Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 148 (2016)
Heft: 2

Artikel: La faiblesse de Dieu : une théologie radicale à partir de Paul
Autor: Caputo, John D.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685900

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 507-531

LA FAIBLESSE DE DIEU

Une théologie radicale à partir de Paul[1]

JOHN D. CAPUTO

Résumé

Une théologie radicale de la croix appelle la crucifixion, en retour, de la théologie elle-même et de ses représentations de la toute-puissance divine, à partir des fulgurantes intuitions de l'apôtre Paul en 1 Corinthiens 1, mais aussi contre Paul qui, à un moment donné, a réintroduit une théologie traditionnelle de la puissance divine. Dieu n'est pas l'Être suprême ou le fondement de l'être, mais l'appel, ténu, qui nous est adressé et qui attend notre réponse.

Une *theologia crucis* conçue de manière radicale requiert la crucifixion du Dieu de l'être sur la croix du non-être, la crucifixion du Dieu de la sagesse sur la croix de la folie, du Dieu de la puissance sur la croix de la faiblesse (1 Co 1,20-25). La théologie est appelée au renoncement le plus austère, à la privation la plus choquante de ses privilèges, de ses aspirations royales en tant que reine des sciences, de la connaissance spéciale qu'elle a en propre, à savoir les révélations et les inspirations. La théologie est appelée à être pauvre et itinérante, nue et obéissante, jusqu'à la mort. Bien plus : ce qui vaut pour la théologie vaut en fait pour Dieu au plus haut des cieux. Même ce qu'on a appelé théologie de la croix jusqu'à présent – et ce qui suit lui doit beaucoup – a maintenu la transcendance de Dieu, de sorte que si Dieu souffre c'est parce que Dieu est suffisamment fort pour assumer, pour absorber la souffrance dans l'éminence, l'immensité, le mystère et l'abîme de Dieu même. Pour ma part, je propose quelque chose de plus radical, où l'appel qui est lancé dans et sous le nom (de) « Dieu » requiert bien davantage : il nous faut aller plus loin afin que la croix atteigne la divinité du Dieu très haut, qu'elle expose ce qu'on appelle « Dieu » dans les grandes traditions monothéistes à la faiblesse et au non-être. Cette crucifixion, cette désertification de Dieu ne contredisent pas l'éminence ou la puissance de son nom. Bien au contraire, elle la *constitue*. La puissance de Dieu est constituée par la non-puissance, son éminence par l'être qui est le plus petit, le plus bas parmi nous. Sinon – et c'est le levier de mon argument – le nom de Dieu est un jeu de pouvoir, un mouvement stratégique de la part

[1] Cet article a été traduit de l'anglais (États-Unis) par Christophe Chalamet.

de la théologie face à ses adversaires, un jeu qui fait de Dieu un joueur dans le jeu du pouvoir propre au monde, où la théologie met ses cartes sur la table pour démontrer que le Dieu de gloire vainc forcément (*theologia gloriae*), que l'unique souci de la théologie est de gagner.

Dans ce qui suit, je commence en faisant de l'exégèse, mais je ne m'arrête pas là. Je prolonge ce que Paul nous donne à penser en 1 Corinthiens 1-2 au-delà de ce qu'il aurait pu vouloir dire, et je le fais pour mener à bien une réflexion sur un thème qui s'offre à la pensée. Je cherche à tester la force de ce que Paul a saisi dans l'expression explosive « la faiblesse de Dieu » (τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ), afin d'élaborer non pas une philosophie paulinienne radicale, à l'instar de Stanislas Breton[2], mais une théologie radicale de la croix. Une telle radicalisation prolonge ce que Luther a commencé, à savoir la crucifixion de la théologie de la gloire sur la croix de la faiblesse, du non-être et de la folie, que Paul annonçait déjà. Avec cette théologie radicale, nous cherchons à suivre le chemin de la croix jusqu'au bout, retirant sa gloire à la théologie, inscrivant la faiblesse et le non-être dans les profondeurs de Dieu même. Nous recherchons la folie du λόγος de la croix jusqu'au lieu d'une foi austère qui, dépourvue des ornements de la religion, dénudée des vêtements de la doctrine, progresse à travers la mort vers une vie nouvelle, à travers la crucifixion vers la résurrection.

1. Méthode : 1 Corinthiens 1,19 – destructio (ἀπολῶ, « je détruirai »)

Assurément, un tel projet appelle certains éclaircissements quant à sa méthode, que je tire de Jacques Derrida, mais aussi de Martin Heidegger et de Rudolf Bultmann. Ces trois penseurs cristallisent leur œuvre dans un terme technique qui, au niveau sémantique, est négatif – déconstruction, *Destruktion*, *Entmythologisierung* – même si le sens de leur œuvre est positif. Pour éviter de donner cette impression linguistique de tendance négative, je préfère parler d'une « herméneutique », mais d'une herméneutique *radicale*. Ce qualificatif cherche à dire que cette herméneutique ne manque pas de cœur pour la difficile opération que la croix appelle, elle n'élude pas le démantèlement que le préfixe négatif indique. Une telle herméneutique est, du début à la fin, une opération du cœur (*cor inquietum*), du travail toujours inachevé, toujours préliminaire mais nécessaire qui va dans le sens d'une mort herméneutique, jusqu'à son terme dans une affirmation plus fondamentale d'une vie nouvelle, là encore une opération – supérieure – du cœur. L'herméneutique ainsi comprise suit, sur son propre chemin, le long (μετά) du chemin (ὁδός) de la croix, où à la mort succède la vie, à la crucifixion la résurrection. La *theologia crucis* que je présente ici est une herméneutique du Vendredi Saint, une théologie *de* la croix, du crucifié, mais aussi une théologie crucifiée, elle-même soumise à la croix,

[2] S. Breton, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988.

dévêtue, humiliée, dévêtue de sa puissance et de son prestige. Il y a quelque chose qui relève réellement et inlassablement de la mort dans cette méthode, mais on n'y trouvera rien de morbide et de nihiliste. En effet, elle sert toujours la vie et non la mort – une vie nouvelle née d'un passage à travers la mort.

Mais suivre le λόγος de la croix se révèle être une opération délicate. Ce point est (littéralement) crucial pour l'argument qui suit. Ce dernier doit en effet éviter de *compromettre* la croix, de faire de cette dernière une « stratégie » pour abaisser les puissants ou une « économie », un bon investissement avec des retours positifs à long terme. Un tel λόγος serait rusé et non fou, la mort en question ne serait qu'une mort docète, et la théologie en jeu ne serait qu'une théologie de la gloire se présentant sous l'incognito d'une théologie de la croix. La mort doit être intrinsèque à la vie, la faiblesse doit être intrinsèque à la force, et non quelque chose qui en fin de compte est mis de côté ou traversé sur le chemin qui conduit à la gloire.

Ce que Heidegger appelle *Destruktion* relève du travail de « répétition » ou de « recouvrement » (*Wiederholung*) qui rappelle ce qui est tombé dans l'oubli. Le recouvrement nécessite une violence herméneutique ou un démontage (*Abbau*) afin de redonner du jeu à ce qui doit être rétabli à partir de sa sédimentation. On entre en contact avec quelque chose qui se passe *dans* l'histoire de la métaphysique que la métaphysique elle-même, en tant que telle, n'est pas en mesure de penser. Cela ne signifie pas raser complètement la métaphysique, cela signifie plutôt faire effraction jusqu'au fondement de la métaphysique comprise comme recelant le trésor qui doit être pensé. Le « dépassement (*überwinden*) de la métaphysique » libère quelque chose qui ne peut pas être contenu *dans* la métaphysique.

La démythologisation suit une règle similaire. Elle ne vise pas la destruction du mythe mais son interprétation : l'interprétation du schéma mythologique de sorte que nous puissions comprendre ce qu'il signifie pour notre vie aujourd'hui, au-delà du schéma mythologique qui, lui, est obsolète. Avec le Nouveau Testament, un peu comme dans une tragédie grecque ou une pièce de Shakespeare, nos vies sont sur la scène, inscrites dans un grand drame cosmique avec des *dramatis personae* dont une divine, des acteurs surnaturels qui jouent dans le temps et l'espace (mythiques) du drame. Dieu réside dans les cieux, au septième ciel, Satan tout en bas, dans les recoins obscurs et inaccessibles sous la terre. Entre les deux, sur la terre, des légions d'anges d'en haut combattent les démons. La promesse d'un être nouveau, d'une vie et non de la mort, est traduite sous la forme de l'« âge » nouveau, du temps à venir qui advient par le Dieu descendu sur terre qui se charge de nos péchés et qui les supprime avec son sacrifice sanglant. Au « temps final », le Dieu viendra juger. Lors d'une grande confrontation apocalyptique les ennemis de Dieu seront détruits, la mort sera vaincue et nous serons emportés au ciel avec le Dieu. Mais, bien sûr, comme l'histoire l'atteste, la mort et la destruction, la souffrance et le mal sont encore bien réels ; deux mille ans plus tard, la fin des temps n'est pas là. L'appel urgent à se préparer à la fin se révèle être une

fausse alerte. Il n'y a pas de démons, par contre il y a des virus et des bactéries. Il n'y a pas de jardin d'Éden, mais il y a la biologie évolutive ; il n'y a pas de « ciel là-haut » ou d'« Hadès en bas », par contre il y a des systèmes solaires et des galaxies dans un univers en expansion qui relativise radicalement tout « en haut » et « en bas ». Ce dont nous avons besoin, désormais, c'est d'une violence herméneutique qui libère la proclamation du temps et de l'espace mythiques dans lesquels elle a été traduite. Ce qui *est* bel et bien advenu, c'est le temps de la démythologisation, l'âge de l'interprétation.

Ce que Heidegger appelle destruction et ce que Bultmann nomme démythologisation dépend de ce que Derrida appelle la structure de la « trace », la capacité du signifiant de fonctionner en l'absence de ce qu'il signifie. En tant que telle, la trace est susceptible d'une itération, d'une répétition, elle peut être sortie de son contexte d'origine et peut acquérir une nouvelle vie dans un nouveau contexte. Sinon le sens serait lié à la présence immédiate du signifié, la communication serait pieds et poings liés, les traditions seraient incapables de mouvement au-delà de leur instauration originale. De fait, si une trace n'était pas répétable, elle ne pourrait même pas être utilisée la première fois ; elle ne serait pas une trace mais une présence muette. La déconstruction est la théorie générale de la trace (γραμμή), de sa nécessaire contextualité et de sa capacité à être recontextualisée, ce que Derrida veut dire lorsqu'il parle de « texte » et ce qui explique pourquoi il affirme qu'il n'y a pas de sens en dehors de la textualité du contexte et de sa capacité à être recontextualisé.

Sans ce « jeu » – la capacité à la recontextualisation –, la trace serait privée d'un avenir. Or le *sens* même de la déconstruction est cet avenir. Ce que désire la déconstruction, ce qui la motive, c'est l'ouverture au risque de la répétition, à l'ambiance, l'ambiguïté et la polyvalence de la trace, précisément en vue de faire l'expérience de sa *promesse*, vers laquelle la déconstruction toujours à nouveau se tourne, exactement comme le λόγος de la croix se tourne vers la promesse de la résurrection. Il est juste que le premier mot de la déconstruction, « viens, oui, oui », l'affirmation de la promesse, de ce qui est à venir, ce que Derrida nomme l'« événement », est le dernier mot du Nouveau Testament (Ap 22,20). Mais ce qui est à venir ne doit pas être confondu avec un *eschaton*, un « âge à venir » ou un événement futur, ce qu'il appelle le « futur-présent ». L'à-venir n'est pas une ère à venir mais une « faible force messianique »[3] qui marque l'ordre présent afin de lui permettre d'avoir un futur et une promesse jamais pure de risque. La déconstruction est l'affirmation de l'arrivée ou l'invention de l'événement, la réinvention de l'événement, toujours à nouveau.

Et donc dans chaque cas nous voyons le même λόγος – la destruction est une *ré*cupération ; la démythologisation est une *ré*interprétation ; la déconstruction est une *ré*invention –, qui est le λόγος de la croix : la crucifixion est *ré*surrection. Il serait erroné de voir ici une association d'idées plus ou

[3] J. Derrida, *Spectres de Marx. État de la dette, le travail de deuil, et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 55.

moins arbitraire. Il s'agit en fait de philologie rigoureuse. Derrida commence à parler de « déconstruction » lorsqu'il interprète la *Destruktion* de Heidegger. Mais l'usage de *Destruktion* chez Heidegger s'inspire de la *theologia crucis* de Luther dans la « Dispute de Heidelberg », où le réformateur appelle de ses vœux la *destructio* de la métaphysique scholastique et de la *theologia gloriae* afin de recouvrer l'expérience originaire du Nouveau Testament (la *destructio* est une *ré*formation)[4]. Luther, pour sa part, traduit ici le verbe ἀπολῶ qui lui-même rend la version grecque d'Esaïe 29,14 (LXX), un verset que Paul cite en 1 Co 1,19. Le mot « déconstruction », qui ne signifie pas abolir mais affaiblir l'emprise d'une présence sédimentée afin de libérer la promesse de l'avenir, ne relève pas d'un effet de mode passager ; il nous est transmis (*trans* + *latus*) et nous vient des anciens à travers cinq langues. Ce mot ne nous détourne pas du texte biblique comme pourrait le faire un regard du coin de l'œil en direction des philosophes ; son origine même est biblique, transmise jusqu'à nous le long des couloirs de la Bible hébraïque, de la Septante et de la Vulgate.

Lisons maintenant, tout en gardant à l'esprit le sens et la lettre du mot « déconstruction », ce que Paul dit en 1 Corinthiens 1-2.

2. Τὰ μὴ ὄντα (« les choses qui ne sont pas » ; 1 Co 1,28)

Paul nous dit qu'il n'a pas rencontré Jésus dans la chair, ce qui explique au moins en partie pourquoi il y a si peu de références, dans ses lettres, à ce que Jésus a dit et fait. Néanmoins, il me semble qu'il a distillé, dans les deux premiers chapitres de 1 Corinthiens, le cœur des évangiles et en particulier ce qu'il me plaît d'appeler la « poétique » des paroles sur le royaume de Dieu. Par « poétique », j'entends la constellation de métaphores et de métonymies, de paraboles et de paradoxes, d'images et de récits qui, pris ensemble, évoquent l'expérience vécue du royaume, sa forme de vie. La poétique du royaume est la dynamique renversante de ces paroles, les retournements, les paradoxes, la logique choquante en vertu de laquelle les derniers sont les premiers, les premiers sont les derniers, ceux qui sont perdus sont sauvés, ceux qui sont en dehors sont au-dedans et ceux du dedans sont dehors. Dans la recherche sur le Nouveau Testament, cette logique ou alogique est en effet l'un des signes qui indiquent que tel récit, parabole ou enseignement, repose sur une tradition authentique. Une poétique requiert toujours une interprétation, une herméneutique. L'une des nombreuses choses que j'aime dans ces deux chapitres, c'est la

[4] Je ne vois pas de meilleur exemple que cette extraordinaire histoire de ce que Derrida veut dire quand il parle de textualité. L'histoire de la relecture de Luther par Heidegger puis sa reprise par Derrida a d'abord été mise en évidence par J. E. VAN BUREN (*The Young Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 159-164), où l'attention que portait le jeune Heidegger à la *theologia crucis* de Luther est présentée de manière détaillée.

manière forte et audacieuse avec laquelle Paul s'en prend à l'élite de Corinthe, tout en n'épargnant pas non plus les saints de Corinthe. À ces derniers il rappelle sans détours la bassesse qui est la leur. Il le fait de manière tout à fait franche, mais dans un esprit d'amour fraternel. Roturiers, ils n'ont pas reçu de formation intellectuelle, ils ne sont ni sages ni puissants selon l'idée que le monde se fait de la sagesse et de la puissance. Ils sont en fait petits, méprisés et, pour reprendre la magnifique traduction anglaise proposée par John Dominic Crossan, ils sont des « nuisances et des moins que rien » (τὰ μὴ ὄντα)[5].

Quel philosophe peut manquer de faire attention à la précision de l'expression τὰ μὴ ὄντα, où Paul, dont on peut penser qu'il n'avait pas lu Heidegger, plutôt que de « dépasser la métaphysique », la submerge d'ironie et de raillerie. Ce qu'il dit vise à choquer l'élite corinthienne en prenant l'un des mots les plus respectés de son vocabulaire philosophique, τὸ ὄν, avant de le rejeter, de le dénoncer et de prendre fait et cause – non sans sarcasme, polémique et moquerie – pour le contraire. Contre toute raison, toute logique, toute ontologique, toute onto-théologique, il préfère le non-être à l'être, être rien à l'être même. Toute cette ironie, ce sarcasme, ne nous rappelle pas la langue allemande solennelle de Heidegger mais bien l'humour acéré et mordant dont usait Kierkegaard à l'endroit de Hegel. On le sait, dans son usage courant le mot grec οὐσία – que les philosophes traduisent par « substance » ou « essence », comme si le mot leur était tombé dessus de la lune – sert à exprimer ce que l'on possède, des possessions matérielles, y compris un bien immobilier. De cet usage découle un passage subtil entre ce que l'on possède et ce que l'on est, entre avoir et être. Le passage entre ces deux sens, l'un élevé et l'autre commun, se manifeste en anglais contemporain dans des expressions comme « un homme de substance » (et jusqu'à récemment « homme » signifiait vraiment « mâle ») ou dans l'expression anglaise « the powers that be » (« les puissances »), où le niveau ontologique est mis au service du niveau sociologique. Οὐσία signifie avoir une vaste demeure, de nombreux esclaves et de magnifiques vêtements, c'est-à-dire toutes les marques de la puissance, des biens matériels et du prestige. Avoir devient être ; ne pas avoir revient à ne pas être. Et donc Paul raille la logique de l'être, de la puissance et de la sagesse de l'élite corinthienne, il prend fait et cause pour la logique du non-être, de la faiblesse et de la folie, il renverse stratégiquement la logique de l'être par le λόγος de la croix, qui est a-logique ou poétique. Au moyen de la logique renversante de la croix qui confond les voies du « monde », il cherche à déranger la stratification de la cité gréco-romaine de Corinthe, une stratification qui s'est infiltrée dans la communauté des saints[6]. Je me concentre ici sur le thème de la

[5] J. D. Crossan, *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco, HarperOne, 1994, p. 54-74.

[6] Comme Dale Martin l'a montré, les saints se querellaient entre eux dans une cité qui ne manquait pas de philosophes grecs qui ne prenaient pas au sérieux leurs croyances.

faiblesse dans ces textes, pour aborder, si l'on peut dire, la faiblesse comme le point fort de Paul, et même comme son point le plus fort.

3. Les deux corps de Jésus

Le mot «christianisme» signifie, littéralement, que Jésus est proclamé comme étant «l'oint». Sans entrer dans le débat sur les christologies hautes qui furent élaborées au cours des premiers conciles et qui firent de l'oint bien plus que cela, il suffit ici que nous nous en tenions à Jésus en tant que sujet ou le thème central de ce que nous désignons par le mot «christianisme». Si les jésuites n'avaient pas mis la main sur ce terme, j'aurais préféré celui de «Jésuistes», «jésuites». En tant que tel, Jésus n'est pas simplement un homme, il n'est pas juste un homme juste, et en particulier pas simplement un «grand» homme ou un «génie» – tout cela n'est que du paganisme, disait Kierkegaard[7]. Pour clarifier ce que je cherche à dire, je me tourne vers Ernst Kantorowicz et sa distinction bien connue entre les deux corps du roi[8]. Le roi n'est pas simplement cet homme obèse, misérable, qui souffre de l'arthrite et de la goutte. Il est le roi, sa majesté royale dont la simple présence commande le respect, devant qui l'on fléchit les genoux et à qui l'on n'oserait jamais tourner le dos en sortant d'une salle. Le premier corps est mortel, mais le second ne passe pas. Ne dit-on pas : «Le Roi est mort ; vive le Roi !» ?

Il y a une distinction similaire dans le christianisme. Le corps de Jésus n'est pas simplement cet homme de Nazareth, qui avait plusieurs frères, qui a suscité des remous dans sa ville natale au moment d'entamer son ministère, un homme comme n'importe quel autre qui était attentif à ses besoins corporels fondamentaux – et tout ce que l'on peut ajouter à propos de cet homme relève, pour l'essentiel, de l'énigme perdue dans le brouillard de l'histoire. Ce corps appartient à ce que les historiens appellent le Jésus de l'histoire ou le Jésus historique. Au-dessus et au-delà de cela, le corps de Jésus est ce que l'auteur de l'Épître aux Colossiens appelle l'image visible, l'«icône» du Dieu invisible (Col 1,15), ce qui relève de ce que les historiens appellent le Christ de la foi. Ce que les théologiens des conciles ont retravaillé au moyen de la distinction entre

Cf. The Corinthian Body, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 108-136. En 1 Co 15, Paul juge nécessaire de renforcer leur foi chancelante en la résurrection du corps. Il distingue les éléments corruptibles du corps, qui est fait de matière et d'eau, ce que Martin appelle le corps «hylétique», du corps incorruptible ou «pneumatique» (σῶμα πνευματικόν), qui est composé des éléments que sont le feu et l'air, d'où un corps léger, éthéré, incandescent. Même les philosophes grecs auraient admis que les corps célestes étaient faits de matière incorruptible. Aujourd'hui, on dirait peut-être qu'il s'agit d'une énergie plutôt que d'une masse, comme s'il était fait avant tout de neutrinos.

[7] S. Kierkegaard, «Sur la différence entre un génie et un apôtre», *in* : *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, 1971, t. 16, p. 145-162.

[8] E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

la «nature humaine» et la «nature divine» n'est autre que cette distinction entre ces deux corps[9].

Si nous disons qu'une idole reste à jamais confinée au niveau du visible, alors qu'une icône nous donne un sens ou une intuition du Dieu invisible, alors appeler Jésus une icône revient à dire que tout ce que les chrétiens connaissent de Dieu passe par l'image qu'ils ont de Jésus. Cette image nous est bien connue. Jésus annonce ouvertement sa mission comme une bonne nouvelle pour les pauvres et les prisonniers, comme un jour de jubilé et de pardon des offenses. Il nous dit de répondre à la haine par l'amour et non par la rétribution, à la violence par la paix et non par la guerre, à ceux qui nous font du mal par le pardon et non par la vengeance. Il affirme que les derniers seront les premiers et que les premiers seront les derniers. Il scandalise ceux qui sont nés dans les hautes sphères sociales ainsi que les dévots en s'asseyant à la table des pécheurs, en côtoyant des prostituées et des collecteurs d'impôts. Lors de son arrestation, il dit à Pierre de ranger son glaive. Il n'est pas né dans une famille aisée, n'était ni sage ni fort selon les critères de sagesse et de force propres au monde. Dostoïevski saisit magnifiquement cette image dans le récit du Grand Inquisiteur. Après avoir écouté en silence le long discours au cours duquel, entre autres choses, le Seigneur Cardinal Grand Inquisiteur se vante de son pouvoir et de la manière dont la vie de Jésus ne tient qu'à un fil, qu'il tient dans sa main, Jésus s'approche simplement de lui et lui donne un baiser, ce qui désarme tout à fait cet homme puissant. Cela est exprimé de manière tout aussi belle en 1 Co 1-2.

4. La folie de la croix

Pour apprécier la «folie» du λόγος de la croix, posons-nous la question hypothétique suivante: Jésus aurait-il pu descendre de la croix, s'il l'avait voulu ? Aurait-il pu, en un clin d'œil, faire en sorte que ces puissants soldats romains, avec leur armure et tout le reste, se fracassent la tête contre les rochers ? Aurait-il pu désintégrer la croix ou appeler douze légions d'anges célestes à son aide ? Ou alors a-t-il réellement été cloué là-bas, les deux mains et les deux pieds, contre sa volonté, incapable d'échapper à ce destin et cette agonie ?

Comment est-ce que le Dieu invisible est rendu visible ici, dans cette terrible cruauté ? Selon la vision classique, le λόγος de la croix réside en un

[9] Avec cette citation de Colossiens, je ne fais que suivre Breton qui lui-même suit une idée et pas seulement un auteur. Comme Breton, je n'hésite pas à citer les textes deutéro-pauliniens. Même si ces textes n'ont pas l'autorité identifiable de Paul, il ne leur manque ni son influence plus large, ni son autorité. Comme Breton, ma visée n'est pas de reconstruire exégétiquement et philologiquement le Paul «authentique», sa «signature». Je laisse cela aux experts mieux outillés que je ne le suis. Ce que je vise c'est un travail de répétition, de théologie constructive, en suivant une «pensée». Ce qui m'intéresse, c'est quelque chose que ses textes contiennent sans pouvoir le contenir, c'est ce que ces textes promettent et ce qu'ils risquent.

Jésus qui accepte *délibérément* de souffrir sur la croix alors qu'il possédait la puissance de détruire ses ennemis. Cela fait de la crucifixion avant tout un exercice d'obéissance et d'amour, d'humilité et d'auto-limitation, comme s'il y avait eu une sorte de suspension délibérée de la puissance divine qui aurait pu se déchaîner dans toute sa fureur. Dans la christologie haute de Thomas d'Aquin, Jésus dans sa nature humaine était, sans médiation aucune, au bénéfice de la vision béatifique du fait de sa nature divine, de sorte que malgré toute la souffrance que son corps humain vulnérable endura, la nature divine, tout en étant unie à la nature humaine et inséparable par rapport à elle, demeura invulnérable, pure de toute souffrance, en rien atteinte par la mort. Cette ressource infinie, avec toute sa puissance et sa joie, était entièrement à sa disposition, mais Jésus, sur la croix, refusa de s'en servir.

Mais si la logique de l'icône est prise au sérieux, l'absence de puissance ne peut pas être qu'une apparence derrière laquelle se trouverait une puissance réelle et impérissable, une puissance tout à fait supérieure à la puissance périssable de Rome et de ses soldats, une puissance qui dure et qui, à un moment donné, transformera ses ennemis en un escabeau pour ses pieds. La souffrance de cet homme doit atteindre le divin et révéler un Dieu qui souffre. Quand l'Église ancienne condamna les « patripassiens », elle ne faisait qu'accepter les maximes de la métaphysique grecque au lieu d'accepter le scandale et le paradoxe du Nouveau Testament. Selon la logique des deux corps de Jésus, la crucifixion ne montre pas un homme que l'on admire parce qu'il a enduré calmement la persécution, un homme qui mourut avec grâce et dignité lors de son exécution aux mains de l'occupant romain. Comme le reste de l'image qui vient du Jésus des évangiles, mais qui n'est jamais cité par Paul, cette scène fonctionne à un second niveau, iconique, où elle présente non pas un φρόνιμος (un « sage » ou un être « sensé »), mais Dieu. Les évangiles ne sont pas le portrait d'un homme juste, courageux face à la mort, jusqu'au bout respectueux de la loi, comme le fut par exemple Socrate. Ils sont un portrait iconique de Dieu, de sorte que notre regard est appelé à s'orienter, à partir de ce corps crucifié, vers Dieu.

Ce que je souhaite affirmer, c'est que le caractère de Dieu en christianisme, le caractère qui vient de l'image spécifique de Jésus, est systématiquement du côté de réalités « faibles » – du côté du pardon, de la paix, de la non-violence, de la pauvreté – et non du côté de la force ou de dimensions « viriles ». S'il est vrai que *crux sola est nostra theologia* (« la croix seule est notre théologie »), alors la faiblesse humaine doit être une icône de la faiblesse divine, mais de telle manière que « ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1,25). La position retenue par les conciles et par l'orthodoxie classique, selon laquelle la nature humaine est faible alors que la nature divine est forte, *contredit la logique de l'icône*. Il ne s'agit pas d'absolutiser la faiblesse de manière unilatérale, mais de redéployer la distinction entre la force et la puissance en suivant le fil de l'existence iconique de Jésus, une existence où la faiblesse devient, de manière extraordinaire, un nouveau nom de Dieu. La faiblesse de Jésus est également forte, mais de la manière dont le monde conçoit la force.

Jésus, selon la perspective proposée, est beaucoup plus puissant que n'importe quelle manifestation (par lui ou par n'importe qui d'autre) purement mondaine de force, exactement de la même manière que la majesté du corps du roi n'a rien à voir avec son allure, qu'elle soit répugnante ou au contraire saisissante.

5. De la théologie métaphysique à la théologie radicale

Assurément, tout dépend de la manière dont on comprend l'expression « plus fort que » (ἰσχυρότερον), une expression qu'il faut interpréter sans compromettre le λόγος de la croix, sans en faire une forme déguisée de puissance, ce qui le réduit à n'être qu'une stratégie, une ruse ou une économie. À mes yeux, le λόγος de la croix met en question le concept classique de la toute-puissance de Dieu. Le λόγος de la croix diffère de toute compréhension orthodoxe de la théologie de la croix. Opter pour une vision plus radicale de la faiblesse de Dieu appelle une idée plus radicale de la force de Dieu. Cela devient clair lorsqu'on examine les deux sources de l'idée classique de toute-puissance. En premier lieu, la toute-puissance trouve son origine dans un système de distinctions métaphysiques – entre l'éternité et le temps, l'être et le devenir, l'être en acte et en puissance– qui remontent à Platon et Aristote. L'ironie ne pourrait être plus grande : c'est là précisément la tradition sur laquelle les philosophes corinthiens se fondent et celle dont Paul se moque. Ce Dieu est conçu comme un système de perfections « omni- » telles que l'omniscience et l'omnipotence, un super-être capable de se montrer plus malin et plus fort que n'importe quel être sublunaire ici-bas. Ces distinctions métaphysiques vont de pair avec des modèles politiques classiques de souveraineté et de royauté où la puissance de Dieu est au service de projets tant métaphysiques que politiques. Issu précisément de l'ordre de l'οὐσία que Paul raille, Dieu est la puissance suprême et souveraine, le roi des rois, à la royauté duquel ses lieutenants participent ici-bas sur terre[10]. Étant conçu en termes de puissance souveraine, Dieu s'en trouve inséré dans le jeu de pouvoir du monde, un jeu où, en tant qu'omni-puissance suprême, il triomphe sur toute puissance mondaine et est sûr, par définition, de gagner.

Que l'on me comprenne bien : je ne dis pas que tout cela remonte à l'erreur des Grecs et que cela suffit pour « dépasser la métaphysique ». Cela nous amène

[10] La souveraineté de Dieu sur le monde devient le modèle de la souveraineté du roi sur la nation, du père sur sa famille, de l'humanité sur les (autres) animaux et sur la terre elle-même. Même en modernité, la souveraineté de Dieu représente ce que Derrida appelle le « *theologoumenon* inavoué » derrière la liberté souveraine de l'individu autonome, lorsque les fonds de souveraineté sur le compte divin sont transférés à l'individu libéral. Dieu se tient derrière et soutient un système de relation binaire qui va du haut vers le bas, un système qui reflète de part en part la puissance souveraine divine – roi/sujet, maître/esclave, père/famille, homme/femme, humain/animal, humanité/terre. *Cf.* J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 155.

à la deuxième source, à savoir les auteurs du Dieu biblique. Ces auteurs, comme les philosophes grecs, sont eux aussi saisis par la puissance. L'idée classique de « Dieu tout-puissant » vient non seulement de la métaphysique grecque mais aussi d'un monde mythique où les puissances démoniaques du monde partent perdantes face à la puissance de Dieu. Et donc le projet de la Réforme qui visait une *destructio*, c'est-à-dire à purifier la théologie de la métaphysique grecque en retournant à la Bible, est au mieux un demi-pas dans la bonne direction. Même si le Nouveau Testament ne sait rien de la métaphysique de l'οὐσία, on y trouve la puissance mythique à chaque page, y compris dans le ministère de Jésus lui-même, lui qui a possiblement exorcisé des démons et prêché la venue, finale, du règne de Dieu[11]. Si la métaphysique doit être dépassée, il n'en demeure pas moins vrai que le Nouveau Testament, pour sa part, doit être démythologisé. Tout cela requiert une déconstruction plus radicale, un Vendredi Saint herméneutique où la théologie est crucifiée sur la croix de la faiblesse – afin que la promesse de vie présente dans le Nouveau Testament soit libérée.

Une théologie de la croix, lorsqu'elle est envisagée sans compromis, appelle une déconstruction de la métaphysique, de la mythologie et de la politique de la puissance. Son mot d'ordre n'est autre que le texte révolutionnaire de 1 Co 1, où Dieu prend systématiquement le parti de celles et ceux qui se trouvent *en bas* des systèmes binaires – il prend le parti de la folie et non de la sagesse, du non-être et non de l'être, de la faiblesse et non de la puissance. Contrairement aux dieux-héros militants de l'Antiquité, Jésus pardonne à ses ennemis, prend le parti des opprimés et des prisonniers, de ceux du dehors, de la brebis perdue etc. L'« ordre divin » qui se cristallise autour de Jésus est anarchique, turbulant, à l'envers, le haut en bas et le bas en haut, bref il est hiér*an*archique, folie aux yeux du monde. Quand on appelle Jésus un roi, c'est pour se moquer de lui, et lorsqu'il parle de son royaume, il ajoute immédiatement qu'il ne s'agit pas d'un royaume comme le monde en connaît. En fait ce furent les non-croyants qui pensèrent que si Jésus était vraiment le Fils de Dieu, il devrait pouvoir descendre de la croix. Et donc ils le raillèrent, comme le fit Satan : voyons comment tu te sauves toi-même ! Voyons si ta puissance divine est plus forte que les Romains ! Mais cela signifie mesurer la force à celle du bois et des clous. Or cette force relève de l'ordre du mythe et de la magie, elle attend

[11] Lorsqu'il est question du Jésus historique on fait bien de choisir des adverbes faibles. « Possiblement », le terme que je propose ici, implique que l'inverse est également possible. Sur cette question, John Dominic Crossan est connu pour pencher vers la négation. Il écrit : « Mais, selon moi, si le Nouveau Testament commence avec la venue d'un Jésus historique non-violent, il se clôt par contre avec le retour d'un Christ théologique violent. » J. D. Crossan, « Response to Luke Timothy Johnson », *in* : J. K. Beilby et P. Rhodes Eddy (éds), *The Historical Jesus. Fives Views*, Downer's Grove, IVP Academic, 2009, p. 187. Selon Crossan, l'Église est responsable de cette violence apocalyptique, Jésus n'a rien à voir avec elle, il est blanc comme un agneau parmi les loups qui ont christianisé tout ça.

un super-héro hollywoodien muni de pouvoirs surnaturels et capable, par la moindre de ses pensées, de réduire ses ennemis en poussière.

Jésus et le Dieu dont il est l'icône n'ont rien à voir avec cette vision de la force, ils n'ont rien à voir avec une telle magie. Jésus est véritablement cloué à cette croix et sa «faiblesse» sur la croix n'est pas une suspension momentanée de la puissance infinie qu'il aurait eue à sa disposition. La divinité, dans cette scène iconique, réside avant tout dans le pardon qui surgit de la croix en majesté, qui s'élève au-dessus des glaives des soldats romains pour qui c'est une parfaite folie, qui résonne au travers des siècles. Voilà qui relève d'un autre ordre de la force, car ce pardon, en tant que tel, s'inscrit dans la faiblesse et devient par là incompréhensible au monde. La force faible du pardon est folie aux yeux de la puissance mythologique, métaphysique et politique. C'est une puissance *sans* puissance, une puissance de la non-puissance qui est, à sa manière, plus grande que la puissance de l'armée romaine, plus grande que les puissances et les autorités [*principalities*] mythiques, *plus grande aussi que la métaphysique de l'omnipotence*. Dans le pardon, la puissance du Dieu mythique et métaphysique est déconstruite – un terme, celui de déconstruction, qui permet une glose heureuse, mais aussi exégétiquement précise, sur 1 Co 1,19.

6. 1 Corinthiens 2 : le renversement

Nous devons maintenant soulever une question qui est une sorte de test pour ma thèse (mais il faut avoir le courage de prendre sur soi la croix d'une herméneutique radicale) : qu'est-ce que Paul a voulu dire en disant que la faiblesse de Dieu est plus forte que la force humaine ? Voulait-il dire que la force de Dieu – non pas la puissance de la non-puissance, mais la puissance divine en tant que telle – triompherait ultimement, au bout du compte, dans et sur le monde ? Il y a peu de doute, selon moi, qu'il le pensait, et sur ce point je dois exprimer, dans un murmure, mon désaccord. Sa vision, comme celle de l'auteur du quatrième évangile, va de pair avec celle d'un vaste drame cosmique où les puissances de Satan sont abattues par le sacrifice sanglant de Jésus. Par rapport à cette violence mythique, je ne peux que prendre mes distances, aussi discrètement que possible. Cette vision, en effet, est-elle si éloignée de la critique du «ressentiment» chez Nietzsche, c'est-à-dire de l'usage de la faiblesse comme d'une arme trompeuse pour fondre sur le fort et le sain et pour l'abattre ? Je suis de l'avis que Paul n'a pas cru avec suffisamment de force à la faiblesse. Même s'il se méfiait de la puissance des élites grecques et de leurs philosophes de l'οὐσία, il le fit au nom d'une autre puissance, divine celle-là, secrète, opposée et plus forte. Il fit jouer la figure de la faiblesse dans une économie à long terme, celle de la force divine, qui ressemble trop à la puissance du monde. Pour Paul, investir dans la faiblesse ici et maintenant, alors que nous voyons comme à travers un miroir, permettra de récolter les profits de la véritable force

au bout du compte, lorsque tout sera devenu clair et lorsque les comptes seront réglés.

Les chapitres de 1 Corinthiens 1-2 – je prends désormais les deux chapitres ensemble – recèlent une confrontation entre deux domaines contradictoires. Dans le premier chapitre, Paul oppose la sphère du monde (αἰών, κόσμος), de l'élite nantie, des autorités, de la crème de la crème, à la sphère de Dieu, à ceux qui ne sont rien selon les critères du monde. Mais dans le deuxième chapitre cette stratification est renversée, apocalyptiquement, à l'avantage des saints et au désavantage, envisagé de manière catastrophique, du monde. Il s'avère que les puissances de ce monde sont soutenues par la puissance de Satan, que la sagesse de ce monde repose sur les puissances des ténèbres, et qu'elles sont destinées à périr. Périr, c'est périr, périr aux mains d'une armée de chair et de sang ou de légions d'anges guerriers ne change pas grand chose; on conçoit ici la perdition *de la même manière que le monde la conçoit*. L'eschatologie apocalyptique est une violence divine, aussi sanglante et mortelle que n'importe quelle puissance du monde et en fait – vu son origine divine – encore davantage que cette dernière. Le monde sera renversé par la véritable sagesse et la véritable puissance de Dieu. Je suis venu à vous dans la faiblesse, dans la crainte et le tremblement, dit-il aux Corinthiens, *mais* cette faiblesse mondaine repose sur « la puissance de Dieu » (1 Co 2,5). Cela est vrai, mais en parlant de la puissance de Dieu Paul pense à un vrai triomphe mondain, à une victoire entitative-ontologique, accomplie à travers un renversement apocalyptique. Avec ce renversement, le potentiel révolutionnaire radical de la rhétorique de la faiblesse au premier chapitre est compromis par la violence divine, par l'*eschatologie apocalyptique* du deuxième chapitre, où la rhétorique de la faiblesse par rapport à la force est révélée. En parlant de la puissance de Dieu, Paul ne parle pas de la puissance du pardon, la puissance du baiser, il parle de la *puissance apocalyptique* et du combat mythique avec Satan et ses sbires. Le potentiel radicalement révolutionnaire du premier chapitre est compromis par le deuxième chapitre, où Paul montre ses cartes. Pour ceux qui sont expérimentés, mûrs, parfaits dans les voies à long terme de Dieu (τέλειοι, 1 Co 2,6), pour ceux qui connaissent le secret caché aux yeux du monde, Dieu est celui qui détient la vraie sagesse et la vraie puissance. Comme l'écrit Dale Martin : « Ultimement, ce que Paul oppose à la puissance humaine, ce n'est pas la faiblesse mais la puissance divine (2,5) – c'est-à-dire la puissance qui appartient en propre à l'autre sphère. »[12] Ceux qui possèdent le πνεῦμα, ceux qui connaissent le secret savent que Dieu viendra établir son règne sur la terre, ils savent que le Malin perdra sa puissance, alors qu'eux-mêmes recevront des cadeaux comme le monde n'en a jamais vu, comme aucune oreille n'en a jamais entendu.

La scène mythique sera spectaculaire, avec toute la *magie* d'un film hollywoodien. Jésus descendra sur une nuée, les démons seront dispersés, les morts sortiront de leurs tombes et les puissances de ce monde périront ! Tous

[12] D. Martin, *The Corinthian Body*, p. 62.

les comptes seront réglés quand Dieu sera tout en tous, quand il deviendra clair que le rejet de la folie de la croix n'était pas une sage décision. Les sages le regretteront. S'ils avaient su, « ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (2,8). Tout sera renversé et les humbles chrétiens auront part à la gloire (2,7). Même le corps crucifié de Jésus est désormais l'icône de la gloire, plutôt que de la faiblesse. Ceux qui ne sont pas dans le πνεῦμα seront jugés. Ils recevront leur dû. Ils maudiront le jour où ils se sont moqués de la (de l'apparente) faiblesse que Paul exalte. Les saints auront le dessus, ultimement, s'ils sont patients ; cela ne tardera pas. Le film se termine, le générique de fin commence, la musique est triomphante. Dieu a vaincu ses ennemis. La faiblesse de Dieu n'est qu'apparente ; sa véritable puissance détruit leur force. Les fidèles quittent la salle de cinéma certains et assurés que la véritable puissance, la véritable sagesse sont de leur côté. Dans la langue de la déconstruction, Paul se contente d'un « renversement », il envisage le renversement des « puissances ». Ce faisant, il laisse intact le lieu même de la véritable puissance – la puissance sur la vie et la mort –, après s'être assuré que ce lieu est occupé par Dieu et non par Satan. Paul ne passe pas à l'étape suivante, celle du « déplacement » [*displacement*], c'est-à-dire à la perturbation radicale de la hiérarchie, à une radicale hiéranarchie où la force et la puissance sont redécrites en des termes que le monde ne comprendra pas. Le monde comprendra trop aisément la vision du conflit cosmique. Le monde regrettera le jour où il n'a pas cru Paul.

7. Dépassement de la métaphysique et démythologisation du Nouveau Testament

En fin de compte Paul, selon moi, ne présente pas la puissance de la non-puissance. Il présente une puissance plus astucieuse, plus stratégique où ce que Paul appelle 'faiblesse', à un moment donné et au bout du compte, est renversé en son contraire. Voilà précisément ce que dévoile une théologie radicale de la croix, voilà précisément ce qu'elle rejette, voilà ce qui fait problème avec la théologie, voilà ce qui entraîne une méfiance si répandue, un dédain et même un *odium* de la théologie[13]. À sa place, je propose que l'on assume une théologie de la croix sans compromis où la puissance est authentiquement crucifiée sur la croix de la non-puissance. Cela revient à poser une double condition : en premier lieu, cela revient à garder la foi avec les

[13] Je laisse volontiers l'interprétation de Rm 13,1-13 aux exégètes. Je leur formule tous mes vœux. Je prie qu'ils reçoivent non seulement les sept dons de l'Esprit, mais deux de plus – une sainte herméneutique et une pieuse déconstruction – afin que l'Esprit les aide à trouver un chemin qui contourne ce que Paul semble affirmer, car ce qu'il paraît affirmer reflète le côté autoritaire de Paul et de la théologie, un côté qui me cause du souci. Comme je ne nie pas – la déconstruction l'appelle au contraire – le fait que le texte de Paul est plurivalent, un multiplex, qu'on peut lire Paul contre Paul, j'oppose Rm 13,1-3 à partir de τὰ μὴ ὄντα de 1 Co 1.

faibles, les roturiers, les fous, sans considérer cette solidarité comme faisant partie d'une stratégie à long terme ou d'une économie, sans non plus l'inscrire dans un combat mythique avec les forces des ténèbres. En second lieu, cela exige une sujétion plus radicale de Dieu à la crucifixion que représentent la faiblesse et la non-puissance, une sujétion qui passe outre la faiblesse des saints de Corinthe pour atteindre la faiblesse du Dieu très haut, afin d'aller au bout sans demi-mesure de ce que Paul appelle de manière si évocatrice la « faiblesse de Dieu ».

Une théologie radicale de la croix nécessite un amoindrissement systématique de l'ordre de l'autorité qui va de haut en bas tel que Paul la conçoit en Rm 13,1-3, pour rappeler l'égalitarisme de Ga 3,28 où il affaiblit les différences binaires entre homme et femme, maître et esclave, Gentil et juif. Si Jésus et le royaume qui fut le centre de sa prédication constituent l'icône à travers laquelle toute communauté est édifiée, alors cela devrait systématiquement affaiblir les structures autoritaires que Paul cherche à renforcer au moyen de la puissance de Dieu en Romains comme dans le renversement apocalyptique de 1 Co 1-2. Nous apercevons cette autre option ou cet autre aspect de Paul dans les mouvements sociaux progressistes contemporains qui se caractérisent non seulement par l'affaiblissement de l'ancien privilège aristocratique de quelques-uns (les puissances [*the powers that be*]) sur la multitude, mais aussi par la dispersion, la dissémination et la redistribution de la notion de droits parmi τὰ μὴ ὄντα, ceux qui jusqu'alors n'étaient rien, ceux qui n'étaient personne. Cela aboutit à un mouvement de décentrement, de décolonisation, de démocratisation dans l'ordre éthique, social et politique, un mouvement qui affaiblit la domination des mâles et qui renforce la dignité des femmes, un mouvement qui amoindrit le privilège de l'« Occident » et qui élève le « Tiers-Monde », un mouvement qui se fait du souci au sujet des droits « humains » lorsque ces derniers existent aux dépens d'animaux torturés à mort pour en faire de la nourriture, une source de divertissement ou des bijoux, un mouvement qui affaiblit notre domination de la terre et qui respecte les « droits » de la terre, qui ne peut simplement être instrumentalisée en vue de notre domination. Cela aboutit à une vision de la vie humaine qui ne privilégie plus οὐσία, c'est-à-dire tout ce qui relève de la possession, de la puissance, de la propriété et du prestige, mais bien une simplicité et pauvreté de vie qui contredit la loi du capitalisme global et sa politique.

Assurément, le sens de tels mouvements égalitaires est de donner du pouvoir à ceux qui n'en ont pas. J'en appelle à une nouvelle compréhension du pouvoir, je ne dis pas que le pouvoir est un mauvais mot. L'idée est de redistribuer le pouvoir afin de donner du pouvoir à ceux qui n'en ont pas, pour qu'ils vivent dans la dignité et l'estime d'eux-mêmes, capables de jouir d'une vie qui fait sens pour eux-mêmes et leurs proches. L'idée n'est *pas* de faire cela de manière telle qu'ils échangent leur place et qu'ils deviennent les nouvelles puissances [« powers that be »], comme si c'était leur tour d'opprimer autrui. L'effet sans compromission de l'icône de la faiblesse en 1 Co 1 consiste en

une position constante, systématique, du côté de τὰ μὴ ὄντα, du côté de tout ce qui est faible et marginalisé – en reconnaissant le principe sociologique qui veut que les «nuisances et les moins que rien» seront toujours avec nous. Le corps iconique de Jésus représente la «règle» *ironique* des «plus petits» (Mt 25,45). C'est exactement le contraire de Romains 13,1-3 et tout renversement apocalyptique des puissances, comme on le trouve en 1 Co 2, est absent.

Deuxièmement, le corps iconique de Jésus et de son royaume déborde la solidarité de Dieu vis-à-vis du faible et du roturier et touche aussi à la citadelle intérieure de la théologie, c'est-à-dire à notre idée même de Dieu ; au-delà de la crucifixion de la théologie de la puissance, il requiert la crucifixion du Dieu de la puissance. Nous demandons aux théologiens de mener une vie plus ascétique, de prendre la croix, d'accepter que tant le mythe que la métaphysique de la puissance de Dieu soient crucifiés. Au-delà d'une pauvreté d'esprit de leur part, cela implique une pauvreté de Dieu où la toute-puissance est démythologisée et déconstruite. La faiblesse de Dieu n'implique pas seulement la solidarité de Dieu avec τὰ μὴ ὄντα ; elle signifie que Dieu se situe parmi eux (Emmanuel), et cela non pas simplement dans ce que la christologie haute appelle la «nature humaine» de Jésus mais, plus radicalement, dans la nature divine, sans immuniser la nature divine par rapport à la faiblesse et à la souffrance. Voilà ce qui ressort de la *theologia crucis* de Luther à Barth et Moltmann. Mais la logique de l'icône nous invite – nous provoque – à aller plus loin, au-delà d'un Dieu qui souffre, au-delà d'un Dieu suffisamment fort pour pouvoir souffrir, pour aller jusqu'à un Dieu authentiquement faible, un Dieu envisagé comme une force faible plutôt que forte. Cela suppose un Golgotha où Dieu perd tant la toute-puissance métaphysique que la puissance apocalyptique qui fait de ses ennemis son escabeau. Dieu doit toujours se trouver du côté des forces faibles telles que le pardon, et non du côté de la force forte comme le triomphe – politique, métaphysique ou apocalyptique – sur l'ennemi. Cette solidarité – Dieu qui prend le parti de τὰ μὴ ὄντα – s'enracine dans la réalité même de Dieu – Dieu relève de l'ordre de τὰ μὴ ὄντα. La faiblesse de Dieu n'occupe pas qu'une partie de la réalité de Dieu, elle détermine sa réalité tout entière; ce que désigne τὰ μὴ ὄντα sur le plan sociologique envahit le plan ontologique.

La puissance de Dieu est un dangereux «rêve de puissance» («power trip»), un fantasme métaphysique ou biblique, une loi dont la construction est parfaitement identifiée par Kant : on permet à un concept de courir de manière débridée, libre de toute contrainte empirique, jusqu'à son accomplissement. Cela conduit à des théories éthiques du «commandement divin», à l'absolutisation d'institutions comme l'Église catholique-romaine ou de livres comme des Écritures (le fondamentalisme), à des casse-têtes au sujet de la puissance de Dieu qui pourrait opérer la quadrature du cercle ou changer le passé, cela conduit à toute la confusion autour de la «théodicée», où l'on se demande pourquoi Dieu n'empêche pas les tsunamis avant qu'ils n'arrivent, pourquoi il ne fait pas en sorte que le cancer n'existe pas ou que des tyrans ne naissent même pas. Ce fantasme donne lieu à des visions obscènes de Dieu, perçu comme une sorte de

tyran cruel qui brise ses ennemis en morceaux. Pire que tout, cela culmine avec l'obscénité par excellence, à savoir le fantasme pathologique de la souffrance éternelle des damnés face auxquels Dieu ne pardonne pas, face auxquels Dieu, tel un tyran dérangé et outragé, croise les bras et fixe pour toujours du regard ceux qui ont offensé sa gloire, Dieu qui refuse pour toute l'éternité de céder – une contradiction en tout point parfaite de la parabole du fils prodigue et de la prédication de Jésus sur le pardon. Les chrétiens prennent un malin plaisir à se remémorer la cruauté d'une crucifixion romaine : la mort lente, sous la torture et les horribles humiliations. Mais les chrétiens eux-mêmes ne sont pas en reste par rapport aux Romains, en matière de torture. Ils se représentent un tourment bien plus inimaginable, une omni-torture, une douleur infiniment plus grande, plus atroce que la croix même et, cruauté indépassable étant donné que l'art de la torture consiste en la prolongation de la douleur – l'impossibilité même de mourir. C'est la souffrance *ad infinitum*, pour les siècles des siècles, par rapport à laquelle la cruauté romaine n'est qu'une bagatelle qui prend fin après quelques heures seulement. Tout cela, comme Nietzsche le dit, au nom de l'amour ! Nietzsche appelait cela le « coup de génie du christianisme ». « Le croira-t-on ? », demande-t-il [14].

8. L'appel : Comment Dieu est Dieu dans la théologie radicale

Une théologie radicale de la croix appelle les théologiens à vivre une vie ascétique et à prendre leur croix en abandonnant le Dieu de la puissance, pas seulement pendant le Carême mais pour toujours, en sacrifiant le Seigneur des armées et le Roi des rois, en renonçant à leur longue et illicite liaison amoureuse avec la puissance. Mais si la puissance de Dieu est une puissance non-puissante, si la puissance tant métaphysique que mythique a été crucifiée, si la « dominance » [« dominion »] signifiée par le royaume de Dieu est toujours *ironique*, alors, protesteront les théologiens, n'aboutissons-nous pas à une sorte de nihilisme de la faiblesse, de la mort et de la défaite, à une sorte de masochisme théologique, à une histoire qui finit avec le Vendredi Saint ? Que reste-t-il alors ? Comment est-ce que Dieu est encore Dieu ? Que leur restera-t-il à offrir aux fidèles ou, comme Kierkegaard l'aurait insinué, comment seront-ils en mesure de gagner leur pain ? Après tout, leur gagne-pain n'est autre que la puissance de la religion, le « triomphe de la religion » : les prêtres apaisent les cœurs, comme Lacan le dit un jour, et la manière dont ils font cela, « [c]'est absolument fabuleux » ! [15]

[14] F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, 2e traité, §21, *in* : *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003, p. 910. Jacques Derrida interprète ces passages dans « Donner la mort », *in* : *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, pp. 106-107.

[15] J. Lacan, *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005, p. 79.

Cela nous ramène à la question, avec laquelle nous avons commencé, de la méthode. Pour Heidegger, dépasser la métaphysique, ou sa destruction, signifie le recouvrement de la métaphysique, qui pense un «appel» (*Ruf*) ou une «revendication» (*Anspruch*) de l'Être que la métaphysique recèle mais qu'elle ne peut pas elle-même penser. Pour Bultmann, la démythologisation vise à interpréter ce qui a été proclamé (*kerygma*) en termes mythiques pour le proclamer de telle manière que son exigence puisse être entendue aujourd'hui. Pour Derrida, la déconstruction vise la déstabilisation de l'ordre présent, de l'ordre de la présence, afin de demeurer ouvert à la promesse, à la venue de l'imprévisible qui nous appelle comme un étranger frappe à notre porte pendant la nuit, demandant une réponse. Dans chaque cas – la revendication, la proclamation, la promesse – il est question d'un «appel» qui toujours appelle et que l'on rappelle toujours, un appel toujours ancien et toujours nouveau, un appel qui appelle de notre part une réponse. *Cet appel – et nous arrivons ici au point crucial de cette* theologia crucis *– n'est autre que le sens de «Dieu»*. Une théologie radicale de la croix traite de l'appel que recèle le nom (de) «Dieu». Le nom (de) «Dieu» est le nom de l'événement que l'on appelle, selon la voix moyenne et en réponse à cet événement, «Dieu» – un événement promis, ténu et faible, insistant et incessant.

Et donc, comme Nietzsche rêvait d'une nouvelle espèce de philosophes, je rêve d'une nouvelle espèce de théologiens radicaux, de théologiens à venir, des théologiens de la faiblesse de Dieu, des théologiens de la vie qui surgit de la crucifixion – sur la croix du non-être, de la faiblesse et de la folie – du Dieu de l'être, de la toute-puissance et de l'omniscience. Dans la théologie radicale, Dieu est bien l'*alpha* et l'*omega*, le commencement et la fin, mais Dieu n'est pas quelque chose d'absolu dans l'ordre de l'être. Dieu est ni un être suprême (théologie classique), ni l'Être des êtres (Hegel, Tillich), ni encore l'au-delà de l'être (ὑπερούσιος) (théologie mystique); Dieu est ni être éternel (Augustin), ni être en devenir (théologie du *process*). Dieu comme être-premier ne signifie pas qu'il est un Premier Être dans l'ordre de l'être mais, plutôt, en lien avec quelque chose d'«inconditionné» dans l'ordre d'un appel ou d'une sollicitation. Dieu n'est pas un être supérieur mais une voix évocatrice; non pas un moteur surpuissant mais une sollicitation instante; non pas un conquérant puissant mais un esprit spectral; non pas une démonstration de «force écrasante», ce à quoi rêvent tous les fonctionnaires du Pentagone, mais une invitation. Dieu est effectivement le nom d'une réalité première et dernière, non pas dans l'ordre ontologique, mais dans l'ordre «hante-ologique»[16]. Dieu est un esprit, un spectre saint, insistant. Dieu n'est pas une entité localisable ou identifiable, un être matériel là-haut dans le ciel ou un être immatériel en dehors de l'espace et du temps. Dieu ne se trouve pas sur une planète encore inconnue ou dans une quelconque sphère immatérielle accessible seulement

[16] La traduction cherche à préserver le jeu de mot entre «ontological» et «hauntological», ce qui nous «hante» (NdT).

par des véhicules fabriqués dans les usines de la métaphysique. Dieu ne vient pas, au jour de l'Apocalypse, disperser ses ennemis et ouvrir les tombes. Dieu est la force faible d'un esprit, d'une visitation spectrale, d'une sollicitation difficile à discerner.

Dieu n'appartient pas à l'ordre de l'être, de la présence, de l'essence, de la substance, de l'entité ou de l'actualité. Dieu n'existe pas ; Dieu insiste. Dieu ne subsiste pas ; Dieu appelle. Dieu n'est pas un être absolu mais un appel inconditionnel. Or Dieu n'est pas un être qui appelle. *Mais alors, qui exactement, ou qu'est-ce qui appelle ?* Une question similaire troublait Paul et occasionna sa lettre à la communauté de Corinthe (1 Co 10-17). Il y a un parallèle avec la théologie radicale, où c'est l'appel qui appelle. Cette formule heideggerisante donnera au monde entier l'impression d'être une tautologie vague et vide, alors qu'en fait elle est une mise en garde salutaire contre toute hypostatisation, ontologisation ou mythologisation. De la même manière que « il pleut » ne signifie pas qu'il y a un « quelque chose » qui « pleut », Heidegger veut dire que dans la structure de l'appel authentique il n'y a pas d'appelant qui appelle ; l'appel consiste plutôt à se faire appeler, à se faire suggérer, au milieu d'une cacophonie de voix, et où l'identité de celui qui appelle, dépassant toute détermination possible, doit lui-même s'auto-authentifier[17]. Dans l'appel authentique, l'autorité de l'appelant doit être crucifiée, l'appel reste en suspens, sans protection, vulnérable. La seule authenticité que l'appel puisse invoquer, c'est l'authenticité de la réponse, à travers laquelle l'appel acquiert tout ensemble réalité mondaine, substance, force, prestige et autorité. L'appel appelle dans ou sous le nom de Dieu, mais également sous d'autres noms, ce qui explique pourquoi toutes les personnes qui sont dans l'esprit ne souscrivent pas à ce qu'on appelle, en latin chrétien, « religion ».

L'appelant de l'appel, le nom de l'appelant de l'appel, ce en vue de quoi en fin de compte il y a appel, celui en qui ou ce en quoi nous appelons – tout cela est crucifié, rejeté, pour toujours dissimulé aux yeux du monde. Le monde, en effet, existe parce que l'appel insiste ; le monde est visible, mais l'appel est invisible ; le monde est patent, mais l'appel est secret. L'impossibilité d'identifier l'appelant de l'appel appartient de manière *constitutive* à l'appel authentique ; ce n'est pas un miroir dans lequel nous voyons de façon confuse mais qui s'éclaircira plus tard. Je m'empresse de préciser qu'en m'efforçant de priver l'appel d'un appelant identifiable, je ne cherche pas à invalider la responsabilité. Je cherche au contraire à la maximiser. J'identifie son authenticité en crucifiant tout ce qui relève de la gloire du monde et de l'autorité qui peut s'attacher à cette dernière. L'appel lui-même, vu qu'il n'y a pas d'appelant derrière lui, ne peut qu'être un appel qui s'authentifie lui-même. La seule chose qui puisse rendre l'appel authentique, c'est l'appel lui-même ; la seule chose que nous savons concernant l'authenticité de l'appel, c'est l'authenticité de

[17] M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 56-57, p. 329-337.

la réponse. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. L'authenticité de la réponse à l'appel n'est en rien diminuée par la crucifixion que représente la non-connaissance à laquelle il est soumis ; cette non-connaissance, au contraire, constitue son authenticité. C'est la crucifixion qui donne vie.

Dès que l'appel vient dans la gloire, il commence à être annulé. Dès que nous identifions l'appelant, dès que l'appel repose sur une autorité identifiable d'un appelant qui possède une autorité et qui relève de l'entité – de sorte que nous pouvons dire : c'est Dieu, c'est la Nature, c'est la Loi, c'est Jésus – l'authenticité de l'appel commence à être annulée, il devient question de suivre les ordres d'une voix assurée, puissante, prestigieuse, identifiable voire intimidante (comme le Dieu qui maltraite Job). La véritable responsabilité, c'est-à-dire celle que nous assumons pour l'appel, devient une réponse intimée. Dieu n'est pas un agent qui fait des choses, comme par exemple appeler. Dès que nous attribuons un agir (*agency*) à Dieu, nous retombons dans la mythologie, la métaphysique et la théodicée. Le nom de Dieu est, plutôt, le nom de quelque chose qui est lui-même nommé et appelé dans et sous ce nom, quelque chose au nom duquel des acteurs sont mobilisés. « Mobilisé » est un terme fort, une métaphore militaire – mais la force qui est ainsi mobilisée est attribuée à nous-mêmes, et non à Dieu ; il s'agit d'un attribut humain et non divin.

Dieu est l'insistance par rapport à laquelle nous devons fournir l'existence ; c'est nous qui appartenons à l'ordre de l'existence, de l'être, de la présence et de l'actualité[18]. Dieu est une sollicitation inexistante par rapport à laquelle nous devons être la réponse existentielle. Dieu insiste ; nous existons. Nous sommes responsables de l'existence de Dieu, de la réalité matérielle de Dieu dans le monde, nous sommes appelés à compléter ce qui manque dans le corps de Dieu, pour citer à nouveau l'auteur de l'épître aux Colossiens. Nous ne pouvons pas être séparés de Dieu et Dieu ne peut être séparé de nous, mais la différence entre Dieu et nous ne peut être abolie ; c'est une distance, qui n'est jamais tracée, entre une sollicitation inconditionnelle et des réponses conditionnées dont nous sommes les sujets. Dieu est la question à laquelle nous devrions être la réponse ; Dieu est le problème dont nous devrions être la résolution. Mais nous ne donnons jamais que des réponses finies à une question infinie, nous donnons des réponses finies à une exigence infinie. Et donc par « inconditionnel » je n'entends pas un idéal qui trouve son accomplissement – ce type d'opération est typique de la métaphysique comme de la mythologisation. L'inconditionnel n'est pas un idéal (*ideal*) mais un supplice (*ordeal*), une injonction, une espérance « contre toute espérance » (Rm 4,18) mise dans l'ouverture foncière de l'avenir.

L'insistance inconditionnelle d'un appel signifie qu'il est inextinguible, mais aussi faible. En 1 Co 1 l'appel est clairement perceptible en tant que solli-

[18] Pour une discussion plus complète de ce point, je renvoie à mon ouvrage *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

citation inconditionnelle ou en tant qu'apostrophe qui vient du corps de Jésus crucifié, qui plane au-dessus de ce corps, qui est présent dans ce corps. L'esprit du Dieu de Jésus s'élève de la croix tel un spectre qui nous hante et nous sollicite. L'appel vient dans et sous le corps de Jésus crucifié, il est exprimé dans la logique paradoxale, paralogique et folle de la croix, qui est un scandale pour l'ordre de la puissance et de l'être. La mise en évidence de la faiblesse est inconditionnelle : il ne s'agit pas de la faiblesse dans une stratégie à long terme, où il faut attendre que cela passe, il s'agit de l'accueil inconditionnel de l'ordre de τὰ μὴ ὄντα.

Mais un appel est en soi une force faible, non pas une force forte. Un appel peut être ignoré, mécompris, il peut rester sans réponse, il peut être manipulé, refusé ou bravé. Dans de tels cas, l'appel en tant que tel, l'appel en tant qu'appel, n'a pas d'armées auxquelles il peut faire appel ; il n'a ni force physique, ni force métaphysique grâce auxquelles il pourrait imposer ce qu'il veut. La loi a une police, qui la fait respecter, les rois de ce monde ont des armées, mais la force de l'appel est faible, nue et sans refuge, elle ne peut que plaider sa propre cause, parler pour elle-même. L'appel n'est pas imposé par un *Über*-être qui fait en sorte que nous maudirons le jour où nous avons ignoré sa volonté. L'appel reste pendu à la croix, abandonné par son Dieu. *Eli, Eli.*

Quant à nous, nous sommes ceux qui sommes appelés, l'*ek-klesia*, les destinataires de l'appel, celles et ceux à qui l'appel est adressé et qui sont revendiqués par lui (1 Co 1,24), celles et ceux qui répondent à l'appel. En tant que tels, nous sommes appelés à être forts. Nous sommes appelés à être l'*Antwort* du *Wort* de Dieu, à rendre fort ce qui est faible en Dieu, à donner de l'existence à l'insistance de Dieu. Pour reprendre le langage classique de la métaphysique et en faire un usage strictement phénoménologique, je dirais que l'essence de Dieu réside dans l'insistance de Dieu, alors que l'existence de Dieu relève de *notre* responsabilité[19]. Dieu appartient à l'ordre de l'insistance inconditionnelle, et non à l'existence infinie ; à un ordre qui n'est pas existentiel mais vocatif, évocateur, provocateur, alors que nous autres nous appartenons à l'ordre de l'existence, du vocationnel, de la responsabilité, de celles et ceux qui sont appelés – tel un apôtre.

[19] On retrouve ce que je veux dire dans une théologie trinitaire radicale où le Père et le Fils se vident tout à fait dans l'Esprit, qui à son tour se vide dans le peuple de Dieu, le *populus Dei*, qui donne de la force à la faiblesse de Dieu, de l'existence à l'insistance de Dieu. On trouve cela dans le christianisme a-religieux de Bonhoeffer, où l'on nous demande d'être « adultes » (τέλειοι) et de comprendre que Dieu n'est pas un super-être qui descendra des cieux pour nous sauver de notre malheur. On le trouve aussi chez Kierkegaard, où le nom de Dieu est interprété comme un acte, quelque chose qui doit être mis en acte existentiellement. On le trouve dans l'interprétation que propose Maître Eckhardt de l'histoire de Marthe et Marie, où Marie savoure l'insistance de Dieu, mais où Marthe voit bien qu'il relève de notre responsabilité que Dieu existe. On le trouve chez Walter Benjamin et son idée du Messie, où nous sommes dans le temps messianique, nous sommes ceux qui sont appelés à remédier à l'injustice faite aux morts. Dans chacun de ces cas, le nom de Dieu est une insistance qui, laissée sans réponse, se dissiperait et tomberait dans la nuit de l'oubli et de l'inexistence.

9. Sur le chemin de Damas

Il n'y a pas de meilleure illustration de cette pauvreté de l'appel que Paul lui-même. Tout, chez Paul, a à voir avec l'appel. Il est un apôtre, un homme envoyé (ἀπο + στέλλειν) en expédition à travers le monde connu, en réponse à un appel entendu par personne d'autre dans le monde, et surtout pas par la communauté à Jérusalem. Sa vie est le résultat d'une interpellation profondément traumatique, d'une sollicitation qui fit irruption dans sa vie et qui le retourna. Mais quel est – actuellement, spécifiquement, réellement, ontiquement, ontologiquement – cet appel ? Luc répète l'histoire à trois reprises dans les Actes (9,1-9 ; 22,6 ; 26,12-18) – Paul est saisi par une voix et une lumière aveuglante sur le chemin de Damas – Paul lui-même en parle aux Galates (1,11-17), où il est question d'une révélation de Jésus ressuscité, sans mention de lumières ou de voix ou du chemin de Damas. Nous devons l'un des éléments visuels les plus connus, à savoir Paul qui tombe du cheval, aux artistes qui l'ont représenté, au Tintoret et à d'autres peintres de la Renaissance. Il est donc impossible de savoir ce qui s'est vraiment passé, ce qui a eu ou n'a pas eu lieu dans l'ordre de l'entitatif, car il n'y avait aucun témoin humain ou du monde. Si la scène avait été filmée, on ne sait pas si on aurait vu un homme paisiblement en prière ou un homme sur un cheval touché par une lumière que ses compagnons ne pouvaient pas voir même s'ils en entendaient la voix. Toute cette confusion suggère qu'il y a un problème dans cette manière d'approcher la question, ce qui nous invite à suspendre ou à abandonner de telles réflexions empirico-entitatives. Ce que nous savons, c'est qu'un appel a été lancé et entendu, c'est qu'il y a eu, par-dessus et avant tout, un appel, un appel *inconditionnel* qui a tout changé dans la vie de Paul. Y a-t-il eu une voix physique qui aurait pu être enregistrée par un microphone ? Un être visible dans le ciel qui aurait pu être photographié ? Un être surnaturel invisible, inaudible, qui a lancé un appel ? Tout cela est folie, une lecture littérale et sans compréhension d'un événement, l'hypostatisation d'un appel, l'ontologisation d'une sollicitation. L'appel est une insistance dont *la seule existence dans le monde réside dans la réponse à l'appel*, dans la vie de Paul, dont les traces se trouvent surtout dans les sept brèves lettres qui ont été préservées. Ce que nous savons, c'est que l'appel insiste, alors que Paul existe. Ce que nous avons, ce qui est apparu dans le monde, c'est Paul et non l'appel. Paul est visible ; l'appel, lui, est invisible, inaudible. La seule réalité que l'appel possède, c'est Paul. La seule existence que l'appel possède se trouve dans la réponse, c'est-à-dire la vie de Paul à partir de ce moment, et ensuite dans la vie de Paul au-delà de sa mort dans la communauté, dans la *Wirkungsgeschichte* de Paul, qui n'est à vrai dire pas autre chose, dans l'esprit de beaucoup de gens, que ce que nous appelons le « christianisme ».

Mais si c'est faire une lecture grossièrement littéraliste que de demander si Paul a entendu quoi que ce soit avec ses oreilles ou s'il a vu quoi que ce soit avec ses yeux, n'est-il pas pertinent de se demander qui ou ce qui a appelé Paul ? Était-ce Jésus de Nazareth, comme Paul le dit ? Pas dans un sens ordinaire, étant donné que Jésus avait été crucifié quelques années plus tôt. Fut-ce alors un quelconque événement enfoui au fond de son inconscient – par exemple la lapidation d'Étienne ou une rencontre imprévue avec des membres du mouvement affilié à Jésus – qui est remonté à la surface plus tard sous la forme de cet appel ? Bien qu'il affirme n'avoir jamais rencontré Jésus dans la chair, n'aurait-il pas entrevu Jésus un jour, par inadvertance, juste un instant, et aurait-il dès lors été incapable d'oublier ce moment qui se serait plus tard présenté à lui ? Était-ce du remords ? Ou un rêve ? Est-ce que Paul aurait soudainement été atteint par quelque chose dans la mémoire de Jésus auquel les disciples de « la voie » rendaient témoignage, quelque chose qui, sans qu'il s'y attende, aurait touché son cœur et aurait par suite conduit à son soudain changement de cœur ? Est-ce que ce moment a été précédé par une longue réflexion, ou y eut-il une conversion soudaine ? Fut-ce une vision mystique de Jésus ressuscité et était-ce là une hallucination ? Nous ne pouvons le dire. Nous savons seulement ce que Paul dit, lui qui décrit une « révélation », c'est-à-dire un événement phénoménologique et non ontologique, un événement auquel il donne une explication qui est de type herméneutique.

Mais ce qui m'intéresse encore plus, c'est que non seulement *nous* ne pouvons pas dire ce qui est arrivé au niveau ontologique ou entitatif : Paul non plus ne le peut pas. Je ne veux pas dire qu'il ne peut, par définition, dire ce qui se passe dans son inconscient, ou qu'une irrésistible expérience mystique l'a laissé sans voix. Au contraire, on peut remplir bien des bibliothèques avec les récits de personnes dont certaines expériences les ont laissées sans voix. Ce que je veux dire, c'est que ce qu'il dit est tout à fait imbriqué, tissé (*texere*, *textus*) dans l'imaginaire, le vocabulaire et l'espérance messianique du judaïsme qui était le sien et du monde dans lequel il vivait. À cet égard sa vocation ressemble à d'autres vocations, concernant d'autres personnes d'autres temps et d'autres lieux, qui sont non moins dramatiques dans leurs effets transformateurs, mais qui sont totalement imbriquées dans d'autres vocabulaires, où le nom de Jésus est parfaitement inconnu. Nous pouvons même imaginer, en contradiction avec les faits, que si Paul avait vécu à un autre moment et en un autre endroit, s'il avait parlé une autre langue, s'il avait hérité d'une autre tradition, s'il avait lu d'autres livres et s'il avait suivi les enseignements d'autres maîtres, il aurait parlé très différemment de ce qui lui arriva ce jour-là (quoi que ce fût, et en partant de l'idée que cela lui arriva en un seul jour). (Si nous prenons Augustin au mot, qu'aurait-il fait si le livre qui se trouvait par hasard sur la table alors que les enfants jouaient à *tolle*, *lege* (« prends et lis ! ») avait été les *Métamorphoses* d'Ovide plutôt que la lettre de Paul aux Romains fortuitement traduite en latin ?) Les appels sont des événements qui sont virtuellement imbriqués dans des réseaux de textes et de messages, angéliques ou autres, ce sont des

événements qui circulent autour de nous, qui nous sollicitent dans un état initial et qui, parfois, atteignent un point d'intensité explosive chez des personnalités intenses et des agents explosifs comme Paul, Augustin ou le Bouddha sous l'arbre Bodhi (l'arbre de l'éveil). L'occasion de l'appel, qui entraîne quelque chose d'exceptionnel, peut très bien être quelque chose de simple, d'ordinaire, d'ontologiquement anodin – des enfants qui jouent ou un homme qui prie – et alors quelque chose advient soudainement à cette personne, quelque chose d'insistant qui amène à un jaillissement dans l'existence.

Étant donné cette occlusion, Paul fait sagement tout dépendre de la foi. Mais ici il faut soigneusement distinguer entre foi et croyance, une foi qui sous-tend et qui en même temps déstabilise toute croyance, une *fides* qui fonde et in-fonde un *credo*[20]. Les croyances ont des fondements, alors que la foi est un fondement sans fondement. Une croyance liée à un *credo* relève du monde. Elle s'oriente vers un être identifiable ou vers une entité actuelle, dans ce monde ou au-delà dans un autre monde, vers un être passé, présent et à venir. Elle participe de la gloire du monde, du prestige des propositions de puissance, ces credos de conciles célèbres, d'orthodoxies fameuses qui persécutent des hérésies infâmes. Les croyances concernent des êtres, des propositions, des arguments, des institutions; elles ne font qu'un avec la gloire du monde, de la politique et de la religion; elles sont des actualités mondaines et peuvent faire couler beaucoup de sang. La foi, en revanche, a à voir avec l'inexistence, avec une insistance non-identifiable, pauvre et sans mots, avec une sollicitation par quelque chose qui m'appelle, avec une présence spectrale qui me visite de manière inattendue, comme quelqu'un qui frappe à la porte au milieu de la nuit, qui acquiert un corps, de la substance, de l'existence et de la réalité mondaine seulement à travers ma réponse. La foi ne peut être réduite à des positions et des propositions stables, identifiables. La foi a à voir avec une promesse indéterminée de quelque chose, je ne sais pas quoi. Je ne suis pas en train d'essayer de simplement opposer la foi et la croyance, mais plutôt de décrire la dynamique de leur entrecroisement ou de leur entrelacement en vertu duquel la foi hante la croyance, la dérange et l'in-fonde, manifestant sa contingence, alors que la croyance donne à la foi sa mondanité, sa réalité de ce monde, son existence. La foi insiste; les croyances existent.

Il me faut également préciser la chose suivante: je ne dis pas que tous les appels sont identiques, qu'il y a une vérité identique universelle *a priori* dans chaque appel ou que toutes les «religions» et toutes les «mystiques» ont le même message. Je ne transforme pas la déconstruction en l'universalisme historiquement naïf de l'ancien comparatisme religieux. Au contraire, j'ai commencé par souligner la reconception spécifique, distincte, révolutionnaire et radicale de Dieu en 1 Co 1, la «révélation spéciale» qui fait ressortir la pointe cruciale (littéralement) dans ce que nous entrevoyons de Dieu, de

[20] J. Derrida, «Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», *in*: J. Derrida et G. Vattimo (éds), *Religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 16.

manière iconique, dans la figure de Jésus. Je ne dis ni que cette expérience, cette révélation est sans validité, ni que toutes les révélations sont identiques. Je cherche à identifier l'élément d'auto-validation, d'auto-authentification chez Paul. Il y a quelque chose de spécial chez Paul, il y a là quelque chose qui venait à être dit et qui appelait, quelque chose qui circulait dans le réseau complexe de différents sens (un «monde» phénoménologique) dans lequel Paul vivait, quelque chose a sollicité et a appelé, dans ce qui est arrivé à Paul (quoi que ce fût).

10. Conclusion

Dans une théologie radicale de la croix, l'appel que recèle le nom (de) «Dieu» se trouve dépouillé de toute gloire mondaine; sa puissance et son prestige sont raillés et humiliés; l'appel est forcément renvoyé à lui-même, à sa nudité, sa non-mondanité, son manque d'être, son abandon par Dieu. L'appel est réduit à être un esprit qui inspire ou un spectre qui hante, une voix toujours ténue et basse, d'origine inconnue, sans papiers[21], sans assurance ou garantie, risquée et incertaine. Ses uniques lettres de créance, c'est l'appel lui-même, l'appel qu'il fait, un appel qui ne pourrait pas être plus dissemblable du monde, plus fou aux yeux de ce dernier – accueillir l'ennemi avec amour, pardonner celui qui m'a offensé, dire «viens» à l'imprévisible, qui est toujours dangereux. Sa seule autorité, c'est l'autorité sans autorité d'un appel dépourvu de sujet; sa seule réalité tangible est la réponse, l'histoire des réponses qui ont été données dans et sous son nom.

Le λόγος de la croix n'est pas une recette pour l'impuissance et le nihilisme. Au contraire, il est le tissu même de l'espérance dans la vie, un λόγος qui relève de la *foi* la plus profonde en la vie. Cette foi n'arrive pas auréolée de la gloire des confessions et des credos, ornée de doctrines grandioses, portant la cuirasse de la religion, soutenue par la puissance de livres inerrants et d'institutions infaillibles. Elle est une foi pure, sans sécurité et vulnérable, incertaine et sans protection, une foi crucifiée sans foi, qui appelle ce qui doit venir, qui appelle afin que quelque chose advienne, rappelant quelque chose qui remonte à un temps immémorial. Cette foi est nue; cette nudité, c'est la foi. Cette foi est foi en l'avenir, en la possibilité spectrale d'être autrement, elle est foi en la vie telle qu'elle est transmise dans le temps de nos vies, dans le temps des générations, elle est foi en davantage de vie, ce qui est le sens de la résurrection – précisément en conformité avec le λόγος de la croix et la faiblesse qui est plus forte que le monde.

[21] En français dans le texte (NdT).