



GEFFRÉ, Claude, o.p., dir., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*

Raymond Lemieux

Volume 48, numéro 2, juin 1992

La violence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400699ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400699ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lemieux, R. (1992). Compte rendu de [GEFFRÉ, Claude, o.p., dir., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*]. *Laval théologique et philosophique*, 48(2), 295–297. <https://doi.org/10.7202/400699ar>

Pour se faire une idée plus complète et plus approfondie de cet univers mythique de la vierge-mère-amante du fils divin, il y aurait lieu de consulter les brillants exposés d'Erich Neumann, éminent disciple de Jung et compatriote de E.A. Lévy-Valensi; voir, entre autres, *The Great Mother*⁷.

Raynald VALOIS
Université Laval

Michel de Certeau ou la différence chrétienne, sous la direction de Claude Geffré. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, 183 pages.

Historien, anthropologue, sémioticien, philosophe, lecteur assidu de Freud et de Lacan, Michel de Certeau s'est toujours défendu d'être un théologien professionnel, comme il s'est défendu d'être un mystique. Pourtant son œuvre, depuis son *Mémorial de Pierre Favre* (1960) jusqu'à *La faiblesse de croire* (1987), en passant par *L'Étranger, ou l'union dans la différence* (1969), *L'Absent de l'histoire* (1973), *Le Christianisme éclaté* (1974), et *La Fable mystique*, présente un des itinéraires théologiques les plus remarquables de cette deuxième moitié du siècle. Il n'a jamais cessé de travailler à «rendre le christianisme pensable» pour les hommes et les femmes de la modernité post-chrétienne, et «habitable pour nombre de chrétiens qui risquent de devenir sans Église», repérant «l'émergence de la singularité irréductible du christianisme» dans la sécularité, «à la fois comme religion de l'altérité et comme mouvement constant d'altération» (Geffré, p. 8 et 9). Conforme à cette «écriture mystique» qu'il a étudiée en historien et anthropologue, cette écriture-trace de la différence et *rupture instauratrice* qui articule le sens comme une quête sans fin, il n'a pas cessé de proposer l'expérience de l'Altérité comme condition incontournable de l'intelligence. Souvenons-nous de cet admirable texte qu'il avait livré à la Faculté de théologie de l'Université Laval en 1973, sur «La misère de la théologie, question théologique» (publié dans *La Lettre*, no 182, octobre 1973), ou bien encore de «Écrire l'innommable» (*Traverses* /1, septembre 1975). Il faisait de la théologie moins un ensemble d'énoncés (redoutant lui-même de devenir un «fonctionnaire de la vérité»), qu'une *énonciation*, révélatrice de l'étrange fragilité du sujet qui la supporte, cette *faiblesse de croire* seule capable d'en soutenir la quête.

C'est du lieu de cette «anthropologie du croire» que les auteurs de ce collectif, issu d'un colloque tenu en 1989 au Centre Thomas-More, relisent Certeau et nous restituent certaines des lignes majeures de son itinéraire. Sept contributions sont réunies. Sans être d'importance égale, elles ont chacune une originalité incontestable.

La première, celle de Joël Roman, porte sur le point d'amorce de la réflexion de Michel de Certeau, le constat de l'éclatement du christianisme. En 1974, quand est paru *Le Christianisme éclaté*, et plus encore en 1969 quand est paru *L'Étranger ou l'union dans la différence*, les accents en paraissaient prophétiques. Une vingtaine d'années plus tard, le diagnostic de Certeau est confirmé par beaucoup de recherches empiriques. L'éclatement du christianisme ne se repère plus seulement dans l'effondrement des grandes institutions du sens, il se répertorie aussi dans l'émiettement des croyances, la prolifération des productions de sens à travers la multitude des «petits récits» par lesquels des sujets désormais rendus à leur solitude individuelle tentent d'inscrire leur singularité dans un espace ouvert. De même en est-il de la rupture du *dire* et du *faire*, et de la «folklorisation» du religieux dans le corpus esthétisé de valeurs

7. Bollingen series XL VIII, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.

«patrimoniales». L'approche de Roman met en lumière l'articulation originale de la pensée de Certeau; qui plus est, l'auteur avoue «se reconnaître» lui-même dans ces «innombrables pratiques vécues et soutenues par des chrétiens, mais sans visage chrétien, sans signature, perdues dans la foule, les unes en attente d'un langage, les autres sans en avoir besoin», que repère Certeau (*Le Christianisme éclaté*, 48). Il applique, ce faisant, ce qui fait nœud de la «méthode» de Certeau: ne jamais disjoindre «la tension entre le regard 'objectif' des sciences humaines et le vécu de sa propre expérience chrétienne comme expérience d'une altérité et d'un manque» (Geffré, «Introduction», p. 9).

Dans l'article de Louis Panier, «Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau», c'est Certeau le sémioticien qui est mis en scène. La distinction entre le *croire* et les *croyances*, telle qu'aménée, nous donne un outil précieux d'analyse des ruptures diagnostiquées précédemment, notamment celle du *dire* et du *faire*, des représentations religieuses et des engagements effectifs. Le croire, ici, relève d'une anthropologie fondamentale, dont les données sont antérieures à l'institutionnalisation des rapports sociaux et, conséquemment, aux adhésions religieuses: «Le croire pose donc *un rapport à de l'autre* [...], rapport qui se situe entre la reconnaissance d'altérité (ou de pure différence) et le contrat établi entre partenaires égaux (ou égalisés par le pacte). Le croire est sans contrat. Faute de ce contrat, le croyant doit supposer derrière la 'chose' escomptée (attendue) un *répondant* 'régulier' qui en fonde l'attente, un répondant 'fidèle', tout à la fois 'obligé' et capable de s'exécuter: il doit y avoir du répondant» (p. 51).

Les deux articles suivants, celui de Christian Duquoc concernant «L'éthique de la parole. La dramatique de l'École freudienne et la critique du christianisme» et celui de Pierre Gibert sur «Michel de Certeau et la Bible» sont d'une facture plus limitée. Ils éclairent cependant deux des «sources» privilégiées de l'inspiration de Certeau, son rapport à l'Écriture, qui sans en faire un spécialiste de l'exégèse, a constamment soutenu sa lecture de l'histoire, et son rapport à Freud à travers la lecture de Lacan, qui sans en faire un praticien de la psychanalyse, a rendu possible la formalisation des ruptures épistémologiques que supposait sa lecture de l'histoire. On comprend mieux, dès lors, la notion de «théologie négative», que lui applique Dominique Bertrand, et qui consiste à dire l'Autre non pas par les traits que nous pouvons lui prêter en miroir de nous-mêmes, en le figeant, fut-ce provisoirement, dans un imaginaire, mais par ce que ces traits ne disent pas, par son absence, cette absence de l'Autre qui *autorise*. Elle est, en effet, ce qui permet de se reconnaître «désirant» devant Dieu-Autre: «Sinon il [le sujet] ne se reconnaîtra pas à lui-même le droit de désirer devant Dieu, il ne reconnaîtra pas Dieu qui l'a créé désirant» (p. 121).

Les deux derniers articles, celui de Joseph Moingt, «Une théologie de l'exil», et celui de Claude Geffré, «Le non-lieu de la théologie», nous montrent, magistralement, comment la démarche théologique de Michel de Certeau en est une de théologie fondamentale, posant parfois abruptement, toujours radicalement, la question de la foi. Ils éclairent, en même temps, certains des axes les plus prometteurs — ceux en tous cas où la pratique exige tout autant courage qu'intelligence — de la théologie contemporaine. *Théologie de l'exil*: «Non pas en ce sens qu'elle se situerait en dehors de la tradition chrétienne, ni qu'elle porterait le deuil de la foi qui a engendré cette tradition en d'autres temps, ni qu'elle annoncerait et préparerait la perte de cette tradition en quelque résidu culturel ou sémiotique. Mais théologie de l'exil en ce sens qu'elle perçoit le destin du christianisme comme un destin d'exil. [... Un destin] qui doit se lire comme une vocation christique, un appel à quitter les joutes du dogme, les champs clos du religieux, les enivrements de la piété, les patois familiers, pour assumer l'histoire des autres là où elle se vit, pour chercher la question de Dieu là où elle se pose dans l'angoisse,

la révolte et les interrogations des hommes de notre temps, appel à passer de l'autre côté» (p. 132).

Il s'agit là, pour Moingt en écho de Certeau, de l'exigence d'*inventer* «la spécificité d'un agir chrétien» (p. 137), dans ce qui est à la fois combat de la raison et impératif de solidarité. Telle devient dès lors la pratique de la *différence chrétienne*: «rapport à l'autre, à l'irréductibilité de l'autre», à travers des figures de l'autre qui sont toujours changeantes, toujours particulières, et qui font du christianisme lui-même une «religion particulière», religion parmi d'autres, en même temps qu'elles le distinguent comme religion universelle, pratique de la différence toujours en train de s'opérer. Tel est aussi l'enjeu de la pratique théologique: «l'impossibilité de penser la vérité du christianisme sans la problématiser dans les termes d'un rapport du particulier à l'universel. Certeau se donnait pour tâche de rendre le christianisme *pensable* dans le monde où nous vivons. Il ne s'agit pas de se contraindre à le penser tel que les autres le pensent, mais de le penser avec d'autres, qui n'en sont pas, et de ne pas se risquer à se complaire sereinement et superbement dans une vérité qui n'est pas partagée par les autres» (p. 142).

Non-lieu de l'écriture théologique, quelque part entre l'*écriture de l'histoire* et l'*écriture mystique* (Geffré), qui l'associe à «ce qu'il y a de plus spécifique à l'expérience chrétienne, à savoir une *expérience de l'altérité* indissociable d'une *expérience de la particularité* de la foi» (p. 174). «Certeau n'a pas formalisé pour lui-même le statut de l'écriture théologique, nous dit encore Claude Geffré, mais à l'évidence, il décelait une ressemblance de famille entre ces trois écritures, l'écriture de l'histoire, l'écriture mystique et l'écriture théologique. Cette dernière est nécessairement différente. Mais elle est provisoire comme l'Écriture de l'histoire et blessée comme l'écriture mystique.» Dans cette écriture, la pratique de l'autre est de fait une pratique *avec* l'autre, reconnu dans son altérité, c'est-à-dire une pratique de solidarité où enfin *dire* et *faire* cesseraient d'être dissociés.

Sans prétention à l'exhaustivité, ce recueil qui aurait pu simplement en être un d'hommages à un homme qui a lui-même été un praticien de l'exil, pose donc des questions théologiques fondamentales. À la mesure de celui dont il se fait trace et qui a fait de cette pratique de l'exil un acte de foi en l'homme, s'autorisant du désir de celui qui lui manque, l'Autre.

Raymond LEMIEUX
Faculté de théologie

ERNST TROELTSCH, **Religion et histoire**. Esquisses philosophiques et théologiques (Jean-Marc Tétaz, éd.). Coll. «Lieux théologiques», no 18. Genève, Labor et Fides, 1990, 312 pages (15 × 21 cm).

Ces dernières années, les milieux francophones tout particulièrement connaissent un regain d'intérêt pour Ernst Troeltsch (1865-1923). Cela semble coïncider avec un recul certain de l'œuvre de Karl Barth qui, il faut le dire, avait pris une large place dans la pensée théologique contemporaine. L'ouvrage que présente ici Pierre Gisel, théologien à l'Université de Lausanne, contient cinq textes inédits de Troeltsch en français, textes qui ont fait l'objet de discussions et d'échanges à un Congrès international, tenu à Lausanne en mars 1990 et portant sur Troeltsch et le problème de l'histoire. C'est Hartmut Ruddies, un spécialiste allemand de Troeltsch, qui a proposé ce choix. On doit, par ailleurs, l'édition et la traduction à un étudiant au doctorat, Jean-Marc Tétaz, lui-même assisté d'Anne-Lise Frank et de Numa F. Tétaz. En postface, a été ajoutée une courte appréciation qu'avait rédigée à l'époque le romancier Thomas Mann du texte sans doute le plus politisé de Troeltsch qui apparaît à la fin de ce recueil.