

Étude critique : Dieu qui vient à l'homme

Autor(en): **Gisel, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **60 (2010)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381807>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

DIEU QUI VIENT À L'HOMME¹

PIERRE GISEL

Résumé

Cette «étude critique» présente le travail magistral que Joseph Moingt consacre à la question de Dieu. Œuvre de «théologie fondamentale» d'abord, selon la double entrée d'une histoire de la modernité et d'une histoire du déploiement du christianisme (t. I). Œuvre située au plan de la doctrine ensuite (le t. II, en deux vol. II/1 et II/2). Où se reprennent tous les motifs classiques du christianisme, mais tout particulièrement – et c'est une question décisive, de toujours, mais notamment aujourd'hui en considération tant du socioculturel contemporain que de ce qui peut «arriver» ou non au christianisme – la question du rapport entre l'«économique» (le Christ, l'Esprit, l'Église) et Dieu en radicalité de terme. La méditation du «se faire chair», ici central, dans sa teneur et ses modalités, relance la réflexion sur la discontinuité que suppose et réclame un «venir» de Dieu à même le monde – tant à propos du Christ Jésus qu'à propos de l'humain – et sur ce qu'il faut entendre par «révélation».

Joseph Moingt nous donne ici une œuvre magistrale. Remarquée, mais qui, somme toute, me semble-t-il, pourrait l'être plus encore. À cause, pour commencer, de la force intellectuelle du propos : il vise au cœur de ce qui fait la logique la plus centrale du christianisme, avec ce qu'elle peut porter de force productive et éclairante pour l'humain, aussi bien qu'avec les enfermements et les réductions dont elle peut être l'origine. Et parce que, ce faisant, l'ouvrage de Moingt vient s'inscrire dans les questions les plus discutées aujourd'hui, notamment celle de ce qu'il en est d'une priorité donnée par le christianisme à l'ordre d'une «économie» (un «salut» comme *histoire*), une question en débat hors du cercle des théologiens, chez les philosophes, les politologues et autres observateurs du socioculturel contemporain (à titre d'exemple, le récent livre de Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*²).

¹ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I : *Du deuil au dévoilement de Dieu*, t. II : *De l'apparition à la naissance de Dieu* (II/1. Apparition et II/2. Naissance), Paris, Cerf, 2002, 2005 et 2007, 560 p. (t. I) et 1206 p. (t. II/1 et II/2).

² *Le règne et la gloire. Homo sacer II, 2* (2007), Paris, Seuil, 2008.

La question directrice qui surplombe et commande l'ensemble est celle de «Dieu». Le titre l'annonce. Il y est certes tout autant question de *christologie*, ou de ce qu'on appelle généralement ainsi depuis un peu plus d'un siècle, ici à l'enseigne de ce qui «vient à l'homme» et en lien avec un Verbe qui «se fait chair». Mais il ne s'agit justement pas, chez Moingt, de l'exposition d'une réalité ou d'un lieu doctrinal pour ainsi dire séparé, qui aurait son autonomie propre ou qui se présenterait comme l'ajout d'un chapitre supplémentaire ou complémentaire (à côté d'un traité touchant la question de Dieu). Il ne s'agit pas non plus d'une donnée qui vaudrait au titre d'une substitution, comme si une réalité, celle du Christ, venait – en lieu et place – dire le Dieu sur lequel porte l'interrogation. Ce qu'on a pu, ailleurs, faire relever d'une christologie est en effet, chez Moingt, repris, travaillé, médité et pensé comme *subordonné* à une problématique qui est justement celle de la question de Dieu, en toute spécificité et radicalité de termes.

L'œuvre mérite aussi d'être remarquée en ce qu'elle présente quasiment une théologie systématique, non seulement quant à la force de l'interrogation qui la sous-tend et qui préside de bout en bout à l'ensemble, mais aussi quant à l'amplitude des éléments touchés : Dieu, je l'ai dit, et le christologique, ainsi que, tout au long, à cause des choix de fond opérés et au même titre d'un «se faire chair», l'Esprit et, inscrites dans une même logique, l'ecclésiologie, la sacramentalité, l'eschatologie (le tome II/2 passe en revue ces divers moments³). À quoi l'on peut ajouter, en fait d'horizon constant, l'humain comme tel et le monde, comme tel également, mais dans les dispositions en lesquelles il se donne aujourd'hui. En toile de fond enfin : ce qu'il en est du christianisme dans le monde, ce qu'il en fut historiquement, et ce qu'il peut en être présentement (sur ces derniers points, *cf.* encore, pour un traitement spécifique, le tome II/2).

Soulignons enfin non seulement l'acuité des réflexions de l'auteur, tant pour ce qui touche à l'histoire que pour ce qui relève de la situation présente, mais encore sa très grande et sûre connaissance des dossiers. C'est que Joseph Moingt, professeur émérite du Centre Sèvres, a d'abord travaillé les Pères (avec notamment une thèse sur Tertullien), qu'il a enseigné tout ce qui relève de la christologie, selon les entrées classiques aussi bien que selon les entrées plus contemporaines, et qu'il a été longtemps l'animateur remarqué et apprécié des *Recherches de science religieuse* ainsi que des colloques bisannuels qui y étaient liés (tenus durant de nombreuses années à Chantilly), à ce titre en interface constante avec les sciences humaines contemporaines et les interrogations critiques qui en sourdent pour la théologie. On ajoutera que, chez les jésuites de la rue Monsieur, il fut l'un des plus proches de Michel de Certeau.

³ B. BOURGINE les présente succinctement – et les reçoit avec quelques questions – dans la *RThL*, 2008, t. 39, p. 85-89 (les volumes précédents, I et II/1, avaient été recensés par E. BRITO, respectivement 2006, t. 37, p. 425-427, et 2007, t. 38, p. 240-242).

Architecture de l'ouvrage

L'ouvrage est fait de deux parties. La première, que couvre le premier volume, est intitulée «Du deuil au dévoilement de Dieu»⁴. Elle est elle-même distribuée en deux versants. Deux entrées, et même deux propos, mais qui se répondent. Le premier part de la disparition ou de la perte, moderne et contemporaine, de la croyance religieuse. Moingt raconte cette histoire, de disparition, d'éclipse ou de deuil. Il en dresse une généalogie. En voisinage avoué de Jünger (ainsi p. I/53 *sq.* ou 473 *sq.*), mais avec quelques traits propres, qui tiennent probablement à la situation géographico-culturelle, non l'Allemagne mais la France, et confessionnelle, non le protestantisme luthérien, mais le catholicisme : l'attention aux données proprement sociales et institutionnelles, et non seulement aux thématiques philosophiques, y est plus présente (à noter aussi la démarcation proprement théologique que je signale plus loin). Mais on trouve, chez Moingt comme chez Jünger, une relecture de Descartes et de ses suites, de Kant et de Hegel, de Kierkegaard, de Feuerbach et de Nietzsche, voire de Heidegger. Un peu plus de Spinoza chez Moingt, ainsi que du Gauchet et du Cerateau ; des renvois à Maréchal, Rahner ou Lubac, à Éric Weil également. Sur le fond, il s'agit de partir d'une perte effective de la croyance religieuse, une perte qui se fait au profit du philosophique (c'est le début des Temps modernes : Dieu n'est plus pensable s'il rend le monde impensable, et ce monde a ses lois et son mécanisme, autonomes), d'un retrait de la religion (un retrait socioculturel et institutionnel), d'une mise en question de la pensée de Dieu, ainsi que de ce qui peut s'y annoncer finalement, chez certains, d'une attente. Phénomènes et positionnements ambigus, les uns comme les autres, et à relire et à interpréter, les uns comme les autres.

Le second versant relit, ou raconte, en fin de compte, une même histoire – une histoire de ce qu'il en est de Dieu ou de ce qui lui «arrive» –, mais en partant de la tradition chrétienne cette fois, de ce qui s'y noue et ce qui s'y fait voir : de ce qui s'y «révèle». Non plus l'histoire d'une éclipse et d'un «deuil», mais celle d'un «dévoilement», de Dieu toujours, mais ici en corps de christianité. Où se dit un «venir de Dieu» à l'homme et au monde, mais un venir qui ne fasse pas nombre avec l'être-là du monde (*cf.* p. I/300). Qui soit, plutôt, une expérience et un dire de transcendance et d'altérité à *même* le monde, sa consistance et ses opacités. Sous et dans le contingent (*cf.* p. I/305). Non, dès lors, un Dieu comme sublimation ou maximalisation de ce qui est, et du meilleur de ce qui est ; mais un Dieu libéré des «filets de la raison» (p. I/259) – ou tout au moins d'une certaine disposition de la raison –, lié au surgissement et à l'engagement d'une vie toujours là, toujours offerte et toujours à nouveau niée. On ajoutera que le corps de christianité ici relu présente son moment christologique bien

⁴ C. THEOBALD en offre une présentation et discussion dans «Dieu qui vient à l'homme. À propos de la "théologie systématique" de Joseph Moingt», *RSR* 92/2, 2004, p. 177-211.

sûr, exemplaire, mais que ce moment n'est rien sans une histoire antérieure – rien non plus sans l'ensemble du créé et de ce qui ne cesse de lui arriver –, ni rien encore sans ses reprises ultérieures, heureuses ou malheureuses, reconnues ecclésiatement ou réputées hérétiques, voire d'effets indirects, différés, partiels ou autres, telle la modernité par exemple (cf. p. I/18 sq.). Pas de focalisation donc sur un moment donné – fût-il exemplaire – hors d'un déploiement différencié. Théologiquement, le motif sera ici celui du *passage* «d'un corps à un autre», selon le «transit d'un Esprit» qui fait voir et fait advenir (p. I/407 sq.).

Ce second versant ne recoupe donc pas le premier. Mais il ne s'y substitue pas non plus. C'est, d'abord, qu'il a affaire à la même question, celle de Dieu (qui est une question commune, culturelle, et non de croyants seulement, cf. p. I/183 sq. et 273 sq.). Deuxièmement, cette question est prise dans la même histoire. Enfin, et par cela même, si les deux versants sont ici mobilisés dans leur différence, ils le sont en interaction aussi, et au service d'une même tâche : un *penser de Dieu* (un penser de ce que peut signifier le mot Dieu). D'entrée (p. I/31), Moingt avait signalé que la question n'était pas celle, moderne, de l'«existence» de Dieu, et d'abord parce qu'une telle question suppose une définition donnée de Dieu (une «idée») ou de son «être», de *ce* qu'il est (cf. aussi p. I/267, 270 sq., 276 sq., 541 sq.). À l'inverse, le titre de l'ensemble, «Dieu qui vient à», annonçait déjà qu'il y avait justement à trancher d'une compréhension de ce qu'il faut entendre par Dieu. Et c'est bien la tâche de la théologie, s'il en est, de porter l'interrogation et la problématisation sur ce plan.

On peut considérer qu'avec la première partie, que couvre le tome I, Moingt fait œuvre de «théologie fondamentale», la partie II, que vont parcourir les tomes II/1 et II/2, prenant plus les choses au plan de la doctrine. Mais cette «théologie fondamentale» est alors précisément, comme il se doit à mon sens, faite d'une double entrée, que sanctionnent les deux versants indiqués. Qui, précise Moingt, «s'enveloppent mutuellement» (p. II/8). Et dont le premier vaut d'une certaine manière, dit l'auteur lui-même, comme «prolégomènes» (p. I/262 et 275). Le propos de fond est bien sûr de valider – parce qu'on les aura pensés ! – les enjeux en cause ; ici : ce qu'il en est ou peut en être de Dieu, et selon des différences déployées dans le temps. En l'occurrence et plus précisément, le propos est de ne pas abandonner la question de Dieu à la foi, aux poètes ou aux prophètes, ni aux religions. J'y reviendrai, d'autant que, pour Moingt, la question de Dieu dépasse celle d'une ou d'institutions culturelles, ainsi que celle du christianisme comme positivité de croyance (cf. p. I/97 sq.)⁵ ; dit autrement, il y a, à l'encontre de Heidegger par exemple mais de bien des théologiens du XX^e siècle aussi (notamment protestants mais pas seulement), à ne pas abandonner le «*logos* de l'être» aux philosophes pour se cantonner au «*logos* de la Croix» (cf. p. II/9).

⁵ On se reportera aussi aux considérations de Moingt sur le statut et les formes du christianisme se constituant, aux premiers siècles, cf. p. I/433 sq. (sa prétention non au statut de «secte religieuse», mais d'«école de philosophie»).

Ajoutons une précision. Le *Dieu qui vient à l'homme* fait suite à un ouvrage précédent de l'auteur, *L'homme qui venait de Dieu*, de 1993. Moingt le souligne à quelques reprises, au début (p. I/14) et au terme (p. II/1167 *sq.* et 1170). L'ouvrage de 1993 condensait un itinéraire (un itinéraire personnel où s'était inscrit un moment de «déconstruction»), et l'itinéraire de propositions données sur la figure du Christ, passant par les énoncés du dogme et par les recherches des exégètes-historiens), et il débouchait, dans son «épilogue», sur un faisceau thématique de type réflexif («éternité et temps», «trinité et création», «trinité et incarnation», «incarnation et histoire»), à reprendre de manière plus délibérée et plus systématique, ainsi que plus explicitement articulée à une histoire qui est celle de tous et non celle d'une simple positivité croyante. Selon un regard enfin, ou du coup, qui permette de passer d'un passé («l'homme qui venait de») à un présent («Dieu qui vient à»).

L'axe central de l'ouvrage

On a dit jusqu'ici l'horizon et le propos, signalé les refus, suggéré aussi ce qu'il en était des renouvellements. Ils se nouent en décalage du discours courant spontanément tenu dans les Temps modernes, et trop souvent porté par l'institution : un Dieu comme *fondement externe* – et alors posé selon une «idée», «connue» et en l'occurrence «bien connue» – d'un espace de croyance propre, et conçu ainsi en lien direct avec ce qui s'ensuit et s'en réclame ou s'en prévaut, selon un commencement proprement inaugural (d'où la démarcation foncière et récurrente qu'opère Moingt à l'égard d'un concept de «révélation» compris sur un tel mode). Mais le renouvellement entend tout autant se démarquer, sur le même sol moderne, de renversements de type anthropologisant (*cf.* p. I/140 *sq.*) ou de positions qui en appelleraient à un pur événement, paradoxal, sans ressortir à du déjà-là – de toujours – en fait d'humanité et de divinité, sans inscription non plus en durée, au cœur du jeu des déploiements positifs, anthropologiques, culturels et institutionnels de l'humain, que ce soit au plan individuel ou socio-politique (*cf.* sur ces points les critiques que marque l'auteur à l'égard de Moltmann et de Jüngel, p. II/389 *sq.* et 396 *sq.*; et aussi p. II/438 et 442 *sq.*).

L'horizon de la problématique est celui d'un penser de Dieu. De ce que le mot Dieu peut signifier. Ou de ce qu'il signifie effectivement dans une histoire, aussi vrai que, chez Moingt, on l'aura compris, la réflexion s'articule à un déploiement effectif, non à une construction métaphysique (*cf.* dès p. I/12); d'où la catégorie du «récit» (*cf.* p. I/350, II/156), d'une «narration» ou d'un «raconter» (*cf.* p. I/15, II/124, 391), récit et narration qui se font selon mise en scène, problématisation et intrigue bien sûr, non selon pure description, positiviste.

Il n'est ni possible ni requis de présenter ici l'ensemble de ce que traverse cette «systématique». Sauf à en donner une plate énumération, brute et fastidieuse. Je vais plutôt m'employer à en faire ressortir l'axe directeur. Et vais le

faire sur le terrain qu'arpeute la doctrine chrétienne, donc en lien avec ce qui se tient derrière la seconde partie de l'ouvrage, les volumes II/1 et II/2. Étant entendu que cet axe commande déjà centralement la première partie – que j'ai dite de «théologie fondamentale» –, tout spécialement, et explicitement même, en son second versant.

Le titre de la seconde partie annonce le motif de fond : «De l'apparition à la naissance de Dieu». Apparition et naissance de *Dieu*, dans les deux cas ; et, on va le voir, apparition et naissance de Dieu dans le *temps*, dans l'*espace* et dans la *chair* du monde et de l'humain : *selon* cet espace, ce temps et cette chair, ou *en fonction* de leurs lois propres (cf. p. II/401) et au gré d'un travail opéré «du dedans» (cf. p. II/156), un travail à propos de ce qui les tient et de ce qu'ils sont. On est là au cœur du christianisme : une «économie», à même le monde. Au cœur aussi de ce qui s'y pervertit : une main mise sur ce qu'il en est de Dieu et sur ce qu'il en est de l'homme. Et de cette double donne, nous héritons tous, autant à l'interne du christianisme que, simplement, comme modernes.

L'axe est celui d'un «se faire chair» ; couplé à une reprise «en Esprit». Incarnation donc ; ou régime d'incarnation, pour éviter de bloquer ce procès sur un seul moment. Il convient, précise en effet Moingt, de «donner à l'incarnation sa pleine signification : ce n'est pas un événement qui ne concernerait que Jésus» (p. II/396) ; foncièrement, il convient de prolonger l'incarnation «jusqu'à son terme», un don de l'Esprit «répandu "en toute chair"» (p. II/397). Incarnation à ne pas entendre donc comme «point de départ», inaugural ou nouveau (p. II/383 sq.). Comme si Dieu décidait de revêtir un corps, pour venir sur terre. Un corps alors pris en extériorité et instrumentalisé : pour se faire voir, ou pour «faire quelque chose» et «s'en aller aussitôt» (p. II/397). La chair en cause est celle du monde, que Moingt a méditée en ouverture en reprenant Merleau-Ponty, et selon toutes ses harmoniques et dimensions (p. II/28-41). Approfondissant le motif traditionnel du «se faire chair», Moingt souligne d'abord la donne d'une disposition originaire, que le christianisme suppose ou consacre : une inscription du Verbe au cœur du monde, de toujours et donnée avec le monde même. Le monde apparaît ici à la fois *séparé* de Dieu, distinct et différent, en *discontinuité*, et – *là même* – lieu de son Verbe. Avec le motif du «se faire chair», le christianisme dit que Dieu apparaît au monde, mais il y apparaît parce qu'il y était «déjà», et c'est «pour y demeurer» (p. II/397). Il y a «apparition» de Dieu, mais c'est un Dieu tissé selon une texture humaine et qui se noue en forme d'avènement singulier.

Moingt renvoie à cette disposition foncière, originaire et toujours là (un Verbe inscrit au monde), comme à une disposition en attente d'un accouchement ou d'une cristallisation (un «se faire chair» et ce qui s'y «passe» : Dieu «n'est pas ce qui est vu, mais il est la vérité de ce qui se passe là»⁶, p. I/516). Le christianisme montre le procès de cet accouchement – de cette

⁶ Affirmation qui suit le : «Dieu ne se laisse pas appréhender [...] sous la modalité de la présence d'un étant».

«naissance» – en se référant à Jésus, à *ce* qui se noue à son propos, qu'il y a à déchiffrer et dont il y a à permettre à nouveau un advenir (un advenir de ce dont Jésus est la figure porteuse). En d'autres termes : une naissance à *même* la chair et *issue* de la chair⁷, celle du Verbe, là de toujours, «dans le temps», et qui se trouve comme «propulsé» (p. II/396) et noué en figure singulière. Jésus en est le lieu, exemplairement mis en avant, mais en incluant tant ce qui le précède que la réception de la figure qu'il est là. Il est alors compris comme lieu d'un rapport à Dieu qui se révèle – là justement – en forme de «relation de père à fils» (cf. p. II/55 et II/9). En termes quasi tillichien, mais ici repris de Paul aux Corinthiens, on peut dire qu'il est question de l'«être nouveau qui apparaît en Christ» (pour l'ensemble en jeu, cf. p. II/396 *sq.*).

Explicitations : de la révélation ; de Jésus ; de la catégorie d'événement

On aura perçu, ou senti, que plusieurs points sont ici entraînés. De fait. Tranchés consciemment et délibérément chez Moingt. Mais qu'il convient, probablement, d'explicitier un peu.

Le premier de ces points : une primauté accordée au motif d'une *révélation*. Qui surplombe et structure l'ensemble du jeu : ses coordonnées et ce qui s'y noue. Une révélation, mais au sens où il y a à voir et à faire voir ce qui, de toujours, se tient au cœur du créé, du monde et de l'humain. Et qu'on ne voit pas. Révélation qui ne se donne donc pas comme un ajout ou un supplément, en forme d'informations particulières, d'aide spécifique ou de l'ouverture d'un chemin qui, auparavant, n'aurait pas été présent. Le point est décisif (avec ce qui est refusé⁸ comme avec ce qui est positivement assumé⁹). Moingt l'explicitie d'ailleurs sans équivoque dans son «Postscriptum», qui démarre ainsi, p. II/1153 : «nous voici parvenu au terme de l'histoire de la révélation dont j'avais entrepris le récit», et où on lit, p. 1172 : «il m'apparaît [...] que la révélation a été le sujet principal sinon unique de ma réflexion, du début du premier volume [...] jusqu'à la fin du dernier». Quant au traitement proposé et aux diverses articulations mises en place, on méditera notamment les énoncés suivants, qui confirment ce que j'ai souligné à propos du motif de fond et de l'axe directeur, p. II/405 : «l'incarnation est, en cela même qui advient en

⁷ En se rappelant que naître, c'est toujours naître *de* et naître *à*, comme l'a souligné Merleau-Ponty auquel renvoie MOINGT, p. II/207.

⁸ Précisant ce qui, chez lui, s'«engage d'une idée de la révélation», MOINGT écrit : «Dieu ne se donne pas à connaître au moyen d'oracles tombés du ciel, [...ni] de vérités dispersées exprimant chacune un aspect de son être ou de son agir», avant de parler du «mode», qui est «non d'un savoir à acquérir, mais d'une histoire à interpréter», p. II/11 (voir aussi p. II/26). À propos du mystère pascal, il écrit : «quelque chose s'est produit là qui arrivait depuis toujours et ne cessera d'advenir», p. II/102 ; il précisera aussi que la révélation n'est pas celle d'un «contenu doctrinal», p. II/359.

⁹ MOINGT écrit : «La création est un travail d'enfantement d'une révélation», p. II/327, et parle d'«un retournement de la création en révélation», p. 329 (il renverra à Franz Rosenzweig quelques pages plus loin).

elle, événement de révélation»; ou encore, p. II/382: «la révélation du Verbe, présent au monde depuis toujours»; ou enfin, p. I/518: «ce qui se passe entre Dieu et Jésus [...] révèle notre destin».

Deuxième point entraîné: une manière de reprendre, à propos de *Jésus*, la question de ce qu'il en est des «deux natures», humaine et divine (leur «révélation»), qui me paraît particulièrement bienvenue. Elle est attentive à préserver l'«intégrité de l'humanité du Christ» (p. II/412, cf. aussi p. 416)¹⁰, ainsi que la consistance du passage par l'histoire, en conformité avec la logique d'ensemble qui sous-tend l'ouvrage, doctrinalement classique à mon sens¹¹, mais à l'encontre de certaines propensions internes au christianisme, notamment moderne. J'ai dit la manière bienvenue; elle me paraît même peu contestable, mais elle n'est pas toujours aussi reconnue, certains entrant dans des sables mouvants où l'on arrive quasi à un *mixte* de natures divine et humaine en Jésus (mixte ou mélange mythologique et/ou supranaturaliste au demeurant), contraire aux indications classiques de Chalcédoine, fortes quant à ce dont le christianisme historique est porteur, mais qui ne peuvent de toute manière pas être reportées telles quelles, sans soigneuse différenciation des niveaux de pertinence, sur Jésus de Nazareth¹². Moingt parle ainsi de façon précise de «Jésus, *cet homme en qui* “le Verbe s'est fait chair”» (p. II/383, je souligne), pour le camper de bout en bout comme *lieu* d'une révélation de Dieu et de l'humain¹³. Il peut alors écrire, en proximité de Paul Tillich et à l'enseigne

¹⁰ Cf. à ce propos: l'insistance sur la «chaîne historique des générations» p. II/413; le constat, historique mais regretté, d'une «difficulté de concevoir le Christ comme un homme semblable aux autres», p. 414; le «grave inconvénient à faire du Christ un homme si singulier, si exceptionnel, qu'il ne paraît plus humain», p. 415; les démarcations à l'égard de visions théologiques où le Verbe «absorberait» Jésus, p. 418; la précision selon laquelle si l'on dit que le Verbe se révèle en Jésus, ce n'est pas selon une «démarche impérieuse», qui «impose son hégémonie» à Jésus, jusqu'à le «dépouiller de ce qui constitue son individualité d'homme», p. 406; la «présence du Verbe à Jésus» est «présence à Jésus plutôt qu'*en* lui» et présence qui «ne cesse de venir à lui», p. 424 (l'auteur souligne); le Verbe ne «s'installe pas» en Jésus, «ni comme un sujet en face d'un autre, ni pour prendre sa place», p. 429 *sq.* D'où un accent mis sur Jésus comme «répondant», p. 406, 423, 437. Au passage, précisons qu'ainsi, Jésus est aussi *objet* du «salut», cf. p. 435, 448, ou du «don», 407.

¹¹ Pour une appréciation différente, cf. la recension du livre donnée par E. DURAND à la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 93, 2009, p. 219-224, qui se termine d'ailleurs par une phrase quand même un peu étrange: «Assurément, les visions novatrices de Joseph Moingt restent puissamment formulées, mais cela suffit-il à montrer qu'elles sont vraies?».

¹² J'avais été contesté par Christian Duquoc sur le point ici en cause, d'une manière qui m'avait surpris (mais où Joseph Moingt me semblait déjà, dans le même ouvrage, plus proche de ce que j'avais tenté de dire), cf. *Le cas Jésus. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation* (P. Gibert et C. Theobald éd.), Paris, Bayard, 2002; cf. pour DUQUOC, p. 293-295, et, pour MOINGT, p. 226 et 253 *sq.*

¹³ MOINGT parle de «*Jésus révélateur de Dieu*», p. I/285 (c'est lui qui souligne); il emprunte à Balthasar l'expression «figure de révélation», p. I/338; il écrit, à propos de l'«invisible donné à croire», que cet invisible «est l'histoire de Dieu immanente à celle de Jésus», ajoutant encore: «et, partant, à la nôtre également», p. II/101.

de «la révélation de Dieu en Jésus» (p. I/312), que Jésus est «la voie qui conduit au Père» et qu'il est figure en laquelle ce Père «agit» (p. I/319). Là, Jésus est «homme [...] et rien d'autre qu'homme à chaque moment de son existence», même si l'on dit qu'il n'est, là, «jamais sans le Verbe», p. II/430 (*cf.* aussi p. 442).

Le troisième point que j'aimerais expliciter porte sur la catégorie d'événement. Forte chez Moingt (p. I/514-521 ; *cf.* aussi p. I/535 : «l'Événement de vie qu'est Dieu» et : «ce qui nous arrive de Dieu»). Cette explicitation est d'autant plus requise que la catégorie d'événement a aussi été utilisée, centralement même, chez les théologiens du «court XX^e siècle» (Éric J. Hobsbawm), commençant après la Guerre de 1914-1918 et allant jusqu'à 1989. C'était alors pour dire une irruption d'altérité, et selon un geste de «démondanisation», de «dépositivation» et de «démythologisation». Pour renvoyer du coup à une interpellation radicale, venant d'un au-delà du monde et de ses raisons, au profit d'une existence dans le monde qui ne soit pas selon le monde (ou «selon la chair», puisque l'apôtre Paul était ici centralement médité). Or, chez Moingt, l'événement suppose du déploiement, constitutif, à même le monde je l'ai dit, en registre de corps, et même de corps divers mis en résonance, corps d'alliance (social), corps d'écritures (imaginaire) et corps de croyants (des pratiques et de l'institutionnel)¹⁴. Pas de christologique, du coup, hors d'une méditation et d'un travail à propos de la création (à laquelle le christologique est entièrement rapporté¹⁵), ni hors d'une méditation et d'un travail touchant ce que le christianisme assigne à l'Esprit (auquel le christologique est tout autant rapporté). Pas de christologique, du coup encore, sans mise en scène de l'humain au cœur du monde, fait du monde et à même le monde. Et, du coup toujours, le fait que l'on ne peut ici renvoyer qu'à un événement Jésus vu «dans sa totalité, comme l'événement où Dieu *se* révèle» (p. I/512), donc comme figure et selon la réception ou la construction qu'on en a faite. Et d'où, enfin, à cause de l'irréductibilité de monde, des positivités et du mythologique, une attention dirigée vers *ce* qui se noue ou arrive, se passe ou advient, qu'on ne saurait réduire à la catégorie de personne¹⁶ : «dans l'un comme dans l'autre Testament, Dieu est désigné comme *celui qui* vient, qui arrive, mais nous pouvons aussi bien comprendre : *ce qui* vient et arrive, puisque lui-même ne se montre pas» (p. I/522, souligné par l'auteur), avec renvoi au «es gibt» de Heidegger et à l'«illéité» de Lévinas. La phrase citée est insérée dans un paragraphe qui avait commencé par : «mais peut-on se *représenter* Dieu dans la catégorie de l'événement ?», et on lit plus loin : «Dieu ne se révèle pas en paroles, il fait parler de lui» (p. I/524). Un peu avant, Moingt avait parlé de «Dieu, compris comme "ce qui arrive" dans le temps par la relation organique de la chair de Jésus à celle du monde», et avait aussi parlé d'une «plénitude d'être et de sens que la venue de Dieu apporte» (p. I/524). À l'arrière-plan,

¹⁴ On est dans l'«économique», ce qui suppose «pluralité», p. II/142.

¹⁵ L'«économique» est à distance de Dieu et ne doit pas être directement instrumentalisé.

¹⁶ «La théologie est habituée à désigner [Dieu] comme une "personne" [...], mais en convenant que ce mot, appliqué à Dieu, est une métaphore», p. I/522.

se tiennent les harmoniques d'une conception qui focalise sur un don de vie, un don qui sort du néant et en porte une trace, autant au plan de son fait de surgissement qu'au plan de ce qui est, là, lieu de naissance.

En guise de conclusion : d'un refus de s'articuler principalement aux voies religieuses ; d'un écart entre l'économique et ce qu'il peut en être de Dieu

Je terminerai par deux thématiques encore, bien présentes chez Moingt, importantes dans les débats contemporains et probablement significatives quant à la posture même de l'auteur.

La première touche ce qu'il est convenu d'appeler les *théologies des religions*. Moingt leur consacre plusieurs pages. Ces théologies le laissent plutôt perplexe. Non que l'abandon des exclusivismes lui fasse peur, ni qu'il répugne à l'ouverture. Mais parce qu'il se refuse à traiter ce qu'il en est du christianisme – ce qui s'y joue et ce qui le déborde – en le ramenant ou en le confinant à du religieux ou autres systèmes de croyances. Ainsi aux pages II/910-931, présentant une exposition de ce «nouveau paradigme», et II/932-951, au titre d'un «examen critique», centré sur l'ambiguïté du mot «religion» (cf. aussi p. I/97 *sq.* et I/477-482), l'usage qu'on en fait et, surtout, le refus de centrer la question de Dieu sur les voies religieuses plutôt que, plus largement et différemment, sur l'advenir de l'humain au cœur du monde (les religions sont, pour Moingt, plus irrémédiablement historiques et culturelles que pour ceux qui voudraient qu'elles soient expressément des voies propres, voulues par Dieu). Le point méritait d'être signalé. Il confirme l'horizon culturel et historique large, et différencié, qui aura été tout au long celui de Moingt, ainsi que la manière qui est la sienne de comprendre le christianisme, plus comme geste humain inscrit au cœur du monde et dans une histoire que comme espace propre à valider comme tel.

La seconde thématique annoncée est celle des rapports et articulations – ou la quasi fusion – de la trinité dite immanente¹⁷ et de la trinité dite économique¹⁸. La question est spécifiquement traitée (notamment p. II/103 *sq.*, 112-122 surtout, 141, 196, 382, et p. 393-395, importantes à mon sens). Qu'il n'y ait pas à séparer le proprement «théologique» et l'«économique» est ou devrait être acquis. Mais sans qu'on replie pour autant, purement et simplement, le théologique sur l'économique. Ce serait sanctionner indûment ce dernier en effet – le sacraliser – et ne plus pouvoir faire voir ce qui, *au cœur du créé*, travaille ce

¹⁷ Rappel, classique: les «opérations» de Dieu *ad intra* ou les rapports Père-Fils-Esprit «en» Dieu (au plan de la «triplicité subsistante des hypostases» dans l'«unité d'essence», niveau de *ce qu'est* Dieu en tant que tel).

¹⁸ Rappel, classique: les «opérations» de Dieu *ad extra* ou les rapports de Dieu (le Dieu trinitaire, indissolublement Père-Fils-Esprit) au monde et à l'histoire, lieux et moments de son oeuvre «indivise» (ou: le Dieu à chaque fois Père-Fils-Esprit au cœur du monde).

dernier – et en reprend, de l'intérieur, la positivité interne –, sur un mode de *décalage*, de *dissymétrie*, d'*hétérogénéité*. C'est ce dernier aspect, me semble-t-il, qui, foncièrement et par-delà les discussions techniques liées au motif trinitaire, commandait, chez Moingt, une reprise des questions christologiques à l'enseigne d'un «se faire chair» et, surtout, d'un «se faire chair» qui assume une *discontinuité* entre Dieu et le monde, puisque – c'est ici décisif –, ce qui «se fait chair» dans l'histoire et avec Jésus est la «venue du Verbe de Dieu vers l'homme» (p. II/124), un Verbe inscrit au cœur de la création comme «"ce qui arrive" dans le monde depuis son commencement». Assumer la discontinuité entre Dieu et le monde a ses répercussions au cœur de la christologie: Dieu «apparaît» et «naît» au gré d'un procès inscrit au cœur et du cœur des tissus du monde – celui d'un Verbe se faisant chair –, un procès où l'on ne parle de filialité qu'indirectement et à titre second¹⁹. Pas de continuité donc entre Dieu et Jésus, ni non plus entre Dieu et l'engendrement de l'humain en filialité selon l'Esprit, ou de l'humain en vérité.

¹⁹ «Jusqu'ici j'ai préféré utiliser le nom de Verbe plutôt que celui de Fils [...]. Le nom de Fils, à cause de sa corrélation à celui de Père, est significatif d'une existence hypostatique [...] fondée sur une génération éternelle et fermée sur la relation au Père, qui ne peut pas être identifiée telle quelle à l'existence temporelle et humaine de Jésus [...]. Parce qu'il se prête à signifier un devoir-être et un devenir, le nom de Verbe convenait mieux au parcours que nous voulions faire», p. II/406 *sq.*

