



**HAL**  
open science

## Lecture de “ La défroque de l’ange ”. Jean-Daniel Causse, penseur de l’incarnation

Guilhen Antier

► **To cite this version:**

Guilhen Antier. Lecture de “ La défroque de l’ange ”. Jean-Daniel Causse, penseur de l’incarnation. Journée en hommage à Jean-Daniel Causse, CRISES EA 4424, Mar 2020, Montpellier, France. hal-04094971

**HAL Id: hal-04094971**

**<https://hal.science/hal-04094971>**

Submitted on 11 May 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

## Lecture de « La défroque de l'ange » Jean-Daniel Causse, penseur de l'incarnation

Une fois n'est pas coutume : au lieu de commencer par la fin, nous finissons par le commencement. En effet, le texte que j'ai choisi de présenter date de 1993 et est le premier article scientifique publié par Jean-Daniel à l'âge de 31 ans, alors qu'il est encore pasteur de l'Église réformée tout en travaillant à sa thèse, soutenue trois ans plus tard. C'est à partir de ma discipline, la théologie, que je rendrai compte de ma lecture de ce texte<sup>1</sup>.

En la circonstance, finir par le commencement, c'est entrer dans une démarche de lecture rétrospective qui met au jour, dans l'après-coup, ce qui se trouve au principe d'une œuvre dans sa totalité. Jean-Daniel m'a dit plusieurs fois que penser, c'est creuser un sillon toujours plus profondément, au lieu de prétendre vouloir ratisser large en se condamnant à la superficialité. Il me semble donc que la lecture de ce texte fait apparaître, en germe, ce qui constitue chez Jean-Daniel un motif, peut-être même le motif, essentiel de sa pensée : l'incarnation (6 occurrences du terme, p. 564-566, 568, 570). Il s'agit naturellement d'un héritage de la théologie chrétienne, mais il est possible de le décliner de multiples manières, dans d'autres disciplines et d'autres espaces – ce à quoi Jean-Daniel s'est employé pendant 25 ans à la croisée de la théologie, de la philosophie et de la psychanalyse.

Cette dimension interdisciplinaire qui caractérise la pensée de Jean-Daniel n'est d'ailleurs pas accidentelle, liée aux aléas d'une carrière universitaire, mais structurelle. Pour le coup, on peut établir un lien étroit entre une théologie de l'incarnation et la démarche interdisciplinaire en tant que telle. Une théologie qui essaie de rendre compte de l'affirmation « le Logos est devenu chair » (Jn 1,14) et de ses implications pour la pensée, ne peut pas rester cantonnée à une sphère prétendument autonome et close sur elle-même du religieux ou du sacré. Si c'est à même la chair que se rencontre, s'éprouve et s'interprète le Logos divin, alors la théologie s'élabore nécessairement dans le creuset d'un dialogue avec tout ce qui caractérise l'*humanum* en tant que tel. Humaine, la théologie l'est de part en part, et Jean-Daniel précise dans l'article qu'« aucune théologie ne peut être énoncée qui ne soit articulée à une anthropologie » (p. 571). Ceci, pour la raison que, dans la perspective qui n'a jamais cessé d'être la sienne, l'objet de la théologie n'est jamais Dieu en soi, mais Dieu tel que l'humain croyant se le représente. Il ne s'agit pas d'échafauder une théorie de Dieu en prétendant fixer dans le concept une essence divine, mais de s'intéresser au phénomène humain du croire dans son épaisseur historique, en tenant compte de la pluralité de ses facettes existentielles et subjectives.

En outre, n'étant pas une langue sacrée ni un code ésotérique, la théologie n'a pas d'autres mots pour penser que ceux de la culture dans laquelle elle s'élabore. Il n'y a pas de concept purement théologique (pas même le concept de « Dieu » !), donc il n'y a pas non plus de théologie pure : la théologie est nécessairement un discours impur, mixte, métissé. Elle ne peut pas ne pas être située au carrefour de disciplines différentes, avec tout ce que cela suppose de prise en charge des contradictions, de déploiement critique et de travail de déconstruction.

---

<sup>1</sup> J.-D. CAUSSE, « La défroque de l'ange », *Études théologiques et religieuses* 68 (1993/4), p. 557-571, republié dans *Jean-Daniel Causse, une pensée de l'ouvert*, ETR hors-série (2019), p. 13-25. Les numéros des pages citées renvoient à la première édition et sont donnés dans le corps du texte.

Ainsi, ce n'est pas un hasard si le premier article de Jean-Daniel, publié dans une revue de théologie, ne porte pas sur un objet spécifiquement théologique (un texte biblique ou autre), mais sur une production culturelle et artistique : un film – en l'occurrence le film de Wim Wenders, *Les ailes du désir* (en allemand : *Der Himmel über Berlin*), paru en 1987. Si ce film est, au dire de Jean-Daniel, une œuvre « manifestement théologique d'un bout à l'autre » (p. 558), ce n'est donc pas parce que le réalisateur serait « le défenseur d'une thèse et encore moins d'une doctrine » (p. 568) au contenu proprement théologique, mais parce que les ressources narratives et scénographiques de la fiction cinématographique disposent une scène sur laquelle peuvent se déployer, de manière indirecte, des figures de l'humain et du divin aux prises avec les questions du désir, de la vie et de la mort. Le théologien, ici, s'efforce de rendre lisible ces figures en assumant la singularité de son point de vue : « Il n'est pas, à ce titre, si éloigné du cinéaste qui nous a appris que le monde n'existe pas en lui-même, mais seulement dans la subjectivité du regard à travers le viseur de la caméra, c'est-à-dire dans la multiplicité des prismes herméneutiques dont aucun ne rend compte de la totalité » (p. 568-569).

De fait, de la théologie en tant que discipline spécifique ou en tant que corpus, il n'est quasiment pas question dans l'article, mis à part deux discrètes références à Kierkegaard (p. 558) et à Luther (p. 569), ainsi qu'à la logique narrative des paraboles (p. 558) et à l'évangile de Jean (p. 571). Les principales références bibliographiques de l'article sont le scénario du film et des écrits de Wenders sur le cinéma, auxquels s'ajoutent une référence à Nietzsche (p. 564) et une à Platon (p. 570). La démarche est donc résolument celle d'une théologie décloisonnée, sans doute aussi décloisonnante, s'inscrivant dans le mouvement global d'une décloison de la pensée.

Cette observation me permet de préciser, si besoin était, que le fait de placer mon intervention – celle d'un théologien – en fin de journée, ne signifie en aucun cas une prétention à disposer du mot de la fin. La théologie, en tout cas celle qui fut pratiquée par Jean-Daniel et dans laquelle je me reconnais, n'est définitivement pas un discours en surplomb : elle est plus modestement une herméneutique du croire qui a conscience de se situer dans l'espace des réalités avant-dernières, sans prétendre mettre la main sur les réalités dites dernières. Un autre texte de Jean-Daniel porte d'ailleurs le titre « Éloge de l'avant-dernier<sup>2</sup> ». (*ETR* 75/2, 2000).

Le texte est divisé en quatre parties. Je les décline successivement en présentant l'essentiel du propos et en commentant au fur et à mesure.

1. D'abord, une analyse du cadre dans lequel se situe l'action : le Berlin de l'après-guerre, qui est interprété comme un « symbole du monde » (p. 558), le « lieu emblématique où le monde entier se donne à voir » (p. 559). La singularité de Berlin a une portée universelle. Or ce qui caractérise le monde comme tel, ce qui fait la mondanité du monde, c'est la « fracture » (p. 559) inscrite en son cœur. C'est pourquoi le mur de Berlin est quasiment un des protagonistes du film : il manifeste aussi bien la division du monde d'avec lui-même que la division de ses habitants, mais également la division de chacun d'avec soi-même, qui fait que personne ne peut jamais accéder « à la totalité de son être » (p. 559). « Il faut donc ajouter à la fracture du monde celle qui s'inscrit dans l'être humain lui-même et qui, tout en lui paraissant comme une blessure originelle, n'en est pas moins constitutive de son identité » (p. 560).

---

<sup>2</sup> *Études théologiques et religieuses* 75 (2000/2), p. 251-260, republié dans *Jean-Daniel Causse, une pensée de l'ouvert*, op. cit., p. 55-63.

C'est tout le jeu qui caractérise l'identité en tant que telle : celle-ci n'est justement jamais identique à elle-même, il n'y a pas de présence transparente de soi au monde, ni de soi à l'autre ni de soi à soi.

La question qui, théologiquement, peut se poser à partir de là est la suivante : Dieu n'est-il pas la promesse d'une telle présence transparente, et donc d'un accès à la totalité ? Le propre de la croyance en un Dieu n'est-il pas de nous faire miroiter un dépassement possible – dans ce monde ou dans un autre – de notre condition humaine marquée par la perte, les limites et la finitude ? La promesse de toute religion qui se respecte n'est-elle pas de sauver l'humain de sa propre humanité, de le guérir de la malédiction qu'il y a à être humain, c'est-à-dire manquant, désirant et mortel ? Le parti pris du film, selon la lecture de Jean-Daniel, est de nous entraîner dans une autre direction, qui passe par une subversion de la quête humaine d'un Dieu qui nous délivrerait de notre propre humanité, en mettant en scène, par le moyen de l'imaginaire cinématographique, la figure d'un Dieu en quête d'humanisation. Si la promesse de toute religion qui se respecte est de sauver l'humain de la chair, alors on est en droit d'estimer que le christianisme, qui place en son cœur le désir d'un Dieu de prendre chair, est une religion qui ne se respecte guère.

2. La deuxième partie de l'article s'intéresse justement à ce qui se passe du côté de l'être divin, notamment sous les traits de l'ange Damiel. Je ne peux d'ailleurs pas m'empêcher d'entendre « ange Damiel » comme « Jean-Daniel »... Ce n'est sans doute pas un hasard si la thématique récurrente de cet article traverse peu ou prou toute l'œuvre de Jean-Daniel : il s'y joue certainement quelque chose qui le touchait de près dans sa trajectoire subjective.

Dans la mythologie du film, les anges sont caractérisés par le fait de voir le monde en noir et blanc, c'est-à-dire de bénéficier d'un savoir sans limites sur le réel, de même qu'ils ont un accès transparent à l'intériorité des êtres humains qu'ils scrutent. Les anges évoluent dans un univers où la transparence fait loi : il n'y a pas d'obscurité, pas de mystère. Pas de joie ni de surprises non plus, par définition (pour éprouver la joie d'une trouvaille, par exemple, il faut que ce qui a été trouvé ait été au préalable ignoré). Quand tout est toujours déjà vu, su, percé à jour, il n'y a à vrai dire aucune histoire possible. Les anges sont littéralement des gens sans histoires. Ils ne peuvent pas intervenir dans l'histoire pour en modifier le cours, et ils n'ont pas eux-mêmes accès à l'historicité qui caractérise une existence. Les anges sont seulement « les spectateurs sans limites d'un monde livré à lui-même », ils évoluent dans un domaine « figé dans le registre de l'éternité » (p. 562). En tout cas une certaine conception de l'éternité, une forme mélancolique de l'éternité pourrait-on dire (un temps immuablement identique à lui-même).

Leur lieu de prédilection est la bibliothèque d'état de Berlin qui est comme une tour de Babel où, pour eux, le savoir fragmenté se totalise dans une béatitude harmonieuse. Or cette béatitude, qui paraît tant désirable aux humains, est vécue par Damiel (encore que « vécue » ne soit pas le terme adéquat) comme une source d'ennui, de lassitude ontologique. Privé du manque constitutif de l'existence humaine, l'ange Damiel aspire à éprouver le manque, justement. Le paradoxe est que l'être qui ne désire pas mais qui jouit d'une plénitude d'être, et qui à ce titre semble représenter la convoitise la plus profondément ancrée en l'être humain, convoite lui-même de désirer, d'accéder au monde du désir. Et donc d'accéder à l'existence qui n'est telle que lestée du poids de la chair dans toute sa contingence. Jean-Daniel cite l'ange Damiel : « J'aimerais ne plus éternellement survoler, j'aimerais sentir en moi un poids qui abolisse l'illimité et m'attache à la terre » (p. 563). Et il fait ce commentaire : « Exister ne va donc pas sans une blessure ontologique. [...] C'est donc dans la confrontation aux

déchirements provoqués par le bonheur aussi bien que par le malheur que se constitue l'existence véritable » (p. 564).

Je trouve cette formulation particulièrement forte, surtout le fait de rapprocher le bonheur et le déchirement. Autant on place spontanément le malheur du côté du déchirement, autant on associe plutôt le bonheur à la béatitude. Or, apparaît ici une distinction fondamentale entre le bonheur et la béatitude (explicitée dans une note consacrée à la critique nietzschéenne des arrière-mondes, n. 14). Le bonheur, s'il m'est permis de jouer sur les mots, c'est le « bon heurt », le bon qui heurte ou le heurt qui fait du bien, la brèche qui entame la surface lisse et homéostatique du moi, qui place la vie et la joie du côté de l'excès et de l'incontrôlable, à distance de la satisfaction narcissique vantée par les marchands du temple de tous les temps.

3. C'est précisément cette idée de la brèche ou de la blessure qui se trouve déclinée dans la troisième partie de l'article, consacrée à l'incarnation de Damiel – incarnation qui est de sa part, Jean-Daniel y insiste, non pas un hasard ni un accident, mais un « acte délibéré et réfléchi » (p. 564). C'est un « désir de désir » qui « prend corps » (p. 564). Il y a là tout un vocabulaire de la perte, du deuil, du dépouillement, en écho au motif théologique qui accompagne habituellement celui de l'incarnation : la kénose. « Il y a bien dans l'incarnation de Damiel une perte, une altération réelle de son être, qui est le pendant de son insertion dans l'humanité. C'est donc au prix d'une véritable kénose que l'ange Damiel devient un homme » (p. 564). Il y a à cette kénose, à cet évidence de l'être, des conséquences.

D'abord, c'est le passage du noir et blanc à la couleur, le monde devient à la fois plus sensible et plus difficilement lisible : l'entrée dans la couleur, c'est l'entrée dans tout un univers de la nuance et du chatoiement qui ne permet plus d'avoir une lecture univoque du réel. Ensuite, avec l'accès au langage vient l'expérience du malentendu et la découverte de l'opacité de l'autre, dont l'intériorité devient une énigme. Puis c'est la découverte de la pesanteur des corps, à commencer par le sien propre : l'ange qui passe d'une forme de corps à un corps réel découvre la loi de la gravitation et éprouve la gravité, aussi bien dans le plaisir banal des sens (l'odeur du café...) que dans l'amour et la douleur. Il y a aussi le sommeil, l'inconscience et la mort. La naissance de Damiel à l'humanité tant désirée commence par la traversée d'une mort, comme s'il fallait commencer par mourir à l'immortalité pour pouvoir seulement ensuite naître à la vie. Ni la naissance ni la mort, en leur sens humain, ne sont des processus naturels : il s'agit à chaque fois d'opérations subjectives.

« Opération », le mot convient car c'est bien une incision ou une entame qui fait foi de l'entrée dans la vie : Damiel est réveillé de sa torpeur par la chute de son armure d'ange qu'il reçoit sur la tête. L'article cite le scénario : « Il a du sang sur les doigts. Alors il lèche un peu de sang et le goûte. Cette blessure lui procure un immense plaisir : il ressent quelque chose » (p. 565). Et voici le commentaire de Jean-Daniel : « C'est à l'instant où une part de lui-même tombe que l'ange commence à exister, c'est-à-dire à ne plus faire Un avec lui-même mais à être hors de lui-même par la barre qui l'entaille » (p. 565). La chair et le sang ne sont donc pas réduits à un substrat biologique : ils sont des signes de la perte inaugurale du monde de l'Un et de l'ouverture au monde du Deux.

Ce monde du Deux, c'est celui de la rencontre. Cette rencontre prend pour Damiel le double visage de l'amour et de l'amitié, sous les traits d'une trapéziste et d'un acteur. Je passe ici sur les détails, et retiens seulement l'élément suivant : la rencontre est à entendre comme ré-encontre, comme rencontre réitérée, comme choc sans cesse reconduit avec une altérité. Toute rencontre digne de ce nom ne laisse pas indemne : « s'approcher de l'autre c'est aussi

le perdre » (p. 566), c'est découvrir que quelqu'un nous manque, et ainsi « il y a toujours une absence au cœur même de la présence » (p. 567). Et le manque ne concerne pas seulement l'autre mais en premier lieu soi-même : on ne peut pas vivre l'humanité sous le sceau de la rencontre, vivre le monde du Deux, si l'on s'obstine à s'accrocher à l'Un, si l'on refuse de laisser choir ses ailes d'anges qui nous placent dans une éternité à l'abri des coups et des blessures, une éternité censée nous épargner le prix que coûte de vivre, une éternité qui nous protège de la vie – mais qui aussi, et par là-même, nous l'interdit. Il serait d'ailleurs intéressant de faire une étude comparée avec *L'arrache-cœur* de Boris Vian, l'histoire de ces trois enfants, Noël, Joël et Citroën, qui se découvrent capables de voler et que leur mère finit par enfermer sous une cloche de verre pour les empêcher de se risquer à vivre et ainsi échapper à son amour.

4. La quatrième partie de l'article, que j'ai déjà largement anticipée en introduction et que je mentionne brièvement pour conclure, propose une reprise théologique du parcours effectué sous l'angle christologique. Jean-Daniel esquisse un rapprochement entre l'incarnation de l'ange Daniel et « la figure christique d'un Dieu qui, en se faisant Parole, se fait chair » (p. 569). Théologiquement, cela implique de faire de la kénose non pas un épisode marginal de la révélation divine – l'incarnation n'étant qu'une feinte qui n'affecte pas réellement l'être de Dieu –, mais quelque chose de tout à fait décisif et central. Il s'agit en effet d'interpréter l'événement Jésus comme une façon d'inscrire « le désir d'humanité en Dieu lui-même » (p. 569). Or si le désir est inscrit en Dieu, si Dieu se révèle fondamentalement désirant, alors le nom Dieu désigne une décloison de l'être, et il ne peut plus être invoqué comme l'alibi religieux qui épargne à l'humain d'avoir à exister désirant, à s'assumer et même à s'aimer – et à aimer autrui – désirant.

Je cite une dernière fois l'article : « À l'humain qui rêve d'un au-delà où enfin il serait délivré des chocs de l'existence temporelle, Dieu répond par son rêve de l'ici-bas, par son désir d'incarnation. À la recherche platonicienne d'un monde plein et sphérique, un *sphairos* divin, éternel et immobile, il oppose l'amour d'un monde inscrit dans des limites, dans la contingence et dans l'inintelligibilité » (p. 570). C'est pour cela que je disais que le christianisme n'est pas une religion qui se respecte<sup>3</sup>, puisqu'il met en scène un Dieu qui ne se respecte pas lui-même comme Dieu, je veux dire qui ne se prend pas au sérieux tel que les humains se le représentent comme un être disposant de la totalité et de la plénitude qu'ils réclament pour eux-mêmes. Cette totalité et cette plénitude d'être dont les projections humaines l'accablent, le Dieu chrétien fait le choix de s'en dépouiller radicalement comme pour mieux en révéler le mirage, et à ce titre il est un Dieu défroqué, profané, désacralisé, dédivinisé. Sans doute n'en est-il pas moins Dieu pour autant, mais alors un tout autre Dieu que celui auquel nous pensons spontanément quand nous prononçons ou entendons le mot Dieu.

Rendre hommage à Jean-Daniel, c'est entre autres essayer de continuer à penser cet impensable.

Guilhen ANTIER  
IPT, Montpellier  
CRISES – EA 4424

---

<sup>3</sup> Lorsque le christianisme devient une religion qui se respecte, il perd aussitôt ce qui fait sa singularité. Sans doute ne peut-il pas en être autrement : l'histoire du christianisme est l'histoire d'une difficulté du christianisme avec lui-même, toujours tenté d'occulter, dénier, pervertir l'incontrôlable et paradoxale vérité qui constitue son « fondement sans fondement ».