NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 N° 5 1977

Le Christ de Dieu. Méditation théologique sur Luc 9,18-27

Michel CORBIN (s.j.)

p. 641 - 680

https://www.nrt.be/fr/articles/le-christ-de-dieu-meditation-theologique-sur-luc-9-18-27-1106

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Christ de Dieu

MÉDITATION THÉOLOGIQUE SUR *Lc* 9, 18-27

I. - Argument

Dans son *Esquisse d'une christologie*, Wolfhart Pannenberg entend éviter le *circulus vitiosus* d'une fondation de la foi sur elle-même, dans la rencontre, par exemple, avec le Christ prêché dans le kérygme. Il écrit ainsi :

> Si nous ne pouvons acquérir aucune connaissance de la « réalité historique » de Jésus qui ne soit fondée sur la recherche historique, le problème du recours à l'histoire pour légitimer le kérygme lui-même comme message venant de Jésus se pose inévitablement. La prédication concernant le Christ devrait apparaître comme un produit de la foi si l'on ne pouvait démontrer qu'elle a un appui chez le Jésus historique lui-même [1].

A bien peser les mots de cette déclaration d'intention, n'est-il pas clair que le recours à l'histoire intervient ici comme tentative de prouver *objectivement* la divinité de Jésus, c'est-à-dire comme effort pour légitimer la foi en dehors de la foi ? N'est-il pas nécessaire aussi que cette contradiction se traduise au cours du développement par la fuite de la preuve, comme il appert des raisons que le théologien protestant donne de la reconnaissance de la « présence substantielle » de Dieu en Jésus : 1° la rencontre avec l'hellénisme qui fera concevoir la filiation divine de Jésus « comme l'apparition d'un être divin sous l'aspect de Jésus » ; 2° « la traduction grecque du terme de politesse adressé à Jésus et signifiant Seigneur (araméen *maranah*) par le mot usité dans les religions à mystères comme appellation de Dieu, *Kyrios*, mot par lequel la traduction grecque de l'Ancien Testament rend également le nom divin Yahvé » [2] ? En bref, Pannenberg, qui veut fonder l'affirmation nicéenne de l'*homoousios* sur l'histoire retrouvée de la tradition évangélique,

1. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. *Cogitatio fidei*, 62, Paris, Cerf, 1971, p. 22.
2. *Ibid.*, p. 146.

ne peut en définitive que décrire une série discontinue de points : ceux-ci trouvent bien leur commencement à Pâques, entendue par lui comme « fait historique », mais ne possèdent plus d'autre lien que cette contingence, sans fondement véritable, des rencontres avec l'hellénisme ou les religions dites à mystères. Notre foi en Jésus, « Christ et Seigneur » (*Ac 2*, 36), reposerait-elle sur d'aussi pauvres raisons ?

En refusant d'emblée ce qu'il a nommé cercle vicieux de la foi, W. Pannenberg a, peut-être et du même coup, exclu le véritable mouvement fondateur de l'affirmation christologique, rejeté l'unique cercle vivifiant de l'auto-manifestation divine où, comme disait saint Hilaire, « Dieu est seul témoin idoine de lui-même ». En *voulant procéder par méthode historique, ce qui veut dire par voie* objectivable et circonscrite qui exige des contenus verbaux déterminés, il s'est peut-être interdit de découvrir, avec le mouvement qui est antérieur à la série discontinue des contenus énoncés, la signification authentique des titres christologiques, lesquels n'ont aucun contenu objectivement et adéquatement saisissable. Si les avertissements des Pères sont là pour nous mettre en garde contre toute tentative de saisie objectivante — « Que l'homme ne s'imagine pas pouvoir atteindre par son intelligence le mystère de la génération du Fils [3]. » « Impossible de savoir le secret de cette génération : l'esprit défaille, la voix se tait [4]. » —, ne faut-il pas convenir que le mouvement qui porte la signification des évangiles emporte tous les noms humains donnés à Jésus vers l'insaisissabilité de son mystère, vers un *au-delà* de toute image et de tout contenu énonçable ? Et conclure que ce mouvement de transcendance contient en même temps la possibilité de fonder réellement l'affirmation de Nicée et l'impossibilité de quitter l'orbite de la foi, seule habilitée à reconnaître cet *au-delà* de toute détermination humaine ? En un mot, ne faut-il pas appliquer à l'objet de la christologie ce que saint Thomas d'Aquin dit de la théologie en tant que discours *sur* le mystère de Dieu : « Dieu est au-dessus de ce que nous disons ou pensons de lui » [5] ?

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons donc de *méditer*, sur la base du lien qui réunit l'au-delà de Dieu et le cercle fermé qui va, comme dit saint Paul, « de la foi à la foi » (*Rm 1*, 17), le mouvement intérieur de foi et de reconnaissance qui sous-tend toute nomination humaine du mystère de Jésus et

3. « Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse cognosci » (HILAIRE, II *De Trinitate*, 9 ; *PL* 10, 58 A).

4. « Impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet » (AMBROISE, *De fide*, I, 10 ; *PL* 16, 543 B).

5. « (Deus) est supra illud quod de illo dicimus vel cogitamus» (THOMAS D'AQUIN, *S.Théol.*, Iª, q. 1, art. 9, 3m).

débouche sur l'incompréhensibilité du libre amour de Dieu en son Fils unique fait homme. Puisqu'en effet un nom présuppose, en l'exprimant au dehors, l'acte par lequel le sujet connaissant se rapporte à l'objet connu — « Les mots se réfèrent aux choses qu'ils doivent signifier par la médiation de la conception de l'intellect » [6] —, l'affirmation de la filiation divine de Jésus ne peut se poser qu'au niveau de l'*acte d'énoncer*, sens et contenu au-delà de tout contenu, de toute énonciation articulée ou *énoncé*. Dans cette perspective et sous cette lumière, nous lirons un texte majeur de l'Evangile selon saint Luc, ce que l'on appelle communément son « credo christologique » : au chapitre 9, les versets 18 à 27, c'est-à-dire le petit ensemble qui comprend la confession de Pierre, la première annonce de la passion et les instructions sur le renoncement exigé de tout disciple. A proprement parler, ce ne sera pas une lecture immédiatement *exégétique*, encore que l'exégèse y soit présupposée à titre d'auxiliaire, mais une lecture *théologique*, articulée à la manière dont procédaient les grands scolastiques : un parcours de la surface du texte, ou *exposition*, conduira à quelques interrogations en profondeur, ou *questions*.

II. - Exposition

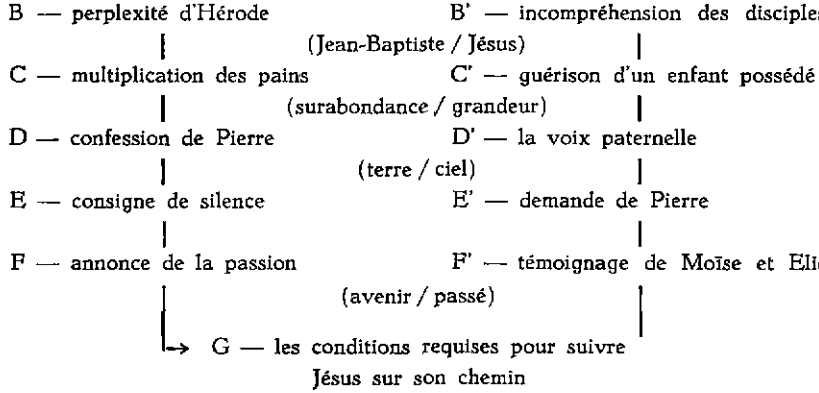
A. — STRUCTURE

L'épisode retenu pour cette méditation théologique se situe, chez saint Luc, à la fin du ministère de Jésus en Galilée, peu avant que commence la longue section du voyage vers Jérusalem. La séquence où il est inséré paraît rigoureusement construite : l'envoi en mission des Douze (chap. 9, v. 1-6), la perplexité d'Hérode le Tétrarque (v. 7-9) et la multiplication des pains (v. 10-17) le précèdent, tandis que la Transfiguration (v. 28-37), la guérison de l'enfant possédé (v. 37-43), la seconde annonce de la passion (v. 44-45) et un dialogue avec les disciples (v. 46-50) le suivent. Si l'on observe : 1° qu'au discours de Jésus envoyant les siens en totale pauvreté et confiance (A) correspond, au double niveau de la forme littéraire et de la thématique, la réunion de deux logia qui renversent toutes les conceptions humaines du grand et du limité (A') ; 2° qu'à la perplexité d'Hérode sur Jésus et à la mention de la décapitation du Baptiste (B) font face l'incompréhension des disciples et la deuxième annonce de la passion de Jésus (B') ; 3° qu'il existe deux récits de miracles dont le premier insiste sur la *surabondance* du don de Dieu et le second

6. « Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus » (*Ibid.*, q. 13, art. 1).

conclut sur l'étonnement devant la *grandeur* de Dieu (C & C') ; 4° qu'à la confession de Pierre : tu es « le Christ de Dieu » répond manifestement, et comme sa confirmation céleste, le témoignage de la voix paternelle : « Celui-ci est mon Fils, l'Elu, écoutez-le » (D & D') ; 5° que la consigne de silence trouve sa raison dans la parole « insensée » de Pierre sur les trois tentes à dresser sur la montagne (E & E') ; 6° que l'apparition de Moïse et d'Elie surgit en contrepoint de la première annonce de la passion (F & F'), il apparaît que le chapitre 9 est construit d'après une *symétrie concentrique* dont le centre géométrique est tenu par l'énoncé des conditions pour suivre Jésus (G). Que les extrémités et le milieu de cette structure aient pour thème l'être du disciple à la suite de Jésus n'a d'ailleurs rien d'étonnant puisque le chapitre appartient à un ensemble (*Lc 8 & 9*) qui établit l'association des Douze à la mission de Jésus.

Rassemblons toutes ces observations dans un tableau très simple auquel nous adjoindrons, entre parenthèses, une courte indication sur la nature des oppositions qui jouent entre passages « symétriques » :



Ce tableau, malgré la simplification qu'il opère sur la richesse du texte, possède l'avantage de montrer combien l'épisode que nous avons choisi pour méditer le fondement de l'affirmation de Nicée se trouve au carrefour de toutes les notions et images du chapitre. Si l'on ajoute : 1° que les deux autres synoptiques, lesquels contiennent entre leurs deux multiplications des pains nombre de scènes que Luc n'a pas rapportées, se retrouvent avec lui sur la séquence : confession de Pierre / annonce de la passion / conditions pour être disciple / Transfiguration (cf.

Mt 16, 13 à *17*, 8 et *Mc 8*, 27 à *9*, 10) ; 2° que Jean relie, tout comme Luc, la transposition qu'il fait de la confession de Pierre au geste messianique de la multiplication des pains (cf. *Jn 6*, 67-71), il devient encore plus certain que nous avons ici affaire à une scène d'importance décisive pour tout le drame évangélique, comme au *pivot* autour duquel bascule le « destin » de Jésus.

B. — COMMENTAIRE

v. 18a — *Et il advint, comme il était à prier, seul, n'ayant avec lui que les disciples* . . . — Marc et Matthieu placent le dialogue qui va suivre aux environs de Césarée de Philippe, Jean situe le discours sur le pain de vie à Capharnaüm ; Luc est donc le seul à ne donner aucune localisation et à évoquer la solitude de Jésus. Est-ce parce que Césarée est en territoire païen ou par désir d'universaliser l'épisode pour *tout* disciple futur de Jésus et d'en faire comme un *archétype* de toute reconnaissance de Jésus ? Il est aussi le seul à montrer Jésus en prière, comme à chacun des actes importants de son ministère : au Baptême, à la Tentation, lors de l'appel des Douze, à la Transfiguration, à l'agonie et à la passion. Peut-on préciser le contenu de cette prière ? D'après le parallèle de la Transfiguration, il est permis de dire qu'elle est en même temps exercice de la relation unique et transcendante avec le Père et méditation des Ecritures Saintes où Jésus, interprète infaillible et souverain, accueille la volonté du Père à son égard.

v. 18b & 19 — . . . *qu'il les interrogea en disant : « Qui suis-je, au dire des foules ? » Ils répondirent : « Jean le Baptiste ; pour d'autres Elie ; pour d'autres un des anciens prophètes qui est ressuscité. »* — Pour la première et la dernière fois, dans le parcours de l'Evangile selon saint Luc, Jésus pose explicitement la question de son identité : *Qui suis-je ?* Mais avant de demander ce que les disciples eux-mêmes disent de lui, et pour que leur réponse apparaisse bien comme celle de la foi, il commence par les interroger sur ce que la foule dit de lui. D'une certaine manière, la question *Qui suis-je ?* n'est pas nouvelle pour le lecteur chrétien : elle court à travers tous les chapitres précédents, s'il est vrai qu'un évangile n'est pas une biographie, mais un récit ordonné de certaines paroles et de certains gestes de Jésus en vue de faire surgir une unique interrogation : *Quel est cet homme ?* En d'autres termes, l'histoire de Jésus est en même temps l'histoire de la foi de ses témoins et de l'incroyance de ses adversaires. Mais reprenons plutôt le devenir de cette question étonnante dans les récits qui précèdent :

a. — Dans l'Evangile de l'enfance, le mystère de l'identité de Jésus est annoncé par des oracles divins et des paroles prophétiques, c'est-à-dire par autant de paroles venues d'en-haut qui anticipent la lumière pascale et que le seul lecteur chrétien peut entendre ; protévangile dont le mouvement est proche de la contemplation johannique du Logos divin.

b. — Au baptême et à la tentation, Jésus seul vit, dans sa conscience d'homme, une relation absolument singulière au Père qui a déjà émergé lors de ses douze ans : « Ne saviez-vous pas que je *dois* être dans la maison de mon Père ? » (*2*, 49). Il est le seul destinataire de la parole céleste : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*3*, 22). Ici encore le lecteur chrétien est seul à en pouvoir comprendre la signification parce qu'il vit déjà du terme qui éclaire la situation passée.

c. — Pour ce lecteur, la question qui s'ouvre avec le début du ministère public est nécessairement celle-ci : comment ce mystère, déjà présenté d'en-haut et vécu par Jésus, sera-t-il reçu par les hommes ? Comment les contemporains vont-ils répondre à la question qui ne va pas manquer de surgir du comportement même de Jésus : accueil des pécheurs, guérisons et expulsions de démons, liberté vis-à-vis du sabbat, enseignement sur l'amour des ennemis et béatitudes ?

d. — La réponse est évidemment diversifiée. Si les démons reconnaissent aussitôt : « Tu es le Fils de Dieu » (*4*, 41), mais pour se faire immédiatement réduire au silence ; si les Pharisiens grincent des dents : « Quel est cet homme qui dit des blasphèmes ? » (*5*, 21), la foule, elle, s'émerveille et rend gloire à Dieu : « Quelle est cette parole ? Il commande avec *autorité* et *puissance* aux esprits impurs et ils sortent ! » (*4*, 36).

e. — A travers ces réactions, les choses, peu à peu, se précisent. Après la résurrection du fils de la veuve de Naïm, la foule a confessé : « Un grand prophète s'est levé parmi nous et Dieu a visité son peuple » (*7*, 16), c'est-à-dire repris la finale du *Benedictus* et appliqué à Jésus ce que Zacharie prophétisait du Baptiste. Mais la confusion est aussitôt levée par l'arrivée des envoyés de celui-ci, qui demandent : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (*7*, 20).

A cette interrogation majeure, la même qui fut d'abord posée à Jean (*3*, 15-16), Jésus répond de manière *voilée* en présentant ses miracles et sa prédication dans les termes mêmes par lesquels Isaïe annonçait l'ère du salut messianique (*7*, 22 renvoie à *Is 26*, 19 ; *29*, 18 ; *35*, 5 & 6 ; *61*, 1). De manière tout aussi voilée, il suggère ensuite sa propre identité en situant Jean-Baptiste par rapport à lui-même : « Qu'êtes-vous allés voir ? Un prophète ? Oui, je vous

le dis, et *plus qu'un prophète*. C'est celui dont il est écrit : Voici que j'envoie mon messager en avant de toi pour préparer ta route devant toi » (*7*, 27 qui cite *Ml 3*, 1), puis en ajoutant une phrase mystérieuse où le *plus* se redouble : « le *plus* petit dans le Royaume de Dieu est *plus* grand que lui » (*7*, 28). La même réponse indirecte apparaît encore dans le repas chez Simon et l'apaisement de la tempête ; elle conduit à de nouvelles questions : « Quel est cet homme qui va jusqu'à remettre les péchés ? » (*7*, 49) ; « Qui est-il donc celui-là, qu'il commande même aux vents et aux flots, et ils lui obéissent ? » (*8*, 25).

Une lumière a donc brillé dans les ténèbres, qui attend sa reconnaissance et son identification. Elle les trouve pour la première fois au moment où Luc rapporte la perplexité du tétrarque Hérode : « Certains disaient : 'C'est Jean qui est ressuscité d'entre les morts' ; certains : 'C'est Elie qui est reparu' ; d'autres : 'C'est un des anciens prophètes qui est ressuscité'. Mais Hérode dit : 'Jean, moi, je l'ai fait décapiter. Quel est-il donc, celui dont j'entends dire de telles choses ?' » (*9*, 7-9). La première partie de ce texte correspond exactement à la réponse de la foule que les disciples répéteront à Jésus en *9*, 19, tandis que la seconde, en sa forme interrogative, suggère que cette réponse est insuffisante. La foule en effet ne doute pas que Jésus soit envoyé par Dieu, mais elle est incapable de concevoir cet envoi autrement que sur le mode bien connu de la vocation prophétique. Elle reste fixée à ce qu'elle a dit après la résurrection du fils de la veuve de Naïm : Jésus n'est pour elle qu'*un* grand prophète, Elie ou Jean ressuscités, c'est-à-dire « revenus », comme si, pour elle, le nouveau devait être en tous points semblable au passé, ou plus exactement comme si dominait « l'idée que puisque tous les prophètes ont annoncé au fond la même vérité divine, il doit n'y avoir qu'un seul et même prophète qui s'est successivement incarné en différents hommes, prenant chaque fois une autre apparence »[7]. Bref l'identification de Jésus s'effectue ici à partir de ce qui est déjà connu, dans une limitation qui circonscrit le mystère de Jésus au passé déjà expérimenté. La foule interdit, pour ainsi dire, à Dieu toute possibilité nouvelle d'action : *cette fermeture à l'avenir de Dieu est* très précisément *son incroyance*.

v. 20 — « *Mais pour vous, leur dit-il, qui suis-je ?* » *Pierre répondit :* « *le Christ de Dieu.* » — Les prophètes ne posent pas de questions pareilles et n'ont pas à la poser parce que tout le monde sait ce qu'ils sont ; Isaïe, fils d'Amos, vit à Jérusalem avec sa femme

7. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, coll. *Bibliothèque théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 20.

et ses enfants (*Is 1*, 1) tandis que Jérémie est issu d'une famille sacerdotale établie à Anathot, en territoire benjaminite (*Jr 1*, 1). Jamais ils ne répondront à une question portant sur leur *être* propre et ils se borneront, en racontant leur vocation, à expliquer qu'une main les a saisis (*Is 8*, 11), qu'une parole s'est imposée à leur cœur (*Jr 15*, 16-17) et que cela les a conduits à ce style et à cet accent qu'ils ont en propre. Rien de tel ici. Manifestement il ne suffit pas de dire de Jésus qu'il est « le fils de Joseph » (*4*, 22) ou qu'un autre l'envoie et lui impose de faire ceci et cela. Dans son cas, une seule question est possible, celle que la foule et les disciples ont posée devant son comportement : *quel est-il ?* et qui sous-entend cette autre interrogation : *de qui est-il le fils ?* Mais la question n'est vraie que *retournée*, c'est-à-dire lorsqu'elle est posée par Jésus lui-même sous la forme inversée : *qui suis-je pour vous ?* Que Jésus la pose donc aux disciples et à eux seuls signifie en même temps que « cette question est une façon de se révéler, de dire ce qu'il est » [8] et qu'il en est bien des disciples comme Jésus le leur a dit quand ils lui demandèrent d'expliquer la parabole du semeur : « A vous il a été donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu ; mais pour les autres, c'est en paraboles, afin qu'ils voient sans voir et entendent sans comprendre » (*8*, 9-10). Par suite la succession des deux questions : qui suis-je ? et la juxtaposition des deux réponses de la foule et des disciples doivent être lues comme une *antithèse* : la foule, qui a entendu sans comprendre, est demeurée dans l'*incroyance* alors que les disciples ont entendu la Parole de Dieu et comme traversé le voile dont s'entourait la réponse de Jésus à la question humaine de son identité. Jésus les met en demeure de se prononcer sur sa personne et, par la bouche de Pierre, c'est la *foi* qu'ils confessent : pour eux, Jésus est « le Christ de Dieu », « celui qui doit venir » (*7*, 19) et se trouve dans une relation unique avec Dieu, plus qu'un prophète, plus qu'Elie, *plus que* Jean-Baptiste, lequel est déjà *plus qu'*un prophète. A l'inverse de la foule incroyante, Pierre a donc cru en Jésus et l'a identifié, dans une image messianique, *comme celui qui outrepasse la limite du déjà connu*. Pierre s'est servi d'une image de l'attente d'Israël — c'est le contenu du titre employé ici — mais pour outrepasser tout ce qu'il savait déjà et laisser ouvert l'avenir de Dieu en Jésus. Ce faisant, il a rejoint les oracles divins du récit de l'enfance (*1*, 32 & 33 : le Fils du Très-Haut ; 2, 11 & 26 : le Christ du Seigneur) et fourni la réponse humaine qui, pour la première fois, correspond à la présentation que Dieu a faite de son envoyé. Que ce soit là affirmation de la foi —

8. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, coll. *Intelligence de la foi*, Paris, Aubier, 1971, p. 126.

pistis au sens strict des écrits néo-testamentaires — ne saurait faire de doute d'après le passage parallèle de saint Matthieu, où Jésus répond à Pierre en le déclarant heureux de cette béatitude de la foi qui conclut l'évangile de Jean (*20, 29*) : « Tu es heureux, Simon fils de Jonas, car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux » (*Mt 16, 17*).

> Pierre exprime dans sa réponse la Révélation accordée à l'Eglise et désignée dans l'Evangile par le mot « foi » : Nous sommes devant toi comme devant Dieu lui-même, appelés par ta voix comme Dieu seul peut le faire, saisis par ta main comme Dieu seul peut nous saisir, transpercés par ton regard comme Dieu en a le pouvoir, libérés par ton bras comme Dieu en a la force ; et nous nous prosternons devant toi comme nous le ferions devant le seul Tout-Puissant. Par ces paroles, Pierre ne cherche pas à décrire son expérience avec Jésus à l'aide de catégories traditionnelles. Il n'a réellement appris *comment* Dieu appelle, transperce et libère que *dans* la rencontre avec Jésus. Maintenant il confesse sa découverte *intraduisible* et *incomparable*. Cela est encore plus clair chez Matthieu : toutes les notions précédemment utilisées, jusqu'au concept traditionnel de Messie, sont ici abandonnées, ainsi le titre même de Messie est chez lui dépassé par celui de « Fils du Dieu vivant » [9].

Mais la différence des recensions synoptiques pose une difficulté d'exégèse et de théologie qu'il faudra aborder plus loin.

v. 21 & 22 — *Mais lui leur enjoignit et prescrivit de ne le dire à personne, en expliquant : « Le Fils de l'Homme doit souffrir beaucoup, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, le troisième jour, ressusciter. »* — La réponse de Pierre est immédiatement suivie d'une consigne de silence et non pas d'une constatation que le silence fut gardé par les disciples, comme ce fut le cas après la Transfiguration (*9, 36*). Cette consigne, la dernière de l'Evangile selon saint Luc, est motivée par la première annonce explicite de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. Contrairement à certaine exégèse protestante, qui reste marquée par le « sola fide » de Luther et pour laquelle Jésus est l'homme radicalement passif sous le poids du jugement divin de colère et de grâce, nous pensons qu'il convient de garder l'authenticité historique de cette annonce et de ne pas y voir un « vaticinium ex eventu » de la communauté primitive [10]. Pour tous les évangé-

---

9. H. GOLLWITZER, *La joie de Dieu, Collection de commentaires bibliques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 98.

10. Faut-il rappeler qu'il n'existe pas de démonstrations qui soient indépendantes de présupposés indémontrables ? « Une démonstration, écrit M. Heidegger, n'est jamais qu'une opération tentée après coup sur la base de certaines suppositions. Suivant la façon dont celles-ci sont faites, tout peut être démontré » (*Essais et conférences*, coll. *Les essais*, Paris, Gallimard, p. 236).

listes — et eux seuls déploient la possibilité de notre accès au mystère de Jésus — celui-ci est l'homme qui acquiesce *activement* à la volonté du Père : c'est dans sa prière, nous l'avons dit, qu'il la découvre et accueille à travers les Ecritures anciennes où sa mission s'inscrit, en creux, sur le mode de l'attente. Or, depuis la prophétie de Syméon (*2*, 34) et la scène inaugurale à la synagogue de Nazareth (*4*, 28-30), le lecteur pressent que le « destin » de Jésus va s'achever sur un drame : il faut la confession de Pierre pour que cette issue dramatique soit annoncée par Jésus lui-même comme certaine. Pierre laisssait *ouvert* l'avenir de Dieu en et à travers Jésus ; c'est cette ouverture même qui, d'après la séquence des plans de la scène, offre à Jésus la possibilité d'*anticiper*, dans une prophétie, son propre chemin.

Dans son annonce, Jésus se sert du titre énigmatique de *Fils de l'Homme*, que tous les évangélistes placent dans sa bouche, et non dans celle de ses disciples. Il parle de lui-même à la troisième personne comme s'il existait présentement un écart entre lui-même et ce Fils de l'Homme, apparu dans la vision de Daniel (*Dn 7*, 13-14), comme si la réduction de cet écart était l'objet du « devoir » qu'il reçoit de la part de son Père. On dirait que ce personnage symbolique récapitule ici toute la lecture que Jésus, dans sa prière, fait des Ecritures, c'est-à-dire représente la mission que Jésus reçoit de son Père à travers l'interprétation infaillible qu'il fait de l'attente d'Israël et, par là, de tous les hommes. Cette figure est, en quelque sorte, une forme vide qui ne trouvera son remplissement que dans l'histoire concrète de Jésus, un espace libre, ouvert par l'Ancien Testament, où peut s'inscrire l'obéissance absolue du Fils. Mais notre propos n'est pas de discuter les divers aspects de cette image, ni d'entrer dans les discussions actuelles sur l'authenticité ou l'inauthenticité de son emploi par Jésus. Contentons-nous de citer cette page de Jacques Guillet qui nous semble situer heureusement le mystère de ce titre :

> Le mystère de cette figure, le mystère du Fils de l'Homme, c'est qu'elle est à la fois donnée à Jésus d'en-haut, comme une loi qui s'impose à lui, une destinée qu'il doit accomplir, et vécue de l'intérieur, montant de son centre le plus profond. Le Fils de l'Homme, c'est bien Jésus lui-même, totalement libre de ses choix, toujours spontané dans ses réactions, indépendant de toutes les influences et de toutes les pressions, celles des hommes et celles du diable, et pourtant toujours conscient d'obéir, de lire devant lui le dessin de sa vie et d'en recevoir le sens d'un autre que de lui. Ainsi le paradoxe du langage sur le Fils de l'Homme s'explique par le mystère qui fait le fond de la personnalité de Jésus. Ce double registre, cette correspondance entre le ciel et la terre, qui maintient la distinction des thèmes et cependant les fait se rejoindre, c'est Jésus lui-même. Non pas **une conscience à double étage, un être partagé entre deux mondes, mais**

quelqu'un qui est tout entier lui-même dans tout ce qu'il fait, et tout entier orienté par le personnage qu'il doit vivre, le Fils de l'Homme [11].

Puisque l'anticipation de l'avenir de Dieu en et par Jésus se produit, dans le texte, comme l'explication de la consigne de silence qui suit la confession de Pierre, celle-ci se trouve ainsi placée entre deux mouvements : un retour en arrière qui rejoint les oracles du récit de l'enfance et une ouverture sur l'avenir qui sera la dynamique dramatique de la semaine sainte. Cette dynamique ou tension vers l'avenir, qui se sert du passé comme d'un tremplin, est manifestement au centre du message de ce texte, et il faut sans doute ajouter qu'elle est le vrai sens de la nomination de Jésus par Pierre. Car la différence entre la foi et l'incroyance tient essentiellement à la possibilité ou à l'impossibilité de cette dynamique : la possibilité est l'ouverture à l'avenir tandis que l'impossibilité provient de la fermeture du cœur. Cette interprétation paraît du reste confirmée par le petit épisode qui suit, chez Marc et Matthieu, la première annonce de la passion et permet aussi de comprendre, à son vrai niveau, la raison de la consigne de silence. « Pierre, tirant à lui (Jésus), se mit à le morigéner. Mais lui, se retournant et voyant ses disciples, admonesta Pierre et dit : ' Passe derrière moi, Satan, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ! ' » (*Mc* 8, 32-33). Peu importe finalement pourquoi saint Luc a omis cette double réprimande : est-ce par souci, selon sa coutume, de ne point charger les Apôtres ? pour éliminer une circonstance qui risquerait de nuire à l'universalisation (ecclésiale) de l'épisode ? parce que l'inintelligence de la demande de Pierre, lors de la Transfiguration, suffit à motiver la consigne de silence ? Tous ces arguments sont possibles et, malgré l'omission, l'opposition que Jésus dénonce entre les vues des hommes et celles de Dieu est bien présente chez Luc, ne serait-ce que par le récit de la Tentation ou l'insistance sur l'incompréhension des siens lors de la seconde annonce de la passion (9, 45). Une chose est sûre : l'incroyance ou vue des hommes est marquée par le *refus* du chemin de mort et de vie qui vient d'être explicitement prophétisé par Jésus. En identifiant le mystère de Jésus comme celui du « Christ de Dieu », Pierre a bien franchi la limite du déjà connu et s'est ouvert à l'avenir de Dieu, témoignant ainsi de sa confiance radicale en la possibilité que Jésus découvre et accomplisse cet avenir. Mais l'image employée pour dire cette confiance qui transgresse le déjà expérimenté, ce titre de Christ qui renvoie à un avenir encore en suspens, risque d'être pris pour un contenu de représentation circonscrivant et définissant l'avenir de Dieu

11. *Op. cit.*, p. 158.

en Jésus. Et c'est précisément, d'après Marc et Matthieu, ce à quoi Pierre succombe quand il morigène Jésus ; oubliant cette autre image d'attente qu'est le serviteur souffrant de Yahvé (*Is 53*) et réagissant, devant l'imminence du drame, comme il réagira à la Passion, il régresse, comme la foule après la multiplication des pains, du moins à ce que dit Jean (*Jn 6,* 15), vers l'identification du Christ et du roi temporel. C'est supprimer l'ouverture de l'image vers son au-delà et fermer la route de Jésus, identifier immédiatement l'image et son au-delà, son contenu représenté et sa visée ultime qui est l'avenir de Dieu en Jésus ; au sens strict, se placer *devant* Jésus et vouloir le précéder au lieu de le suivre, bref devenir le Satan que Jésus doit chasser de la route qu'il obstrue (*10,* 18). Dans l'incroyance, toujours menaçante, l'image tend à se fermer sur elle-même pour circonscrire Jésus dans une identification qui se veut complète et définitive.

La consigne de silence suppose donc la tentation de la fermeture sur l'image dont la confession se sert pour identifier Jésus et du refus devant le chemin que Jésus annonce. Si déjà la foule n'a pas franchi la barrière de ce bien connu qu'était l'envoi prophétique, que n'eût-elle fait sans le silence des Apôtres sur leur découverte du mystère ? Trop de lumière blesse l'œil malade, comme il apparaît dans les paraboles de Jésus... Mais laissons ce point ; la consigne est, comme l'indique Luc à la différence de Marc et de Matthieu qui intercalent l'expression « et il commença » (*Mc 8,* 31 & *Mt 16,* 21), intérieurement liée au fait de l'annonce : elle garde l'inachèvement radical du contenu déjà représenté de l'image messianique, elle maintient l'ouverture profonde de l'image sur son au-delà qui est la Réalité même qu'elle doit viser, elle ouvre la route au déploiement du mouvement de l'Evangile.

v. 23 à 27 — *Et il disait à tous : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix chaque jour, et qu'il me suive. Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera. Que sert donc à l'homme de gagner le monde entier, s'il se perd ou se ruine lui-même ? Qui aura en effet rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'Homme rougira, lorsqu'il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges. Je vous le dis vraiment, il en est de présents ici même qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le Royaume de Dieu. »* — Le découpage des textes évangéliques en petites unités littéraires afin de mieux préciser l'histoire de leur rédaction et d'avancer plus sûrement vers l'intelligence de l'Ecriture a l'immense avantage de faire découvrir l'arrière-fond historique et culturel de ces textes. Il comporte néanmoins l'immense désavantage de contribuer à l'oubli des grandes

structures des rédactions évangéliques « prout jacent », en les réduisant à des compilations de multiples sources. Manifestement la séquence que nous lisons est constituée d'une collection de sentences primitivement isolées, mais cette collection est rigoureusement ordonnée et ce processus de mise en ordre des éléments autrefois disparates est, en même temps, le changement de leur sens, s'il est vrai que le sens provient de la disposition et de l'enchaînement des différences. Nous avons montré que les cinquante premiers versets du chapitre 9 peuvent se disposer en une symétrie concentrique dont le centre est précisément l'ensemble des cinq versets 23 à 27. Or ce centre est lui-même structurable selon une autre symétrie concentrique [12]. Si l'on observe en effet : 1° qu'il n'existe qu'une interrogation (c) et que celle-ci est marquée par l'énoncé d'une disproportion entre l'homme et le monde entier ; 2° que les deux versets qui entourent cette formule de sagesse commencent par la même tournure : *hos gar* et contiennent une opposition de même type : sauver / perdre, qui aura rougi de moi / le Fils de l'Homme rougira de lui (b & b') ; 3° que le premier verset est une offre, assortie évidemment d'une condition (a), tandis que le dernier verset énonce une promesse (a'), l'ensemble peut être disposé selon un schéma très simple :

a — v. 23 : l'offre et sa condition — a' — v. 27 : la promesse de voir le Roy. de Dieu

b — v. 24 : explication : le retournement sauver/perdre — b' — v. 26 : explication : le retournement aujourd'hui/demain

c — v. 25 : maxime de sagesse : la disproportion de l'homme et de l'univers

C'est à partir de cette structure qu'il devient possible de mettre en cause l'interprétation que donne Rudolf Bultmann du dernier et mystérieux verset. Le théologien luthérien écrit à propos de son parallèle marcien :

> Le christianisme a toujours conservé l'espérance de la venue imminente du Royaume de Dieu, bien que son attente ait été vaine. Nous pouvons citer à ce propos la parole de Mc 9, 1 qui n'est pas une parole authentique de Jésus, mais qui lui fut attribuée par la plus ancienne communauté... Le sens de ce verset n'est-il pas clair ? Même si bien des contemporains de Jésus sont déjà morts, il faut toutefois garder ferme l'espoir que le Royaume de Dieu viendra encore dans cette génération [13].

---

12. Nous rejoignons ici l'*Essai sur la structure de Marc 8, 27 - 9, 13*, de R. LAFONTAINE et P. MOURLON BEERNAERT, dans *Rech. Sc. Rel.* 57 (1969) 543-561.

13. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et Démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, p. 189.

Peut-être Bultmann a-t-il raison si l'on considère la sentence dans son isolement, mais elle n'est pas en fait isolée : elle précède immédiatement le récit de la Transfiguration où trois seulement parmi les Douze seront choisis pour être témoins de la gloire de Jésus et de la voix paternelle, elle s'inscrit aussi dans une structure où elle vient en symétrie avec l'offre faite par Jésus de le suivre. Mieux, si l'on remarque que ce verset énigmatique possède un parallèle remarquable dans le récit de l'enfance où il est dit de Syméon qu'« il avait été divinement averti par l'Esprit Saint qu'*il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur* » (2, 26), si l'on ajoute que le verset parallèle — v. 23 — développe comme une tautologie, surtout perceptible dans les traductions françaises : « si quelqu'un veut me suivre ... qu'il me suive », ne faut-il pas plutôt interpréter la symétrie comme le dévoilement du caractère *inconditionné* que possède le « suivre » Jésus sur son chemin de croix ? Dans son commentaire du discours sur le pain de vie, et particulièrement du verset 26 : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain », saint Augustin a ces mots merveilleux : « Vous me cherchez en vue de la chair, non de l'esprit. Qu'ils sont nombreux ceux qui ne cherchent Jésus que pour en obtenir des biens temporels ! L'un a un négoce et cherche l'intercession des clercs, l'autre est persécuté par plus puissant que lui et fuit vers l'Eglise ... *A peine Jésus est-il cherché en vue de Jésus* [14]. »

Ce « chercher Jésus à cause et en vue de Jésus », qui correspond sans doute à l'ordre donné d'en-haut à la Transfiguration : « écoutez-le ! » (9, 35) et en quoi les mystiques ont toujours vu la joie parfaite, est à proprement parler *l'inconditionné* qui ne peut se découvrir qu'à partir de Jésus, c'est-à-dire du Royaume faisant irruption. Nul besoin par conséquent d'imaginer une attente naïve de la part de l'Eglise et de déclarer, pour cela, la sentence inauthentique : elle exprime *la distinction du temps de Jésus et du temps de l'Eglise qui suit Jésus*. Comme l'écrit si bien Hans Urs von Balthasar : « dans le temps même de sa marche vers l'heure inconnue où le Père vient à lui, il doit, en vertu de sa mission, aller jusqu'au bout de la marche qui conduit l'humanité créée et pécheresse au jour du Dieu qui vient » [15]. Le temps de Jésus est donc marqué par l'urgence et l'imminence de la fin parce que

14. « Propter carnem me quaeritis, non propter spiritum. Quam multi non quaerunt Jesum, nisi ut illis faciat bene secundum tempus. Alius negotium habet, quaerit intercessionem clericorum ; alius premitur a potentiore, fugit ad ecclesiam... *Vix quaeritur Jesus propter Jesum* » (AUGUSTIN, *Tractatus in Johannem*, XXV, 10).

15. H.U. VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, coll. *Foi vivante*, Paris, Aubier, 1968, p. 185.

« la volonté divine de salut et de jugement (est) contenue tout entière dans l'existence finie et vouée à la mort de Jésus » [16] ; il n'est pas le temps de l'Eglise, qui continue après lui et trouve sa détermination et sa mesure dans le temps « eschatologique » de Jésus. La Tradition avait compris cela quand elle disait que Jésus était parvenu à la fin alors que les siens sont toujours en chemin.

Malgré cette distance qui sépare le Maître du disciple, il existe un réel parallélisme entre le « destin » du Fils de l'Homme, annoncé au verset 22, et celui du disciple qui doit se renoncer et se perdre à cause de Jésus. Comment ne pas en conclure que l'ensemble constitué par l'annonce de la Passion et l'énoncé des conditions requises du disciple sert de répondant au verset 18a qui montrait Jésus à l'écart avec ses disciples ? Manifestement l'être-avec-Jésus du début trouve son vrai déploiement dans la conformité à sa mort et à sa résurrection, c'est-à-dire dans un *marcher-à-sa-suite* qui s'impose de manière inconditionnée, et ce déploiement n'est possible que par une confession de foi qui est elle-même *renoncement* à enfermer Jésus dans les limites du bien connu et du passé. Ainsi entendu au niveau total de la liberté et non de la seule volonté, le renoncement n'est pas ce que l'on a coutume d'appeler un commandement moral ; il est, beaucoup plus profondément, l'espace où peut se déployer l'*être-avec-Jésus*. Toutes ces expressions : être avec Jésus, marcher à la suite de Jésus, sont les divers aspects du Même : la voie royale ouverte par celui qui se reçoit comme devant être le Fils de l'Homme, et que *tout* homme est librement invité à parcourir *derrière* lui. Cette route est identiquement l'exode (*exodos*) dont parleront Moïse et Elie à la Transfiguration : « ils parlaient, dit Luc, de son *départ* qui allait *s'accomplir* à Jérusalem » (*9*, 30) ; c'est un passage de la mort à la vie, un portement de croix, une perte de sa propre vie à cause d'un autre ; bref il s'agit ici d'une des constantes de l'Evangile que l'on retrouve aussi bien dans l'hymne aux Philippiens que dans les paroles du Christ johannique au moment de l'entrée à Jérusalem : « Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi sera mon serviteur. Si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera » (*Jn 12*, 26).

C. — PROPOSITION

Après cette première et superficielle lecture du texte évangélique, le temps est venu de rassembler ce qui est apparu et de revenir à la question que nous avons soulevée dans l'argument. Le premier

16. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, III/2, coll. *Théologie*, 83, Paris, Aubier, 1976, p. 152.

résultat de l'exposition est le suivant : à travers la succession ordonnée des deux réponses antithétiques de la foule et des disciples, s'est réellement manifestée l'opposition radicale de la *foi* et de l'*incroyance*. Il y a foi lorsque l'image dont l'homme se sert pour désigner Jésus à partir de son désir et de son attente demeure *transparente* à l'avenir de Dieu en et par Jésus, c'est-à-dire lorsqu'elle accepte de s'ouvrir sur et *vers un au-delà qui la surpasse* ; il y a incroyance au contraire lorsque l'image qui identifie Jésus à partir de la préconnaissance confuse que l'on a de l'action de Dieu se fait *opaque* à ce qui va advenir en et par Jésus de la part de Dieu, c'est-à-dire lorsqu'elle se ferme à la dynamique qui conduit de l'image à la réalité ultime qu'elle vise et qui est son au-delà. D'un côté l'image n'est pas dissociée d'un mouvement de s'outrepasser vers le mystère pascal (comme vers cet au-delà visé par l'image), de l'autre elle s'oppose à ce mouvement de transgresser les barrières du déjà su. Tel est donc, semble-t-il, le mouvement de reconnaissance et de foi qui porte la vraie nomination humaine du mystère de Jésus : laisser l'image d'attente s'outrepasser vers un au-delà qui est l'avenir de Dieu en lui, Pâques comme ultime (c'est ainsi que nous traduisons « *eschaton* »). Et peut-être est-ce le court dialogue de Jésus et de Nathanaël, au début de l'Evangile selon saint Jean dans ce que C.H. Dodd appelle « le témoignage » [17], qui exprime au mieux l'originalité radicale de cette nomination par rapport à toute autre nomination : « Nathanaël reprit : '*Rabbi*, tu es *le Fils de Dieu*, tu es *le roi d'Israël*.' Jésus lui répondit : ' Parce que je t'ai dit : je t'ai vu sous le figuier, tu *crois* ! Tu verras *mieux encore*.' Et il lui dit : ' En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges *de Dieu* monter et descendre au-dessus du *Fils de l'Homme*.' » (*Jn 1*, 49-51). Mais le second résultat de la lecture a une portée encore plus profonde : s'il est déjà sûr que le propre de la foi est de s'ouvrir, dans une image d'attente, à un au-delà de toute image qui est l'avenir de Dieu advenant à l'homme en Jésus, l'énoncé des conditions pour suivre, comme les yeux fermés — c'est-à-dire en actes et non pas seulement en paroles —, « celui qui est l'initiateur de la foi » (*He 12*, 2) manifeste que le salut qui est vie provient exclusivement de la décision prise en face de Jésus et de ses paroles, autrement dit que la décision pour ou contre Jésus est *identiquement* la décision pour ou contre Dieu. La parole de Jésus a par suite la même force et la même puissance inconditionnée que la Parole de Dieu dont la Lettre aux Hébreux déclare : « Il n'y a pas de créature qui reste invisible devant elle, mais

17. C.H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, coll. *Lectio divina*, 82, Paris, Cerf, 1975, p. 375-380.

tout est nu et découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte » (*He 4*, 13).

Aussi, puisque : 1° l'au-delà de l'image messianique « Christ » employée par Pierre est le mystère pascal de Jésus comme avenir de Dieu ; 2° cette identité du « départ » vers le Père et de l'au-delà de toute image motive la consigne de silence comme ce qui doit garder l'ouverture de l'image ; 3° la décision en face de Jésus est identiquement la décision en face de Dieu, je *propose* de dire : dans l'épisode que nous rapporte saint Luc, *Pierre a confessé la divinité de Jésus et reconnu sa relation unique et transcendante avec le Père qui est au-delà de toutes choses.* D'une certaine manière cette proposition n'est point une nouveauté et le parallélisme que la structure établit entre la confession de Pierre et le témoignage de la voix paternelle indique assez qu'elle respecte bien l'intention de l'évangéliste. Mais j'ajoute, et c'est peut-être là que réside la nouveauté de la proposition — si nouveauté il y a devant la Tradition de l'Eglise ! — : c'est à partir de ce texte et de cette confession, non à partir d'une quelconque idée *préconçue* de l'affirmation de foi, qu'il faut *penser* la vraie reconnaissance de la divinité de Jésus. De nous-mêmes, nous ne savons pas qui est Dieu ni ce qu'est la foi ; nous l'apprenons par l'Evangile, c'est-à-dire en regardant Jésus-Christ. Comme disait 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. Ainsi, sans l'Ecriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien, et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature [18].

Ainsi, puisqu'il s'agit uniquement d'*écouter* ce dont témoigne l'Evangile, je dis que la confession de Pierre, en tant qu'elle outrepasse l'image qu'elle emploie vers le mystère pascal qui est avenir et au-delà de Dieu, est la vraie reconnaissance de la divinité de Jésus [19]. Elle n'est pas la simple acceptation intellectuelle d'une « vérité surnaturelle » au sens *propositionnel* de ce mot, mais l'acte du libre et total engagement de soi à la suite de Jésus vers le Père. Comme *don inconditionnel de soi-même* à l'Autre qui est digne de confiance et d'obéissance, elle est le mouvement intérieur de *liberté* qui porte le nom énoncé et articulé dans lequel elle s'exprime devant et pour cet Autre.

---

18. PASCAL, *Pensées*, n. 729, éd. de la Pléiade, p. 1310.

19. Le mot « divinité » devrait être mis entre guillemets, parce qu'il n'a aucune définition possible et constitue pour nous la question inépuisable : ce qui est digne d'être considéré et n'est jamais encore pensé.

Pareille proposition appelle néanmoins quelques éclaircissements pour être perçue dans toute sa portée. Nous traiterons plus loin des problèmes d'historicité qu'elle pose au niveau de la lecture du texte évangélique ; pour le moment contentons-nous de reprendre, au risque de nous répéter, le clivage qui s'est produit entre la foule et les disciples en réponse à la question de Jésus : qui suis-je ?, c'est-à-dire d'interpréter la spécificité de la foi à partir de son opposition radicale à l'incroyance. La foule, disions-nous, identifie Jésus à l'aide d'une image dont le contenu représentatif est très précis : c'est le *bien connu* de la vie des prophètes, souligné par l'idée apparemment étrange que Jésus puisse être un (*tis*) prophète du passé revenu à la vie — *Elias redivivus !* En se refusant ainsi à toute nouveauté possible dans l'action de Dieu en faveur de son peuple et en concevant l'avenir sur un mode en tous points semblable à celui du passé, la foule veut circonscrire l'identité de Jésus dans une représentation parfaitement définie. Elle ferme l'image à tout dépassement d'elle-même vers un au-delà et l'identifie immédiatement à sa visée réelle : cette incroyance est à la fois une *idolâtrie* qui confond l'image et son au-delà réel, et un *refus* du jaillissement de la vie divine en et par Jésus. En raison de l'antithèse où elle est placée, la foi de Pierre sera donc l'inverse de cette opacité du *contenu* de l'image au *mouvement* qui l'outrepasse vers son au-delà réel. Evidemment le contenu est autre ; Pierre dit « *le* Christ de Dieu » et non « *un* prophète » ; mais cette altérité ne se situe pas d'abord au plan de ce qu'il est possible d'énoncer et de représenter. Le contenu représentatif est celui de la foi parce qu'il s'ouvre réellement sur un au-delà avec lequel il ne se confond jamais : une distance qualitative infinie est maintenue entre le contenu de l'image — qui devient alors un contenu d'attente — et l'au-delà réel qu'elle vise et qui la fonde. Bref, le *contenu* est, dans la foi, transparent au *mouvement* de dépassement qui l'articule sur sa visée réelle et transcendante.

Nous employons les mots de « contenu » et de « mouvement » et leur sens doit être maintenant précisé à partir de la proposition que nous n'avons pas cessé de méditer : « la foi utilise une image d'attente qui s'outrepasse vers le mystère de Jésus comme au-delà de toute image humaine possible ». Le contenu représentatif est, à proprement parler, le contenu articulable et déterminable qu'il est possible de donner au prédicat « Christ de Dieu » dont Pierre se sert ; il est la seule chose qui soit énonçable et représentable dans la proposition qui confesse Jésus, il est l'*énoncé* comme tel, l'aspect délimité et défini de l'image, son *mode de signifier* — *id a quo imponitur nomen ad significandum*, comme dirait saint Thomas

d'Aquin [20]. Le mouvement intérieur, au contraire, est radicalement inobjectivable puisque seul un contenu défini peut s'objectiver : il est l'*acte d'énoncer* comme acte d'outrepasser le contenu de l'image vers la réalité que celle-ci entend signifier, *la forme qu'impose au contenu* la copule du jugement que « forme » la foi devant Jésus : « Tu *es* le Christ de Dieu ». Comme tel il n'est point la réalité signifiée — *id ad quod significandum imponitur nomen* — que le jugement indique par le « tu » absolument singulier qui renvoie à la personne de Jésus ; il est la forme même de ce renvoi qui outrepasse tout énoncé, l'*énoncer* qui rend possible l'*énoncé*. Mais précisons encore : puisque l'acte d'outrepasser le contenu vers son au-delà s'effectue dans le contenu, les deux notions de contenu et de mouvement sont strictement *co-relatives*. Pareil aux notes d'une musique qui s'écrit sur une « portée », le contenu n'est contenu que lorsqu'il est « porté » par le mouvement, comme l'articulation énonçable de ce dernier : son expression. La priorité appartient ainsi au mouvement, comme il en est de la musique jouée et entendue par rapport aux notes de la portée ; le contenu n'est que l'*apparaître* du mouvement qui le fonde et lui donne sens réel, l'expression que se donne l'acte pour se poser dans l'univers de la parole. C'est pourquoi il demeure toujours une distinction entre le contenu et la forme, distinction qui renvoie à la « différence qualitative infinie » entre l'image et son au-delà ou, si l'on préfère, à la finitude de l'homme en face du mystère originel [21].

Soutenir que la confession de Pierre, en *Lc 9*, 20, est une reconnaissance de la divinité de Jésus, ou plutôt la *vraie* reconnaissance de ce mystère qui nous dépasse de toute sa hauteur, signifie désormais ceci : affirmer la divinité de Jésus est utiliser un nom humain dont le contenu représentatif à la fois rassemble l'attente humaine de la venue de Dieu et s'outrepasse vers la réalité qu'il vise au-delà de lui-même. Et, si la foi reconnaît la relation unique et transcendante de Jésus à son Père *en outrepassant son image dans l'image même*, le nom où elle s'exprime n'est plus la trace d'un objet circonscrit que l'on puisse posséder ou manier comme une chose de ce monde mais l'indication d'un *chemin de confiance* vers l'au-delà de tout objet. Le contenu en effet n'a pas de sens en dehors du mouvement d'outrepasser qui le forme et l'indication est en même temps une annonce (passer *outre*) et une expression (passer *dans*). En un mot, l'identification de Jésus par le nom humain de la foi — ou titre christologique — n'est pas l'apparition d'un objet fermé et solide dont on soit capable de dire les contours

20. *S. Théol.*, Ia, q. 13, art. 2, 3m.

21. Que le lecteur s'abstienne de projeter sur le mot « forme » ce qu'il pense déjà en connaître !

fixes, mais le déploiement, comme fluide, d'un acte de se supprimer et surpasser soi-même à partir de ce que l'on connaît déjà vers un au-delà de toute connaissance. Ceci, répétons-le, n'est point une de ces « nouveautés » qui vident la Bonne Nouvelle de sa force inouïe. Tout au contraire ! nous tentons seulement de dire autrement, et cette fois à propos de Jésus-Christ, ce que saint Thomas d'Aquin avait déjà remarqué de l'acte de foi et de son énonçable : « L'acte de celui qui croit ne se termine pas à l'énonçable, mais à la chose même : nous ne formons en effet des énonçables que pour avoir, grâce à eux, connaissance des choses [22]. »

Nous nous efforçons simplement de prendre au sérieux le caractère *suréminent* de cette « *res* » qu'est le mystère même de Dieu et d'entendre en vérité le verset 26 de *Lc 9* qui relie la foi à la décision pour Jésus. Parce qu'il n'est point d'autre raison de suivre Jésus que Jésus lui-même, à l'appel *inconditionné* duquel doit correspondre le don *inconditionnel* de l'homme, parce qu'il n'existe pas d'autre raison de croire en Dieu que Dieu lui-même sur lequel la foi se repose et s'appuie, il en est de la nomination de Jésus comme de la nomination de Dieu et la foi en Jésus obéit à ce que le même saint Thomas déclare de l'objet *formel* de la foi : « La raison formelle de l'objet de la foi n'est autre que la vérité première : la foi en effet dont nous parlons ne donne son assentiment à quelque chose que parce que Dieu l'a révélé. C'est pourquoi elle s'appuie sur la vérité divine comme moyen terme [23]. » La *veritas prima* est, on le sait, la *veritas summa*, la Vérité au-delà de toute vérité qui possède le Nom qui est au-dessus de tout nom, comme il est dit justement de Jésus-Christ dans l'hymne de la Lettre aux Philippiens (*Ph 2, 9*).

III. - Questions

A. — UNE DIFFICULTÉ

Affirmer que parler de Dieu et parler de Jésus sont le Même, que ce parler s'accomplit dans un mouvement d'outrepasser toute image vers la réalité qui est au-delà, est chose insupportable à cette voix rationaliste qui continue de se faire entendre dans la

22. « Actus autem credentis non terminatur ad *enuntiabile* sed ad *rem* : non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus » (*S. Théol.*, II[a] II[ae], q. 1, art. 2, 2m).

23. « In fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima : non enim fides de qua nunc loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi veritati divinae innititur tamquam medio » (*Ibid.*, art. 1).

théologie et l'exégèse de l'Occident. Par « voix rationaliste », je veux dire l'incapacité de penser le mouvement ou plutôt le refus de se laisser emporter par le mouvement, le besoin de sécurités et de garanties sous forme d'un contenu saisissable et maniable techniquement, peut-être ce vieil « esprit géométrique » que dénonçait Pascal, cette volonté de s'en tenir exclusivement aux déterminations fixes et de posséder un fondement objectivable. En un mot, cette « voix » qui rassemble le « destin » de l'Occident fait passer les points de la ligne avant le mouvement de la ligne qui les porte et engendre. Ainsi, pour une semblable attitude, toujours en passe de devenir incroyance, les deux notions conjointes d'*ouverture* et d'*au-delà* paraissent impliquer la préférence donnée au « n'importe quoi » sur les « idées claires et distinctes », au flou sur le contenu bien défini par lequel le Credo de l'Eglise distingue avec précision la foi chrétienne des autres religions.

Dans l'exégèse néo-testamentaire, la « voix rationaliste » se présente comme une tentation subtile : celle de la succession d'une séparation première entre *fait et sens, objectif et subjectif, un et plusieurs,* et d'un effort second pour surmonter l'antithèse des moments en présence. La priorité de la séparation indique que la « voix » interroge dans le cadre de la pensée objectivante et technique dont elle reste prisonnière ; le caractère second de la tentative pour montrer la non-contradiction des termes signifie la permanence d'une visée apologétique qui veut subrepticement fonder la foi sur la raison parce qu'elle ne conçoit pas d'autre fondement possible qu'objectivable et vérifiable. La « voix » poussera donc à argumenter comme suit à l'encontre de la proposition que nous avons faite : vous dites que « la confession de Pierre, en tant qu'elle outrepasse l'image qu'elle emploie vers le mystère pascal qui est avenir et au-delà de Dieu, est la vraie reconnaissance de la divinité de Jésus », mais, ce faisant, vous identifiez la nomination de Jésus comme *Christ de Dieu* et l'affirmation de sa relation unique et transcendante au Père qui ne peut se dire que par l'autre titre : *Fils de Dieu* ; d'autre part, en posant cette équivalence Christ de Dieu = Fils de Dieu, vous confondez finalement le Jésus *pré*-pascal et le Christ *post*-pascal, le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, en omettant de remarquer la diversité des trois synoptiques quant à la réponse de Pierre :

Mt 16, 16 : « Tu es le *Christ*, le *Fils* du Dieu vivant. »
Mc 8, 29 : « Tu es le *Christ*. »
Lc 9, 20 : « (Tu es) le *Christ* de Dieu. »
(*Jn 6*, 69 : « Tu es le *Saint* de Dieu. »)

Au vu de ces différences et de l'histoire de la rédaction des textes évangéliques, poursuit la « voix », ne faut-il pas plutôt con-

clure que l'apposition qui semble fonder l'équivalence dernière Christ = Fils de Dieu et sur laquelle vous vous êtes finalement appuyé, est un pur ajout rédactionnel de Matthieu par rapport à une tradition plus originelle qui devait parler comme Marc, ou mieux comme Jean ? Et un ajout rédactionnel doit toujours être compris dans l'ensemble des *vaticinia ex eventu* qui proviennent de la relecture pascale de l'histoire par la communauté primitive. Comment du reste en douter, puisque vous-même avez relevé la question que le peuple adressait à Jean le Baptiste : « ... le peuple était *dans l'attente* et ... tous se demandaient en leur cœur, au sujet de Jean, s'il n'était pas le Christ » (*Lc 3*, 15) ? N'est-ce pas la preuve que Pierre, *historiquement*, ne faisait que reprendre l'image que le peuple avait du Christ et dont on sait qu'elle excluait, presque a priori, la souffrance et la mort ? *Historiquement*, il était impossible qu'il confessât la filiation divine de Jésus, puisque celle-ci ne surgit dans sa lumière qu'avec Pâques, ainsi qu'il est écrit au début de l'Epître aux Romains : « Cet Evangile ... concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, *établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts* » (*Rm 1*, 3-4). Si donc le titre « Christ » ne prend son remplissement « divin » qu'à Pâques, où il devient commutable avec « Fils de Dieu », si les Apôtres, au témoignage de Luc, qui distingue Pâques et Pentecôte, peuvent encore dire, au jour de l'Ascension : « Seigneur, est-ce maintenant, le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ? » (*Ac 1*, 6), le titre « Christ » ne peut avoir, au moment de la confession (de Césarée), qu'une simple acception messianique indépendante de toute affirmation sur sa divinité. En résumé, il est historiquement impossible que Pierre ait répondu, *avant Pâques*, comme Matthieu dit qu'il a répondu : la proposition a confondu Luc et Matthieu avec le même impardonnable oubli des problèmes d'histoire que les Pères de l'Eglise ou les Docteurs scolastiques.

On pourrait évidemment répondre à cette « voix » en lui rappelant qu'elle semble raisonner comme Jean après la seconde annonce de la Passion : « Maître, nous avons vu quelqu'un expulser des démons en ton nom, et nous voulions l'empêcher parce qu'il ne te suit pas avec nous » (*Lc 9*, 49), c'est-à-dire en lui faisant entendre la réponse par laquelle Jésus met en cause toutes nos délimitations : « Ne l'en empêchez pas ; car qui n'est pas contre vous est pour vous » (*9*, 50). On pourrait encore lui demander d'être attentive aux deux miracles qui encadrent la confession de Pierre et manifestent respectivement la *surabondance* et la *grandeur* de Dieu, toutes notions connexes de l'image de l'au-delà. Mais ce serait **éviter la redoutable difficulté que soulève la « voix » et faire bon**

marché des problèmes que pose la relecture post-pascale de l'histoire pré-pascale. Dans la difficulté, il y va de la compréhension même de l'Evangile, lequel n'est point biographie ou chronique historique, mais récit ordonné de certaines paroles et actions de Jésus en vue d'un devenir de la foi parallèle au devenir de Jésus. Il y va aussi de l'accord possible entre l'expérience non réitérable des Apôtres et son universalisation dans la lecture pascale, en un mot de ce « miracle » même de l'Evangile qui donne actualité à des événements passés dans la prière liturgique de l'Eglise.

B. — L'INOUÏ DE PÂQUES [24]

Pierre, dit la « voix rationaliste » qui fait la tentation constante de la théologie occidentale, n'a pas pu *historiquement* reconnaître la divinité de Jésus parce que cette reconnaissance n'est *historiquement* possible qu'après Pâques. Mais que veut dire ici le terme « historiquement » ? Les Anciens, qui avaient beaucoup réfléchi au rapport des deux Testaments et à l'unité de la foi au cours des âges de l'histoire du salut, avaient surmonté la difficulté en distinguant deux aspects de l'acte de foi : son *implicite* — que saint Thomas appellera sa *substantia* et que nous avons nommé *mouvement* — et son *explicite* — que saint Thomas appellera son *explicatio* et que nous avons nommé *contenu défini* : « La substance des articles de foi ne subit pas d'accroissement à travers la succession des temps, parce que tout ce que les plus jeunes ont cru était contenu, quoique *implicitement*, dans la foi des pères qui les ont précédés. Mais le nombre des articles croît sous le rapport de l'explication, parce que certaines choses sont crues explicitement par les plus jeunes, que les plus anciens ne connaissaient pas explicitement [25]. » Les Anciens eussent donc répondu à l'objection : *explicitement*, Pierre n'a pas confessé la divinité de Jésus ; *implicitement* cependant, il a reconnu la relation unique et suréminente qu'il entretient avec son Père et qui se nomme filiation divine. Et, pour argumenter, ils se seraient servis de deux paroles antithétiques du discours que Jésus, au chapitre 8 de Jean,

---

24. Nous disons « Pâques » de préférence à « la Résurrection », parce qu'il existe plusieurs mots scripturaires pour viser ce mystère au-dessus de tout mystère : *résurrection, exaltation, glorification, vie*. Le mot liturgique de « Pâques » implique la totalité de ces images.

25. « Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium patrum, licet *implicite*. Sed quantum ad explicationem crescit numerus articulorum : quia quaedam *explicite* cognita sunt posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite » (*S. Théol.*, IIª IIæ, q. 1, art. 7).

adresse aux Juifs : 1° « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous saurez que JE SUIS » (v. 28) ; 2° « Abraham, votre père, exulta à la pensée qu'il verrait mon Jour. Il l'a vu et fut dans la joie » (v. 56). Ainsi, grâce à une distinction, pouvaient-ils comprendre la possibilité de la relecture pascale : le *novum* de Pâques faisant apparaître (explicitement) ce qui était déjà présent (implicitement) et ne pouvait être connu qu'à travers ce *novum*.

La reprise de cette argumentation classique, face à la séparation de l'histoire et de son sens pascal — les Anciens eussent dit, peut-être avec plus de vérité, *historia* et *sensus spiritualis* —, est cependant insuffisante devant la « voix rationaliste » parce que la distinction implicite/explicite risque trop d'apparaître comme un procédé formel pour se débarrasser d'une objection en lui concédant sa part de vérité. Cet apparaître doit être supprimé et la distinction doit déployer effectivement le mouvement paradoxal qui la constitue comme telle. Parler en effet d'une *foi explicite* — et c'est le danger auquel s'expose la notion d'orthodoxie — peut laisser accroire que Pâques est la naissance d'un *contenu explicite* et décisif dans l'objet de la foi. Or, si Pâques ouvrait la possibilité d'un tel contenu fixe et déterminé, la confession de la divinité de Jésus cesserait d'être la reconnaissance de son incompréhensibilité — *rationabiliter comprehendere incomprehensibile esse*, comme dit saint Anselme [26] —, et l'Eglise n'aurait plus besoin de se souvenir, dans l'*anamnèse* eucharistique, des gestes et paroles du Jésus d'avant Pâques : ce seraient des « figures » dépassées et devenues inutiles devant cette chose définitive et circonscrite que serait devenu le mystère de Pâques. L'anamnèse, on le sait, constitue les évangiles et conditionne ce que Jacques Guillet [27] nomme leur miraculeux accord entre l'« histoire » et la « lecture » qui en déploie la juste compréhension. Peut-être touchons-nous là un des nœuds de la christologie, en tout cas un des points où les contresens sont les plus fréquents : s'il existait un *concept* de la divinité de Jésus qu'on pourrait, *comme concept*, distinguer du concept de sa messianité ou de son sacerdoce, ce n'est plus de la divinité qu'il s'agirait, du moins si l'on écoute les Pères et Docteurs de l'Eglise pour lesquels il ne peut y avoir de « *concept ou d'idée de Dieu* ». *De Deo non possumus scire quid sit* [28] dit clairement saint Thomas d'Aquin. Il faut donc très fermement rappeler que le mystère de mort et de résurrection de Notre Sauveur n'est pas un objet circonscrit et définissable auquel pourrait être associé un contenu définitivement *énonçable* de la foi, mais l'Evénement absolu et fondateur (*en*

26. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion*, 64 ; *PL* 158, 210 C.
27. *Op. cit.*, p. 125.
28. *S. Théol.*, I^a, q. 3, Prol.

archè comme dit Jean). Le substantif *événement* entend ici dépasser l'alternative de l'histoire et de la lecture, du fait et du sens ; quant aux adjectifs *absolu* et *fondateur*, ils veulent désigner l'Ultime (*eschaton*) qui est en même temps l'Originel (*archè*). Evénement absolu et fondateur, Pâques *est comme* le pur mouvement, l'acte pur, d'une Présence qui se communique en renvoyant au passé et en envoyant vers l'avenir.

Ce qui vient d'être dit n'est point une invention nôtre, car c'est ainsi, nous semble-t-il, que parlent les récits évangéliques de Pâques, et nommément celui de saint Luc, pour peu que l'on prête attention à ce qu'il convient d'appeler, faute de meilleur terme, *leur caractère herméneutique*. Regardons en effet les grandes structures du chapitre 24 de saint Luc. Il comprend cinq épisodes qui dessinent, une nouvelle fois, une symétrie concentrique. Au centre (c), l'apparition privée aux deux disciples qui marchent sur la route d'Emmaüs, apparition elle-même construite selon une symétrie concentrique, comme l'a montré Xavier Léon-Dufour [29]. Aux deux extrémités, la découverte du tombeau vide par les saintes femmes (a) qui est à la fois énigme et audition du message pascal, puis l'apparition officielle aux Apôtres (a') vers laquelle tout le récit converge comme vers ce qui est strictement irreprésentable, à preuve la contradiction constante des descriptions sensibles et la finale sur la séparation de l'Ascension. Enfin aux deux « jonctions », le rapport des femmes aux Apôtres qui motive la visite de Pierre au tombeau (b) et le rapport des disciples d'Emmaüs aux Apôtres qui annoncent l'apparition privée à Pierre (b'). Bref aux extrêmes se trouve le dire de la disparition de Jésus : pierre roulée, absence du corps « du Seigneur Jésus » (v. 3) puis montée vers la demeure du Père (v. 50-51) ; au centre du centre se place le message pascal lui-même : « (les) anges *le disent vivant* » (v. 23) d'une vie, sous-entendons, qui est au-delà de ce que nous appelons la vie et la mort (cf. *Ph 1*, 20) :

a — v. 1-8 : les femmes au tombeau & le message des anges

a' — v. 36s : l'apparition officielle & l'Ascension de Jésus

b — v. 9-12 : rapport aux Apôtres & Pierre au tombeau

b' — v. 33-35 : rapport aux Apôtres & apparition à Pierre

c — v. 13-32 : apparition sur la route de celui qui est « le Vivant »

29. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, coll. *Parole de Dieu*, Paris, Seuil, 1971, p. 212 s.

Mais, au cours de ce chapitre, de multiples paroles s'échangent qu'il vaut la peine de relever, du moins celles qui constituent un *leitmotiv :*

+ v. 6 & 7 : « *Rappelez-vous* comment il vous a parlé, quand il était encore en Galilée : *il faut,* disait-il, que *le Fils de l'Homme* soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour. »

+ v. 25 à 27 : « Alors (Jésus) leur dit : ' O cœurs sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont annoncé les *Prophètes ! Ne fallait-il pas* que *le Christ* endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? ' Et, *commençant* par *Moïse* et parcourant tous les *Prophètes,* il leur interpréta, dans toutes les Ecritures, ce qui le concernait. »

+ v. 44 & 45 : « Puis il leur dit : ' Telles sont bien les paroles que je vous ai dites quand j'étais encore avec vous : *il faut* que *s'accomplisse* tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de *Moïse,* les *Prophètes* et les Psaumes.' Alors *il leur ouvrit l'intelligence* des Ecritures. »

Manifestement nous retrouvons tout ce que nous avons découvert, sous le mode de l'annonce (prophétique), au centre du chapitre 9 : le mystérieux « il faut » qui détermine, d'en-haut et à travers les figures de l'Ancien Testament, le « destin » de Jésus, le thème de l'accomplissement dont parlaient Elie et Moïse (soit : le Prophète et le Législateur), la lecture des Ecritures qui ont toutes pour objet la personne de Jésus mort et ressuscité. D'une certaine manière, Jésus, en apparaissant et se faisant reconnaître dans son identité par-delà le hiatus de la mort, ne dit rien de nouveau par rapport à ce qu'il a dit auparavant : il se borne à *rappeler* ce qu'il disait prophétiquement et à *ouvrir l'intelligence* des Ecritures, c'est-à-dire à rendre les siens participants de l'intelligence souveraine qu'il en avait et qui lui faisait lire la volonté de son Père dans les témoignages de l'attente d'Israël. Jésus marche sur la route qui va de Jérusalem à Emmaüs comme le compagnon *toujours inconnu* qui apprend à lire et feuillette le Livre, comme le maître d'école qui apprend à l'élève comment épeler ses lettres [30]. Telle est peut-être l'originalité de ce récit par rapport à tous ceux qui l'ont précédé : il n'apporte *aucun contenu objectivable* de représentation, mais *la lumière fondamentale* qui permet de mettre en rapport, comme Pierre le fera à la Pentecôte, les Ecritures (anciennes) et la vie de Jésus avec les siens. Rôle analogue, est-on tenté de dire, au « savoir absolu » de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel par rapport aux autres sections de l'ouvrage ; don de la lumière qui ouvre la vraie lecture ; surgissement du *novum* irreprésentable qui autorise la découverte de la Gloire cachée en chaque geste et parole de Jésus !

Qu'on n'aille cependant pas conclure de cette exposition du caractère « herméneutique » du récit lucanien de Pâques à l'inanité

30. Nous avons abordé ce point dans l'article *Connais-tu ce que tu lis ? Une lecture d'Actes 8, v. 26 à 40,* dans *Christus* 24, n° 93 (janv. 1977) 73-85.

de la résurrection personnelle de Jésus. Pareille conclusion ne vaudrait que si ce caractère original était un soi-disant côté *subjectif* de la Résurrection, séparé d'un soi-disant côté *objectif*. L'Ultime qui est Principe se situe, nous l'avons assez dit, au-delà de *toutes* les *oppositions catégoriales du genre* : objectif/subjectif ou fait/sens, comme au-delà des différences entre les temps de nos verbes : passé/présent/futur. Pour prendre d'autres mots, aussi inadéquats à la plénitude du Mystère, disons que l'« objectivité » de la Résurrection de Jésus est une *trans-objectivité* qui ne peut se livrer, dans notre « objectivité », qu'en *symboles* ou images qui indiquent leur insuffisance radicale, ou encore ne peut apparaître dans le monde sensible que comme le *fondement* toujours invisible de la transformation (subjective ?) qui s'opère chez les disciples et se reconnaît fondée d'en haut. Ainsi, dans la mesure où la Résurrection (*Anastasis*) ne se rend présente à l'histoire des hommes que dans et par la foi (*Pistis*) qu'elle fait naître, Résurrection de Jésus et foi des disciples sont indissociables, de cette union qui se nomme les noces de l'Agneau (*Ap 21*, 2 & 9). Bref, cette trans-objectivité signifie que Jésus est *déjà* parvenu à l'*eschaton* ou fin des temps tandis que les disciples sont *encore* en chemin, en attente de participation, par la résurrection des morts, à cet Ultime. Et, puisque cet ultime n'est pas seulement à entendre comme la parfaite divinisation de l'humanité du Verbe, mais plus profondément comme le *premier* terme d'une série qui est *en dehors de* la série, l'achèvement du chemin de Jésus et l'inachèvement de celui des disciples ne sont pas deux réalités séparées, mais deux moments co-relatifs d'un même mystère (cf. *Col 1*, 24).

Mais revenons au récit lucanien de Pâques et à la lumière nouvelle qu'il projette sur la confession de Pierre et le discours de Jésus qui la suit. Parce que le décalage entre *ce qui est advenu* à Jésus et *ce qui advient* aux disciples s'ouvre à l'intérieur de ce qui est advenu une fois pour toutes à Jésus et que nous avons nommé trans-objectivité de Pâques, parce que les paroles du Ressuscité sont un rappel de ce qu'il disait en Galilée, la Bonne Nouvelle de Pâques implique nécessairement le renvoi au *chemin archétypal* qu'est la vie de Jésus avec les siens (« quand j'étais encore avec vous », *24*, 44). L'apparition pascale comme ouverture de l'intelligence et rappel signifie donc qu'il n'est pas d'autre lieu de révélation que le passage ici-bas de Jésus, pas d'autre visage de Dieu que ce visage d'homme, pas d'autre mode nouveau de la Présence de l'Emmanuel que le *souvenir intériorisant* de son mode de présence « dans la chair », c'est-à-dire dans sa rencontre visible et audible avec son peuple. En un mot, Pâques, en tant qu'éclosion du fondement de la foi, est l'Ultime qui est Principe en ouvrant

à partir d'en haut le chemin concret de Jésus comme *le* chemin où tout homme désormais est inclus. Ici Luc dit le Même que le Christ johannique dans le discours après la Cène : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père que par moi » (*Jn 14, 6*), à quoi fait écho la phrase de la Lettre aux Hébreux : « Nous avons là *une voie nouvelle et vivante* qu'il a inaugurée à travers le voile, c'est-à-dire par son humanité » (*He 10, 20*). Le sens est clair : l'anamnèse qui constitue l'Evangile est la constante prise au sérieux de ce *symbole* indépassable et, à proprement parler, originel qu'est le chemin de Jésus comme vérité et vie. Ce chemin peut être dit *chemin vers Dieu intérieur à Dieu même* ainsi qu'il ressort de l'exultation de Jésus au centre de l'évangile de Luc : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*10, 22*).

Deux phrases disent, au chapitre 9, quel est ce chemin ; c'est d'abord un « exode » que Moïse et Elie commentent à la Transfiguration : « apparus en gloire, (ils) parlaient de son *départ* qu'il allait *accomplir* à *Jérusalem* » (v. 31) ; c'est ensuite un « enlèvement » vers lequel Jésus marche avec résolution : « Et il advint, comme *s'accomplissait* le temps où il devait *être enlevé*, qu'il prit résolument le chemin de *Jérusalem* » (v. 51). Exode, enlèvement, passage « vers le Père » : puisque le chemin de Jésus est polarisé par le mystère de mort et résurrection, l'anamnèse pascale qui est retour sur ce passé de la rencontre de Jésus avec les hommes est nécessairement, dans le même temps, *attente* de l'avenir, *tension vers* cet avenir de Dieu déjà dévoilé comme l'*eschaton* de Pâques. Tel est alors le paradoxe fécond de la foi : en reconnaissant le Vivant et en lui obéissant comme à celui d'où proviennent toute lumière et toute vie, la foi pascale confesse sa propre naissance à partir d'un autre, sa propre naissance *comme foi*, foi d'Abraham, confiance qui attend et espère, « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (*He 11, 1*), la foi tout court. Par la foi, le chrétien est, comme Abraham et les justes de l'Ancien Testament, un homme qui marche et voyage « vers un pays qu'il doit recevoir en héritage et (vers lequel il part) sans savoir où il va » (*He 11, 8*). Scandaleuse disparition de la distinction entre la foi du Nouveau Testament et celle de l'Ancien, scandaleuse permanence du non-savoir du terme de la marche, dira quiconque fait de Pâques comme un fondement solidifié pour une foi définitivement explicitée ! Apparente contradiction avec ce que l'auteur de la Lettre aux Hébreux dit un peu plus loin d'Abraham et de Sara : « C'est dans la foi qu'ils moururent tous sans avoir reçu l'objet des promesses, mais ils l'ont vu et

salué de loin, et ils ont confessé qu'ils étaient *étrangers et voyageurs sur la terre* » (*He 11*, 13) ! Mais, nous venons de le voir, Pâques, au témoignage de Luc, demeure une promesse et ne possède pas de *contenu* objectivable qui puisse faire cesser cette confiance *aveuglée* des Patriarches. Pâques n'est pas un objet de saisie objectivante ou, pour prendre une image fondamentale, une maison localisable sur la carte ; Pâques s'appelle l'*eschaton* qui éclôt pour l'Eglise comme possibilité de se rappeler et d'emprunter un chemin qui est « exode vers le Père ». La foi pascale n'est donc pas une autre foi que la foi d'avant Pâques : elle demeure, comme celle-ci, voyage vers l'ailleurs de Dieu, attente de l'Inouï de Dieu ; plus exactement, elle est *la foi pré-pascale reconnue dans sa vérité*, ce qui signifie : réellement fondée sur celui qui en est « l'initiateur » (*archègos*, *He 12*, 2). Paradoxe encore une fois, mais que nous pouvons approcher en reprenant l'image de la marche : Abraham, et avec lui tous ceux qui sont situés avant Pâques, va vers un pays qui lui est promis et que son imaginaire localise, bien qu'il soit au-delà de ce qu'il voit et peut voir ; le chrétien, lui, sait que ce pays promis se nomme Pâques ou l'Inouï qu'il attend en se souvenant du voyage de Jésus. Forçons-nous les textes en concluant que ce « pays » est devenu, depuis Pâques, la « marche vers Dieu » *comme telle*, transparence de l'exode vers le Père compris comme présence même du Père invisible, luminosité de l'acte d'aller au-delà et de « s'outrepasser vers » reconnu comme l'acte de demeurer dans la Présence au-delà de ce que nous éprouvons comme présence ou absence, fluidité du chemin reçu comme chemin intérieur à Dieu ? Peut-être est-ce cela qui est dit dans l'énigmatique message des hommes vêtus de blanc qui apparaissent à l'Ascension et bouleversent toutes représentations de descente et de montée : « Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel ? Celui qui vous a été *enlevé*, *viendra* comme cela, *de la même manière* dont vous l'avez vu *s'en aller vers* le ciel » (*Ac 1*, 11).

Les conséquences de cette intelligence du chemin ouvert par Pâques sont décisives pour le problème d'historicité qui nous occupe. La « voix rationaliste » sépare l'histoire *pré*-pascale et la relecture *post*-pascale et conclut à l'impossibilité d'une confession de la divinité de Jésus par Pierre ; la théologie « classique » maintenait cette confession, mais à titre implicite, en utilisant une distinction dont le mouvement intérieur n'était pas indiqué. Désormais il est possible de parler d'une *réelle* confession par Pierre de la divinité de Jésus, et ainsi de justifier la proposition : la situation du disciple *après* Pâques est, par l'anamnèse en laquelle le Vivant se rend présent à la foi, renvoyée à la situation du disciple *avant*

Pâques, mais reconnue dans sa vérité transcendante et innommable. En cette identification paradoxale de la foi pré-pascale et de la foi post-pascale comme « voyage » vers l'Autre, repose l'accord profond et quasi miraculeux que le texte de saint Luc établit entre l'histoire désormais passée de la rencontre visible de Jésus et sa relecture universalisante sous la lumière de Pâques. Allons plus loin : la lumière de Pâques n'est pas étrangère à la situation « vécue » avant Pâques mais *sa* vérité même ; et l'*interprétation* pascale de l'*histoire* — ce texte de saint Luc écrit après Pâques et *pour nous* — loin d'être une lecture « subjective » qui exigerait d'être « objectivement » fondée par la recherche historico-critique, est plutôt *le sens même de cette histoire*. Car toutes catégories dichotomiques de la réflexion sont dépassées dans l'anamnèse eucharistique qui est *présence réelle* : l'anamnèse ne s'extrapose pas par rapport à l'histoire comme un « produit de la foi » [31], elle *est* l'histoire même. Il n'existe qu'une lecture possible de l'épisode de la confession de Pierre, celle de la liturgie qui dit *hodie* et actualise le récit, parce qu'en faisant, pour l'Eglise qui célèbre, l'anamnèse du jour où Pierre a identifié Jésus en outrepassant son image du Messie vers un au-delà inouï, l'évangéliste a dit notre propre situation d'hommes pour lesquels Pâques demeure toujours une annonce, une question ouverte devant laquelle nous devons prendre position sans rien savoir d'avance que cette anticipation, que cette annonce. Notre foi demeure donc la foi de Pierre : un acte d'outrepasser des images d'attente dans ces images mêmes, une confiance « les yeux fermés » au Seigneur qui seul sait d'où il vient et où il va, l'accueil libre d'une annonce qui anticipe l'avenir d'une anticipation qui est devenue présence de la Réalité elle-même. L'annonce n'a pas été supprimée comme le voudrait inconsciemment quiconque fait du mystère pascal une « chose » figée et circonscrite, elle est devenue la réalité même du mystère pascal en nous qui croyons. Redisons-le : la promesse est devenue la réalité depuis que *Pâques a fait éclore le chemin de Jésus vers le Père comme chemin de Dieu à Dieu*.

Dernière précision : cet accord entre l'avant et l'après de Pâques, que nous venons d'analyser à travers le parallèle des chapitres 9 et 24 de saint Luc, n'est en aucune manière l'abolition de la réalité historique en son irréversibilité. Tout au contraire ! En tant qu'il est *irréitérable*, le chemin de Jésus en notre chair est le chemin que tout homme en tant qu'homme doit prendre et peut suivre ; en tant qu'il est totalement singulier, ce chemin est le seul lieu de la révélation : *l'universel même*. Ici encore l'opposition catégoriale entre le particulier et l'universel est dépassée par la singularité de Jésus,

31. L'expression est de W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 22.

tout comme les temps de nos verbes par son présent. Miracle de l'Evangile où parle la Parole sous le mode de l'anamnèse et de sa non-saisie, merveille du récit qui ne pose qu'une seule question : *qui suis-je ?* et invite à y répondre par une confession qui accepte l'inépuisable et l'inouï de cette question !

C. — LE TITRE « CHRIST » COMME NOM DE DIEU

Puisqu'il n'est point de découverte possible du *nouveau* mode de présence de Jésus en dehors de l'anamnèse de son *ancien* mode de présence, la proposition que nous avons faite peut désormais se formuler comme suit : le titre « Christ » donné par Pierre et par tout croyant à Jésus est porté par un mouvement d'outrepasser l'image de l'attente messianique vers un au-delà qui la fonde comme image d'attente. Ainsi le titre désigne-t-il un chemin où se rappelle un passé et s'annonce un avenir ; annonce et souvenir d'un chemin, il est le nom par lequel la foi qui suit Jésus dans son mystère d'« exode » désigne sa singularité absolue. Manifestement les deux mots « annonce » et « souvenir » (ou expression) correspondent aux deux prépositions *outre* et *dans* dont nous avons usé en parlant de contenu et de mouvement du titre attribué à Jésus, et aux deux substantifs, également, *attente* et *anamnèse*, qui définissent l'attitude et la situation du chrétien après l'Evénement absolu de Pâques : en *passant outre* l'image vers l'au-delà de Jésus mort et ressuscité, la foi annonce et attend encore Pâques ; en s'outrepassant *dans* l'image, elle exprime et se rappelle Pâques. Mieux, puisque Pâques n'est pas une chose assignable en ce monde, mais acte pur et lumière pure, puisque l'anamnèse à laquelle Pâques renvoie fait mémoire de l'attente de l'*eschaton*, les identifications précédentes peuvent se renverser : en passant outre l'image, la foi se souvient de Pâques comme de l'Inouï ; en s'outrepassant dans l'image, elle attend Pâques comme le remplissement ultime de cette image d'attente. Pareille réversibilité est la co-relation des deux notions de contenu et de mouvement ; nous la nommons *circularité de l'attente et du souvenir.*

Il n'est pas difficile de montrer que cette circularité, en laquelle nous voyons le contenu et le mouvement du jugement de foi effectué par Pierre : « (Tu es) *le Christ* de Dieu »[32], est une structure fondamentale du texte que nous méditons. A la section II, paragraphe A, en déployant la symétrie concentrique sur laquelle le chapitre 9, vv. 1 à 50, est construit, nous avons divisé le texte d'une manière classique, d'après les parallèles de ses éléments

32. Sans doute l'analyse que nous proposons du titre « Christ » vaut-elle, à des différences près qui tiennent aux divers modes de signifier, pour les autres titres christologiques majeurs : *Seigneur, Fils de Dieu, Fils de l'Homme.*

avec la scène de la Transfiguration : D - confession de Pierre ; E - consigne de silence ; F - annonce de la passion ; G - conditions pour suivre Jésus sur son chemin. Plus loin, au paragraphe B, nous avons constaté le parallélisme entre le chemin de Jésus (F) et celui du disciple (G) ainsi que l'antithèse voulue entre les deux réponses de la foule et de Pierre à la question sur l'identité de Jésus. N'est-il pas légitime alors d'essayer d'articuler la séquence autour de cette antithèse et de mettre face à face l'*incipit* et le parallélisme des chemins ? Nous aurions le schéma suivant :

A = v. 18a : *Jésus en prière* au milieu
des disciples et à l'écart

B = v. 18b à 20 : *la question :* Qui suis-je ?

1° la réponse de la foule :	2° la réponse de Pierre :
UN prophète.	LE Christ de Dieu.

C = v. 21 à 27 : *l'annonce du mystère pascal*

1° pour le Fils de l'Homme	2° pour le disciple

Certes les éléments de cette structure sont d'inégale longueur et ne correspondent pas à ceux que la recherche « synoptique » a coutume d'épeler, mais est-ce une raison suffisante pour écarter une hypothèse dont l'avantage certain est de mettre en évidence la *dramatique* du récit et la position-clé de la confession de Pierre ? Si celle-ci conduit à la consigne de silence, laquelle est expliquée par l'annonce de la passion, que suivent immédiatement les conditions requises du disciple, elle doit nécessairement faire passer le rapport entre Jésus et les siens d'une situation initiale à une situation finale marquée par un accroissement de l'union et de l'intimité. C'est très précisément ce que suggère le schéma.

La construction du verset 18a est fort difficile à rendre en français. La traduction de la Bible de Jérusalem porte : « Et il advint, comme il était à prier, seul, n'ayant avec lui que ses disciples . . . », tandis que la Bible œcuménique préfère : « Comme il était en prière à l'écart, les disciples étaient avec lui . . . ». Littéralement, il serait préférable d'écrire : « Et il advint (*egeneto*), comme il était (*en tô einai auton*) à prier à l'écart (*kata monas*), les disciples étaient avec lui et il les interrogea, disant . . . ». Car il faut bien marquer que Jésus est ici *seul à prier* et que la présence des disciples autour de lui est caractérisée par une certaine extériorité : ils forment comme un cercle autour d'un point éminemment singulier ; ils sont, quoique « avec lui », comme écartés de cette prière qui est commerce filial avec le Père et méditation des Ecritures saintes où se donne la volonté paternelle. C'est le dialogue seulement, la double question et la double réponse, qui sup-

primera — ou plutôt désignera, pour l'avenir proche, la suppression de — cet « écart » : l'extériorité fera place à une communauté de destin puisque Jésus va souffrir la passion et la mort pour entrer dans sa gloire (v. 21 & 22), tandis que le disciple va porter sa croix et voir le Règne de Dieu (v. 27). Le petit mot « avec » découvrira ainsi toute sa portée : au lieu d'un demeurer à distance (qui éclatera, dans toute sa violence, à l'agonie), il deviendra un prendre-part-à, si bien que les disciples seront, au terme, introduits dans le mystère du chemin de Jésus, c'est-à-dire de sa personne de Fils unique. L'ordre du texte $A \rightarrow B \rightarrow C$ est donc l'ordre rigoureux d'une *communication* qui se produit *de* Jésus *à* ses disciples et donne son remplissement à la préposition « avec ».

Peut-on préciser davantage ? Si l'on garde en mémoire que le don du « Notre Père » est la possibilité, pour le disciple, de dire « Abba, Père » à Dieu, comme Jésus seul peut le dire en plénitude (*Lc 11*, 1ss), qu'à la Pentecôte l'Esprit descendra et reposera sur chacun comme il le fit au Baptême de Jésus, et qu'il s'agit d'être « les fils du Très-Haut qui est bon, lui, pour les ingrats et les méchants » (*6*, 35), n'est-il pas clair que l'*objet* de la communication est le statut de fils devant Dieu qui est Père ? De cela, d'ailleurs, tout le Nouveau Testament témoigne comme de l'inouï qui met à part le chrétien : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son *Fils*, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer *l'adoption filiale*. Et la preuve que *vous êtes des fils*, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son *Fils* qui crie : Abba, Père. Aussi tu n'es plus esclave mais *fils, fils*, et donc héritier de par Dieu » (*Ga 4*, 4-7 ; cf. *Rm 8*, 15-16). Et, commentant ce texte et les autres, saint Thomas d'Aquin disait, à la suite des Pères, que la filiation *naturelle* de Jésus se communique aux siens comme filiation *adoptive*, une voie d'accès à la paternité de Dieu — *via tendendi in Deum* [33] — nous étant accordée par Jésus et l'état de fils n'étant autre que la possibilité de tendre librement vers le Père *comme* Jésus l'a fait par sa mort et sa résurrection : « De même que Dieu a voulu communiquer à d'autres sa bonté naturelle, en les faisant participer à une similitude de sa propre bonté, de sorte qu'Il ne soit pas seulement bon mais aussi auteur de ce qui est bon, de même le Fils de Dieu a voulu communiquer à d'autres la conformité à sa filiation, de sorte qu'il ne soit pas seulement le Fils, mais aussi le premier-né des fils [34]. »

---

33. *S. Théol.*, Ia, q. 2, Prol.

34. « Sicut Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam auctor bonorum, ita Filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare,

Mais il est un second objet communiqué par Jésus, et non des moindres : la possibilité d'interpréter la volonté du Père déposée dans les Ecritures, c'est-à-dire l'intelligence de la Loi et des Prophètes. Nous l'avons montré plus haut, l'annonce de la passion, en *Lc 9, 22*, renvoie de toute évidence à l'apparition aux pèlerins d'Emmaüs, où le Ressuscité se manifeste comme celui qui apprend à lire le Livre qu'il feuillette devant les siens (*24, 25-27*). C'est là un thème constant de la « théologie » de saint Luc que l'on retrouve encore dans la scène inaugurale du ministère de Jésus, à la synagogue de Nazareth (*4, 21*), ou dans nombre d'épisodes des Actes : les discours de Pierre, la conversion de l'eunuque [35] ou la prédication de Paul aux Juifs. Cette lecture des Ecritures est, à *strictement parler, l'ouverture du sens des images par lesquelles* Jésus est annoncé dans l'Ancien Testament qui l'attend, l'ouverture qui se produit à partir de celui que ces images désignent au-delà d'elles-mêmes. En bref, la relation unique et suréminente de Jésus à son Père est la source d'où naissent toutes choses.

Dans la mesure où l'ordre des éléments $A \rightarrow B \rightarrow C$ signifie l'auto-communication de ce principe surabondant qu'est la relation *originelle* du Fils à son Père, l'épisode que nous avons lu devient une *catéchèse pascale* qui confesse et enseigne la communication inouïe du statut de fils aux hommes. C'est une autre manière de dire que la réalité *originelle* de Pâques dépasse radicalement toute dissociation entre la préexistence éternelle et la manifestation temporelle de la relation Père/Fils (couple éternel/temporel) comme toute fixation du temps de nos verbes (couple avant/après). Mais ceci n'apparaît dans toute sa force qu'avec l'inversion curieuse que la suite du texte apporte à l'ordre $A \rightarrow B \rightarrow C$. Tout commence en effet à la prière de Jésus (A) et se dirige vers la participation du disciple au « destin » du Fils (C) : « Je vous le dis vraiment, il en est de présents ici même qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le Royaume de Dieu » (v. 27). Or, que raconte Luc aussitôt après ? La Transfiguration, qu'il situe sur la montagne où Jésus prie (v. 28) et dans laquelle l'Eglise ancienne a toujours perçu une anticipation de la Résurrection. Ainsi tout se passe *de la prière à la prière*, comme à l'intérieur de la relation filiale que Jésus y exerce devant son Père, et ce que nous venons de dire sur l'auto-communication du statut de fils présuppose en fait que la « fin » de ce mouvement en révèle seule le « principe », c'est-à-dire que la prière « glorieuse » du v. 28 donne son vrai sens à la prière « initiale » du v. 18. En d'autres termes, le principe

---

ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum » (THOMAS D'AQUIN, *In Romanos Lectura*, cap. VIII, lect. 6 ; éd. Marietti, § 706).

35. Cf. notre article de *Christus*, cité note 30.

(*archè*) de la communication décrite n'éclôt en fait qu'avec Pâques, l'Ultime anticipé à la Transfiguration et annoncé comme terme (*eschaton*) dans la prophétie sur le chemin du Fils de l'Homme. Semblable anticipation de l'*eschaton* dans l'*archè* est le mouvement de *rétrospection* caractéristique de la christologie et indissociable de la notion de *pré-existence divine* de Jésus, mouvement qui permet l'anamnèse pascale en tant que découverte de la Gloire divine dans tous les événements de la vie de Jésus. Résumons-nous. Le renversement de l'ordre A → B → C indique l'identité paradoxale de l'*archè* et de l'*eschaton*, la circularité vivante des deux notions : c'est le mystère pascal qui éclaire et fait éclore le principe de communication qui le rend possible !

Essayons alors d'inventorier les conséquences de cette inversion, dont la plus belle expression est peut-être le début de la prière sacerdotale du Christ johannique : « Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'*avais* auprès de toi avant que fût le monde » (*Jn 17*, 5). Si le nom « Christ », donné à Jésus par la foi, suppose à la fois souvenir et attente, le souvenir est devenu maintenant attente, et réciproquement. Car la communication de l'être-fils s'effectue à partir du point même où cette communication conduit, c'est-à-dire Pâques, dont l'anticipation fait du chemin du disciple, décrit aux versets 23 à 27, non seulement une marche à travers la croix *vers* la Gloire, mais encore, et peut-être d'abord, une marche provenant de la Gloire, de la demeure même de Dieu. Dès lors la foi, dans sa marche à la suite de Jésus, *tend vers* une demeure qui est cette marche même, ce *tendre-vers* ou passage au-delà du bien et déjà connu qui provient *de* ce *vers* quoi il tend. Ce qui veut dire que le statut de fils, éclos à Pâques, est en fait un *devenir fils*, que la communication paradoxale de l'*être-fils* se produit comme le *tendre-vers-cet-être-fils*. Et toutes les images dont nous disposons sont bouleversées — la marche est devenue stabilité et la demeure chemin [36] — pour la simple raison que l'état de fils ne réside pas en autre chose que le chemin donné par Jésus. Depuis Pâques, en effet, ce chemin de mort et de vie est la vérité de l'homme mystérieusement intérieure à la vérité de Dieu : un chemin *vers* ce qui a déjà tout précédé, un aller vers l'Inouï de Pâques, qui est en même temps le déjà ouï qui a suscité cet acte d'aller. Redisons-le en balbutiant, c'est l'Inouï de Pâques, possibilité de vivre en fils devant Dieu et au-delà de toutes les images qui le visent, c'est le *pas-encore* de Pâques (attente) qui est le *déjà* (souvenir) qui meut toutes choses. La relation transcendante du Père et du Fils est le principe (*archè*) qui se com-

36. L'image de la toupie ou du gyroscope dit merveilleusement cette coïncidence : plus la toupie tourne vite, plus elle paraît immobile.

munique sous le mode fini du chemin qui tend vers elle comme ultime (*eschaton*).

Ce cercle parfait où la Lumière se donne comme le principe du chemin qui retourne vers elle comme terme ultime est admirablement décrit dans un texte de Denys sur le Beau-et-Bien :

> Il n'existe qu'une puissance simple, productive d'union et de cohésion, qui est le principe spontané de son propre mouvement, et qui du Bien jusqu'au dernier des êtres, puis de nouveau de cet être même jusqu'au Bien, parcourt *sa révolution cyclique* à travers tous les échelons, à partir de soi, à travers soi et jusqu'à soi, sans que cesse jamais, identique à soi-même, cette *révolution* sur soi-même [37].

Dans le tendre-vers des êtres, conscient seulement chez la créature douée de raison, dans l'acte de passer au-delà du défini, la Lumière du Bien se montre principe ; dans le chemin de Jésus vers son Père, elle a sa manifestation adéquate et sa présence, en un mot sa « demeure ». Mystère de l'intériorisation en Dieu et par Jésus-Christ du chemin de l'homme vers Dieu, suréminence de l'union par mode d'hypostase où tout « prend consistance » (*Col 1*, 17), merveilleuse coïncidence du chemin et de la maison ! Tout cela apparaît, dans l'Evangile selon saint Luc, à travers l'interprétation que fait Jésus des Ecritures anciennes. Pour le troisième évangéliste, toutes les images de l'Ecriture parlent de Jésus en tant qu'elles sont des images qui l'attendent et le concernent (*4*, 21), des figures suscitées par l'Esprit de Dieu en vue du remplissement inouï que leur apportera Pâques (*24*, 46-47). C'est à Pâques que Jésus ouvre aux siens le cœur de sa prière, à partir de Pâques (*eschaton*) que s'éclairent toutes les images comme images dont Pâques est le principe (*archè*). Et c'est pourquoi Pâques ne peut être ni objet circonscrit ni chose figée : l'homme ne peut en parler (et donc parler du mystère de Jésus) qu'avec les images insuffisantes de son attente ; il ne peut annoncer Pâques comme *déjà* advenu qu'en reprenant les images inadéquates qui articulent le chemin vers Pâques comme *pas encore* advenu. Ce qui peut se formuler comme suit : *la Réalité ultime qui s'appelle Pâques ne se communique qu'à travers des images inadéquates qui la visent au-delà de toute image possible*. L'unique « image » se nomme Jésus-Christ et son mystère surpasse tout ce que l'homme peut concevoir et imaginer !

Je dis que le cercle étonnant qui sert de structure possible au texte de *Lc 9*, 18-27 est le vrai mouvement qui noue, l'une sur l'autre, l'image et la réalité dans toute nomination humaine de Jésus ; il est le *sens* de la confession de Pierre. Celui-ci est croyant parce qu'à la différence de la foule qui prétend identifier Jésus en l'emprisonnant dans du déjà connu, il utilise une image dont il

37. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, IV, 17 ; *PG* 3, 713 D.

outrepasse aussitôt le contenu défini. Ce faisant, il cesse de confondre l'image et la réalité qu'elle vise, le contenu et son au-delà ; il laisse comme un espace de différence entre le nom humain qu'il emploie et la personne qu'il confesse comme l'Unique à qui faire remise de sa liberté. Cet espace est une autre approche possible de ce que nous avons nommé le chemin vers Pâques. Il y a certes un moment d'identité entre l'image et son au-delà, sans quoi aucune nomination ne serait possible, mais ce moment ne prend son sens que dans l'apparaître de la réalité à travers l'image et comme le chemin qui tend vers elle : il est indissociable d'une différence qui lui donne son épaisseur. La distance entre l'image et la réalité n'est donc jamais comblée puisque l'attente fait partie de la foi qui espère ; et cependant elle est toujours surmontée puisque le chemin est, comme acte de s'outrepasser, la présence même de Dieu à la foi. Pierre nomme Jésus : « le Christ de Dieu » ; dans cette foi qui confesse, il est porté par le mouvement souverain de Pâques (*actus purus*), par l'interprétation *vivante* que Jésus fait de toutes les Ecritures anciennes. Et cette interprétation est vivante parce que, en traversant le hiatus de la mort, Jésus a accompli toutes les images de son attente et fait de cet accomplissement l'acte du Dieu qui se révèle : en lui et par lui, le chemin de l'homme est devenu *intérieur* à la Vérité et à la Vie de Dieu, selon un mode qui nous est totalement inaccessible parce que fondateur. Récapitulons : si tout repose sur Jésus qui franchit le hiatus et peut seul prendre la responsabilité de la parole qui indique ce franchissement [38], si la nomination de Jésus par la foi s'effectue dans des images (*contenu*) inadéquates à cet acte d'auto-communication de Dieu (*mouvement*) que nous avons déployé sous le symbole du cercle, alors Dieu se communique à l'homme comme le principe invisible d'un chemin qui passe sans cesse, outre tout défini, vers Dieu comme l'Ultime, et l'homme qui vit de la foi est ainsi comme traversé par un mouvement pur et originel qui vient d'en deçà de lui-même parce qu'il se dirige au-delà de lui-même. Confesser la divinité de Jésus signifie simplement *vivre* le mystère pascal.

Il reste néanmoins une dernière remarque à développer. Ce qui précède : circularité paradoxale de l'image et de son au-delà, identité non dialectique de l'attente et du souvenir, a été découvert dans l'inversion possible de l'ordre des éléments $A \rightarrow B \rightarrow C$ qui composent le texte de saint Luc. Mais nous n'avons pas encore relevé que cette réversibilité se noue autour d'un dialogue entre

38. « La prédication chrétienne est celle qui annonce le Crucifié ressuscité ; elle ne peut alors qu'être la continuation, en vertu d'une mission, de l'annonce que Jésus a faite de lui-même, puisque lui seul peut combler le hiatus » (H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium salutis*, 12, *Le mystère pascal*, Paris, Cerf, 1972, p. 63).

Jésus et ses disciples, qu'entre A et C aussi bien qu'entre C et A existe un passage obligé, à savoir B qui oppose les deux réponses possibles à la question de Jésus : *qui suis-je ?* Ainsi la mystérieuse coïncidence du principe et de l'ultime, équivalemment du chemin et de la demeure, se cristallise, textuellement, autour d'un rythme question/réponse, qui appelle les observations suivantes : 1° puisque la question posée par Jésus récapitule tous les étonnements que suscite son comportement et qu'elle suit immédiatement sa prière, elle est la question même de Dieu à l'homme ; 2° puisque la question suscite une réponse humaine qui est la nomination de Jésus comme « Christ », cette parole humaine et inadéquate est *inspirée de l'intérieur* par Dieu, comme en témoignent le parallèle de structure entre la confession de Pierre et la voix paternelle, puis le logion propre à Matthieu : « Heureux es-tu ! » (*Mt 16*, 17) ; 3° puisque la réponse humaine précède, comme sa possibilité, l'annonce du mystère de mort et de résurrection, c'est-à-dire débouche sur l'*eschaton* indicible et toujours attendu de Pâques, elle ouvre nécessairement une question, la même question : qui suis-je, mais à un degré nouveau de profondeur. Pareille révolution cyclique de la question sur la réponse, et vice versa, est une autre forme du paradoxe de la communication que Dieu fait de lui-même (de l'être-fils) à Pâques. La question a ici la priorité radicale du principe qui est l'ultime : elle est *la question inépuisable, irrécusable et inenglobable,* la Question qui se nomme Jésus et suscite la réponse de foi, laquelle réponse provient de cette question et la creuse comme question encore plus inépuisable. Bref dire que la nomination de Jésus est portée par un acte d'outrepasser toute image vers le mystère qui est au-delà de toute image, parler d'une Question originelle et inépuisable devant laquelle tout homme en tant qu'homme est radicalement situé, sont le Même : *accueillir la manifestation du Dieu toujours plus grand.* Et nous pouvons conclure, en sachant que ce dire est la contestation de mainte idée reçue, que confesser la divinité éternelle de Jésus, c'est-à-dire sa relation unique et transcendante à Dieu le Père, n'est pas posséder un savoir objectivable, mais éprouver une Question qui devient toujours davantage question, pénétrer le caractère inépuisable d'un Mystère originel qui est toujours au-delà de ce que nous pouvons en connaître, entrer dans une Profondeur qui apparaît avec toujours plus de clarté comme Profondeur cachée. Le nom de Jésus est cette question inépuisable !

IV. - Postface

L'argument que nous avons proposé n'est finalement qu'un simple commentaire de ce qu'écrivait saint Paul aux Corinthiens : « Selon

ce qui est écrit (*Is 64, 3 & Jr 3, 16*), nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (*1 Co 2, 9*). Nous avons approché cette parole à partir d'un texte évangélique fort structuré, le seul passage de saint Luc où Jésus pose explicitement la question radicale de son identité : *qui suis-je ?* Et nous avons découvert et confessé que Jésus est la Figure absolue de la Révélation de Dieu en tant qu'il fait apparaître, et lui seul, Dieu comme *le Tout-Autre : Deus in excelsis,* dont il creuse la profondeur cachée. Car Jésus révèle que Dieu est l'Autre et c'est ainsi que lui-même est Dieu, Dieu dans sa seconde manière d'être Dieu, Dieu le Fils qui, demeurant en lui-même, met toutes choses en mouvement (cf. *Sg 7, 23*) et en question, le Bien-Aimé qui outrepasse toutes les images secondes et mondaines qui le visent, le Crucifié et le Ressuscité, en qui s'effondrent et naissent tous les noms qui tentent de le dire.

Nous avons essayé, pour notre part, de désigner ce « feu » vivant de Pâques où toutes paroles humaines naissent en tant qu'elles meurent sans cesse en le visant comme leur au-delà. Devons-nous ajouter que notre proposition est à ranger, elle aussi, parmi ces images d'attente qui sont outrepassées par la Présence qu'elles veulent confesser ? Une approche, une voie, une proposition, voilà ce que nous avons offert et qui devra, un jour, être complété par l'analyse du lien nécessaire qui existe entre les notions d'*au-delà* et d'*altérité*. Nous n'avons voulu d'autre part qu'une chose : nous mettre à l'écoute de la Parole de Dieu qui met en cause toutes nos catégories, prendre au sérieux le mot de saint Hilaire : *non sermoni res, sed rei sermo subjectus est.* Et c'est pourquoi nous ne pouvons pas répondre nous-mêmes à la question de savoir si cette écoute a été réellement fidèle, ni justifier la lecture entreprise par une réflexion herméneutique *a priori* sur le lieu où elle a pris naissance, mais simplement donner quelques repères provisoires. Le « programme théologique » suivi dans ces pages fut un effort d'*intellectus fidei* au sens strict [39], dont le Credo de l'Eglise lisant les Ecritures à la suite de Jésus fut à la fois le point de départ et le point d'arrivée. Il n'était nullement question de juger l'affirmation dogmatique de la divinité de Jésus à partir de quelque raison humaine que ce soit, fût-elle un traité théologique de Dieu déjà constitué : chercher des raisons extérieures au mouvement dans lequel la foi est comme emportée eût été verser dans l'incroyance et reproduire la fermeture de la foule dont parle

39. Nous avons exposé ce que nous entendons par intelligence de la foi dans l'article *La foi en quête d'intelligence. Lecture d'un texte d'Anselme de Cantorbéry,* dans *Christus* 22, n° 88 (oct. 1975) 456-468.

saint Luc. Il fallait seulement *se laisser* juger et justifier par le mystère de Jésus, accepter d'être introduit dans ce mouvement de mort et de vie qui met en question et mouvement toutes catégories humaines qui le visent comme leur au-delà. Je dis bien : « toute » catégorie et « toute » image, y compris par conséquent celles de l'au-delà et du passer outre qui tâchent de balbutier la suréminence du principe. Il nous a semblé alors possible de nous disposer à cette attitude du « se laisser juger et justifier par l'Autre » en procédant à une sorte d'*équation formelle* qui identifie, comme le Même, le parler du mystère de Pâques comme mystère de nativité et de filiation (cf. *Lc 20, 36* : « ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection ») et le parler du mystère de Dieu comme en ont parlé les grands scolastiques que furent saint Anselme ou saint Thomas. L'équation formelle possède encore la forme suivante : en tant que Question qui est toujours plus question, en tant que « je suis » impossible à circonscrire et définir, le mystère de Jésus est celui de Dieu, au-delà de tout, de l'un et du multiple, de l'être et du devenir, de l'objet et du sujet. Ceci ne doit pas être entendu comme une tentative de juger l'Ecriture qui témoigne de la Parole à partir de traités scolastiques — ce serait la perversion de l'intelligence de la foi ! —, mais comme une « utilisation » de la tradition théologique de l'École en vue d'une meilleure écoute de la Parole — ce qui était, à dire vrai, leur unique et exclusive intention !

Cette courte réflexion « seconde » sur la démarche en tant que telle découvre sans doute la portée spirituelle de la proposition. En dehors de Jésus-Christ, le mot Dieu est vide de sens parce que, de toujours à toujours, Dieu *est* le Père de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Nous ne savons pas en effet *ce qu'est* Dieu, ni ne voyons le Père qui « habite la lumière inaccessible » (*I Tm 6, 16*) et il ne nous est donné, en Jésus-Christ, qu'*un chemin vers* ce Père invisible. Mais, dans l'Esprit que nous avons reçu au Baptême, ce chemin est devenu pour nous le don par excellence, « le don de Dieu » (*Jn 4, 10*) : une route intérieure à Dieu lui-même, la présence même du Père qui se complaît en son Fils (*Lc 9, 35*) et communique au dehors sa propre plénitude. « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jn 1, 18*).

F 75006 Paris
14, rue d'Assas

M. CORBIN, S.J.
Institut Catholique de Paris