NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 10 1971

Logique de la foi en Jésus

Guy LAFON

p. 1027 - 1039

https://www.nrt.be/es/articulos/logique-de-la-foi-en-jesus-1327

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Logique de la foi en Jésus

Une certitude, aussi fondamentale qu'un postulat, commande toutes les considérations sur la foi en Jésus qui seront proposées ici. Aussi bien une telle certitude doit-elle être énoncée aussitôt.

Nous estimons que celui qui croit en Jésus fait quelque chose dont les suites sont pratiquement incalculables. Que fait-il donc ? Il parvient, par l'effort de son adhésion à Jésus, à saisir enfin toutes choses comme elles sont vraiment. Comme tout homme, il part d'une réalité qu'il peut appeler de quelque nom qu'il voudra, existence, vie, monde, histoire, etc. Mais sur cette réalité sa foi travaille, elle la transforme. Entendons par là qu'au regard du fidèle de Jésus la réalité est rendue autre qu'elle n'était d'abord, elle existe enfin, lui apparaît, se montre à lui telle qu'elle est vraiment.

Dans la formulation de cette certitude fondamentale plusieurs affirmations sont contenues. Elles méritent d'être clairement dégagées.

D'abord on admet que la réalité, quelle qu'elle soit, ne se montre pas d'emblée telle qu'elle est. En d'autres termes, notre manière spontanée de nous conduire ne nous donne pas accès à la réalité véritable. Il y a une différence entre être et être vraiment.

Toutefois l'accès à la réalité véritable n'est pas impraticable. Il y a plus même : on s'engage déjà sur le chemin qui conduit vers elle quand on refuse de prendre pour le réel l'apparence première — qui, justement, n'est qu'une apparence ! — où la réalité véritable n'apparaît pas encore. Aussi bien la vraie réalité n'est-elle pas censée devoir rester cachée, enfouie : elle doit se montrer. La vérité du réel n'est pas confondue avec la permanence de son occultation : elle a partie liée, au contraire, avec son apparition.

Autre caractéristique encore : entre la réalité première, fausse parce qu'encore indistincte, et la réalité véritable, un mixte s'introduit, qu'on peut appeler du nom de travail. Le travail, en effet, est cette réalité intermédiaire, grâce à laquelle la voie s'ouvre ou se ferme vers l'être vrai : par elle le donné initial est changé. C'est donc dans l'effort de ce travail que se montre, comme dans un milieu révélateur, ce qui n'était pas là dès le départ. Mais ce travail peut être tel aussi que le réel demeure dans son indistinction d'origine.

C'est pourquoi, dans la formulation qu'on a adoptée, le travail a reçu un nom précis : il s'agit du travail de croire en Jésus. Autrement dit, l'effort pour accéder au réel, pour le manifester, est tenu pour identique à l'acte qui nous réfère à quelqu'un, à un être, sujet

lui-même de la réalité dont nous faisons partie. Que ce sujet soit un personnage du passé importe peu ici. L'essentiel est que sa situation dans le temps, derrière nous, ne l'exclue pas de l'empire du réel où nous sommes nous-mêmes.

Or que Jésus appartienne au réel, qu'il soit, comme nous, quelqu'un dans le réel, nul n'en doutera et, pour l'instant, nous ne gagnerions pas grand-chose à nous étendre sur ce point.

En revanche, le mode de notre rapport à Jésus, la foi en lui, exige de retenir toute notre attention. Que signifie donc cette expression, croire en Jésus ? On conçoit sans peine l'importance de cette question si, comme nous l'avons dit, par la foi en Jésus on accède à la réalité véritable.

Pour apporter une réponse à cette question, nous ne sommes pas démunis. En effet, nous pourrons revenir sur les affirmations contenues dans notre postulat, que nous venons de détailler brièvement : elles seront utiles pour construire la réponse que nous donnerons.

Cependant une démarche préalable doit être entreprise : elle sera bien propre à signaler la méthode que nous suivrons ici et qui implique un certain refus. Avant donc de pratiquer cette méthode, nous devons justifier ce refus. Il consiste en ceci : nous refusons de dire d'emblée que croire en Jésus signifie que nous le tenons pour Dieu. Pourquoi écartons-nous cette signification de la foi en Jésus ?

Prendre Jésus pour Dieu et, pour cette raison, croire en lui supposerait un savoir qui, en fait, demeure problématique. On ferait comme si l'on savait déjà qui est Dieu, comme si l'on n'avait pas à faire l'effort de le découvrir. Sans bien s'en rendre compte, on se donnerait un contenu au concept de Dieu et l'on déclarerait que Jésus vérifie ce concept. Tout se passerait comme si l'on possédait une intuition de Dieu, indépendante en quelque manière de l'adhésion qu'on donne à Jésus, dont on pourrait se servir pour juger du bien-fondé de cette adhésion.

Ce raisonnement est celui que Matthieu et Luc attribuent, semble-t-il, à Satan dans le récit de la Tentation au désert [1]. Satan s'avance vers Jésus en argumentant à partir d'une certaine idée de Dieu. Il veut vérifier, dans la conduite de Jésus, la parenté que celui-ci aurait avec ce Dieu qu'il a conçu. Si Jésus est le Fils de Dieu, il ne peut qu'exercer la toute-puissance discrétionnaire qui est bien évidemment, pense-t-il, le propre de Dieu même. Car Dieu est principalement défini, semble-t-il, par cette toute-puissance. Or bien des com-

1. Cfr *Mt* 4, 1-11 ; *Lc* 4, 1-13.

mentateurs de cet épisode prolongent volontiers la conception que Satan se fait de Dieu. Jésus, disent-ils, aurait pu changer les pierres en pains, manifester son pouvoir sur l'univers, se jeter en bas du Temple sans dommage. Il ne l'a pas fait, dit-on, parce qu'il était aussi un homme : c'est en homme qu'il a répondu à Satan, en homme soumis à Dieu. Sa conduite révèle ce qu'est l'homme devant Dieu, ou encore ce qu'est Dieu lorsqu'il s'inscrit dans la condition de l'homme, mais elle ne manifeste rien sur ce qu'est Dieu en lui-même.

Cette manière de raisonner ne s'applique pas seulement à l'interprétation de la Tentation. Elle vaut aussi à propos de beaucoup d'autres passages des Evangiles, et notamment pour les récits de la Passion de Jésus.

Comme on a pu le remarquer, non seulement on se donne ici une intuition de Dieu, mais, en outre, on suppose connu aussi le concept de l'homme. Homme et Dieu jouent l'un par rapport à l'autre comme deux concepts qui se limiteraient réciproquement. Il faut donc attribuer la conduite de Jésus soit à l'un soit à l'autre, puisqu'on sait déjà ce qui peut relever soit de l'un soit de l'autre. En tout cas, il est exclu que le comportement de Jésus fasse voir ce qu'est Dieu en lui-même : il montre plutôt ce que ne devrait pas être Dieu, s'il n'avait pas à apparaître parmi nous.

Voir, figurer, nommer

Nous préférons suivre une tout autre voie. Avant de nous y engager, commençons par la tracer.

Nous partirons de ce qui nous est donné dans l'expérience. Or ce qui nous est donné, c'est toujours une certaine figure, la figure qui apparaît à notre regard. En effet, l'apparition d'une figure est inséparable de sa réception dans un regard. D'un côté, il est impossible de prétendre qu'il y aurait une objectivité en soi de la figure, imposant sa loi au regard qui l'accueille et dans lequel elle naît comme figure. Mais, d'autre part, il n'est pas possible d'affirmer que le regard engendre à lui seul et constitue la figure. La lumière ne fait rien voir s'il n'y a rien à voir et rien non plus ne se présente à la vue si l'œil n'est pas là pour saisir ce qui lui est offert. Ainsi la figure, n'est-elle ni l'objet, posé dans son en-soi, ni un autre nom du pouvoir constructeur que détiendrait le sujet.

En insistant sur l'apparition de la figure, on porte intérêt du même coup à l'effort que suppose cette apparition, mais sans attribuer l'origine de cet effort de préférence au sujet ou à l'objet. On reconnaît seulement qu'il y a passage d'un néant de vision à une certaine vision et que, chaque fois, ce passage se termine en une figure. Tout se passe comme si ce que nous voyons était capable de se produire

devant notre regard, ou plutôt en lui, sous diverses figures. A la complexité de ce que nous voyons, toujours renaissante en des figures qui changent, répond en nous le travail de voir. Il s'agit non pas d'une impression immédiate de l'œil, mais d'une véritable transformation, et celle-ci ne s'explique que par un processus de construction. Ainsi en est-il lorsque nous voyons un tableau ou, plus simplement, un objet quelconque.

Dans le déroulement de ce processus vient un moment où nous donnons un nom à ce que nous voyons. Cet acte de nommer est indissociable de l'action de voir : il coïncide avec la vision, lorsque celle-ci s'arrête sur telle figure. Selon, en effet, qu'on s'arrêtera à cette figuration ou à cette autre on dira, par exemple : c'est un rectangle brun, ou bien : c'est la couverture d'un livre. En allant de l'une à l'autre des deux formulations, on transcrit dans le langage le passage d'une figure à une autre. Il y a une transfiguration et cette transfiguration s'exprime dans un changement de nom.

Voir, figurer, nommer : voilà trois actes qui rendent compte de l'expérience que nous faisons lorsque quelque chose nous apparaît.

Transfiguration et réalité

Revenons à notre saisie de Jésus tenté. On constate qu'elle suit le mouvement que nous venons de décrire.

Nous voyons Jésus, mais, si nous le voyons, c'est parce qu'il se montre à nous sous une certaine figure et, pour signifier la détermination particulière de cette vision, nous donnons un nom à cette figure, le nom de tentation. Mais nous n'en restons pas là. Ce Jésus tenté qui s'offre à notre regard nous allons nous le représenter comme l'un d'entre nous, comme la figure que peut prendre un individu qui, par ailleurs, nous ressemble. C'est pourquoi nous pourrons, par exemple, l'appeler un homme. Nous pouvons ensuite ne pas aller au-delà. Notre pouvoir de voir, de figurer et de nommer peut ne plus s'exercer sur Jésus. Mais il peut aussi continuer de fonctionner dans un certain sens. Alors nous pouvons éprouver le besoin de donner un autre nom à la figure qui s'est offerte à notre regard : nous pourrons, par exemple, la nommer Dieu. De fait, c'est bien ce qui se produit dans la conscience des hommes qui croient en Jésus. Cependant, ils tiennent surtout, semble-t-il, à poursuivre encore le mouvement commencé, à travailler davantage, ou du moins autrement, la vision reçue et déjà construite dans les termes d'homme et de Dieu, auxquels ils en étaient venus : ils ne s'arrêtent qu'en désignant du nom de Fils de Dieu la figure apparue en Jésus.

Qu'avons-nous fait en retrouvant, dans la conscience croyante, le mouvement que nous avions esquissé d'abord en termes généraux ?

Nous n'avons pas préconçu qui était Jésus : nous l'avons découvert et, progressivement, nous avons donné des noms à notre découverte. Le nom même de Fils de Dieu n'est pas censé répondre à une définition préalable ni de la nature filiale ni de Dieu : il est retenu comme le seul qui soit apte à désigner ce qui se fait voir en Jésus. On affirme : Jésus est Fils de Dieu, tout simplement parce que l'on estime que ce qui apparaît en Jésus ne peut recevoir que ce titre. Celui-ci nous dit, mais au terme d'une expérience et pour la fixer, comment Jésus est ce qu'il est et comment il est ce qu'il montre qu'il est. Ce nom prononcé sur lui exprime son être, mais dans sa réalité la plus concrète, la plus véritable : Jésus est désigné alors par sa manière d'être la plus personnelle. Car Jésus possède, comme tout être, une manière d'être qui n'est qu'à lui. Pour singulière qu'elle soit, cette manière d'être n'est ni indicible ni cachée ; elle se montre quand Jésus apparaît, par exemple, au désert, où il est tenté ; elle devait être dite dans un nom.

Nous avions utilisé le terme de transfiguration pour qualifier le processus qui caractérise la méthode ici adoptée. Quel sens reçoit-il dans le cas singulier de Jésus ?

On sait l'importance centrale de l'épisode qui porte ce nom dans la destinée du Jésus des Evangiles [2]. En effet, cette scène peut être prise comme une norme pour interpréter Jésus lui-même. C'est le même Jésus, l'homme connu des disciples et promis à mourir rejeté des siens [3], qui est vu Fils de Dieu. Il doit être traité comme tel. Ainsi la Transfiguration a-t-elle valeur rectrice dans le rapport mutuel de Jésus et de ses disciples. Lors de la Transfiguration, l'éclat qui rayonne de Jésus, sans le dissoudre dans sa singularité, l'identifie comme Fils de Celui qui se fait connaître en rayonnant de lui : « Celui-ci est mon Fils, le bien-aimé ». Mais, d'autre part, comme le regard répond à la figure, en face de Jésus, les disciples ont à passer d'une certaine attitude à une autre ; ils ont à s'arrêter dans une façon bien déterminée de regarder Jésus, de le juger et donc, pour finir, de le nommer ; ils ont à croire en lui : « Ecoutez-le », ajoute la voix venue de la nuée [4]. Le comportement qu'auront les disciples à l'égard de Jésus, la foi, est le répondant exact du nom qu'ils lui donnent.

---

2. Cfr *Mt 17*, 1-9 ; *Mc 9*, 2-10 ; *Lc 9*, 28-36.
3. Cfr *Mt 16*, 21-23 ; *17*, 22-23 ; *20*, 17-19 et parall.
4. *Ibid.*

On comprend sans doute maintenant pourquoi nous n'avions pas voulu nous donner d'abord une intuition quelconque et chercher ensuite à la vérifier ou à la corriger en examinant la destinée de Jésus. A présent, le défaut de cette méthode apparaît assez clairement. Où est-il exactement ?

La foi, transfiguration de la réalité de Jésus

Assurément, le défaut de la méthode écartée n'est pas dans l'usage des termes de Dieu et d'homme. On a constaté que nous y sommes venus nous aussi. Si ces termes étaient critiqués, c'est parce qu'au lieu d'en venir à eux, d'y arriver, on en partait, alors pourtant qu'on n'en connaissait pas le contenu. Du même coup, on ne prêtait pas attention à l'acte même de la manifestation qui se fait en Jésus, ni non plus à son répondant en nous, au travail de la foi dans lequel cette manifestation se dégage. L'intuition du concept de Dieu et de celui d'homme se produisait ainsi en dehors du milieu où, pourtant, ils ont leur origine : elle avait lieu avant la production réelle de ces concepts, qui s'accomplit à partir de la destinée de Jésus, reçue dans la foi. Au lieu que Dieu et homme soient des produits de la manifestation, celle-ci n'était plus que la vérification d'une intuition prétendue. Mais où l'avait-on prise, cette intuition ? On serait bien en peine de le dire.

Il suffirait de peu, du reste, pour corriger ce défaut. En effet, dans la prétention à partir d'une intuition de Dieu et de l'homme, quelque chose était dit, mais très maladroitement. On voulait sans doute désigner par là le pouvoir que nous avons de découvrir ce qui se montre, de travailler sur la réalité donnée pour la transformer en réalité véritable. Mais, par malheur, ce pouvoir, comme si l'on voulait ainsi le rendre plus assuré, on l'objectivait dans l'affirmation d'une idée, l'idée de Dieu, l'idée de l'homme, au lieu de s'attacher à son exercice. Or cette objectivation de notre pouvoir en une idée peut être mortelle pour la foi en Jésus.

On peut même soutenir que la foi n'était mentionnée que verbalement dans la méthode que nous avons écartée. Sa réalité originale n'était pas même conçue. On négligeait la transformation qu'elle suppose, le passage qu'elle implique d'une certaine saisie de Jésus à une autre. Au contraire, ici, nous envisageons la foi comme un mouvement réel, c'est-à-dire un mouvement dans la réalité. Elle est le terme, subjectif certes, mais nullement illusoire, d'un processus : celui-ci va d'une saisie réelle de Jésus à une autre, réelle aussi, mais où la réalité se montre dans sa vérité.

Mais on objectera peut-être : la différence entre les deux méthodes est-elle si grande, puisque, dans les deux cas, les termes de

Dieu et d'homme sont également employés ? Admettons qu'on ne doive pas partir d'eux. Mais pourquoi en arrive-t-on à eux ? Pourquoi, finalement, cette dénomination, à laquelle on n'échappe pas et qui pénètre en quelque sorte jusqu'à l'expression Fils de Dieu ? Pourquoi ces noms d'homme et de Dieu sont-ils utilisés ? N'est-ce pas précisément parce qu'on sait, au moins confusément, ce qu'ils désignent, avant de les attribuer à Jésus ?

La force de l'objection n'est qu'apparente. En effet, avant d'en venir à ces propositions : Jésus est homme, Jésus est Dieu, Jésus est Fils de Dieu, le croyant, dans le travail de sa foi, a dû secrètement prononcer d'autres phrases, qui témoignent de décisions importantes. Ces décisions ne doivent pas demeurer masquées par les trois propositions qu'on vient de rappeler. Appliquons-nous à les dévoiler.

L'homme, c'est Jésus

D'abord, la vue que le croyant prend de Jésus, par exemple de Jésus tenté, l'a conduit à énoncer, sans peut-être qu'il s'en rende compte, mais très réellement, une affirmation comme celle-ci : l'homme, c'est Jésus tenté. Or une très grave décision est incluse dans le fait de cette affirmation. Cette décision ne doit pas rester recouverte par l'énoncé : Jésus est homme.

En effet, lorsque nous disons homme à propos de quelqu'un, c'est une manière de reconnaître notre parenté générique avec l'individu que nous désignons de ce nom. Déclarer que Jésus, vivant la tentation comme il la vit, est un homme, c'est l'assimiler à nous tous, en faire l'un des représentants de l'espèce. Déjà il y a là une décision.

Toutefois, la parenté entre lui et nous ne consiste pas seulement dans le fait que, comme nous, il est tenté. Elle réside aussi, et même principalement, dans la manière dont il endure cette tentation et en triomphe. C'est pourquoi une nouvelle décision, autrement importante, est prise ici par le croyant. Il va non pas assimiler Jésus à soi, mais s'assimiler à Jésus. Que Jésus soit un homme est acquis. Mais la nouveauté consiste en ceci : l'homme — entendons par là aussi bien l'un quelconque d'entre nous que nous tous —, c'est Jésus, et Jésus en tant qu'il affronte victorieusement la tentation, en tant qu'il répond au tentateur comme il le fait. Le terme d'homme est bien employé, certes, mais pour désigner tout ensemble une individualité très concrète, en ce qu'elle a d'unique, et aussi, à partir d'elle, ce que sont réellement tous les êtres dont on dit : ils sont hommes. En bref, nous partons d'une figure particulière qui s'est montrée à nous et nous la désignons avec le nom qu'on emploie

pour un genre tout entier. Ce n'est pas l'assimilation de la figure au genre qui révèle ce qu'elle est, mais, à l'inverse, la figure particulière qu'est Jésus fait voir ce que nous sommes véritablement : « *L'homme, le voici* » [5]. *On affirme bien que Jésus est un homme,* mais cette affirmation en enveloppe une autre, qui lui a donné naissance : on a d'abord reconnu que la manière d'être qu'on voit vivre à Jésus était la réalité ultime, véritable, de ce que l'on conçoit, confusément en effet, sous le nom d'humanité. L'expression : Jésus est homme, masque la confession, plus radicale : l'homme, c'est Jésus. Cette dernière formule suppose qu'on soit passé de Jésus, simplement nommé, comme un individu quelconque, par son état-civil, à ce qu'il est vraiment. En cela déjà consiste le travail original de la foi. Comme pour consolider ce travail, pour n'en pas perdre le fruit, le fidèle qui l'a accompli en vient à dire : Jésus est homme, et il le déclare, avec le Concile de Chalcédoine, par exemple, « consubstantiel à nous par son humanité » [6]. Mais cette proposition n'est elle-même que le résultat logique d'un mouvement réel. Elle exprime la condition nécessaire pour que soit possible la reconnaissance qu'a consentie le croyant en acceptant que tout homme et tous les hommes soient Jésus lui-même. En cette affirmation consiste d'abord, par un côté du moins, le travail de croire en Jésus.

Dieu, c'est Jésus

Ce même travail fait dire encore au croyant : Jésus est Dieu. Mais cette affirmation n'est, elle aussi, que la condition d'une autre, plus radicale en définitive, qu'il a dû élaborer dans l'expérience même de son rapport à Jésus. Dans cette expérience, il a reconnu d'abord : Dieu, c'est Jésus.

Nous touchons ici à quelque chose qui est spécifique du christianisme. En effet, que Dieu, quelque réalité qu'on pressente sous ce nom, soit très exactement identique à Jésus de Nazareth, c'est ce qui étonne toujours l'observateur étranger à la foi chrétienne. Aussi bien sommes-nous capables de prononcer le nom de Dieu et de l'attribuer ou de le refuser à un être tenu pour existant. Mais notre conscience est comme affolée, elle hésite non pas tant à affirmer ou à nier l'existence de cet être appelé Dieu qu'à se fixer sur un être, celui-ci et non tel autre, qui serait Dieu. Car nous n'avons aucune intuition du concept de Dieu. C'est pourquoi le pouvoir réel que nous détenons d'affirmer ou de nier que Dieu soit ne nous conduit pas jusqu'à déterminer concrètement la figure de ce Dieu.

5. *Jn 19,* 5.
6. Cfr DENZINGER, n° 148.

Alors même que nous affirmons l'existence de Dieu, nous connaissons de lui plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Or, lorsque nous disons que Jésus est Dieu, cette indétermination quant à la figure de Dieu a cessé. Pourquoi ? Parce que nous avons commencé par reconnaître Dieu en Jésus.

Ainsi la proposition : Jésus est Dieu, en enferme une autre : on affirme d'abord qui est Dieu à partir de ce Jésus, dont la réelle humanité était déjà reconnue si unique. Dieu a la figure de cet homme qu'est Jésus, de ce Jésus qui est l'homme, tout homme et tous les hommes. Dieu n'est pas moins Dieu, si l'on ose dire, d'être rendu visible dans la figure de Jésus et, de son côté, Jésus n'est pas privé de sa réalité singulière du fait qu'il est Dieu.

En acceptant de croire cela, nous passons d'une connaissance de Jésus à une autre : sa réalité change à notre regard de fidèle, elle devient, s'il se peut, plus véritable encore que lorsque nous disions : l'homme, c'est Jésus, et qu'en conséquence nous le tenions pour un homme, notre semblable. Comme tout à l'heure son humanité, la divinité de Jésus est affirmée maintenant à la manière d'une condition logique, condition strictement nécessaire pour que nous puissions dire : Dieu, c'est Jésus. Nous pouvons donc dire, dans le langage du Concile de Chalcédoine, que Jésus est « consubstantiel à la divinité » [7]. Mais il est surtout remarquable que, dans l'un et l'autre cas, les concepts, celui d'homme et celui de Dieu, se sont remplis, en quelque sorte : ils sont devenus des désignations concrètes, et cela grâce à l'assimilation de leur contenu, affirmé mais inconnu, à la personnalité singulière de Jésus. C'est Jésus qui fait voir ce que c'est qu'homme et ce que c'est que Dieu : il donne l'intuition de l'un et de l'autre. La variété des définitions possibles de l'homme se simplifie et se réduit à l'unité, quand l'homme devient identique à Jésus de Nazareth, et, d'autre part, notre incertitude à déterminer qui est Dieu disparaît elle aussi, et dans le même temps. On connaît la remarque de Pascal : « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes » [8].

---

7. *Ibid.*
8. PASCAL, *Pensées* (Laf. 417 - Br. 548).

L'unicité de Jésus

La conscience chrétienne, on le sait, ne s'en tient pas là. Elle ne se contente pas de déclarer : Jésus est Dieu, parce que Dieu est identique à Jésus. On peut même estimer que le caractère propre de la foi en Jésus n'est pas encore atteint avec la formulation qu'on vient de donner. La conscience des hommes du Nouveau Testament s'est exprimée d'une autre façon pour désigner Jésus. Ils ont dit : « Jésus est le Fils de Dieu ». Bien évidemment, ce titre n'exclut pas les affirmations qu'on vient de détailler, mais il les approfondit encore. Comment comprendre que cette dénomination de Fils de Dieu aille plus loin que ce que nous avions dit jusqu'à présent ?

A bien y réfléchir, la double confession : l'homme, c'est Jésus, et : Dieu, c'est Jésus, appelait un dépassement. En effet, dire que l'homme c'était Jésus signifiait que Jésus était donc autre que Dieu, ou alors l'humanité n'aurait été qu'un autre nom de la divinité. Mais, d'autre part, déclarer que Dieu, c'était Jésus revenait à établir une stricte identité entre Dieu et Jésus. Ces deux affirmations dès lors apparaissent comme contradictoires. La contradiction, en revanche, disparaît lorsqu'on tient Jésus non pour un autre que Dieu, mais pour un autre en Dieu, lorsqu'on regarde son humanité, absolument unique, comme l'expression, dans le monde de notre expérience, de son altérité interne à l'essence divine. Mais alors s'impose la nécessité d'employer de nouveaux noms pour désigner cet autre que Jésus lui-même et aussi Jésus dans son rapport à cet autre. Les noms de Père et de Fils procèdent, semble-t-il, de cette exigence.

On le sait, telles sont bien les formulations auxquelles, dans son travail de croire, s'est arrêtée la conscience des fidèles de Jésus. Jésus est le Fils unique de Dieu, confessent-ils. Mais cette confession n'était possible, il faut le souligner, qu'à une condition. Il fallait d'abord dire : le Fils de Dieu, c'est Jésus. En d'autres termes, il fallait faire porter sur Jésus seul la dénomination de Fils de Dieu.

On constate comment notre réflexion s'attache moins ici au caractère filial lui-même qu'à l'unicité de la situation de Jésus par rapport à Dieu, son Père, que signale l'emploi du terme de Fils. D'où vient cette attention portée à l'unicité de Jésus ? Bien évidemment, de toute la réflexion, avant tout dirigée vers le concret, que nous avons faite jusqu'à présent. A vrai dire, l'unicité de Jésus était incluse dans nos affirmations : l'homme, c'est Jésus, ou : Dieu, c'est Jésus. La reconnaissance de cette unicité ne fait que se prolonger dans l'expression Fils de Dieu, mais précédée, comme on l'a remarqué, de l'article déterminatif. Cette expression veut transcrire, dans **l'être de Dieu, l'unicité de Jésus.**

Mais on conçoit aussi que cette unicité de Jésus se soit transcrite également à l'intérieur de l'être de l'homme, qu'elle se soit signifiée par rapport à l'essence humaine. N'est-ce pas l'origine et la raison d'être de tant de ces titres attribués à Jésus déjà dans le Nouveau Testament, à commencer par celui de Christ, c'est-à-dire de Messie ? Allons plus loin même. De ce point de vue, est-il surprenant que certains hésitent à décider si le nom même de Fils de Dieu désigne la situation propre à Jésus à l'intérieur de l'essence divine ? Car, à propos de tous ces titres, le point important n'est pas qu'ils soient donnés à Jésus en raison soit de son humanité soit de sa divinité : ils tendent avant tout à énoncer son unicité. Or celle-ci est affirmée, pour ainsi dire, absolument, et non pas d'abord par rapport à Dieu ou par rapport à l'homme. L'unicité absolue de Jésus : voilà ce qui intéresse d'abord la conscience de ses fidèles.

Jésus, l'Image

Mais pourquoi, dans la foi, considère-t-on avant tout Jésus dans son unicité ?

La raison de cette insistance est simple : au regard du croyant, en Jésus et en lui seul, Dieu est vu tel qu'il est, encore que sous les espèces de l'existence humaine, et, d'autre part, l'homme aussi apparaît tel qu'il est vraiment. L'unicité de Jésus de Nazareth et sa puissance manifestatrice de l'être de Dieu et de l'être de l'homme sont inséparablement liées.

C'est pourquoi sans doute le terme d'image a été retenu pour désigner Jésus. C'est pourquoi aussi ce terme a la possibilité d'être employé en quelque sorte absolument, sans complément qui le spécifie. On dit alors, purement et simplement : Jésus est l'Image. Cet emploi absolu dérive directement de l'unicité reconnue à Jésus. En effet, la propriété sous laquelle nous le saisissons dans la foi est d'abord sa fonction manifestatrice. Cette fonction concerne, d'un même mouvement, et l'être de Dieu et l'être de l'homme, c'est-à-dire, dans le langage de l'Ecriture, et son Père et Adam. Ainsi le Deuxième Concile du Vatican a pu déclarer : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir (cfr *Rm 5,* 14), le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation... « Image du Dieu invisible » (*Col 1,* 15), il est l'Homme parfait... » [9].

9. Constitution *Gaudium et Spes,* n° 22, 1-2.

Mais, bien entendu, ce terme d'image reçoit ici un sens propre, particulier, du fait de son attribution à Jésus : il se trouve affecté, lui aussi, par l'unicité de Jésus. Ainsi l'emploi de ce mot signale bien un rapport d'altérité et renvoie à un certain original : c'est là le propre de toute image. En outre, l'image garde bien ici la fonction manifestatrice, essentielle à son concept : elle est vue, elle fait voir. Mais elle n'est en rien défaillante par rapport à ce qu'elle fait voir. En d'autres termes, l'expérience par laquelle on voit, et que permet l'image, devient un accès, capable de découvrir, sans reste, ce qui est manifesté. En effet, l'image ne se distingue de l'original ici que par le fait qu'elle le manifeste et dévoile ainsi son existence.

Quand la méditation croyante est parvenue à ce point, elle ne renonce certes pas à professer l'humanité de Jésus et sa divinité. Mais cette profession, qui lui paraît nécessaire, la conscience des fidèles la tient aussi pour insuffisante. En effet, si Jésus intéresse le croyant, c'est parce qu'il est la manifestation de l'humanité véritable de l'homme et, inséparablement, de la divinité véritable de Dieu : c'est dans l'humanité unique de Jésus que se montre la divinité du vrai Dieu. On connaît les déclarations solennelles de Jésus dans l'Evangile de Jean : « ' Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Dès à présent, vous le connaissez et vous l'avez vu '. Philippe lui dit : ' Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit '. — ' Depuis si longtemps je suis avec vous, lui dit Jésus, et tu ne me connais pas, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment toi, peux-tu dire : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? ' [10] ». Dans le Prologue de ce même Evangile, on pouvait déjà lire : « Personne n'a jamais vu Dieu ; un Dieu, Fils unique qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » [11].

C'est dire avec quelle attention le fidèle regardera la figure de Jésus et la prendra pour une figure révélatrice. Mais, au moment d'accueillir la révélation qu'elle lui apporte, il n'impose pas à cette révélation quelque limite qu'elle ne devrait pas franchir. Il ne mesure pas ce qui lui apparaît à l'aune de ce qu'il juge acceptable préalablement. En particulier, il ne dit pas : tel aspect ne peut apparaître dans le destin de Jésus, parce que cet aspect est plus qu'humain ; tel autre ne le peut pas davantage, mais, cette fois, parce qu'il n'est qu'humain. En raisonnant ainsi, il ferait comme s'il savait d'avance ce que c'est qu'humain, ce que c'est que divin. Or n'est-ce pas justement en scrutant la figure de Jésus qu'il est conduit à employer de telles dénominations et à leur donner leur vrai sens ?

10. *Jn 14*, 7-10.
11. *Jn 1*, 18.

Raison de la foi en Jésus

Ces dernières remarques rappellent opportunément le propos qu'on a poursuivi ici. On a voulu déployer la logique réelle de la foi en Jésus, en montrant les articulations du langage qu'adoptent les fidèles. Cette logique pourrait être qualifiée de logique de la manifestation. Elle oblige, en effet, à prêter autant d'intérêt à ce qui apparaît qu'au regard qui voit la figure, la construit comme telle et la nomme — à l'apparition en Jésus de Dieu, de l'homme, qu'à la foi du fidèle qui, en Jésus, voit Dieu et voit l'homme.

Mais tout n'est pas fait, il s'en faut, du chemin où l'on s'est engagé. Des problèmes importants demeurent, rendus plus vifs et nullement réglés par la démarche qu'on a prise. Il en est deux, au moins, auxquels on ne peut échapper : pourquoi le travail de croire en Jésus s'articule-t-il en un langage où Dieu et homme sont des concepts inévitables ? — pourquoi, d'autre part, ce travail de croire se fixe-t-il sur Jésus ?

En un mot, une autre réflexion s'impose, qui répondrait à la question suivante : quelle est la raison de la foi en Jésus, de cette foi-là en Jésus [12] ?

F - 92 - Clamart
1, villa Ginette

Guy LAFON
Maître de Conférences
à la Faculté de Théologie
Institut Catholique de Paris

12. La présente étude sera suivie d'une autre, qui aura précisément pour titre : *Raison de la foi en Jésus.*