

# Ce qui arrive à Dieu

## À propos de *Dieu qui vient à l'homme*, de Joseph Moingt

Guy Petitdemange\*

« Peut-on penser un Dieu qui accepte de s'humaniser en vérité ? » (p. 138<sup>1</sup>).

« Un signe en est aussitôt donné : la déchirure du voile du Temple qui interdisait l'accès au lieu symbolique de la présence de Dieu (Mt 27,51). Dieu se dégage des voiles de la religion et se révèle dans la mondanité d'une chair d'homme frappée de malédiction » (p. 393).

APRÈS le monumental *L'homme qui venait de Dieu*<sup>2</sup>, « l'effort le plus puissant et le plus radical que l'on connaisse aujourd'hui pour rendre compte de l'identité du Christ par la voie de l'histoire<sup>3</sup> », voici donc un livre impressionnant, d'une aisance insolente, où l'attention ne faiblit pas, qui fourmille de formules éclatantes : toute une vie de conviction, de savoir, d'engagement, d'enseignement, se précipite dans la fièvre des écrits tardifs, mûris, remaniés au fond de soi. Le projet de cette entreprise fastueuse – qui va s'étendre sur trois volumes – repose sur un souci simple<sup>4</sup> : comment aujourd'hui communiquer intelligiblement une foi reçue ? Comment exprimer dans la langue commune et rendre perceptible aux autres une démarche, une folie, une sagesse, une fidélité, une histoire ?

« Un provincialisme chrétien » (275), un ésotérisme savant (282), une fière certitude sont contraires à un message qui a pour horizon l'universel concret : faire entendre à tous une parole qui, si elle vient

---

\* Rédacteur en chef des *Archives de philosophie*.

1. Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*. I. *Du deuil de Dieu au dévoilement de Dieu*, Paris, Cerf, 2002, 560 p. (tous les numéros de page du texte renvoient à ce livre).

2. Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, 726 p.

3. Bernard Sesboué, « De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe », *Recherche de science religieuse*, 82/1, 1994, p. 98.

4. « [...] savoir parler raison et oser communiquer avec ceux qui n'usent que du langage de la raison » (39). Mais Moingt ne fait aucunement de ce passage par la raison la condition d'accès à la vérité : « Quiconque ouvre l'Évangile peut y trouver la grâce de rencontrer Dieu » (35).

de loin et du dehors, atteint chacun au plus intime de lui-même – devrait l’atteindre. La question du langage n’a pas pour objet le fait chrétien, ni « des preuves de Dieu » (163), mais une foi *dite*, à laquelle on peut donner son assentiment sans se renier, sans renier sa raison, même si toujours une « conversion » est nécessaire, chose qui depuis toujours est au départ de toute philosophie : sortir de la caverne, marcher, remonter vers la lumière de l’intelligible.

Ce langage ne peut se trouver par un ressassement indéfini en soi-même, une sorte de monologue intérieur qui exalte, gémissante ou victorieuse, la conviction de tenir la vérité. Moingt refuse toute apologetique offensive, défensive, rusée. Son idée est que le langage à trouver vient *par l’autre*, c’est-à-dire notre temps, notre culture, un monde commun auquel nous appartenons par-delà toute intériorité. C’est le dialogue qui, seul et radicalement, renvoie chacun à soi-même. Le propre de la foi chrétienne est précisément cette relation à l’autre, la plus radicale, à dire vrai, puisqu’il s’agit de la relation entre Dieu et l’homme. Dès lors, concrètement, ce serait par réflexion sur soi-même à partir du monde présent, et non pas à partir de soi, que la foi chrétienne a une chance de pouvoir se redire. Ce n’est pas là une astuce missionnaire. Le langage chrétien, comme tout langage, est naissance ensemble. Ce n’est pas un habit neuf, c’est un *corps* neuf, corps parlant autrement. Telle est peut-être la règle profonde de la méthode de ce livre : la parole des autres, qui réveille et suscite, si multiple que soit le visage de ces autres.

Moingt semble frappé par le paradoxe de l’époque : d’un côté, la renaissance du religieux, une sorte de « tout religieux » – après le « tout politique<sup>5</sup> » – dogmatique, poétique, thérapeutique, souvent violent, parfois généreux et comme sapientiel ; de l’autre, l’extinction du christianisme, un lent déclin avec ses fidélités héroïques et les crispations identitaires qui font les ralliements suspects ; l’atmosphère est de fin de partie dans un monde inquiet et désordonné qui échappe. Une tâche alors demeure ou réapparaît : qu’est donc le christianisme lui-même ? Qu’est la révélation chrétienne à sa source ? La question est le pivot du livre : « Un éclairage nouveau sur la révélation chrétienne » (542). Celle-ci n’est ni une essence, ni une théophanie, ni une sagesse, ni une théorie, ni une intuition (533) ; tout repose sur un événement, l’événement d’un passage, celui de Jésus, donc d’une entrée de Dieu dans l’histoire sous figure humaine. Il faut laisser se répercuter dans tous les ordres la puissance de cette nouveauté, qui bouleverse en particulier l’idée que nous nous faisons de Dieu, le Dieu « bien connu » de la raison et de la religion (276) devenant celui, non pas « mieux connu », mais « inconnu » qui s’an-

---

5. Voir Benny Lévy, *le Meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris, Grasset, 2002.

nonce dans l'événement de Jésus. Le divin est autre que ce que l'on pensait spontanément et toute notre conduite et notre intelligence en sont modifiées. Le livre campe donc, comme Moingt le répète, sur le terrain de la christologie (283), mais l'auteur ne s'en tient pas là, il va à ce qu'elle commence, à ce qu'elle déploie.

L'enracinement historique de la Révélation, dans l'humilité et l'unicité de *l'événement*, impose une méthode. Bien que spéculatif à très haute altitude, Moingt ne perd jamais de vue le point de départ concret, l'événement irréductible, ce passage de Jésus dans l'histoire, non pas comme les héros Ulysse ou Énée, mais comme des acteurs vivants, Socrate, César... Le livre n'est pas un système, mais un récit ; l'événement n'est pas l'occasion qui engendre le système, il est ce qui le soupçonnera toujours. S'il n'y a pas l'événement ou tout au moins sa trace, tout l'édifice s'écroule. Et seul *le récit*, l'histoire narrative, sont accordés à cette origine extérieure à soi : une venue dans l'histoire, dans le monde visible. Le christianisme n'est pas d'abord une construction théorique, mais un témoignage continué. Dès lors, la théologie en ce contexte est moins une vision que la suite d'une narrativité qui toujours recommence. Le récit (531-2) est la forme appropriée, générique, de la tradition chrétienne, depuis l'origine : « les récits sont l'histoire vraie de Jésus tel qu'il a été reconnu et proclamé Christ » (342) ; « Jésus n'a d'autre histoire que le récit évangélique dont la lettre s'écrit dans l'esprit des croyants » (348). En quelques pages magnifiques (318 *sq.*), Moingt circonscrit clairement son point de départ : ni la création, ni l'Ancien Testament, ni la doctrine postérieure de l'incarnation, mais cela qui fut dit de lui dans l'obscurité de l'intelligence du témoin : « le christianisme est événement de parole » (436), et il le demeure essentiellement<sup>6</sup>. Si ample et englobante qu'elle se donne, la théologie repose sur un dehors qu'elle ne commande pas, qui lui résistera toujours, le passage de Jésus. Elle n'a pas de sens sans une attestation originaire et n'a de sens qu'à garder « le sens et le souffle du témoignage originel » (345).

### *Qui parle ?*

Chez un auteur aussi attentif que Moingt, la grammaire compte. Qui donc ici parle ? Qui tient le discours ? Ni un philosophe, ni un exégète, ni un mystique ; un « je » parfois se risque (242, note) pour dire une préférence parmi les experts sur tel point de lecture, pas même d'interprétation. Celui qui parle est « le théologien croyant » (281). Que veut dire ce « parti pris théologique » (281) revendiqué tout au long ?

---

6. Toute la question de l'écriture, si bien posée par Derrida, des saintes Écritures, est là au moins reprise avec force. Quoi donc est première, la voix sonore des corps en présence ou celle, silencieuse, insidieuse, de l'écriture ?

« Le langage de la foi s'appelle la théologie » (282). La foi n'est ni pur sentiment, ni croyance, ni un élan du cœur. Elle a sa forme dans un langage et ce langage est aussi, à sa manière, savoir, que traduit parfaitement et sèchement peut-être la théologie. « La théologie est la science de Dieu, qui vient de Dieu par révélation » (283) ; science d'un Dieu non en soi, mais *comme il se révèle*, elle est « science de la Révélation » (284) et d'une Révélation qui a son site – et son site unique – dans l'histoire. « Le théologien se tient dans les limites de l'histoire de la Révélation » (188). Reste que – et c'est essentiel dans ce discours – « la révélation n'est pas enfermée dans un événement du temps » (406). « Elle s'achève dans la foi » (485). Le fait n'est presque rien sans le sens dont nous le créditons.

La théologie est savoir mais savoir réfracté qui passe par une autre atmosphère, qui la traverse – *le don de Dieu à partir de lui-même*, un événement « métaphysique » incommensurable, rapporté par une tradition communautaire. Il en résulte que le théologien ne parle pas en son nom propre ; il continue une tradition. C'est un sujet pluriel. « Le théologien est la voix de l'Église » (345). C'est une parole instituée à laquelle la subjectivité, d'abord, n'apporte rien. La théologie est savoir dans la confession, elle n'a rien à voir avec un sujet singulier. En outre, en raison même du savoir qu'elle découvre, qui n'est pas que savoir mais accueil d'un amour, la théologie simultanément est davantage pratique que théorie pure, elle est plus « sagesse pratique que savoir théorique » (288), pratique orientée vers « une certaine action dans le monde » (263). Savoir, la théologie n'est pas celui du devenir de l'esprit absolu arrivant à la connaissance de soi en passant par son autre, mais la réponse active, éclairée, intelligente, de celui qui est aimé, à l'amour qui se révèle en venant à lui porté par une tradition<sup>7</sup>.

### *La leçon de ténèbres*

Toute la première partie du livre (31-280) déploie une fresque impressionnante, « le deuil de Dieu », « la rumeur de la mort de Dieu » (570), « la formidable révolution de cette modernité » (213) où « Dieu semble avoir plus de passé que de présent » (113). Dieu est absent de l'histoire, non pas peut-être que les esprits soient moins sensibles à cet horizon, mais « l'objectivité sociale et culturelle de la religion s'est effondrée » (260). Ce n'est là ni une mode, ni un mauvais moment, mais le « mouvement historique continu et croissant » (261) d'une sécularisation enveloppante à laquelle le christianisme a largement contribué. « Tout va sans Dieu » (79). Devant cette histoire

---

7. « La philosophie n'est certes pas dépourvue de compétence pour poser ce problème, mais il appartient à la théologie et il est de son devoir d'y répondre la première en disant ce qu'elle est, ce qu'elle sait et ce qu'elle fait, et comment elle connaît et procède » (283).

comme assombrie à ses yeux, le croyant éprouve un sentiment de désolation. Un vivant a disparu ; reste l'homme libre, homme de la raison, devenu liberté essentielle qui elle-même devient monde et dont la liberté de penser n'est que l'aspect le plus expressif. De Descartes à Merleau-Ponty, cette liberté gagne tous les terrains. Sur la route, Moingt accorde une attention particulière à Spinoza, chez qui la pensée libre s'empare de l'Écriture, et à Kant, « fin et commencement de l'histoire de la philosophie », car chez lui cette même liberté conquérante est « voie d'accès à Dieu » (162). Au terme, il reste Dieu comme hypothèse, dernière lueur de l'idée « à l'Extrême-Occident » (Mallarmé). De tout ce cycle qui n'est pas d'abord de vengeance œdipienne, Feuerbach, pour Moingt, livre la formule secrète en travail : *l'idée* de Dieu n'est jamais que la projection de ce qu'est l'homme ; celui-ci n'arrive à lui-même qu'en reprenant la richesse formidable contenue dans ce concept toujours novateur et renouvelant : « la sécularisation » devient la vérité concrète, la vérité conquise d'un Dieu purement *idée*, dont elle fait un renversement pour nous, pour mieux connaître notre propre profondeur<sup>8</sup>.

Ce Dieu devenu étranger, réfugié dans le souvenir ou l'idée, ce Dieu perdu dans l'histoire après l'avoir été dans la nature (Pascal), est-ce sa fin ou la fin d'un certain Dieu ? Pour Moingt, l'histoire moderne supporte une double lecture. D'un côté, il y a perte irrécusable, à moins de se cantonner dans le sentiment ou un dogmatisme paranoïaque par lequel on a toujours raison contre tout le monde. D'un autre côté, le lien entre Dieu et l'histoire est-il dit en vérité par la voie de la spéculation qui oublierait quelque chose de l'histoire ? Point crucial pour Moingt : « La crise de la croyance trouve son site véritable dans le rapport de Dieu au monde » (79). Or, la tradition judéo-chrétienne – surtout chrétienne – porte une tout autre intrigue que celle de *l'idée* : *l'événement* en est l'assise. « La vraie, la seule et authentique manifestation de Dieu dans l'histoire, celle qui s'est faite de manière définitive dans la personne et l'événement de Jésus-Christ » (289). Dans la tradition théologique occidentale, cette révélation a été l'objet de brouillages divers (magnifiques pages 289-335), comme si toujours une singulière démesure devait être effacée en la réinscrivant dans le cours naturel des choses où s'étouffe sa nouveauté.

« Quel Dieu s'est révélé en Jésus-Christ ? » (450). Qu'apporte la chair ? La réponse est péremptoire et elle s'étend à toutes nos représentations : « Ce n'est pas le Dieu de la foi chrétienne qui est mort,

---

8. Voir le livre si neuf de Jean-Claude Monod, *la Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002. En bref, la thèse est celle-ci : la sécularisation est tout autre chose qu'une joyeuse liquidation scientiste des obscurités et pesanteurs de la religion ; c'est un jeu de métamorphoses, de transferts, rempli d'ambiguïtés, comme l'avait si bien suggéré Karl Löwith dans un livre enfin traduit en français : *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

mais son reflet [...] produit de la religiosité archaïque et grégaire » (277). L'imagination et la pensée humaine sont prolifiques dans leur mouvement spontané ; l'événement, plus humble, qui heurte cette spontanéité, est plus révolutionnaire, plus résistant. En effet, reçu à la lumière de la foi pascalle, il ouvre l'intelligence à une autre vue sur l'histoire, sur une dimension présente en elle et que nous ignorions. De même que Dieu s'incorpore à l'humanité, de même l'histoire s'incorpore, s'inscrit dans une dramaturgie divine, laquelle n'est pas à son tour une théogonie, un processus encore naturel, mais le mystère d'une relation, c'est-à-dire d'une venue qui implique le risque de n'être pas reçue. « L'homme s'éloigne du Dieu qui s'approche de lui » (19<sup>9</sup>). Le temps de l'effacement de Dieu ouvre le chemin de sa vraie connaissance, celle d'un Dieu autre que celui de l'idée. « La foi se fortifie en traversant son contraire » (187).

### *Le dévoilement*

« ... Jour qui vient aussi vite qu'un éclair traverse le ciel » (354).

En cercles concentriques, selon un rythme de dévoilement et d'enveloppement (355-357<sup>10</sup>), d'ombres et de matins dans la lumière d'outre-monde du *Christ Ressuscité* de Grünewald, la pensée de Moingt se déroule autour de la « nouveauté inouïe » de cette révélation : ce qui vient au jour, c'est un mouvement, un *Dieu-mouvement et relation à travers un corps*. Tel est le point d'appui de la révélation ici : non pas la Création, ni l'Ancien Testament, ni une théorie de l'incarnation (355-357), mais « le personnage de Jésus campé sous l'horizon du royaume qui vient et non sur fond de religion » (336), personnage concret, « ni fondateur ni réformateur, mais initiateur d'un culte nouveau et prophète des derniers temps » (351-353). Ces « derniers temps » ne sont pas la fin d'une durée, mais l'extrême de cela que le temps peut donner : Dieu inconnu, Dieu en personne dans « le corps » du temps. « La conversion » à laquelle sa prédication appelle n'est pas à un culte, mais à s'ouvrir à ce Dieu inconnu (368). À sa manière tranchante et simple, Jean dit tout : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » Jean 1,18 (515).

---

9. Thème constant dans le livre, en parfaite cohérence avec l'idée d'ensemble : « Dieu donne à l'homme le pouvoir de le nier » (519) ; dans le Dieu révélé en Jésus, il y a « cette propriété, absolument inouïe, de se laisser ignorer, méconnaître, nier, mettre à mort » (278). « L'histoire de la foi est une tragédie divine » (92).

10. Ce livre si marqué en première personne est le contraire d'une pensée monologique : Moingt trouve sa voix dans un partage actif tout au long et passionnant, sans cesse à l'écoute et sans cesse suivant son chemin au milieu des Urs von Balthasar, Karl Rahner, Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Jünger, dont l'ouvrage, *L'Humanité de Dieu* (1965), est sans aucun doute une sorte de phare. Égal et étonnant accueil des théologiens et des philosophes, l'un des charmes incontestables de ce livre, rempli d'acteurs tous également respectés – par exemple la discussion avec Eric Weil, si attentive.

La révélation n'est pas de l'ordre du phénomène naturel ou du phénomène historique brut – si tant est que cela existe – qui s'impose par lui-même ; c'est *un mouvement de reconnaissance réciproque* ici conduit par une question décisive : « Sur quelles bases les disciples l'ont-ils reconnu comme révélateur de Dieu ? » (342) « Il leur est arrivé quelque chose qui leur a donné à croire que Jésus reprenait contact avec eux » (395). « La résurrection est le fondement et le centre de la foi en Jésus en tant que révélateur de Dieu » (394). Chez les disciples, elle projette une lumière rétrospective qui les ouvre à « la réalité transcendante dans l'histoire » (396), essentiellement à l'intelligence de la Croix, « événement fondateur de la foi chrétienne » (285), « le lieu où Dieu se révèle » (393), donc la mort dans un corps. Quel est donc ici l'enjeu, la mise, en quelque sorte ? « Jésus se substitue aux médiations religieuses » (390), il n'est pas un intermédiaire, mais Dieu intervenant. Jésus est la *présence* de Dieu (515), dont on a tout à apprendre de ce qu'elle dit.

Pour finir, en des pages audacieuses et subtiles, acrobatiques, plus effilochées peut-être mais plus percutantes que toute la partie démonstrative – pages difficiles, qui donnent la clé de l'entreprise (503-556) –, Moingt essaie de faire apparaître *le visage du Dieu nouveau*, autre que celui des philosophies, sagesse, cultes, théophanies. « Dieu n'est pensable que *mis en rapport avec l'univers et l'histoire* » (522). Polémique, Moingt revient au point d'ancrage unique : « Seul le christianisme dit que Dieu se révèle dans un homme qui appartient à l'histoire, et cette audace lui est reprochée comme une insolence par les autres religions tellement elle le singularise entre toutes. Mais cette singularité est essentiellement le fait de Dieu » (331).

Il s'agit de penser *la présence*, présence de Dieu dans le corps ressuscité. « L'idée authentique de Dieu ne peut être apprise que de la relation singulière que Jésus établissait entre lui et Dieu » (268). Donc, cette qualité de présence est donnée déjà dans la relation tout à fait originelle de Jésus à Dieu, relation d'intimité ressentie comme telle par les autres, exprimée par Jésus même. Il n'est pas sans son Père, « plus et autre qu'un nouveau Moïse » (360-361), « relation non de serviteur à maître, de messenger extérieur, d'intermédiaire ; c'est un lien unique, d'égal à égal » (358). Jésus fait bouger le point de visée de l'intention religieuse : « Faire passer par lui la foi que nous mettons en Dieu » (391). Une équivalence, une identité seraient donc posées, abruptes, étonnant la raison, le sentiment, l'idée de Dieu : Dieu est en Jésus comme il n'est nulle part, il est là, incorporé, passé dans le corps, le plus grand effacement, qui est sa vraie manifestation. La nouveauté, ce n'est pas la lettre, mais le corps ; ce n'est plus l'écriture, mais la parole ; ce n'est plus le retrait silencieux, mais la voix qui appelle. Seul le corps fait sortir de « la religion » telle que Moingt l'entend. La « folie » chrétienne est une folie des corps. S'il y

a corps de Jésus, il y a mort réelle. S'il y a mort réelle du corps où Dieu se présente, il y a mort de Dieu. S'il y a résurrection, il y a puissance de remontée du néant, comme la création, le quelque chose après le vide de l'origine, la vie simplement, le don de la vie<sup>11</sup>.

Cette présence toutefois n'est pas celle d'une substance immobile, d'une chose. La présence effective de Dieu en Jésus n'est pas celle du déplacement d'un lieu dans un autre, d'un changement de lieu, selon « une logique des solides » (Stanislas Breton), ce jeu des métamorphoses, des masques, des fuites, des esquives, des ruses, que toutes les mythologies, inquiétées par l'éloignement de ce qui est transcendant, ont inventé. La présence de Dieu en Jésus est acte, mouvement, un *venir-là*, la présence dans l'apparaître, le mouvement total que seul un corps peut exhiber, une *donation*. Dieu en quelque sorte passe en Jésus. Sa présence ne peut être comprise, comme les disciples chancelants l'affirment d'elle, comme totale, qu'au prix d'une négativité radicale en Dieu même : « Dieu se révèle dans un acte de donation absolue » (520). Il ne donne pas la loi, il se donne : « Dieu se révèle en *se communiquant* » (513). Cela n'est pas un jeu de Dieu sur le théâtre ou la scène des hommes, un spectacle. C'est au contraire, par la présence du corps, « la révélation » à l'homme de ce qu'il ignore ou méconnaît de lui-même, sa participation à la vie de l'absolu, compris non pas comme un pouvoir qui régente, mais comme une relation, la puissance de la vie qui passe par la mort, l'extinction des lumières, la profanité brutale, l'absence du Dieu « trop bien connu ». Rien ne se comprend du Dieu mouvant de Jésus hors de la violence, de l'opacité, de la lourdeur, de la pesanteur des choses mêmes, dès lors qu'il y a le corps, l'espace, le temps, l'histoire, la mort. Pour Jésus même, *il n'y aurait pas de Dieu hors de cette kénose*. La majesté libératrice, résurrectionnelle de Dieu, ne se comprend que si, nous aussi, descendant dans la vie épuisée, dans l'histoire et la mort, nous consentons à avoir partie liée avec cette vie de l'absolu qui a un Nom par lequel il s'adresse à nous, comme une voix, dans les obscurités de notre propre présence finie dans la chair.

De Dieu, que dire alors, quelles représentations s'en faire, quels mots pour le désigner ? Moingt recourt à des formulations insolites, comme le *Dieu événement*, seules capables de suggérer au moins une nouveauté stupéfiante. Pour Jésus même, si vraiment il y a *corps-à*, totalement ouvert à ce qui le traverse, sans rien abolir de la loi du

---

11. Des analogies avec le dernier Michel Henry (*Paroles du Christ*, Paris, Le Seuil, 2002) sont frappantes. « Sa prétention [de Jésus] n'est pas seulement de transmettre une révélation divine, mais d'être en elle-même, purement et simplement, cette révélation, la Parole de Dieu lui-même. » Voir chez Moingt : « [...] l'éternelle réfection de la vie à partir de la mort, l'inépuisable générosité de l'événement de la résurrection » (519). Les incursions de Moingt dans la phénoménologie – surtout Merleau-Ponty –, prudentes, ne sont pas des concessions ; c'est tout au contraire l'amorce d'une réflexion sur le corps, qui « voit plus loin, plus en avant que lui » (Paul Valéry).

phénomène, « Dieu est ce qui arrive à Jésus » (516), « ce qui arrive à destination en Jésus » (519), l'ultime et le premier, non pas comme un arrière-monde en visite sur la terre – sommet de la mythologie –, mais naissance, surgissement, explosion, que rien n'anticipe parce qu'il ne peut y avoir de préparation vraie à cette venue : elle éclate. Jésus se manifeste dans le mouvement par lequel seul il est et est Dieu, l'inconnu, cela même que justement nous ignorions de Dieu, une faiblesse, un Dieu livré. Qu'est alors la Révélation ? « Dieu ne se révèle pas en paroles, il fait parler de lui » (524). Il serait « ce qui arrive, celui qui vient, ce qui vient » (522), le neutre disant mieux que le pronom personnel ce qui ne se montre pas selon les mesures de notre imagination. Moingt ne redoute pas d'aller aux extrêmes : « Le “Il”, “Il arrive”, convient à Dieu<sup>12</sup>. » Le Dieu annoncé par Jésus ne serait intelligible et ne serait Dieu dans le mystère presque impénétrable de sa révélation qu'à la condition que nous comprenions une sorte de passivité en Dieu même, l'abandon, l'anéantissement de ce passage dans la chair, d'une « venance<sup>13</sup> », selon le beau mot de Gérard Bensussan. Alors il ne serait pas sot de dire : « quelque chose est arrivé à Dieu » (287), « c'est arrivé à Dieu » (332). Dieu se révèle comme mouvement, approche, donation. Le meilleur mot pour dire cela serait encore de parler d'événement : Dieu *n'est pas*, il est *venue*. Ainsi il y a Dieu, de la même manière qu'il y a nous-mêmes, non pas des substances hiérarchisées comme dans la merveilleuse cosmologie métaphysique d'Aristote, ni non plus le Dieu toujours retiré dans une transcendance ouvrant comme un point de fuite, toujours déjà retiré dans l'infini, mais le Dieu qui vient ; et là s'annonce et souffle une nouvelle infinité.

Voilà donc le grand mystère révélé/dévoilé, qui n'est pas celui des religions, mais celui de la « présence et venue de l'éternité dans le temps du monde » (524), survenu à nous dans l'événement humain de Jésus – « ce qui se passe en Jésus a son retentissement dans l'éternité du Dieu présent en lui » (529), et « ce qui est arrivé à Jésus est arrivé à Dieu même » (509) –, événement qui a lieu *dans* l'épaisseur de l'histoire et du monde, au point d'y être le comble de tout événement possible, là où jaillit l'excès de l'immémorial et de l'inespéré ; c'est une coupure sans comparaison entre l'avant et l'après, un nouveau commencement, selon une dialectique violente de renversement (364) et de position. Tout s'y précipite : « La révélation est à la fois parole et histoire, Parole de Dieu mêlée à l'histoire des hommes

---

12. « [...] non exactement parce qu'il ferait abstraction des personnes divines, mais plutôt parce qu'il les englobe toutes trois dans un même événement pour nous de parole et de sens, de vie et d'avenir » (524).

13. Gérard Bensussan, *le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001. Bensussan, dans un livre extrêmement riche et vigoureux, lui donne un contenu précis et rempli de connotations. Chez Moingt, il faut aussi rattacher « la venance » à l'appel.

comme un signe à décrypter, Histoire de Dieu portée par le discours des hommes comme une présence interpellante » (505). Elle est bien annonce, mais non celle d'un message flottant au-dehors ; elle tranche dans le vif de l'histoire en toute sa profanité<sup>14</sup>. Elle inscrit l'histoire dans l'intime de la vie divine et « Dieu habite toujours l'invisible de l'histoire » (36).

Il n'y a que la foi pour descendre à cette profondeur des choses. Le « une fois » de la mort de Dieu « ne peut être que cru et non vu ni su ; car Dieu par hypothèse demeure invisible en lui-même » (518) ; l'événement qui porte la foi peut être raconté ; mais seule la foi garde la chose en toute sa teneur. Ce qu'elle entrevoit dans ce récit est mouvement de clair et d'obscur, mais lumière. La foi n'est pas aveuglement, mais elle n'est pas une vue intellectuelle, sans engagement de soi et sans être pris dans un engagement ; elle est réponse, non construction. Elle est la vision des choses de qui *croit* être aimé. « L'amour seul est digne de foi », comme le dit le célèbre opuscule de Balthasar. Là est son fondement : « La révélation en Jésus est absolue, unique, universelle, parce qu'elle révèle l'amour inconditionné de Dieu » (448). Ce serait ici que ce nouveau récit creuserait une distance « irrémédiable » avec le judaïsme : « La substitution à la loi est l'étape ultime » (414). À dire vrai, dans le plus concret de l'histoire, les choses se présentent plus simplement : en Jésus, il n'y a ni rupture avec le judaïsme, ni rejet ; il y a déplacement, « un bond en avant » (357).

### *Misère de la philosophie et misères de la religion*

« Une chose est de pressentir Dieu, une autre de le rejoindre » (288).

Une polémique parfois acerbe court tout au long. Philosophie et religion auraient en commun un « bien connu » de Dieu, un « universellement connu », d'un côté Dieu présent à l'idée, de l'autre « le Dieu familier de la conscience religieuse » (181), double abstraction, double idéologie, double enfermement sur soi, double étroitesse du regard. Des deux côtés, le sujet occupe le centre, non pas la vérité qui dérouté le sujet et se saisit de lui, sans rien qui anticipe cette

---

14. L'idée que l'extrême de la rédemption ne pouvait avoir sens que dans l'extrême de la profanité est capitale dans la pensée de Walter Benjamin. T. W. Adorno l'a rappelé dans ses essais *Sur Walter Benjamin*, Paris, Gallimard 2001, p. 19, etc. Emmanuel Levinas n'est pas loin de cette idée : « Je me suis toujours demandé si la sainteté, c'est-à-dire la séparation ou la pureté, l'essence sans mélange que l'on peut appeler Esprit et qui anime le judaïsme – où à laquelle le judaïsme aspire –, peut séjourner dans un monde qui ne serait pas désacralisé. Je me suis demandé – et c'est là le vrai problème – si le monde est assez désacralisé pour accueillir une telle pureté. Le sacré, en effet, est la pénombre où fleurit la sorcellerie que le judaïsme a en horreur. L'"autre côté", le verso ou l'envers du Réel, le Néant condensé en Mystère, bulles du Rien dans les choses – "mine de rien" des objets quotidiens –, le Sacré se pare du prestige des prestiges », *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p. 89.

vérité, ni rien qui soit comparable au « Dieu nouveau manifesté dans la chair d'un homme » (456).

« La révélation est sans commune mesure avec la Raison » (151). D'un côté, depuis les Grecs, la raison est bienfaisante, elle démasque les idoles, dissipe les craintes et enthousiasmes qui portent vers elles, elle purifie en vue d'un monde humain qui n'en finit pas de s'arracher à la violence. Moingt honore cette raison critique comme très peu de théologiens l'ont fait. Le Dieu des philosophes est un Dieu sans grâce, comme on l'a dit de celui de Kant. Il n'est pas au commencement. Et c'est précisément dans cette distance infinie de la transcendance en idée que se voit la vraie faiblesse du Dieu des philosophes, « sa souveraine indifférence à l'histoire » (463). Une seule exception : Hegel, dont la place est éminente dans le texte de Moingt ; mais la prise à bras-le-corps de l'histoire, le rythme dialectique n'empêchent pas « un non ferme à Hegel : l'événement de la révélation dans le cercle du savoir absolu » (183). Dieu en idée, même celle d'absolu dans son mouvement logique, reste un fantôme, une sorte d'objet inanimé. Est-ce si sûr ? De Platon à Heidegger, Dieu n'est-il que ce résidu conceptuel, une fin de jour qui traîne, une pâle lueur ? Quand Anselme dit que « Dieu est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, qu'il est le surréel indicible de la tradition philosophique » (269), s'agit-il encore d'une notion dans l'échelle des idées ou de la seule puissance que nous nommons avec respect comme cela qui suscite, pose le monde, fait parler ? Le Dieu en Troisième personne de Levinas, le « Il » qui s'exclut de toute spéculation directe ou indirecte, est « un nom qui affecte la pensée en la dévastant et l'appelle<sup>15</sup> » par quoi il *vient* à l'homme, l'appelle, en le blessant. La philosophie met un frein à la frénésie d'appropriation et de jouissance, Moingt le reconnaît, mais n'ouvre-t-elle pas activement à un point de départ, nullement produit de notre nostalgie, mais « la chose même », dans sa présence irréductible ? Bien plus qu'idée totalement abstraite, comme nous nous faisons une idée du temps et de l'espace, l'idée de Dieu n'est-elle pas éveil, réminiscence ou appel, qui soulève et enjoint de répondre, chacun à sa manière, « me voici » ? L'idée de Dieu chez les philosophes, est-ce vraiment un reste de Dieu, un tout petit dieu toléré, l'ombre de Dieu ? N'est-ce pas, au contraire, le grand soulèvement qui, comme chez Spinoza, déploie le discours ? Le tragique ou la folie de Nietzsche ne proviennent-ils pas, non pas de l'idée que « Dieu est mort », mais que Dieu reste mort<sup>16</sup> ? Ce n'est pas une idée qui s'effrite, mais un réel qui s'effondre, ce n'est pas un jeu de cache-cache, mais une ruine. Moingt accorde

15. E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, p. 109.

16. Peut-on encore parler de « nihilisme néopaïen de Nietzsche » ? (195). Voir Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1999. La question de Nietzsche y est totalement prise, non pas du dehors de la théologie, mais en son cœur.

énormément à la philosophie. Lui reconnaît-il tout ce qu'elle dit, au moins parfois ? Parfois, il y a bien plus de ton autoritaire chez ceux qui sont certains de savoir et bien plus d'humilité réelle chez ceux qui cherchent à savoir selon la voie commune<sup>17</sup>.

Le procès de la religion est encore plus tranchant. Le philosophe se règle sur des idées, le religieux vit dans une familiarité suspecte avec le transcendant, où il oscille sans cesse entre la crainte et l'enthousiasme. Le philosophe se glorifie de lui seul, le religieux s'agrandit de tout le pouvoir du sentiment et de l'institution. Ici encore, la parole de Dieu se dissout dans le maelström d'affections contradictoires où l'on ne fait jamais retour sur soi, où dès lors tout devient à notre image, qui plaît toujours, même si elle contraint. Même le Dieu d'Israël, dans sa pureté sans égal, reste pris dans le religieux (« Dieu de la Bible, Dieu des religions, Dieu de la raison », 267). Jésus est étranger à cet univers de la religion ou plutôt, il rompt avec lui. Il dénonce la prétention hégémonique de toute religion (390-391), monde de représentations qui déterminent et qui bloquent (511). Indéniablement, il y a un apport positif de la religion, celui « de faire exister Dieu dans le monde » (98-99) ; mais l'ambiguïté du religieux est funeste parce qu'ici encore, le sentiment l'emporte sur le vrai ; l'angoisse du salut (447), la peur du naufrage alimentent notre « besoin d'une loi inviscérée dans le besoin religieux parce qu'il est si lourd, le fardeau de la liberté » (449). Le pire de la religion : elle bride la liberté, l'ouverture à ce qui n'est mesuré par rien, ni le mérite, ni la bénévolence des dieux. Le christianisme, « alors qu'il n'est pas religieux » (84), a été contaminé par lui, mais c'est « d'emprunt » (96), non de nature. « L'existence croyante hors religion est une donnée originelle et capitale du christianisme » (414). « La révélation est tout autre chose qu'une croyance » (396). Elle est une réponse, pas une projection.

La démonstration si limpide de Moingt, en sa rigueur, est impressionnante et implacable. Mais sur ce point encore, comme pour la philosophie, est-il si vrai, ce partage ? L'intention religieuse est-elle à ce point divagante ? La transcendance divine, par-delà toutes les représentations, est-elle à ce point manquée par ceux qui, attentifs à Dieu, ignorent la tradition chrétienne ? L'expérience ne déborde-t-elle pas l'institution ? « Aucun temple n'est assez proche de lui pour que l'homme puisse se rassurer à l'idée d'une telle proximité, aucun n'est assez éloigné que son bras ne soit capable d'atteindre aisément ; aucun horizon dont il ne puisse venir, aucun d'où il soit contraint de surgir ; aucun bout de bois où il ne choisirait une fois d'élire domicile, aucun psaume de David qui toujours parviendrait à son

---

17. Voir Emanuela Scribano, *l'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Le Seuil, 2002. Ce discours sur les preuves de Dieu n'était pas, et de loin, qu'une appropriation intellectuelle de Dieu.

oreille<sup>18</sup>. » Les fortes séparations de Moingt ne seraient-elles pas un spinozisme trop littéral<sup>19</sup> ? D'un côté, la religion, où l'on va sans cesse et, alternativement, de la crainte du châtement et de la mort à l'espoir des récompenses ; de l'autre, la foi, qui reçoit la révélation pure qui convertit à sa vérité toute nouvelle. Tillich – à qui Moingt consacre des pages très attentives –, si marqué par la guerre qu'il vécut au front, qui lui fit voir « la mort » de Dieu et la trahison de tous les clercs, avait mis en question pareille discontinuité : les justes ne sont pas d'un seul côté ; le Dieu vrai vient dans les tâtonnements de l'expérience la plus commune. *Ibant obscuri sub nocte...* Il y a bien sûr une césure avec la révélation en Jésus, mais elle serait déjà là, en creux, dans les formes les plus humbles, inquiètes, en marge des religions en majesté. Pour Moingt, il y aurait là encore trop d'« humanisme » qui ferait manquer le choc de « l'humanité de Dieu<sup>20</sup> ». L'humanité de Dieu en Jésus n'est-elle pas déjà présente en toute humanité, dans les déchirements et expropriations de n'importe qui, dans les torrents de souffrance qu'il endure, dans les espaces déserts et sans horizon de la solitude et de l'oubli, quand peut-être il n'y a plus qu'un appel dans le corps même, silencieux, qui n'est pas aussitôt appel du royaume, celui d'autrui plutôt, très au loin ?

### *La rumeur et le témoin*

Dans un article bref et audacieux sur « La rumeur de Galilée<sup>21</sup> », Moingt évoque superbement ce grand instant moderne où chutent l'enseignement et la lumière de la Révélation, au moins publiquement. Étape comme historique d'une « théologie négative » : le tragique d'une signification devenant illisible et qui n'est plus lue parce qu'elle n'irrigue plus rien. Texte de deuil, sans gémissement, mais texte d'ironie aussi face aux euphories des restaurations et réarmements : il faudrait des François d'Assise, on a... l'Opus Dei ; au lieu du « scandale » et de la poésie, l'adaptation et le calcul dans ce monde, si dociles que Pascal n'y trouverait plus matière à des *Provinciales*. Un motif réapparaît souvent chez Moingt : quand le Fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il encore une oreille qui l'écoute ? Comme Bonhoeffer, si présent tout au long du livre, Moingt ne se dissimule pas le nihilisme de l'époque : « Devant Dieu et avec Dieu,

---

18. Il s'agit là d'un texte fameux de Rosenzweig, écrit en 1921, d'une générosité et d'une inspiration exceptionnelles : « La pensée nouvelle », *Franz Rosenzweig. Les cahiers de la nuit surveillée*, 1982, p. 5-56.

19. Voir l'étude si riche d'Henri Laux, *Imaginaire et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993.

20. Voir Paul Tillich, *Documents biographiques*, Paris, Le Cerf/Labor et Fides/Université de Laval, 2002. Livre court, mais infiniment précieux sur le parcours et les idées de Tillich, si proche par bien des côtés de Moingt, mais celui-ci lui fait un peu le même sort qu'à Troeltsch : trop soucieux d'un continu de l'expérience humaine et pas assez du scandale de la révélation.

21. *Études*, octobre 1997, p. 341-343.

nous sommes sans Dieu » (lettre du 16 juillet 1944<sup>22</sup>). Le point ici remarquable de Moingt, qui est celui aussi où se noue le raisonnement, c'est le refus du dualisme : « Le plus grand obstacle à la prédication chrétienne, ce fut, non le polythéisme, mais le dualisme » (452). Dieu ne peut avoir sens pour nous que si le monde et l'histoire, quel que soit le visage qu'ils prennent, ne sont pas hors de Dieu : non pas qu'il n'y ait pas séparation réelle – idée si chère à Levinas –, mais une séparation qui demeure relation, dans laquelle sont impliqués, non pas l'homme, non pas quelques élus, mais tous les hommes.

C'est pourquoi Moingt réexamine la dimension dite *économique*<sup>23</sup> de la vie trinitaire, autrement dit ce thème de la tradition théologique selon lequel la vie du monde participe effectivement de la vie divine. Là, Dieu n'est pas souveraineté à notre image, mais en lui, il y a « la négativité exercée sur soi-même par celui qui donne de soi à l'autre » (517). Cette « négativité » en Dieu, ce mouvement de perte jusque dans la rumeur à laquelle il se livre après le tonnerre de sa parole, sont en quelque sorte Dieu en personne, tel qu'il se manifeste en Jésus. Cette révélation n'a de sens que si elle est prise radicalement. Cette révélation dans la chair n'est que la venue au jour de cette « loi intérieure » à Dieu. Dieu n'est pas substance, *il vient*. Ce n'est pas une chose, mais une *visitation*, pas une imposition, mais la *rumeur* qui peut encore arriver à nos esprits dégrisés qui ne croient plus dans les dieux au-dessus du monde. Dieu s'annonce dans le sacrifice de Dieu. Ce n'est pas là un jeu de cache-cache. Il n'y a plus de Dieu possible qu'un Dieu perdu dans l'abîme de la chair ; peut-être « la voix de fin silence » dont parlait Levinas. Thèse vertigineuse<sup>24</sup>.

Il y a un paradoxe de la foi telle que Moingt la présente. Elle est accueil pur, une désobjectivisation. La foi, c'est voir cela, ce qui est une objectivité, *la chose* en son mouvement vers nous, l'excès. Nous ne sommes pas la mesure de la vérité ; celle-ci se découvre à nous, dans la démesure de sa venue, démesure pour le cœur, la raison, les capacités des inventions humaines, les caprices ou illuminations de nos intuitions et de nos images. La foi est un savoir de reconnaissance de l'agir de l'autre divin dans le pâtre ébloui de notre part,

---

22. « On est très loin aujourd'hui du climat d'attente du règne de Dieu » (429).

23. « La théologie patristique des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles opposera alors l'"économie", qui traite des "missions" des personnes divines dans l'histoire et le monde, à la "Théologie", qui considère les "processions divines" et leurs relations réciproques et propriétés à l'intérieur de l'être divin, et exclusivement du point de vue de l'éternité : la pensée de l'être se substitue à celle de l'histoire » (525, note 2). En fin d'ouvrage, Moingt inaugure une réflexion sur la vie trinitaire, le rôle en particulier annonciateur de l'Esprit, le « pour-nous » de ce mouvement. « La nouveauté spécifique du Nouveau Testament consiste dans la révélation de la vie trinitaire » (540), « métaphysique » de l'excès, non pas celui de la majesté mais du secret, non pas celui de la hauteur, mais celui de la proximité et de la hantise. « Dieu vient au plus près, en avant de nous, il fait savoir qu'il est déjà là » (523). L'extrême pudeur et réserve de Moingt dans ses formules ne devraient pas cacher leur audace.

24. « Le problème n'est pas de sauver seulement la "pensabilité" de Dieu pour l'homme d'aujourd'hui, mais tout autant celle de l'homme lui-même » (542).

humilité, lumière, en rien calcul des probabilités à la Pascal ou conviction morale. Le théologien garde la vérité du révélé, dont l'unique témoin authentique est l'Église, la communauté de tous ceux qui, de proche en proche, nombreux ou clairsemés, portent le témoignage de l'événement sans pareil. La théologie est la traduction intellectuelle du témoignage, témoignage absolument requis, car la Révélation n'est pas un événement cosmique, la découverte de galaxies. Elle implique que le témoin s'engage dans un oui à ce qu'il *voit*, comme dans le « je vis » de l'*Apocalypse* : l'ouverture divine sans comparaison, la venue au grand jour de ce monde, la perturbation : « Jésus est Dieu sous le mode d'être l'extériorité, la visibilité, la transparence de la présence de Dieu au monde, d'appartenir à l'événement de sa venue au monde, de former avec Dieu l'événement extatique qui arrache le temps à sa dissolution dans la mort, événement d'éternité qui assume le temps en se projetant en avant de lui, en avenir d'éternité pour tout ce qui vit sous la loi de la mort » (530). Formule impressionnante, proche des folies paulinienne ou johannique, quand tout surgit et s'efface, là où l'absolu *impensé* peut surgir. Alors, s'étend devant nous la « plaine de la vérité ».

La pensée dogmatique est un savoir sec, sans concession, dès lors qu'il ne s'agit pas de soi d'abord, mais du vrai qui est donné, qui nous englobe et nous mène à notre identité « ontologique », à notre vrai visage. Une logique, une dramatique, inconnues avant la révélation, disent de loin la pulsation de l'absolu « au cœur du monde ». Jésus seul le révèle. Mais la théologie n'est pas le dernier mot, une vérité qui ne serait que série de propositions enchaînées selon la loi du discours hypothético-déductif. La théologie se nourrit de la foi et celle-ci à sa source n'est pas un savoir, mais « suivre Jésus » (276, 486) – « ce n'est pas un préjugé théiste » (486) – une pratique, des « manières de faire et de dire », une résistance, une émancipation, une révolution même de l'existence humaine par le souffle d'un Dieu inconnu et apparu, de moins en moins objet : « Dieu est toujours ailleurs, alors qu'il se rend tout proche, mais en se dissimulant dans le profane, il n'a plus de lieu "consacré" » (362). La réponse *pratique* est un « s'humaniser » toujours davantage, à l'image de Dieu, un enfoncement dans la chair et le sang, jusqu'aux eaux les plus profondes et impensées, celles jaillies de la vie divine, la gratuité, totale, rien d'autre. Cette pratique est-elle la seule trace du sujet humain ?

Tout au long de ces pages déferlantes et qui sans cesse se relancent et repartent, une question court en sourdine, celle de *la rencontre même* avec cette révélation, dans le clair-obscur des phénomènes, avant l'affirmation théologique et comme en dehors d'elle<sup>25</sup>. La

---

25. « Rencontrer, ce n'est pas seulement se trouver là-devant. C'est entrer en présence en se tenant auprès de l'autre ; une rencontre est compromettante. Qui entre en présence se trouve, en

pensée dogmatique, sûre d'elle-même, ne fait-elle pas figure de savoir rétrospectif qui dissout toute ambiguïté, brouillage, hésitations ? Or, n'y a-t-il pas, jusque dans le passage de Jésus, tout un halo, poétique même, qui fait trembler le phénomène, renvoie à soi en déconcertant ? Il y a les lys des champs, les petits qui annoncent le Royaume alors qu'ils n'en savent rien, une sorte de mouvance générale, une atmosphère d'irréel, de déplacement déconcertant, qui vont arrimer le témoignage dans autre chose qu'une logique. Il y a comme une douce folie au quotidien, un trouble dans la marche ordinaire du monde, qui affecte le témoin et modifie, stylise sa parole. Moingt ne dit rien de cette occupation d'un lieu par un sujet, de *l'être-témoin*, du devenir-témoin. « Nous ne pouvons connaître Dieu que par Dieu, mais nous ne pouvons parler de Dieu qu'en parlant de nous-mêmes » (146). Même l'austère Bultmann l'avoue. Peut-on séparer le moment d'appropriation du contenu ? La théologie se suffit-elle à elle-même ? Toute la mystique, les aventures « compromettantes » de la subjectivisation, de l'incorporation de la vérité, de la désobjectivisation aussi, de la négativité sous toutes ses formes – histoire bouleversée et saturée de surprises –, est ici marginalisée au bénéfice de ce savoir rétrospectif qui dirige presque l'interprétation exégétique. Si fine que soit l'interprétation des « signes et miracles », de la croix, de la résurrection, on dirait parfois que le texte est su et maîtrisé par le savoir avant d'être lu comme pour une première fois, que donc Luther ou Karl Barth sont d'ores et déjà disqualifiés par des savants qui savent, davantage qu'ils ne subissent le choc d'un texte. Y a-t-il révélation sans la rencontre de la lettre, avant les grammairiens et toute autorité ? Y a-t-il amour en retour, s'il n'y a pas aventure de l'amour ? Le théologien s'en tient au général. Mais y a-t-il un général hors des chemins de ceux qui accueillent et répondent ? « Même s'il tue, je l'aime », dit Thérèse. Finalement, qu'est l'aventure nécessairement subjective de la foi aujourd'hui, « la faiblesse de croire<sup>26</sup> » ?

Guy Petitdemange

---

elle et par elle, engagé à soi envers soi » écrit Henri Maldiney, *Rencontre avec Hhriis Younèz et Michel Mangematin*, Paris, La Découverte, 2002, p. 14. C'est toute la thématique si forte de la phénoménologie autour et à partir du *Dasein*, venir au jour, sortir, apparaître.

26. Dans *le Pur Amour de Platon à Lacan* (Paris, Le Seuil, 2002), Jacques Le Brun montre à merveille la dramatique de cette appropriation, poussée à ses extrêmes dans ce courant intellectuel et mystique dit du « pur amour » : « Faiblesse, l'impossibilité d'être pensé théologiquement, de se définir par rapport aux dogmes incontournables de la théologie, et force, le fait de ne pas être limité au discours "scientifique" des théologiens et de faire son bien de tous les aspects de l'expérience humaine et de la culture, de dépasser les limites d'une confession religieuse et même celles de "la" religion » (17).