordait une place fondamentalement prépondérante dans l'ensemble du monde ; une place privilégiée, qui se reflétait dans la possibilité de déterminer – non sans effort, mais sans ambiguïté – l'essence, la dignité et la spécificité de cet être humain. On avait vu, bien sûr, la parenté avec le monde des animaux, mais on avait vu en même temps une spécificité indéniable : l'être humain dispose de la capacité de réfléchir, de prendre distance par rapport à lui-même grâce à la faculté de penser. Il peut poser des questions, trouver des réponses, bref il peut s'orienter consciemment dans le monde et le comprendre dans sa structure et son sens. Cette capacité distinguait l'être humain des autres êtres vivants, et cette capacité lui permettait de les dominer. Ainsi a-t-on reconnu en la « rationalité » non seulement la spécificité de l'être humain, mais aussi – dans l'ensemble des « parties » – qui *forment* l'être humain, la partie la plus haute, la plus noble. Le *logos*, la *ratio*, est plus digne que le corps dans sa finitude, sa fragilité, ses dépendances de toutes sortes. Une hiérarchie s'établissait donc dans la compréhension de l'être humain : il était composé d'esprit et de corps – selon un schéma bipolaire, ou – selon un schéma tripartite – d'esprit, d'âme et de corps.

Cette approche se résume dans la célèbre définition de l'être humain comme *zoon logon echon* ou – en latin – comme *animal rationale*. Définition qui est remarquable sous plusieurs aspects ; nous n'en mentionnons qu'un : elle est possible. Il est possible de définir l'être humain. A l'ordre de l'être, des choses (ou, si on veut, de la création), à l'ordre des étants de toutes sortes, dans lequel l'homme occupe la place la plus éminente, correspondent la clarté, la sûreté avec lesquelles on peut parler de lui. Or, si on peut parler de lui avec clarté, on peut parler de lui aussi de manière neutre, objective, scientifique.

Si nous regardons l'anthropologie, la compréhension de l'être humain selon Paul, nous constatons – en tension avec ce qui vient d'être rappelé – plusieurs choses surprenantes.

(1) Première observation : Paul ne s'intéresse pas à l'homme en tant que tel ! Il s'intéresse à lui comme à un être qui se trouve toujours dans des

relations, des dépendances, des tensions... Ainsi ne parle-t-il jamais de lui dans un style détendu ; un style de constatation générale et neutre telle qu'elle pourrait par exemple aboutir à une définition : « L'être humain est... ». Une telle approche serait, selon Paul, inadéquate par rapport à son sujet. Chez Paul l'homme n'est pas donné de manière stable. C'est comme s'il était (inévitablement – à cause de sa « simple » existence déjà) entraîné dans un mouvement fort, une sorte de tempête, de tourbillon... ; et ce mouvement, cette turbulence ne laissent pas indemne la réflexion sur lui non plus. Pas de tranquillité, de sérénité, d'esprit « scientifique »... Là où l'être humain est concerné, toute neutralité, toute distance se retirent. Le mouvement, la turbulence, qui sont apparemment inévitables là où l'homme est le sujet, atteignent les paroles, les phrases, la grammaire même. Constat surprenant : Paul ne s'intéresse pas à l'être humain en tant que tel *et* (en même temps) il s'intéresse sans cesse et avec la plus grande attention à lui – il suffit de lire ses épîtres, pour s'en apercevoir. Quelle est la raison d'être de cette asymétrie, de ce mouvement turbulent ? La raison d'être en est que l'homme n'existe pas en tant que tel : un étant reposant en lui-même. L'être humain existe *devant Dieu*. Et s'il existe devant Dieu, tout ce qu'il est se trouve marqué, caractérisé par cette relation. Ainsi Paul ne s'intéresse-t-il pas à comprendre ce qu'est *l'essence* de l'être humain, mais ce qu'il est dans *son histoire* – histoire non pas dans le sens moderne du terme, mais « histoire » dans le sens d'un être-étendu entre deux extrêmes, entre deux pôles, entre deux pôles opposés : Adam et le Christ. Le premier homme et le « dernier », l'homme nouveau. L'histoire humaine *entre* ces deux pôles est l'histoire de Dieu avec l'homme, l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'humanité. Et dans cette histoire l'homme a sa place.

« *Devant Dieu* », « *dans l'histoire de Dieu avec l'homme* », « *entre Adam et le Christ* ». Si on voulait faire une observation langagière, il faudrait dire : les *prépositions* sont tout à coup au rendez-vous. Qu'est-ce que cela signifie ? Ce n'est pas une essence élevée au-dessus de toute contingence qui est au centre de l'intérêt, mais bien les *circonstances* ! Connaître le *lieu* où l'homme se trouve est indispensable pour pouvoir dire qui il est ; déterminer le *temps* auquel il appartient est décisif pour deviner ce qui fait l'enjeu de son être. Si l'on fait abstraction de cela, on parle d'autre chose, mais pas de lui.

(2) Deuxième observation, non sans lien avec la première : il est important pour Paul, non pas de voir comment l'homme est composé, mais de comprendre où il a sa place, plus précisément où il est chez soi. Est-il chez soi chez lui ou est-il chez soi en Dieu ? « En Dieu, bien sûr », allons-nous dire, en tant que bons chrétiens. Et nous avons raison ; mais l'homme cherche toujours son chez-soi du côté de chez lui ! Ma demeure, mon nid, je les connais au moins ! De la tension entre les deux « chez soi » vient la

23. La phrase finale du livre « Les mots et les choses » de Michel FOUCAULT, « alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable » (*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398), n'en est qu'une des expressions les plus exactes. Si on regarde la littérature, la poésie, on rencontre le même phénomène.

tourmente, la tempête qui ne permet pas à Paul de traiter tranquillement l'essence de l'être humain. Du coup, une hiérarchie entre les différentes couches, les différentes composantes de l'être humain : corps, âme, esprit ne l'intéresse pas²⁴. Ce qui l'intéresse, ce sont les tensions auxquelles l'homme se sent et est exposé : Adam et Christ, la Loi et l'Évangile, l'ancienne alliance et la nouvelle, les œuvres et la foi... Du coup l'homme est pris et pensé en son intégralité. Mais il n'est pas pris comme intégral, comme s'il était par lui-même un organisme harmonieux et accompli. Non, il est vu dans une relation, et cette relation le veut, le comprend totalement. En tant qu'homme entier, il appartient au monde nouveau *ou* au monde ancien, au temps nouveau *ou* au temps ancien ; en tant qu'homme entier il appartient au péché *ou* à la justice ; en tant qu'homme entier il se trouve *devant* Dieu ; en tant qu'homme entier il est homme *entre Dieu et l'homme*...

(3) Troisième observation, qui nous occupera un peu plus longuement : le terme paulinien pour indiquer la réalité de l'homme tout entier est *soma* (corps). Le corps chez Paul n'est pas seulement une partie inférieure de l'être humain (comme dans la philosophie de Platon où le corps est évoqué comme la prison dans laquelle l'âme est détenue) ; non, le corps signifie ici l'être humain tout court, sa réalité. L'homme dans sa réalité concrète. Or la question décisive pour Paul est celle-ci : non pas que fait ce corps, que devient-il, que lui arrive-t-il ? mais : à qui appartient-il ? à qui appartient cet être particulier ? à qui appartenons-nous ?

« Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres de Christ ? Prendrai-je donc les membres de Christ, pour en faire les membres d'une prostituée ? » (1 Co 6,15)²⁵

Il ne faut pas comprendre ces mots tout de suite dans un sens moral : comportez-vous donc bien ! Ne faites pas n'importe quoi de vos corps ! Il est beaucoup plus convenable de comprendre cette interpellation dans un sens anthropologique, presque ontologique. Dans l'ordre de l'être quoi (qui) est mon corps ? Il est cet être (cet étant) par rapport auquel la question de son appartenance, de sa place a une importance infinie, une importance *devant Dieu*. C'est cela mon « corps » : l'enjeu devant Dieu ; moi-même cherchant ma place face à lui ; moi-même en relation avec *Dieu*.

D'où une révolution fondamentale qui s'exprime dans ces versets : révolution non seulement d'un comportement, non seulement d'un jugement,

24. C'est ce désintéret qui est profondément intéressant. Imaginons quelle force il a fallu pour amener Paul à un tel désintéret.

25. Sauf indication particulière, la traduction est celle de Louis Segond.

mais des valeurs, des critères, des mesures ! Le corps *en tant que tel* devient quasiment négligeable, inintéressant, et le corps *devant Dieu* devient infiniment important. Ce déplacement génère une liberté surprenante, une liberté d'ailleurs qui va dans deux sens à la fois : d'un côté elle va vers un désistement, presque un mépris concernant les affaires du corps, et d'un autre côté elle va vers un engagement, une appartenance, une appartenance autre et qui ne finira, comme nous le verrons, jamais. Appartenance infinie qui ainsi ne seulement exige notre liberté, mais la constitue, la constitue d'une manière nouvelle. Avec mon corps, en tant que mon corps, je fais partie du Christ.

Souvenons-nous du fait que Paul ne comprend pas le corps humain comme une composante (plus ou moins importante) de l'être humain, mais comme sa réalité entière, et entendons donc ces versets :

« Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile ; tout m'est permis, mais je ne me laisserai pas asservir par quoi que ce soit. Les aliments sont pour le ventre, et le ventre pour les aliments ; et Dieu détruira l'un comme les autres » (1 Co 6,12s.)

Et rappelons-nous l'attitude si noble et si humaine de la maîtrise de soi-même, de la modération et – plus radicalement – de l'ascèse. L'être humain, le seul animal (avec le loup) qui mange tout, est capable de prendre distance par rapport à sa faim impériale, il peut distinguer, mesurer, renoncer ; en un mot : entrer en différence avec l'omniprésence et l'omnipuissance du monde dont il fait partie. L'ascèse – attitude par excellence de la piété : le monde ne saura pas l'emporter sur nous, il ne sera pas tout, et celui qui renonce de cette manière s'ouvre à un autre monde... Et maintenant – face à cet effort, face à cette piété, face à ce geste si humain, ce mot de Paul : « Tout m'est permis », ce mot, qui n'a aucun autre sens que d'indiquer qu'appartenir à Dieu, c'est même par rapport à cette piété encore tout autre chose, un tout autre « monde », une tout autre réalité (ou peut-être même *l'autre* de toute réalité). Et le mot qui est l'indicateur, l'enjeu de cette autre réalité c'est « le corps », c'est moi ! – Moi face à Dieu.

« [...] le corps n'est pas pour la débauche. Il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres de Christ ? »²⁶

Et tout à coup, on comprend pourquoi Paul parle de la « résurrection des corps ». Ce n'est pas pour nous inciter à un tel ou tel imaginaire concernant

26. 1 Co 6,13-15, cf. 12,27.

la vie après la mort, mais c'est pour indiquer que notre identité telle qu'elle est incluse dans l'histoire de Dieu avec nous est l'enjeu aussi de la résurrection – de cet événement où notre mort nous abandonne complètement dans les mains de Dieu.

Dans Rm 12,1 Paul revient sur sa compréhension du corps : « Je vous exhorte [...] à offrir vos corps comme un sacrifice vivant [...] », écrit-il. Et de nouveau, ce n'est pas un conseil moral. « Limitez, domestiquez vos corps, mortifiez-les ! » Non ; cette attitude, cette compréhension serait presque un divertissement d'enfant en comparaison avec l'enjeu dont parle Paul : *Apportez au Christ votre existence. Cette existence vous appartient bien à vous, elle est même vous, mais vous êtes au Christ.*

Mais comment arriver à un tel enjeu, à une telle dimension de proximité avec Dieu ? En interprétant 1 Co 6, j'ai parlé de la liberté, la liberté fondamentale qui s'exerce doublement par rapport à mon corps (à moi-même, à mon identité). Liberté de distance : moi, je ne suis pas moi, pas totalement ; et liberté d'appartenance : en tant que celui qui suis libre par rapport à toute appartenance fermée et préformée, je me trouve devant la question de mon appartenance : à qui vais-je, à qui veux-je appartenir ? Question qui, par rapport à un idéal d'autonomie, est déjà dérangeante. Elle-même – seulement la question ! – indique un déplacement. Mon existence ne va pas de soi, et elle ne repose pas en un lieu bien figé. Elle se trouve devant la question : où vais-je avoir une place ? Je tiens, en tant qu'être humain à mon appartenance à moi, c'est vrai. Mais est-ce tout ? Cette totalité s'est brisée grâce à la liberté dont nous parlions. Je suis, mais en tant que moi, je suis déplacé en moi – et en dehors de moi. « [S]i je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

Il y a donc une ouverture entre moi et moi, une ouverture, un espace au sein de ma personne – en tant que distance et en tant qu'appartenance. Ce qui est important, selon la foi chrétienne, c'est que cette distance et cette appartenance se conditionnent mutuellement. J'appartiens seulement – au fond – à moi parce que j'appartiens à un autre... Aussi bien la distance à moi que l'appartenance à moi dépendent de cette *autre* appartenance. « Liberté d'appartenance » ne signifie donc pas une appartenance que je choisirais librement ; mais plutôt : une appartenance qui me rend libre, qui est ma liberté et l'espace de cette liberté. (La liberté et l'espace de la liberté étant la même chose. Ce que nous indiquions plus haut avec le terme du « jeu » – « *Spiel* » et « *Spielraum* ». Il y a du jeu...) Voilà la liberté dans son double sens (distance et appartenance). Est-ce vraiment un double sens ? N'est-ce pas le même ? Nous laissons en suspens cette question pour l'instant.

Par contre : d'où vient cette liberté ? Une réponse possible, celle qui est la plus proche de la foi chrétienne, serait : elle vient de Dieu. Réponse

juste. (D'où pourrait-elle venir sinon de Dieu ?) Trop juste, cependant. Comme si Dieu était la solution... Serait-il possible de penser Dieu non pas comme solution, mais comme libération ? Non pas comme une sorte de pierre qui tombe du ciel, mais autrement : comme événement libérateur ? Comme ouverture, comme espace là où il n'y en a pas ?

II.2. L'avenir : Dieu entre Dieu et l'homme

Nous avons parlé jusqu'ici de la compréhension paulinienne de l'être humain ; nous nous tournons maintenant vers sa conception du temps. Comme s'il avait une conception (!) du temps, mais – étrangement – il en a une. La compréhension de l'être humain et la compréhension du temps sont liées l'une à l'autre. Ainsi n'est-il pas exact de dire que nous nous tournons vers sa conception du temps... Nous étions conduits en direction d'elle, nous sommes « tombés » sur elle là où entre « moi » et « moi » un espace se faufile, une « liberté », comme nous l'avons appelée. Que cette liberté est une forme du temps, une temporalité du temps, la temporalité chrétienne du temps, c'est l'attente, le soupçon qui nous engage dans cette deuxième partie.

D'ailleurs, si nous avons dit que l'anthropologie de Paul était affectée par une tourmente, une turbulence, l'aspect du temps était déjà présent. Non pas le regard distancé, détendu, exempt de tout mouvement, mais au contraire – le mouvement même comme principe de la compréhension – et cela même en ce qui concerne « quelque chose » d'aussi fondamental que l'être humain. Comment entrer en matière de la compréhension du temps chez Paul ? Commençons par quelques citations.

1 Th 5,1-4 :

« Pour ce qui est des temps et des moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Car vous savez bien vous-mêmes que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. Quand les hommes diront : Paix et sûreté ! alors une ruine soudaine les surprendra, comme les douleurs de l'enfantement surprennent la femme enceinte, et ils n'échapperont point. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur. [...] »

Rm 8,24 :

« Car c'est en espérance que nous sommes sauvés. »

Ph 4,4s. :

« Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur ; je le répète, réjouissez-vous. Que votre douceur soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. »

Ph 3,12ss. :

« Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je cours, pour tâcher de le saisir, puisque moi aussi j'ai été saisi par Jésus-Christ. Frères, je ne pense pas l'avoir saisi ; mais je fais une chose : oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant, je cours vers le but, pour remporter le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ. »

Pour l'instant ces passages suffisent. Est-il possible de retenir – dans la diversité de ces formulations – un élément qui leur est en commun ? Peut-être ceci : d'un côté, selon Paul le salut de Dieu pour les hommes est tout proche et, d'un autre côté, ce salut nous a déjà atteints. Comment penser ce rapport ?

Le néotestamentaire Günter Bornkamm en parle de la manière suivante dans son livre sur l'apôtre Paul :

La question [sc. du rapport entre l'avenir et le présent] se pose en raison des juxtapositions pauliniennes qui nous semblent tout simplement contradictoires : compte tenu de la venue imminente du Christ, l'apôtre appelle les Philippiens à la joie (Phil 4, 4s.) ; il rappelle la nature passagère de ce monde (1 Cor 7, 29) [...]. Mais le même Paul annonce que les temps « ont été révolus » (Gal 4, 4) ; il proclame la « nouvelle création » en présence du Christ (2 Cor 5, 17) [...]. Constatons-nous ici vraiment rien de plus qu'une juxtaposition non résolue, conditionnée peut-être par des situations et des états d'esprit divers, et la contradiction se réduit-elle à une antinomie en quelque sorte quantitative, à savoir qu'une chose est déjà accordée à la foi, alors que l'autre est encore attendue ?²⁷

En effet Bornkamm nous montre que ce n'est pas ainsi. Nous n'avons pas devant nous d'un côté la dimension présente et de l'autre celle qui appartient au futur. Le rapport entre les deux est plus vivant, plus complexe et plus paradoxal. Ce qui est déjà présent appartient en vérité à l'avenir parce qu'il vient à nous du Christ. Et ce qui appartient à l'avenir nous est déjà,

maintenant, donné dans la mesure où le Christ s'est révélé à notre foi comme notre Seigneur. L'attente du temps futur et la vie présente ne se succèdent pas seulement ni ne s'entremêlent, mais se conditionnent réciproquement – et cela non sans tension. Dans la mesure où le Christ est déjà présent, il arrivera ; et dans la mesure où son temps est l'avenir, il nous donne sa – et notre – présence. Retournons, après ces explications, aux propos de Bornkamm :

Bien que Paul parle ainsi à plusieurs reprises [...], les deux séries de déclarations sont étroitement reliées l'une à l'autre, et la formule « oui-mais », « oui-malgré tout » est insuffisante pour désigner le schéma de la pensée qu'elles ont pour base. Le véritable fait ne peut être traduit que par « parce que – c'est pourquoi » (cf. Rom 5, 1-11) : parce que le témoignage du Christ est solide dans la communauté des Corinthiens, et qu'en lui, ils débordent de richesse, ils attendent sa révélation future (1 Cor 1, 4ss). Puisque Paul est saisi par le Christ, il dit de lui-même : « Non que j'aie déjà remporté le prix, comme si j'étais devenu parfait ; mais je cours afin de le saisir puisque j'ai été moi-même saisi par Jésus-Christ » (Phil 3, 12) (p. 270 s.).

Essayons de comprendre !

Celui qui croit en Jésus-Christ n'attend pas de manière vague un futur dont il sait qu'il va venir, mais en rien ce qu'il va apporter ; au contraire, qui croit en Jésus-Christ attend *paradoxalement un avenir dont il est certain*. Certain, non seulement du fait qu'il va venir, mais certain justement de son contenu. D'où vient cette certitude ? Elle vient – et de nouveau nous devons dire : paradoxalement – du fait que déjà le temps présent est arraché (ôté) à la maîtrise de l'homme qui le vit. Le temps – c'est sa temporalité ! – est toujours arraché à nous, ôté à notre domination. Est-ce pourtant vrai ? En tous les cas, le contraire est vrai aussi : le temps nous appartient (et nous à lui), nous le remplissons, nous devenons quasi identiques avec lui. Les soucis, les joies, la peur, le présent, le pressant... les attentes *pour* le présent, le passé *du* présent... Il y a là une opacité, une densité, une présence du temps liée à nous, à notre temps, à notre présence. Et – cela est vrai aussi – « en même temps », ce temps di-verge, se retire, se donne moins, enlève en donnant, donne en enlevant... Selon la foi chrétienne, cet éclatement du temps, cette non-identité du temps avec lui-même ne vient pas seulement du temps, du temps vide, mais d'une arrivée : arrivée du temps et arrivée du Seigneur en même temps. Le lien entre les deux – le temps et son contenu – est ici l'enjeu. Comme si le Seigneur, le Messie venait pour que le temps vienne, vienne autrement, vienne nouvellement, un temps nouveau, en un mot : le temps. On peut le dire précisément : le temps comme l'autre du temps. *Temps*. Si notre présent éclate, diffère, erre,

27. Günter BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, trad. fr. de L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 270.

s'ouvre, c'est bel et bien à cause de la temporalité du temps. Mais pour qu'elle soit ce qu'elle est, ce qu'elle sera, il lui faut un « contenu », l'autre du temps. L'autre du temps qui brise l'épaisseur du temps – en tant que temps, en « étant » temps. Ainsi, selon la foi chrétienne, notre présent est déjà touché par une dimension tout autre que l'épaisseur de la présence que nous remplissons avec notre être, avec notre existence; touché par une arrivée. L'arrivée de la venue du Seigneur. Cette arrivée fait éclater la circonscription (l'enceinte) du temps présent, toujours saturé de sa propre présence, de son immédiateté. Tout à coup ce temps présent n'occupe plus toute sa place, il recule, renonce à sa puissance, son omniprésence. « Le temps est court », dit Paul à un moment donné (1 Co 7,29) avec une formulation étonnante. Étonnante, car le temps normalement est ce qu'il est, il dure aussi longtemps qu'il dure... Selon Paul, c'est comme si dans ce « temps court » – non seulement nous avons affaire à une moins longue durée –, mais à un temps qui se contracte en lui-même, un temps qui prend un caractère autre, un temps qui est touché par sa propre relativisation, sa propre disparition... Et tout à coup, il y a en lui un jeu (*ein Spielraum*²⁸), un vide, un espace, une certaine liberté²⁹. C'est une affirmation surprenante. Y a-t-il chez Paul des indications qui nous incitent à aller dans ce sens, à découvrir dans le temps autre chose que le temps, une ouverture, un autre temps (un temps autre) dans le temps? Nous venons de parler de la formule « le temps se fait bref », elle indique une telle ouverture. Or les autres extraits que nous avons cités en parlent aussi.

(1) Rm 8,24, qui parle du *surgissement de l'espérance* au milieu de notre vie : « Car c'est en espérance que nous sommes sauvés ». Non pas (seulement) l'espérance qui espère le salut – pour l'avenir (cela on le connaît), mais l'espérance elle-même : la salut. Elle-même, cependant, *comme* espérance, comme cette tension et ouverture vers l'avenir. Le salut : une espérance qui est le lieu-tenant³⁰ de l'avenir au sein du temps présent, son arrivée au milieu de notre temps : « Car c'est en espérance que nous sommes sauvés ». Le salut – en notre espérance – s'ouvre

28. Une tolérance, une latitude.

29. Ce présent n'est pas tout, il ne m'écrase, ne me remplit pas. « La liberté du chrétien » est le titre d'un grand livre de Martin LUTHER (*De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*, traduction, introduction, glossaire et dossier par Philippe Büttgen, Paris, Seuil, 1996). Luther y comprend la foi chrétienne comme liberté. Cette liberté peut s'exprimer en termes temporels : le présent, le temps nous laisse de l'espace, s'ouvre et brise son omniprésence. Cette brisure, cette ouverture d'espace est la foi chrétienne.

30. En allemand : *der Platzhalter*, celui qui réserve une place, qui la tient libre...

soi-même, introduit son espace auprès de nous. C'est-à-dire, notre temps devient spacieux, plus grand que lui-même, plus ouvert que lui-même.

(2) Ou 1 Th 5,2 : « le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit », ce verset qui parle de l'attente de ce que l'on ne peut jamais attendre, car le voleur saisit toujours le moment quand on ne l'attend pas. Cependant selon Paul, cela se passe *autrement* pour « nous », pour ceux qui croient en Christ. « ... Mais vous frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur... »³¹ Au milieu de temps de ténèbres surgit, éclate le temps du jour ! Temps *dans* le temps. Temps venant d'ailleurs qui s'installe dans notre temps.

Nous pourrions prolonger la « liste » de citations. Ce n'est pas nécessaire. Nous avons vu, senti, l'explosion du temps présent, l'ouverture d'un espace vide, d'une latitude en lui. *Hos mè* (« comme si ne pas », 1 Co 7,29ss.) est la formulation la plus parlante en ce qui concerne ce temps devenu spacieux en lui-même, ce temps autre par rapport à lui-même. Mais d'où vient cet espace nouveau ? Il ne vient pas du temps présent lui-même. (Nous l'avons vu, le temps présent n'arrive jamais à se retirer, à se relativiser, à se mettre en question...) Cet espace vient de l'extérieur.

La physique a découvert que le 99,9 % d'un atome est vide. Or pour découvrir ce vide, pour le « libérer », il faut casser l'atome – avec une force (extrême) qui vient de l'extérieur. Quelle est la force qui découvre, qui ouvre le vide du temps présent ? Un *autre* temps ! Mais est-ce que cela existe : un autre temps que le temps ? Il existe, mais sous une forme inattendue ; ce temps autre existe en forme de parole. En effet, l'espace – au sein du temps présent, et c'est-à-dire au sein du temps plein, toujours plein – lui vient de l'extérieur, vient d'une parole, d'une annonce : « Dieu vient au monde ». Cette annonce découvre, libère dans le poids, dans la densité du temps présent une ouverture, un espace qui – et c'est là la différence d'avec l'atome – en lui n'existait pas avant, mais qui existe seulement là : dans cette rencontre, grâce à cette rencontre.

D'un côté l'espace, le vide, le jeu – et de l'autre côté l'imminence de l'avenir. D'un avenir tout autre. D'un avenir qui n'est pas la prolongation du temps présent (qui, de son côté, n'est rien d'autre que la prolongation du passé), mais d'un avenir qui vient à la rencontre du présent et qui l'a déjà transformé. (« Réjouissez-vous ; je le répète, réjouissez-vous. ») Au sein de ce temps présent transformé commence l'avenir. Mais il commence de l'autre côté, il commence ailleurs. Ainsi le temps présent est-il dépassé, ainsi est-il « court ».

31. V. 4, cf. vv. 5-6, 7-8, 9-10.

« Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je cours, pour tâcher de le saisir, puisque moi aussi j'ai été saisi par Jésus-Christ. » (Ph 3,12).

Dans ce verset s'ajoute à la rencontre de deux temps, une autre rencontre : celle entre mon saisir et mon être-saisi. Parce que je suis saisi, je vais saisir. Que vais-je saisir ? Je vais saisir ce qui est insaisissable. Et pourquoi est-il insaisissable ? Parce qu'il vient toujours de Dieu. Mais il vient à moi. Être saisi pour saisir l'insaisissable, c'est pour Paul une description exacte du temps. Du temps entre Dieu et l'homme. Ce temps n'arrive pas de manière neutre, calme, stable, in-temporelle... Pour en parler Paul renvoie aux images d'une compétition, d'une concurrence, d'un combat... De façon très pointue, nous pouvons dire : le temps présent est vaincu par le temps futur comme moi je suis vaincu par le Christ. La victoire sur le temps, sur le temps présent dans sa puissance, et la victoire du Christ sur le croyant deviennent une seule victoire. Le temps conquis par un autre temps (l'avenir) est la même chose que le croyant conquis par le Christ, par la foi. L'ouverture du temps, la rencontre de deux temps, est le temps vécu de la foi, son vécu entre eux (ces deux temps). La vie de la foi est alors comprise comme un événement du temps ; et l'arrivée d'un autre temps est liée intimement à la foi : elle (cette arrivée) ne trouve au sein du monde, au sein du temps aucun autre lieu – aucun autre temps – que la foi ! « Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je cours, pour tâcher de le saisir, puisque moi aussi j'ai été saisi par Jésus-Christ. »

Structure surprenante qui comporte trois composantes au moins : a) nous sommes appelés à saisir ce qui est insaisissable ; b) ce qui est insaisissable l'est parce qu'il est déjà là ; c) il est déjà là comme don qui vient d'ailleurs (et toujours d'ailleurs).

Cette structure vécue est le temps de la foi. Elle (la foi) saisit en étant saisie. Ainsi remplit-elle – et elle seule – un espace qui ne sera jamais plein. D'où le vide, le jeu, la « tolérance », que Paul indique avec son fameux *hos mè* : « Voici ce que je dis, frères, c'est que le temps est court ; que désormais ceux qui ont une femme soient *comme n'en ayant pas*, ceux qui pleurent *comme* ne pleurant *pas* [...] et ceux qui usent du monde *comme* n'en usant *pas*, car la figure de monde passe » (1 Co 7,29ss.). De nouveau, me semble-t-il, ce n'est pas une indication éthique (« que ceux qui ont une femme soient comme n'en ayant pas... »), mais tout d'abord l'indication d'un intervalle, l'annonce d'un *temps* : d'un temps *autre* – et de sa rencontre avec le nôtre.

Nous avons dit que étrangement le chrétien est déjà certain du contenu de cet autre temps. En effet, sans parler de son contenu : le jour du

Seigneur, le salut..., il est impensable de comprendre cette temporalité. Celle-ci arrive – dans sa promesse, dans son annonce... –, dans une parole.

Mais, et c'est l'autre versant de la médaille, *pour la foi*, qui entend et qui comprend cette promesse, tout se concentre dans l'attente *de ce temps*. Dans l'attente de cette temporalité surprenante. Comme si tout son contenu se concentrait dans son arrivée, dans la différenciation entre les deux temps, qui *deviennent deux* dans cette rencontre : le temps autre (de Dieu) et le nôtre. Qui deviennent deux temps et *un* temps. Le temps même comme paradoxe. Ou avec d'autres termes : au sein de l'identité de notre existence, de son opacité, de son renfermement avec elle-même, une ouverture, un espace, un jeu.

CONCLUSION

Pour nous rapprocher de la pensée de l'apôtre Paul, nous nous sommes intéressés à deux sujets. Dans un premier temps nous avons parlé de la compréhension de l'être humain dans la théologie paulinienne. Nous avons vu le rôle qu'y joue la liberté humaine, comprise comme une liberté qui se glisse, se faufile au sein de notre existence, qui en elle se diffère d'elle-même – et appartient à elle-même, tout en appartenant plus fondamentalement à un autre.

Dans une deuxième réflexion, nous nous sommes tournés vers le sujet du « temps ». Nous sommes arrivés à une compréhension dans laquelle deux temps se touchent, se heurtent et se transforment : le temps de notre humanité et le temps de Dieu pour l'homme. Le temps présent et l'avenir. De leur rencontre « résulte » la liberté dont nous avons parlé. Comment ? Parce que le temps de Dieu ouvre au sein du temps humain un espace, un jeu. Cela sonne bien, mais comment le penser sans tomber dans des paroles pieuses qui promettent plus qu'elles ne tiennent ? C'était le défi de la dernière partie de cet article.

Les termes de « l'intervalle » (*hos mè*) ou du « jeu », que nous avons rencontrés chez Jean-Luc Nancy aussi, se montraient ici dans une importance imprévue : le jeu comme *liberté*, le jeu comme *temps*.

Au sein de l'existence : la liberté issue d'une appartenance ; au sein du temps : un temps dans le temps issu de l'avenir. En un mot : *Une existence dans l'existence*. Au « jeu du temps » – et tout est temps ! – correspond une brisure de l'être : l'être humain – au sein de l'être humain – commence encore une fois.