

Laval théologique et philosophique

Ni d'en bas, ni d'en haut : Une christologie après la « troisième quête »

Alain Grau

Le néoplatonisme
Volume 59, numéro 2, 2003

URI : id.erudit.org/iderudit/007424ar
<https://doi.org/10.7202/007424ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de
théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Grau, A. (2003). Ni d'en bas, ni d'en haut : Une christologie
après la « troisième quête ». *Laval théologique et
philosophique*, 59(2), 311–332. [https://
doi.org/10.7202/007424ar](https://doi.org/10.7202/007424ar)

Tous droits réservés © Laval théologique et
philosophique, Université Laval, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services
d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous
pouvez consulter en ligne. [[https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-
dutilisation/](https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/)]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université
de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour
mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

NI D'EN BAS, NI D'EN HAUT : UNE CHRISTOLOGIE APRÈS LA « TROISIÈME QUÊTE »

Alain Grau

Le Puy en Velay
France

RÉSUMÉ : À partir du retour à la quête du Jésus de l'histoire dans la seconde moitié du XX^e siècle, de nouvelles questions sont posées à la christologie par les divers portraits de Jésus que dresse l'exégèse. Ne pouvant pas abandonner la confession de Jésus comme étant « vraiment homme », la christologie se doit d'en tenir compte. Cependant les résultats discordants de la « troisième quête » obligent à renverser la perspective parce qu'ils supposent au préalable la question anthropologique. En conséquence, la christologie ne peut plus prendre comme auxiliaire à sa réflexion des critères anthropologiques considérés comme acquis, mais elle doit intégrer dans son propre champ épistémique la question de l'homme comme telle, à partir d'une humanité singulière, celle, précisément de Jésus, qui n'est dévoilée à l'exégète comme au théologien que par le don de l'Esprit.

ABSTRACT : With the resumption of the quest for the Jesus of history in the second half of the twentieth century, the various portraits of Jesus drawn by exegesis raise new questions for Christology. Since it cannot abandon the confession of Jesus as being « true man », Christology must take them into account. But the discordant results of the « third quest » force a reversal of perspective, for they presuppose the anthropological question. Hence it is that Christology can no longer seek help from anthropological criteria taken for granted, but must instead integrate into its own epistemic field the question of man as such, starting from a singular humanity, namely that of Jesus, which is revealed to the exegete as well as to the theologian by the gift of Spirit alone.

Il ne fut ni homme ni non-homme,
mais né de l'homme et sur-homme,
c'est au-delà de l'homme qu'il s'est fait, vraiment,
l'un d'entre eux.

Pseudo-Denys, Lettre IV

Les Lumières nous ont fait perdre la certitude naïve que les quatre évangiles canoniques nous fournissent une vie de Jésus historiquement fiable, tant en ce qui concerne ses paroles que ses faits et gestes. Depuis lors, la « quête » de ce Jésus dont ils nous parlent, mais dont le contact à fleur de texte, immédiat, est perdu, est à

l'honneur. Selon des critères communément admis aujourd'hui, nous en serions à la « troisième ». Ces quêtes ressemblent fort à une série d'examen de laboratoire, aux procédures souvent sophistiquées et variables selon les époques et les lieux, qui visent à extraire le portrait d'un Jésus chimiquement pur : « le Jésus historique ». L'objet de cette étude n'est pas de revenir à nouveau sur ces procédures, et les critères employés, mais de réfléchir sur le possible avenir de la christologie, lié aux résultats discordants du travail actuel des historiens.

À notre connaissance, la littérature du premier siècle ne fournit pas de témoignage historique sur Jésus qui soit « neutre » — pour autant que l'époque pouvait connaître un tel critère et vouloir l'appliquer. Aussi loin que nous puissions remonter dans les sources possibles qui permettraient d'échafauder, scientifiquement, une « vie de Jésus », nous sommes confrontés au fait que celui-ci nous est toujours présenté à travers le fort attachement à sa personne d'une communauté, pour qui la rencontre de cet homme, directe ou par l'entremise d'un témoignage, fut l'occasion d'un changement décisif. Les documents qui nous parviennent portent tous la marque de ce changement. Pour ne prendre qu'un exemple, même Q se présente à la sagacité des chercheurs comme un texte élaboré, et cela indépendamment du fait qu'il s'agit d'une reconstruction de ces mêmes chercheurs dont rien ne dit qu'elle ait jamais existé comme document réel. On pourrait croire qu'un recueil de *logia* a la saveur de paroles authentiques, mémorisées et transmises sans autre forme de commentaire, mais il n'en est rien. Q est encore un prisme décomposant Jésus à travers sa réception dans une communauté (virtuelle ?), avec la mise en forme (*inventio et dispositio*) d'un (de) matériau(x) originaire(s) remontant (?) à Jésus lui-même¹. Jésus se présente donc toujours à nous, enveloppé dans la gangue de la proclamation faite à son sujet. Aussi, en bonne méthode, faut-il faire, constamment, la part entre ce qu'a dit Jésus et ce qu'on lui fait dire, entre un « Jésus proclamant » et un « Jésus proclamé », entre « le message de Jésus » et « le message sur Jésus ».

Qui plus est, au cœur de cette annonce des paroles et gestes de Jésus, il y a l'annonce, par ceux qui étaient avec lui « pendant tout le temps que le Seigneur Jésus est allé et venu parmi nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé » (Ac 2,21-22), de ce passage mystérieux de la mort à la vie, brouillant encore plus les cartes. Si c'est bien ce passage qui a déclenché le témoignage et non, d'abord, ce que proclamait ou annonçait Jésus lui-même, indépendamment de l'événement du Mystère Pascal, la structure même du témoignage prend un nouveau tour. On peut imaginer que, durant la vie pré-pascale de Jésus, les proches disciples se comportèrent en disciples classiques d'un maître, qu'ils mémorisaient ses paroles et leur

1. Voir John S. KLOPPENBORG, « Évangile "Q" et Jésus historique », dans Daniel MARGUERAT, Enrico NORELLI et Jean-Michel POFFET, éd., *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 38), p. 225-268 (ouvrage noté *Jésus de Nazareth* par la suite), et particulièrement les trois « principes méthodologiques », « pour réfléchir au rapport de Q et de Jésus historique », énoncés respectivement p. 248, 252 et 258. À ces principes, il faut en ajouter un quatrième : par définition initiale, Q, en tant que reconstitution fondée sur les passages communs à Mt et Lc absents de Mc, ne peut comporter qu'un maigre reliquat narratif puisque l'encadrement des paroles de Jésus est, de fait, retravaillé par Mt et Lc, et on n'y trouve pas de récit de la Passion/Résurrection. Peut-on dès lors parler d'un « Évangile » Q ? Cette remarque vaut également pour l'*Évangile de Thomas*.

contexte pour autant que celui-ci pouvait être éclairant. Cependant, il faut également superposer à ce travail de la mémoire l'éclat de la Résurrection, qui dut brouiller celle-ci, de sorte que le contenu précis des faits et gestes du maître, sans perdre de son importance, en devenait inessentiel face à cet événement unique. Ce passage de la mort à la vie pose alors de nouvelles conditions, tout ensemble intellectuelles et spirituelles, concernant la possibilité, pour la science historique, d'appréhender ce Jésus. D'où suit une autre distinction entre le Jésus d'avant et d'après Pâque, qui ne se superpose pas exactement aux précédentes, et qui a pour corollaire, ou pour fondement, la distinction qui fit les beaux jours d'une certaine critique (et qui n'est pas tout à fait passée de mode), entre le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi », qui ne cesse de masquer le précédent, voire même qui le place hors de portée. Le terme médian est constitué par la Résurrection, à laquelle il est malaisé de donner un statut épistémologique. Fait-elle nombre avec les faits qui ont ponctué la vie de Jésus ? Est-elle d'un ordre de réalité autre que factuel ?

La question épistémologique majeure de l'exégèse est donc de définir ce statut. Or, comme nous y invitent les textes du Nouveau Testament, si l'on accorde tout le crédit possible à la Résurrection comme étant plus qu'une simple réanimation, ne faut-il pas encore faire un pas de plus, et penser, nécessairement, un Jésus au-delà de ses faits et gestes, au-delà de ses « paroles authentiques », sans qu'il devienne pour autant le « Christ de la foi », dégagé de tout lien concret avec « celui qui est allé et venu parmi nous » ? La gageure de toute exégèse qui prendrait au sérieux la résurrection est de rendre intelligible l'humanité de ce Jésus historique, de telle manière que cette compréhension de l'humanité de Jésus puisse, pour ainsi dire, être susceptible de rendre compte de cette brèche qu'ouvre la Résurrection dans l'humanité réelle de cet homme, non seulement comme Seigneur ressuscité, mais aussi dans son humanité pré-pascale. Si elle veut intégrer le cœur de l'annonce évangélique, la « quête » du Jésus de l'histoire par la science historique doit s'aventurer jusque-là, à moins de faire l'impasse sur la Résurrection. Mais ceci implique, en retour, que la christologie ne peut faire l'économie de cette humanité. Mais sous quelles conditions ? De la « nouvelle quête » à la « troisième quête », que peut-on espérer de la christologie ? Ou encore : que peut-on espérer comme christologie ?

I. KÄSEMANN ET LA « NOUVELLE QUÊTE »

Par « nouvelle quête », il faut entendre ici le mouvement à la fois exégétique et théologique dont le point de départ est couramment fixé par la conférence donnée par Ernst Käsemann, le 20 octobre 1953, à Jugenheim². Le problème auquel s'affronte Käsemann, dans cette conférence, est celui du rapport entre le Jésus historique et celui de la foi, à partir de ce qu'il nomme « une permutation des fronts³ » autour de la constatation suivante :

2. Trad. fr., Ernst KÄSEMANN, « Le problème du Jésus historique », dans *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 145-173 (noté par la suite : KÄSEMANN).

3. KÄSEMANN, p. 147.

Ce n'est qu'à travers la prédication chrétienne primitive et la dogmatique ecclésiastique qui lui est liée, que nous savons quelque chose du Jésus historique, qu'il nous est maintenant impossible de distinguer nettement et suffisamment du Jésus prêché et cru⁴.

Un tel constat condamne par avance la prétention à dégager sans reste le Jésus de l'histoire de l'enveloppe dogmatique dans laquelle il se présente dans les Évangiles. Mais le danger, en retour, est alors de rejeter en bloc toute atteinte possible de l'histoire, non seulement de Jésus mais de la révélation elle-même au nom de son actualité pour la foi. D'où la tentative sans cesse récurrente d'en revenir peu ou prou à une vision pré-critique, en « prouvant l'événement et la fiabilité de la tradition⁵ ». Entre le rejet de toute tentative à remonter, par-delà le kérygme et son élaboration dogmatique, en direction de Jésus, tentative considérée comme impossible par Bultmann, et le retour à la case départ au nom du caractère historique de la Révélation, Käsemann va essayer de trouver un troisième terme à partir de la notion de signification.

L'histoire (*Historie*), comme consécution de faits bruts, ne signifie rien en elle-même. Seule son interprétation, et, doit-on ajouter, la conservation vivante de la mémoire de cette interprétation, peut conférer à cette histoire événementielle son statut d'Histoire (*Geschichte*), susceptible d'avoir des conséquences sur le présent, et notamment en direction de la « décision de la foi⁶ ». La foi n'est pas donnée à un enchaînement de faits, mais à ces faits portés par l'interprétation qui en dévoile la signification. « Ce n'est que dans la décision de la foi ou de l'incrédulité que cette Histoire (*Geschichte*) figée de l'histoire (*Historie*) de Jésus peut devenir à nouveau Histoire (*Geschichte*) vivante⁷. » Ce qui suppose au *minimum* un intérêt pour le Jésus de l'histoire. Mais le centre de l'argumentation de Käsemann consiste à dire que cet intérêt est, en réalité, si important qu'il est à lui seul le moteur, et la cause, de la rédaction des évangiles, qui vont mettre en œuvre ce principe herméneutique. Ceci a pour conséquence qu'« on ne peut comprendre le Jésus terrestre si ce n'est à partir de Pâque, et donc dans sa majesté de Seigneur de la communauté, et qu'inversement on ne peut saisir adéquatement la signification de Pâques, si l'on fait abstraction du Jésus terrestre⁸ ». Il faut souligner, point important, que ceci provient de la forme même des Évangiles qui se présentent comme récit de la vie de Jésus.

Nous ne pouvons supprimer l'identité du Seigneur élevé et du Seigneur terrestre sans tomber dans le docétisme et nous priver de la possibilité d'opérer la distinction entre la foi de Pâque de la communauté et un mythe. Inversement, ni nos sources, ni les connaissances acquises précédemment ne nous autorisent à substituer le Jésus historique au Seigneur élevé. Nous nous trouvons donc replacés devant le problème que nos évangiles ont à leur tour abordé et résolu. Et le fait qu'ils ne soient pas parvenus à une solution unanime rend

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. Par cette expression, Käsemann se rattache à l'herméneutique de Bultmann. N'ayant pas à en traiter ici, nous lui conservons ses guillemets, signe qu'il s'agit d'une expression technique, qui n'a de sens que dans le cadre spéculatif où elle est employée.

7. KÄSEMANN, p. 153.

8. *Ibid.*, p. 154.

pour nous ce problème plus radical et démontre que les débats au sujet du Jésus historique ont pour objet un authentique problème théologique⁹.

Le souci, ou la « quête », du Jésus de l'histoire n'est pas une position intellectuelle hétérogène aux Évangiles, précisément à cause du simple *fait* que la mémoire des paroles et gestes de Jésus fut écrite dans une forme narrative, comme la mise en récit de sa vie. Le récit existe pour signifier la stricte identité de cet homme, Jésus, avec celui qui est Seigneur. La forme narrative qu'a prise l'acte de mémoire de la vie de Jésus, dès lors qu'elle est l'objet d'une transmission, exige que la question du Jésus de l'histoire soit à l'ordre du jour, non seulement pour l'exégèse mais aussi pour la christologie. Seul ce souci permet à l'exégèse comme à la christologie d'être cohérentes avec leur objet, tel qu'il se présente dans les Évangiles, en raison de ce que présuppose, théologiquement, leur rédaction, et en raison de ce qu'implique le fait qu'il s'agisse d'un récit « biographique ». D'une certaine manière, la question de savoir s'il est possible ou nécessaire de remonter au Jésus de l'histoire, n'est plus problématique pour l'exégèse, parce qu'elle est fondée théologiquement dans le fait narratif ; seules comptent désormais les procédures qui vont permettre à cette « quête » d'avoir des résultats valides et satisfaisants. Le Jésus de l'histoire doit désormais faire l'objet d'une « nouvelle quête », à charge pour les quêteurs d'en définir les critères¹⁰.

Outre la sortie du bultmanisme triomphant (du moins en Europe), l'intérêt majeur de la conférence de Käsemann fut de réaffirmer, sous une forme nouvelle, la nécessité, fondée scripturairement, de la « quête » du Jésus de l'histoire. « L'importance théologique de la recherche sur Jésus est déduite, par notre exégète (*i.e.* Käsemann), de la forme même de l'évangile comme récit du Jésus terrestre. Le récit empêche que Jésus soit transformé en mythe et interdit toute lecture docète. La forme narrative de l'évangile acquiert ainsi une forte importance théologique, tout à fait indépendamment du jugement historique que nous sommes amenés à poser sur l'authenticité effective des faits et des paroles¹¹ ». Que cette importance ait été affirmée non à partir d'une déduction théologique mais à cause de la forme même du matériau évangélique ne pouvait que réorienter l'approche exégétique, mais aussi, conjuguée à d'autres facteurs, la christologie. Celle-ci fut contrainte de tenir compte des résultats exégétiques pour maintenir l'affirmation du « vraiment homme », puisque l'exégèse affirmait la nécessité, et donc la possibilité, de remonter jusqu'à cette humanité.

II. À QUÊTE « NOUVELLE », CHRISTOLOGIE « NOUVELLE »

Sous la plume des évangélistes, le Kérygme se présente sous la forme d'un récit, d'une sorte de « vie de Jésus » (bien que Käsemann, dans sa conférence, n'attribue

9. *Ibid.*, p. 162

10. En raison de l'importance de plus en plus grande accordée à la scientificité historique de la démarche, ainsi qu'à des conditions particulières liées à son objet, ces critères vont être l'objet d'un affinement permanent. Pour une discussion récente en français : Armand PUIG I TARRARECH, « La recherche du Jésus historique », *Biblica*, 81, 2 (2000), p. 179-201.

11. Jacques SCHLOSSER, « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire », *Recherches de Science Religieuse*, 87, 3 (1999), p. 392.

cette expression qu'au troisième évangile¹²). Cette mise en récit du kérygme proclame la Seigneurie de Jésus en racontant les faits et gestes de sa vie, sa mort et sa résurrection. Cependant les évangiles nous obligent à ne pas regarder le doigt qui nous montre le ciel, mais le ciel lui-même, et donc à essayer de passer de la manière dont les évangélistes nous décrivent Jésus, à la description de Jésus lui-même. Or jamais ceux-ci ne le montrent se proclamant lui-même, sinon à travers l'ambiguïté du titre de « fils de l'homme¹³ », à travers l'*amen* ponctuant ses paroles, ou encore son « je¹⁴ ». Cette structure si particulière du kérygme évangélique fait une large place à une « christologie implicite¹⁵ ». Quel statut accorder à cette christologie ? S'agit-il d'une limite imposée à la recherche historique, par la forme *littéraire* du récit, que seule une caméra filmant un personnage sans discontinuer pourrait surmonter ? Ou encore faut-il y voir la superposition des commentaires du narrateur aux faits et gestes du héros, qui en viendrait à masquer le héros ?

En réalité, la narration évangélique, parce qu'elle est une narration, nous introduit dans une structure bien particulière de Révélation. Elle repose initialement sur la reconnaissance d'un écart radical entre Celui qui se révèle, qui est Celui qu'il est indépendamment de la Révélation qu'il peut faire de lui-même, et la Révélation elle-même, qui ne peut alors être comprise autrement que comme donation de Lui-même à un autre que Lui-même. Il est nécessaire de prendre la juste mesure de cet écart, qui ne peut être réduit sans annuler la différence foncière entre Celui qui se révèle et celui à qui il se révèle, car il conditionne d'emblée la manière dont il sera possible de se reporter au Jésus de l'histoire, et, plus précisément, à ce qui donne à l'homme de vivre sauvé, en posant une nouvelle série de questions. Si l'événement sauveur est le « message » de Jésus, cette structure est, de soi, déformante, et il est impératif de revenir au « vrai » Jésus, comme on doit toujours se reporter aux textes d'un auteur par-delà ses interprètes. Mais si l'enjeu est le rapport entre l'homme (vous et moi) et Dieu, ce rapport ne peut être dit qu'à l'intérieur de la structure d'un Don particulier, dans lequel le donateur coïncide avec le Don lui-même et pose, à l'intérieur même de ce Don qu'il est Lui-même personnellement, le donataire. L'acte par lequel Dieu se révèle, et donc se donne, enchâsse, au sein de cette révélation qui est Don, la réception de cette donation. Dieu ne peut dès lors être dit que dans cette réception, parce que cette réception ne fait pas nombre avec le don lui-même. Dieu, en raison de son altérité irréductible, ne peut se dire lui-même, tel qu'il est, qu'en étant dit par l'homme, dès lors que ce dire coïncide avec le don de Dieu Lui-même. De sorte que l'homme à son tour ne peut dire le Don, et le communiquer, qu'en se recevant lui-même, ontiquement, comme Don de celui qui se donne. Dans une telle structure, Jésus ne peut se communiquer lui-même qu'en se laissant être communiqué, c'est-à-

12. KÄSEMANN, p. 157. L'expression semble avoir ici un caractère péjoratif. Voir l'appréciation défavorable concernant l'œuvre de Lc, p. 161.

13. Cf. Jacques GUILLET, « Le fils de l'homme, titre eschatologique ou mission prophétique », *Recherches de Science Religieuse*, 88, 4 (2000), p. 615-638.

14. Jacques SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noësis, 1999, p. 219-228.

15. Daniel MARGUERAT, art. « Jésus de l'histoire », dans Jean-Yves LACOSTE, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 604.

dire raconté par d'autres ; il ne peut se proclamer lui-même, qu'en se laissant être communiqué (raconté) par d'autres, d'autant que la Révélation est, dans son principe, celle du Père, non la sienne propre. De plus, cette structure se trouve pour ainsi dire dédoublée de l'intérieur, car il se trouve qu'« à la fin de ces jours » (ceux où Dieu parlait aux pères dans les prophètes — He 1-2), le Père n'est parfaitement dit que par et dans un homme, et un seul, « qui est tout à la fois le médiateur et la plénitude de toute la Révélation¹⁶ », parce qu'il est tout à la fois le Don et la réception de ce Don. Une christologie nouvelle, qui désire tenir compte de l'exigence de la « nouvelle quête », doit poser, comme une tâche essentielle, de comprendre l'humanité de Jésus dans cette structure de la Révélation, rapport à trois termes puisqu'il intègre nécessairement le témoignage sur Jésus comme partie constituante et constitutive de la Révélation.

La rédaction des évangiles est mue de part en part par le souci de la stricte continuité entre un homme mourant, lamentablement, sur une Croix, et ce même homme relevé d'entre les morts. La narration n'est fidèle à ce donné, paradoxalement, qu'au prix d'une possible infidélité de surface avec des événements qui se sont effectivement passés et des paroles qui ont effectivement été prononcées, pour autant qu'à l'époque de leur(s) rédaction(s), le souvenir s'en soit conservé intact. « On garde la parole de Jésus, mais on ne la préserve pas avec une piété d'archiviste¹⁷ ». L'activité proprement littéraire de la rédaction des évangiles a donc une forte importance théologique, non seulement parce qu'elle établit, par la continuité narrative, la continuité entre avant et après Pâque, mais, plus profondément, parce qu'elle oblige à repenser à nouveaux frais la notion même de continuité. Le travail d'élaboration littéraire des Évangiles, comme ensemble de choix parmi la documentation existante, d'aménagement de ces choix au sein d'un récit suivi, de travail inventif et poétique sur les matériaux choisis, n'est pas en dehors du phénomène total de la Révélation, comme si celui-ci subsistait comme un tout clôt sur lui-même, indépendant de sa réception et de sa communication, qui viendrait en souiller la pureté. La liberté avec laquelle sont traités les événements, voire même leur *inventio*¹⁸, ne vient pas parasiter la Révélation, parce que celle-ci est justement donnée à travers, par et dans cette mise en forme¹⁹. Si les évangiles, en raison de la structure narrative qui les donne pour une « vie de Jésus », défendent du docétisme parce que cette élaboration littéraire implique un « vraiment homme », cette même structure oblige, symétriquement, à renoncer à toute saisie idolâtrique de Jésus, qui est une tentation pour l'exégèse. Jésus se donne dans une enveloppe littéraire, poétique, qui appelle des outils d'analyse adaptés. Ce qui signifie que, d'une certaine manière, il est impossible de faire un « portrait » de Jésus, sans que ce portrait ne porte la trace, plus ou moins nettement marquée, de la

16. Vatican II, *Dei Verbum*, 2.

17. Günther BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973, p. 24 (allemand : 1956).

18. Cf. Les différences de traitement d'un même épisode par les synoptiques.

19. *L'Évangile de Thomas* ne s'est jamais trouvé en situation d'être accueilli dans le Canon. Outre les problèmes doctrinaux, il se pourrait bien que ce fait soit dû, pour une large part, à l'indigence narrative de celui-ci. Un recueil de *logia* ne dit pas, adéquatement, la Révélation en Jésus.

confession christologique²⁰, y compris lorsqu'elle est évacuée ou niée. La notion de continuité qui découle de la narration évangélique va donc dans les deux sens : d'après à avant Pâque sur le plan du motif de la rédaction, mais aussi, et en même temps, d'avant à après Pâque du point de vue de la christologie dont témoigne le fait narratif. Cependant, cet aller-retour, constant, est construit sur une dénivellation de la continuité (et non une rupture), celle introduite précisément par la Résurrection qui joue dans le récit comme un point de bascule : il n'est pas dit que Jésus s'est ressuscité lui-même. Ce qui signifie que la continuité n'est maintenue que par le fait que « ce Jésus [...] Dieu l'a ressuscité » (Ac 2,24). C'est bien le même qui était mort et qui est vivant, mais il l'est par l'intervention d'un tiers, désigné par la trame narrative, mais que les récits évangéliques se gardent bien d'introduire comme un actant parmi d'autres du récit. Le Père est le référent majeur du texte évangélique, mais ce texte lui-même le situe hors-texte, car Il est indicible. Celui qui n'entre pas dans une continuité historique parce qu'il ne peut le faire, étant Père et seulement Père, assure Lui-même cette continuité que ne peut prendre en charge un récit quel qu'il soit, sauf à verser dans un merveilleux de mauvais aloi. Cette intervention dans l'Histoire, mais hors récit, impossible à faire entrer dans le champ narratif parce qu'elle met en jeu l'altérité divine absolue, garantit la continuité et rend possible du même coup la quête de cet unique Jésus, vraiment homme et Seigneur. Ce qui est impossible au récit, mais qu'il faut cependant pouvoir approcher, exige de la christologie qu'elle soit aussi une théo-logie.

Enfin, troisième et dernier point important, pour que les Évangiles puissent prendre tout le relief souhaitable, ils doivent être situés par rapport à l'élaboration dogmatique. Au premier abord, la rédaction des évangiles est postérieure aux premières élaborations théologiques, telles qu'elles peuvent apparaître dans le corpus paulinien, celles de Paul lui-même, mais aussi, visibles à contre-jour, celles qu'il combat. Il est bien délicat de prouver que l'apparition du genre littéraire « évangile » est, comme telle, tardive, car il est vraisemblable qu'un récit de la vie de Jésus ait fait partie de la prédication ordinaire Paul lui-même²¹, comme il est possible qu'il y ait autre chose qu'un ensemble de *logia* sans trame narrative (ne serait-ce qu'au niveau de la Passion/Résurrection) à la source de Mc. Il faut toutefois noter qu'avec la publication des Évangiles, dans le but avoué de mener à la Vie (cf. Jn 20,31), le point focal de toute « décision de la foi » à venir ne pouvait plus jamais être un discours persuasif de la sagesse (cf. 1 Co 2,4) sur les *mirabilia Dei*, mais sur une seule de ces merveilles : ce Jésus, dont les évangiles nous retracent l'histoire. Le Nouveau Testament, par le croisement de ses genres littéraires, lie les deux aspects. Pour le dire autrement, « l'Évangile de Jésus-Christ » (1 Th 1,8) est un Évangile que Paul annonce « en prêchant Jé-

20. « La fausseté, c'est de découper un morceau de nature et de le copier », notait le peintre Pierre BONNARD dans son calepin au 22 janvier 1943. Deux ans plus tard, il notait : « beaucoup de petits mensonges pour une grande vérité ». Servile par rapport à la nature, la toile est « fausse », elle est un morceau, une anecdote. Elle n'est pas la nature, elle n'est pas non plus de la peinture. Ces réflexions picturales ne pourraient-elles pas être le point de départ d'un nouveau type d'exégèse ? Les évangiles sont, aussi, une composition poétique. C'est en cela qu'ils peuvent atteindre Jésus.

21. Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Paris, Bayard, 2000, p. 482-483.

sus-Christ » (Rm 16,25). Par contraste, « l'innovation de Mc consiste à utiliser le terme "Évangile de Jésus" (1,1), comme génitif subjectif, c'est-à-dire à indiquer par ce terme l'annonce du règne de Dieu dans la prédication de Jésus²² », et, faut-il ajouter, dans le Mystère Pascal comme dévoilement du Père. Si « Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (1 Co 2,2) est au centre de la pensée de Paul, les Évangiles interdisent de détacher la Croix de son passé, comme aussi de son avenir. Ils interdisent de rétrécir la vie de Jésus, Résurrection comprise, à sa seule signification salvifique, comme si l'objet du kérygme était *la* Résurrection, et non, uniquement, celle de *cet* homme-*là*. De fait, ce n'est pas la Résurrection qui est proclamée, mais celle de *ce* Jésus²³. Dès lors, l'adhérence de la foi ne peut pas porter sur autre chose que sur l'humanité de *cet* homme Jésus, humanité sortie vivante du tombeau, dont on affirme que « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (Ac 2,36). Cette adhérence est sous le sceau de l'amour pour *cet* homme, dont on ne pourra jamais atteindre que la trace, entendue comme le *minimum* qui permet de ne pas douter que c'est vraiment lui, sans toutefois pouvoir le saisir : on ne peut voir Dieu que de dos (cf. Ex 33,23). Par leur projet théologique, qui ne peut s'exprimer que comme une « vie de Jésus », les Évangiles défendent de faire de l'affirmation kérygmaticque qui scande le début du récit des Actes, le seul principe déterminant de la foi. Sans les Évangiles qui annoncent Jésus comme Seigneur en nous montrant son humanité, la « décision de la foi », suspendue au seul kérygme, ne serait, somme toute, que crédulité. Paul est crédible, sa prédication de Jésus-Christ est crédible, mais il s'agit, en sus, de voir vivre et mourir l'homme Jésus, et en voyant cet homme, de croire qu'il est Seigneur et Sauveur. Il s'agit, somme toute, de comprendre qu'« en lui, demeure toute la plénitude de la divinité, *corporellement* » (Col 2,9). Et l'on sait quelles difficultés la christologie aura, tout au long de son histoire, à prendre en compte cette humanité dévoilée par les Évangiles²⁴. C'est ce qui explique le projet d'une christologie « d'en bas », se développant à même cette humanité.

Cependant, ce projet suppose que l'on puisse s'appuyer sur un certain donné évangélique, sur une figure de Jésus qui soit à la fois relativement stable dans le travail exégétique, et relativement assurée, sans quoi l'entreprise serait, d'elle-même, caduque. Mais, s'agissant d'une vie humaine, trop humaine, les sources sont, par nature, en partie muettes. Ce qui rendra nécessaire, pour l'entreprise christologique, de remplir ces mutismes scripturaires, et de se déporter ainsi du champ scripturaire. D'où une faiblesse, car les christologies d'en bas s'élaboreront largement à partir de données anthropologiques contemporaines (au sens où elles sont partagées par tout homme de bonne volonté, *i.e.* occidental de la fin du XX^e siècle²⁵).

22. Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Genève, Labor et Fides, 2000 (éd. italienne : 1995), p. 66.

23. Cf. la fréquence de l'adjectif démonstratif dans la bouche de Pierre : Ac 2,23.32.36.

24. De ce point de vue, les évangiles pourraient bien être la cause première des grandes querelles christologiques : il faudra toujours affirmer ensemble la faiblesse, telle que les évangiles nous la montre, et la Seigneurie.

25. Significative, quoiqu'elle ne soit pas unique, de cette manière de procéder, l'élaboration de la notion de « personne » de Jésus, qui ne doit rien aux Écritures ni à la théologie : Joseph MOINGT, *L'homme qui*

III. ENTRE LE CHRIST ET L'ÉGLISE

L'interaction entre l'élaboration dogmatique néotestamentaire et la (nécessaire) mise en récit de la vie de Jésus a aussi une autre conséquence. Au plan des Écritures publiées, l'élaboration dogmatique semble antérieure, les lettres jugées généralement comme « authentiquement » pauliniennes précédant Mc. Mais, en ce qui concerne les Évangiles eux-mêmes, le mouvement conduisant à leur rédaction et à leur publication paraît être plus complexe, car, en réalité, les évangiles ne sont pas purement et simplement la mise en récit d'une christologie qui la devancerait, aussi bien temporellement qu'intellectuellement. Des *testimonia*, ou des recueils de *logia*, des fragments narratifs — et particulièrement le cycle de la Passion, précèdent sans doute la rédaction et la publication des textes évangéliques. Mais la particularité du genre « évangile » consiste à conserver, ou inventer, la forme du récit suivi, fut-ce de manière assez lâche, de lier en un tout les matériaux disponibles, non à donner un ensemble d'exemples ayant valeur d'illustration pour une dogmatique antérieurement élaborée, et encore moins à faire l'exégèse théologique de ces matériaux. De sorte qu'à sa manière, l'écriture évangélique perpétue le thème vétérotestamentaire de l'« incomparabilité de Dieu²⁶ » en livrant à qui veut le lire le récit de la vie et de la mort d'un homme « incomparable ». Dans le cadre des Écritures, l'élaboration (interprétation) théologique de la vie de Jésus conduit au récit, et non l'inverse, comme c'est le cas pour toute élaboration subséquente du donné révélé. Le maintien du rapport incontournable de la foi au Seigneur Jésus avec le Jésus de l'histoire agit comme principe propre de l'acte d'écriture ; et ce rapport ne peut être dit que par le moyen du récit. Pour une large part, les christologies contemporaines, dites narratives, désirent prendre acte de ce rapport. Sans répéter les évangiles, elles désirent en reproduire le mouvement, en ayant pour point de départ non plus des *testimonia* ou des recueils de *logia* comme ce fut le cas pour les évangiles, mais leur élaboration finale que sont nos évangiles canoniques. Cela confère au Jésus de ces nouvelles christologies un certain « air de famille » avec l'image que nous en donnent les Écritures, mais rend, par le fait même, leur soubassement historique fragile. À partir du moment où la science historique va élargir son domaine d'investigation au-delà du Nouveau Testament, les sources deviendront plus bigarrées, et se verront nivelées du point de vue de leur valeur heuristique. Avec la « troisième quête », les évangiles ne sont plus, par principe, les documents majeurs pour la reconstitution d'un Jésus historique. Au mieux, elles ne peuvent prétendre à cette prééminence qu'en la retrouvant après examen critique.

Ce qui pose à nouveaux frais la question épineuse du rapport entre Jésus et le témoignage qui est donné de lui. Quel est le statut épistémologique du témoignage, des témoins, dans l'ambiance de la « troisième quête » ?

venait de Dieu, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 176), 1993, p. 565-570. Les Écritures, invoquées *in fine* (notes 9 et 10, p. 571), ne sont là que pour donner une couleur propre à ce que « nos esprits modernes » pensent être « inhérent [...] à la vérité de l'être humain » (p. 570).

26. Jacques BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 150), 1992, p. 111-126.

Quels que soient les témoignages concernant Jésus, ils ont en commun de reposer sur la relation entre Jésus et « ses témoins » (Ac 13,31), aussi bien du point de vue de l'historien qui doit apprécier la solidité et la qualité de cette relation, que du point de vue des documents en eux-mêmes qui furent rédigés pour être transmis par des hommes. Ceci vaut de manière particulière, et même unique, pour le Nouveau Testament. Si l'on peut isoler des sources, communes ou propres, pour chacun des évangiles, elles ne sont effectivement entrées dans le récit final, celui qui est publié, qu'en raison de l'autorité que les rédacteurs successifs reconnaissaient à ces sources, comme expression d'un témoignage authentique, fidèle et sûr, en un mot, « apostolique » — *fides quae creditur*. D'une certaine manière, la première œuvre exégétique, au sens critique, est le fait des évangélistes. Or ce témoignage passe par le Mystère Pascal, non seulement parce qu'il est au cœur de ce témoignage sur Jésus, mais encore, et surtout, parce que le Mystère Pascal n'a pas épargné les témoins. Leur étrange absence des récits de la Passion, à partir du reniement de Pierre (cf. Jn 16,32 : « vous me laisserez seul ») invaliderait même, au point de vue de notre sensibilité contemporaine, leur qualité de « témoins oculaires » (Lc 1,2). Ce témoignage, comme source des récits évangéliques, intègre donc, dès le départ, l'efficacité du Mystère Pascal comme Don du Salut au sein du témoignage lui-même (cf. Lc 22,31-32), le posant au-delà, ou ailleurs, que dans le fait d'avoir été spectateur — *fides qua creditur*. Le récit de « ce qui s'est accompli parmi nous » — et l'on peut comprendre plus littéralement : « en nous » (Lc 1,1) — intègre non seulement les événements, mais encore l'effet de leur réception, et la transformation qu'elle opère dans les témoins²⁷. Réception du don et transformation intérieure des témoins, à l'intérieur même de la réception, qui les établit comme étant « ses témoins », sont des dimensions du témoignage qui ne peuvent donc pas être comprises comme périphériques, ou comme une sorte d'excroissance inessentielle. Elles adhèrent au contraire au Jésus de l'histoire, qui ne peut se comprendre sans elles, et encore moins hors d'elles. Les « témoins » ne sont pas des spectateurs posant un regard distancié sur un ensemble de faits, qui ne pourrait alors jamais former un tout. Nous retrouvons, sous un autre aspect, la structure bien particulière de la Révélation comme donation. La mort de Jésus (voire sa Résurrection), n'a pas de sens, et ne peut en avoir, en dehors de l'expérience du Salut donné par le Père et reçu — vécu — par les témoins, dans la relation renouée avec les disciples défaillants par Jésus ressuscité. De sorte que le témoignage, comme événement lui-même, s'insère dans une dynamique trinitaire (cf. Jn 15,26-27), et ne s'additionne pas à celui que Jésus donne du Père, ou que le Père donne de Lui-même comme Père en engendrant l'humanité nouvelle de son Fils d'entre les morts. Pour le dire autrement, l'unique médiateur (cf. 1 Tm 2,5) pose en lui-même, par et dans la relation avec ses témoins, leur propre médiation pour les temps à venir qui ne vient pas s'ajouter à la Sienne²⁸. Ainsi la médiation des Écritures, quelque secondaire qu'elle soit vis-à-vis de celle de Jésus, ne fait pas nombre avec l'Unique Médiateur, y

27. Cf. Étienne NODÉ, Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme, une secte éclatée*, Paris, Cerf, 1998, p. 10.

28. Jacques GUILLET, *Jésus dans la foi des premiers disciples*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 11-15 et 231-236.

compris, et peut-être même surtout, lorsque la narration ou la parole attribuée à Jésus paraissent fortement lestées par le propos théologique du rédacteur²⁹.

Le fond du problème de la « quête » du Jésus de l'histoire est, en fait, le lien entre Jésus et l'Église. Car il ne s'agit pas seulement de la manière dont le « message » de Jésus a été (et comment ?) recouvert par le témoignage de foi des premiers disciples ; il ne s'agit pas non plus de la continuité, problématique, entre avant et après Pâque. Car la question fondamentale, préliminaire à toute enquête exégétique aussi bien que christologique est de savoir de quel ordre est le témoignage. Le témoignage apostolique, et en lui celui de l'Église fondée sur ce témoignage et sa transmission, a-t-il pour vocation de transmettre un « message » (morale), au mieux d'annoncer le Salut (kérygme), ou bien n'est-il vraiment témoignage que s'il introduit ceux qui reçoivent le témoignage dans la vie divine ? A-t-il pour fonction d'enseigner une doctrine de Salut (gnose), ou bien de communiquer, par sa propre existence, la Vie reçue, pour que tout homme puisse participer à la « création nouvelle » (Ga 6,15 — cf. Jn 20,22) ? La réponse ne peut être que d'ordre théologique, et vient à la fin historique des Écritures canoniques : il s'agit en définitive de devenir « participant à la nature divine » (2 P 1,4). Dans cette perspective théologique, « le “Jésus de l'histoire” et le “Christ de la foi” diffèrent comme catégories épistémologiques, non substantiellement³⁰ ». Parce qu'une vie de Jésus implique et inclut le témoignage « apostolique », parce qu'elle est même, d'une certaine manière, connaturelle avec ce témoignage, par son poids d'existences rachetées et sauvées, le Jésus de l'histoire, objet propre de la foi, ne peut ni ne doit se confondre avec le Jésus des savants sous peine de réduire la foi à une gnose³¹.

L'imbrication du témoignage sur Jésus et de la qualité de « témoins » (« qualité » voulant signifier ici leur passage par le crible du Mystère Pascal), est, de soi, théologique, au sens strict de ce terme. Les témoins sont, existentiellement pour ce qui les concerne, et essentiellement du point de vue du témoignage, inclus dans le Mystère Pascal, c'est-à-dire dans ce dont ils devront témoigner ; par conséquent leur témoignage est celui-là même que le Père rend au Fils (cf. Jn 8,18) par d'autres que ce Fils. Ce témoignage est, par nature, pneumatologique. Il peut alors être, effectivement, un discours sur Dieu (le Père), et en Dieu (l'Esprit), dont le lieu originaire est l'amitié avec Jésus, suspendue ou bafouée lors de la Passion, et revivifiée lors des Apparitions. En raison de sa profondeur théologale, la relation entre Jésus et les disciples assure la continuité, l'identité, ou encore la coïncidence, pour l'historien, entre le

29. Le critère de « surcharge théologique » n'apparaît jamais (du moins à notre connaissance) dans la discussion épistémologique. Un texte, parole ou événement, dont on peut montrer sans trop de frais l'intention théologique manifeste est souvent (toujours ?) rejeté comme « inauthentique ». Outre que l'Écriture elle-même, tout entière, tombe sous le coup de ce critère, son maniement, au seul plan de la science historique, pose des problèmes, car il repose en définitive sur une appréciation de ce qu'un acte, ou une parole, posés par un homme, ne peut pas contenir. Ne faudrait-il pas davantage tenir compte de l'extrême particularité de la relation en Jésus et « ses témoins », qui demeure une relation, tout en étant une unité événementielle ?

30. William P. LOEWE, « From the Humanity of Christ to the Historical Jesus », *Theological Studies*, 61 (2000), p. 330.

31. Jean-Denis KRAEGE, « La question du Jésus historique et la tâche d'une théologie dogmatique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 73, 3 (1993), p. 282.

« Jésus historique » et le Jésus « cru et prêché », le Jésus d'avant et d'après Pâque, entre ce Jésus « triste jusqu'à la mort » (Mt 26,38) et celui devant qui les disciples se prosternent, malgré les doutes de certains (cf. Mt 28,17). Tout l'enjeu du témoignage se joue à l'intérieur même de cette relation entre Jésus et son témoin³², et non dans l'interaction des éléments de cette relation entre eux, comme s'ils pouvaient subsister indépendamment l'un de l'autre. « Exposer le rapport entre Jésus et son Église est l'intention fondatrice des évangiles. Il s'agit, non de justifier l'Église après coup, mais de faire connaître Jésus dans ce rapport³³. » C'est la relation qui rend ce témoignage en lui-même, par sa structure de donation si particulière, théo-logique. En un sens, le témoignage n'est pas un des pôles de la relation, il est cette relation même, dans l'exacte mesure où les pôles de la relation (Jésus, les disciples, le Père, l'Esprit... et nous), ne nous sont donnés à connaître que dans ce témoignage, tel qu'il nous atteint comme « Écritures » et — pouvons-nous ajouter maintenant — « Tradition ».

IV. CONTOURNER L'OBSTACLE ?

Jusque dans le début des années 1980, tous les acteurs de la « nouvelle quête », et des « nouvelles christologies », utilisaient, comme document essentiel de leur appréhension du Jésus de l'histoire, les quatre évangiles canoniques. Cette utilisation prépondérante des écrits canoniques allait de soi, les autres documents n'étant destinés qu'à fournir des renseignements latéraux. Or la « troisième quête » introduit en force ces autres documents disponibles, avec des méthodes et des critères d'interprétation qui sortent résolument du champ de la foi, par souci de scientificité³⁴. S'il s'agit d'opérer scientifiquement dans la « quête » du personnage historique que fut Jésus, le résultat doit pouvoir être, nécessairement, le bien de tous, croyants ou incroyants³⁵. C'est un changement de perspective fondamental, par rapport à l'optique précédente. Il ne va plus de soi, pour l'historien qui désire ne pas empiéter sur un autre domaine que le sien, que les évangiles canoniques soient des témoins privilégiés pour reconstituer une « vie de Jésus ». Selon certains auteurs, les « apocryphes » seraient même mieux placés dans la course à l'authenticité du témoignage, comprise comme vérité historique, que les évangiles canoniques, car ils bénéficieraient d'un avantage prétendument décisif en matière de fiabilité : l'antériorité historique de leur rédaction, ou

32. Pour une étude de cette (ces) relation(s) : Étienne TROCMÉ, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972.

33. Paul BEAUCHAMP, « Jésus-Christ n'est pas seul, l'accomplissement des Écritures dans la Croix », dans *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 114), 1992², p. 98.

34. « A christology that seeks to profit from historical research into Jesus is not the same thing and must be carefully distinguished from a purely empirical, historical quest for Jesus that prescind from or brackets what is known by faith [...]. Let the *historical* Jesus be a truly and solely *historical* reconstruction, with all the lacunae and truncations of the total reality that a purely historical inquiry into a marginal figure of ancient history will inevitably involve » (John P. MEIER, « The Present State of the "Third Quest" for the Historical Jesus : Loss and Gain », *Biblica*, 80 [1999], p. 463).

35. « En nous axant délibérément sur l'approche historique, retenons plutôt les réponses qui peuvent être partagées par ceux qui adhèrent à Jésus et par ceux qui ne croient pas en lui » (Jacques SCHLOSSER, « Qu'est-ce que Jésus a vraiment dit », dans *Connaître la Bible 4/5*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, p. 44).

des documents qui en sont la source³⁶. Quelles sont les conséquences possibles dans le domaine de la christologie d'une telle attitude exégétique ?

Le moins que l'on puisse dire est qu'en utilisant des sources autres que canoniques et en leur donnant la même importance, l'obstacle qui barrait la route conduisant au Jésus de l'histoire, ou qui, du moins, la rendait bien ardue, est, de fait, contourné. Contournée par la même occasion, la relation entre Jésus et « ses » témoins, ceux qu'il s'est choisis (cf. Lc 6,13) ou qu'il a faits (Mc 3,14), cette appartenance et ce choix, pour autant qu'ils eurent lieu, n'ayant plus de sens. La science historique ne peut inclure le témoignage dans le Don, elle est obligée de considérer les témoins en situation de spectateurs, quitte à pondérer la valeur du témoignage par la situation des témoins. Ils sont placés, par la critique historique, dans la même posture vis-à-vis de l'événement passé que le critique lui-même, à ceci qu'ils en sont plus proches dans le temps. De même encore, la relation entre le Christ et l'Église se trouve vidée de tout contenu, elle est comprise uniquement à l'aune des relations entre le Jésus de l'histoire et ses premiers témoignages, chronologiquement. L'Église, comme mystère enveloppant de la Révélation, est évacuée de la réflexion, au profit d'une multitude de « communautés » ayant chacune des accents différents en ce qui concerne la réception du « message » de Jésus. À une pluralité de christologies dans le Nouveau Testament succède une pluralité de communautés, chacune avec ses propres textes, chacune avec son Jésus. Regardées pour elles-mêmes, ces communautés sont porteuses d'une christologie pauvre, parce que, dans la perspective épistémologique de la troisième quête, il n'y a de christologie que de cette communauté, précise, qui ne peut être enrichie par d'autres sources sous peine de réintroduire subrepticement le « témoignage de foi » qu'il s'agit précisément d'évacuer. Prétendre unifier ces christologies dans une synthèse plus large ferait immédiatement quitter les rivages assurés de l'histoire pour nous poser sur les berges, mouvantes et fuyantes, de ce qui ne ressortit pas à l'histoire mais à la foi. Cette pluralité de communautés, discernée par les savants, trouve son fidèle miroir dans la pluralité des Jésus actuellement sur les rayonnages des libraires. Mais, que ce soit le sage cynique ou l'enthousiaste égalitaire, dans l'ombre ou sous les néons médiatiques, tous ont une même composante : ils sont le portrait d'un homme plausible, au regard sélectif de l'histoire, tel que le dépeint une communauté donnée. À ce point d'en bas, « de tout en bas³⁷ », il paraît impossible de s'élever. Contourner l'obstacle que constitue la nature du lien entre Jésus et ses témoins, entre Jésus et l'Église, en libérant le « Jésus de l'histoire » de la clôture canonique, revient à annihiler le Sauveur. Aucun de ces Jésus redécouverts ne peut (ni ne veut, souvent) nous introduire dans la Vie du Père. En perdant la relation entre le Christ et l'Église, se trouve perdu le Salut, c'est-à-dire la raison pour laquelle il parut nécessaire de raconter la vie de ce Jésus.

36. Ceci appellerait des remarques, car il n'est pas sûr que l'antériorité historique confère à la tradition transmise une autorité plus grande.

37. L'expression est de Gerd THEISSEN, « Jésus et la crise sociale de son temps », dans *Jésus de Nazareth*, p. 125.

D'une certaine manière, la christologie s'appuie sur un unique Jésus, même si les contours de celui-ci sont souvent flous, et n'existent, en fait, qu'au croisement d'indices empruntés à la totalité du corpus néotestamentaire. Elle suppose un seul Jésus, dont l'exégète a charge de dégager les diverses facettes, sur lequel elle veut se fonder, selon le principe suivant : « Le travail de l'historien intéresse donc le théologien par ses implications fondamentales, à savoir le mystère de la personnalité et de la conscience de Jésus : déterminer l'authenticité de paroles ou d'actes a une grande importance, puisque par là se donnent à lire l'orientation et la cohérence d'une vie, d'un projet, d'une personne³⁸ ». Prise au pied de la lettre, cette position paraît aujourd'hui naïve au regard éclaté qu'impose désormais la « troisième quête ». Dans la perspective de J.N. Aletti, la recherche historique n'est jamais vierge de toute pensée théologique. Elle doit accompagner sans cesse le travail de l'historien-exégète. Le travail du théologien ne consiste donc pas en une simple interprétation théologique des matériaux fournis par l'exégète, car celui-ci participe à l'élaboration même de ces matériaux. Les christologies précédentes ne produisaient aucun phénomène d'étrangeté entre le Jésus des exégètes et le leur, puisque ces Jésus poussaient dans un même terrain. Mais la diversité des portraits actuels vient casser cette unicité, cet « air de famille », et certains Jésus proposés par l'exégèse deviennent étranges. La « jésuologie » a remplacé la christologie, et pourrait bien signer sa mort, sauf à reprendre le chemin, réputé dangereux parce que toujours suspect de docétisme, des christologies « d'en haut ».

Multiplicité et étrangeté amènent parfois à redéfinir, pour mieux la tenir à distance, la notion de « Jésus de l'histoire » : il est devenu le Jésus des historiens, par distinction d'avec le « Jésus réel³⁹ ». À ce titre, les Jésus de l'histoire sont une abstraction, le fruit de procédures savantes, qui peuvent avoir chacun leur consistance propre, leur possible véracité, mais qui n'en demeurent pas moins des Jésus reconstitués. Ils demeurent des « portraits », au sens pictural du terme, et susceptibles donc de n'être ressemblants que pour partie à celui dont parle le Nouveau Testament. Ils sont le portrait d'un homme vraisemblable dans la Galilée du 1^{er} siècle. Ces Jésus produits par la science historique ne masquent-ils pas Jésus en le décomposant, et surtout, en le décrivant en deçà du Mystère Pascal ? « Le Jésus terrestre qui, par sa prédication et son comportement, appelait à la foi est bien au fondement de la foi mise en lui après Pâques, mais la reconstruction exégétique ne lui redonne pas vie [...]. Le Jésus qui vécut "réellement" des années un à trente de notre ère "n'est pas ici, il est ressuscité⁴⁰". » Le problème christologique se pose alors en termes renouvelés, puisqu'il s'agit d'atteindre celui qui est aujourd'hui vivant, sans tomber dans l'écueil d'une actualisation qui ne respecterait pas sa singularité propre, sa contingence historique irréductible, sans non plus verser dans le roman historique qui

38. Jean-Noël ALETTI, « Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus », *Recherches de Science Religieuse*, 87, 3 (1999), p. 450.

39. Cf. par exemple Sandra M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre, l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf ; Montréal, Fides (coll. « Lectio Divina », 161), 1995, p. 170-171.

40. Henri-Jérôme GAGEY, « Il est ressuscité, il n'est pas ici », *Recherches de Science Religieuse*, 88, 4 (2000), p. 540.

donnerait l'illusion de la vie, ou encore dans une élaboration dogmatique qui ferait peu de cas de cette humanité dont témoignent, avec opiniâtreté, les Écritures.

V. L'ESPRIT, L'EXÉGÈSE ET LA THÉOLOGIE

La diffraction du Jésus « réel » en de multiples « Jésus de l'histoire » est, somme toute, normale. Un même événement contient, de soi, les multiples interprétations qu'on lui donnera par la suite. Ce phénomène n'est pas nouveau, il date du surgissement des Écritures elles-mêmes à la naissance d'Israël, sauvé de la main de Pharaon. Comme mémorial, il structure les Écritures. Cependant, en amenant au jour de multiples Jésus par le biais d'un nivellement de la valeur des sources, la « troisième quête » rend étranger à ce travail herméneutique qui maintient dans le champ de la foi où naissent et vivent les Écritures. Cela rend extrêmement mouvant le sol sur lequel échafauder une christologie « d'en bas », parce que celle-ci devrait faire le deuil de toute familiarité native avec les Écritures, comme principe *a priori* de son élaboration, même si elle doit le retrouver au terme. Même si la christologie, comme discipline théologique, n'est pas nécessairement à la remorque de l'exégèse ou de l'histoire, elle ne pourra pas se passer de cette « autre » quête si elle veut continuer à s'élaborer « d'en bas ». La « troisième » quête condamne la christologie « d'en bas » aux fragments, donc à l'insignifiance, quand elle ne la rend pas purement et simplement impossible. Cependant, l'autre solution courante, une christologie « d'en haut », ne serait guère plus satisfaisante. Car elle devra de toute façon faire droit aux requêtes de la critique historique, et penser encore le « vraiment » homme, alors même que cette humanité concrète fait défaut par sa pluralité. Pour que la christologie puisse demeurer fidèle à son « objet » (l'homme de Galilée qui est vivant) et n'être pas acculée à se confondre, à terme, avec l'exégèse et la critique historique à peine spiritualisées, ou bien pour ne pas englober cette humanité problématique dans une transcendance qui n'en serait plus vraiment une, il faut introduire quelqu'un qui n'apparaît que très rarement, voire jamais, dans la réflexion : l'Esprit. Vivifiant, lui seul mène à la Vie, et permet de ne pas chercher Jésus où il n'est plus.

L'expérience fondamentale, qui a mené à faire mémoire des paroles et des gestes de Jésus avant sa Passion, et, de là, à rédiger l'histoire de sa vie, n'est pas, comme on le dit couramment, l'expérience de la Résurrection. De soi, cette expérience de « voir » vivant celui qui fut mis au tombeau est ambiguë, comme le montre l'étrange question de Ac 1,6 (« est-ce maintenant que tu vas rétablir le Royaume pour Israël »), qui renvoie aux espoirs déçus des pèlerins d'Emmaüs (« Et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël » — Lc 24,21). Aussi n'est-il pas, me semble-t-il, vraiment rigoureux de dire que les Évangiles seraient la relecture de la vie de Jésus à partir de la lumière de Pâque, à moins d'inclure dans cette expression, et le don de l'Esprit dans le Mystère Pascal, et la participation existentielle des témoins à ce Mystère par ce don de l'Esprit. Car c'est l'Esprit, et lui seul, qui est l'agent de cette relecture (cf. Jn 14,26). Le témoignage authentique, c'est-à-dire capable de dire la vérité de la vie, de la mort et de la Résurrection de Jésus, commence avec le don de l'Esprit et dans ce Don. La Pentecôte achève la Pâque du Sauveur, et elle achève aussi, pour

cette vie, la Pâque des témoins qui, comme « témoins », ne font pas nombre avec le témoignage premier, unique, de l'Esprit. Recevant l'Esprit pour la rémission des péchés (cf. Jn 20,23), les témoins font l'expérience, originelle pour tout témoignage à venir — et y compris celui qui se veut d'ordre strictement historique — que cette rémission les a atteints par-delà leur défaillance au moment de la Passion (cf. Jn 21,15-19). C'est à ce moment-là que la Résurrection peut prendre son sens plein aux yeux des « témoins », et par eux pour nous, là que l'existence de Jésus avant la Passion peut être saisie dans sa vérité, et va pouvoir être racontée, de la naissance aux apparitions, comme l'événement du Salut donné par le Père.

Prendre en compte l'activité de l'Esprit comme agent principal du kérygme, parce qu'il est Celui en qui le Père rend témoignage au Fils par des voix humaines, devrait amener une pratique différente de l'exégèse, comme de la critique historique, et, partant, de la christologie. En effet, l'Esprit manifeste les *eschata* en les rendant présents dans le cours de l'histoire humaine, mais cette manifestation est en fait un reflux vers la personne de Jésus, en qui ces *eschata*, comme totalité, sont définitivement présents dans la singularité et la contingence de son humanité. Il faut comprendre cette présence des *eschata*, non sous l'horizon de la préexistence comme le ferait une théologie « d'en haut », mais à même son humanité, souffrante et glorifiée. C'est le Corps, vraiment humain, de Jésus qui est rendu présent par l'Esprit, mais c'est encore tout son Corps, Tête et Membres, qui se trouve manifesté et actualisé dans cette dimension épiciclétique de la lecture elle-même. La totalité du Christ se trouve présente dans chaque christologie régionale du Nouveau Testament. Ce qui implique au plan exégétique, qu'il ne s'agit plus de délimiter la figure de Jésus dans tel ou tel corpus, canonique ou non, mais de prendre en compte le Canon comme totalité, parce qu'il est, précisément, le lieu épiciclétique où se manifeste la totalité du Corps, précisément comme unité du Christ total. La (re ?)découverte du judaïsme de Jésus, un des fruits incontestables de la « troisième quête », s'origine dans la prise en compte de cette totalité où reconduit sans cesse l'Esprit. Car Celui-ci actualise le Premier Testament dans le Nouveau, mais il fait également refluer le Nouveau dans le Premier, en direction de l'origine. Le Premier est littérairement omniprésent⁴¹ dans le Nouveau en raison de ce double mouvement. Quand « les apôtres eurent été, par la venue du Saint Esprit, revêtus de la force d'en haut, ils furent remplis de certitude au sujet de tout⁴² ». Ce tout ne se réfère pas uniquement à la compréhension de la Résurrection, mais à la perception de la totalité de l'Histoire, comme histoire sainte récapitulée dans l'existence de ce Jésus dont ils sont « témoins » parce qu'ils la partagent, parce que son Corps est devenu leur corps. Dès lors, si elle doit se fonder sur les Écritures, la christologie doit se fonder sur toutes les Écritures : « Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27). En prenant le risque de la mise par écrit d'un récit de la vie de Jésus, et en tissant ce récit dans la trame du Premier Testament, les hagiographes reliaient Jésus,

41. Il suffit de jeter un rapide coup d'œil sur la table des *loci citati vel allegati* (*Novum Testamentum*, éd. Nestle-Aland, *editio* XXVII, 1999³, p. 770-804) pour se convaincre de cette omniprésence.

42. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* III, 1, 1, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1985².

Celui dont ils parlent, dans un tout plus vaste que l'histoire de sa vie, de sa mort, et de sa Résurrection, que son existence achevait en la récapitulant. Il est mort « selon les Écritures » et « ressuscité selon les Écritures » (1 Co 15,3-4).

Cette dernière expression, dans sa littéralité, est audacieuse, car l'exégète se trouve bien en peine de voir à quels textes précis saint Paul fait allusion. La conformité aux Écritures est d'un autre ordre que la réalisation de « prédictions » : « il s'agit de la réalisation, inattendue dans sa forme pratique, de certains aspects du dessein de Dieu qui étaient esquissés dans les textes bibliques⁴³ ». Une esquisse ne conduit pas d'elle-même à la toile finie, à cette toile-ci que nous voyons, et non à une autre. C'est la toile achevée qui permet de déterminer, dans le carnet de croquis, la valeur d'usage de chacun d'entre eux comme esquisses possibles de cette toile, d'une de ses parties, d'une inspiration d'ensemble plus ou moins précise, etc. La lettre du Nouveau Testament intègre le récit qui remonte au-delà du commencement, jusqu'à l'origine, et, en même temps, s'intègre dans ce récit, et le remplit, non par lui-même, mais par Celui dont la lettre n'est que l'écrin. Ainsi, dans la lettre elle-même, l'Esprit découvre en un seul mouvement la présence de la fin dans l'origine, et celle de l'origine dans la fin : cet homme Jésus, « l'agneau oint sans défaut ni tache, connu d'avance avant la fondation du monde et étant manifesté à l'extrême du temps » (1 P 1,18-19). L'Esprit seul rend visible la présence agissante de Celui qui vient à travers tout le Texte de sa venue « parmi les siens » (Jn 1,11). Certes, il existe des zones d'ombre du Nouveau Testament, qui relaient celles du Premier, mais elles ne sont pas du même ordre. L'humanité de Jésus surplombe toutes les Écritures, mais Lc 24,27 ne dit pas que toutes les Écritures y renvoient. Il reste des silences, y compris dans l'exégèse qu'en fit Jésus, puisqu'il n'expliqua aux pèlerins d'Emmaüs que « ce qui le concernait » (τὰ περὶ ἑαυτοῦ). Ces silences du Premier Testament renvoient à ce que nul ne connaît sinon le Père, et ceux à qui il veut bien le révéler, dont nous sommes. Au contraire, tout dans le Nouveau Testament renvoie à sa vie. Ses zones d'ombre, portées par le texte, n'ont pas d'existence en elle-même, contrairement aux silences du Premier Testament, car il n'est aucun texte qui ne réfère à Jésus. Elles ne viennent au jour que dans l'interprétation de la vie de Jésus transmise aux premiers rédacteurs et lecteurs pour qui le Canon n'était pas achevé. Elles appellent par la suite les interprétations successives comme nécessaire croissance des Écritures par et dans la lecture continue des générations⁴⁴. Soumises à l'épiclèse qui enveloppe « toutes les Écritures », ces lectures ne sont pas étrangères au texte, elles ne lui sont pas non plus extérieures. Parce que les zones d'ombre du Nouveau Testament rendent impossible d'enfermer Jésus dans un portrait univoque, ni même dans plusieurs qu'une lecture attentive pourrait cerner avec exactitude, elles ont rendu possible la critique historique du XIX^e siècle, puis barré la possibilité de cette quête, puis encore appelé à une « nouvelle quête ». Ce sont encore ces mêmes zones qui provoquent la « troisième », l'entraînant hors des Écritures pour tâcher d'en rendre compte, et essayer d'y porter de la

43. Pierre GRELOT, « Évangiles et histoire », dans *Introduction au Nouveau Testament*, vol. 6, Paris, Desclée, 1986, p. 80.

44. « *Scriptura sacra [...] cum legentibus crescit* » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Mor. In job*, XX,1, cité par Pier Cesare BORI, *L'interprétation infinie*, trad. François Vial, Paris, Cerf, 1991, p. 24).

clarté. Seulement, parce que ces silences et zones d'ombre couvrent toutes les Écritures et le tout des Écritures, ils ne peuvent être remplis que par le Don de l'Esprit, et remplis d'une manière jamais définitive, toujours nouvelle, pour rendre visible en eux la nouveauté radicale de l'humanité de Jésus. Ils sont en quelque sorte la condition de possibilité du caractère épiciplétique des Écritures et de leur lecture. Seul le phénomène canonique préserve ces silences, ces zones vides dans la détermination concrète de l'existence humaine de Jésus, qui appellent à lire toutes les Écritures.

Voulant démontrer que les évangiles sont quatre, ni plus ni moins, Irénée de Lyon recourt à un procédé qui peut faire sourire aujourd'hui. « Puisqu'il existe quatre régions du monde dans lequel nous sommes et quatre vents principaux, et puisque, d'autre part, l'Église est répandue sur toute la terre et qu'elle a pour colonne et pour soutien l'Évangile et l'Esprit de vie, il est naturel qu'elle ait quatre colonnes qui soufflent de toute part l'incorruptibilité et rendent la vie aux hommes⁴⁵. » Mais il faut bien en voir la pointe : c'est une perspective qui veut se placer « selon le tout », le tout du monde, le tout de la vérité, le tout de la vie, le tout de Jésus, et ce tout n'est possible que par la coordination de l'Évangile, unique comme « annonce du Salut », et de l'Esprit de vie. De là un renouvellement possible de la critique de l'Évangile quadri-forme en fonction de ce tout de Jésus vers lequel pointe la proposition d'Irénée. Certes nous pouvons extraire des Écritures des « portraits » de Jésus, mais leur juxtaposition dans le Canon vise, comme le pense Irénée, la totalité, qui n'est ni la sommation des divers portraits, ni leur synthèse, mais la présence en chacun, de manières diverses, de cette totalité elle-même⁴⁶, qui, comme telle, ne se réduit à aucune de ses manifestations particulières, tout en y étant totalement présente.

Mais prendre en compte l'action de l'Esprit dans la lecture, action qui préserve de la gnose ou du Jésus des savants, n'est encore pas suffisant. « Eux racontèrent ce qui s'est passé sur la route et comment il fut reconnu d'eux à la fraction du pain » (Lc 24,35). L'exégèse que fit Jésus avait brûlé le cœur des disciples, mais elle était insuffisante pour que leur interlocuteur fût reconnu. Il fallait un geste, et non des paroles, que seul Jésus pouvait faire de cette manière-là, achevant dans la « fraction du pain » le don du Père dont témoignent toutes les Écritures et qu'il est lui-même. Ce passage d'une présence « idéelle », abstraite encore malgré le cœur qui brûle, comme peut l'être un Jésus historiquement bien « reconstitué », à une présence vraie, « réelle », indubitable, corporelle, est l'œuvre de l'Esprit. L'épiclèse achève la lecture en lui donnant vie, en désignant comme vivant Celui qu'enserrent les Écritures. Elle en fait des Écritures un mémorial, et de leur lecture une anamnèse. Car il faut noter que les disciples ne sont pas renvoyés à plus tard, dans l'avenir indéterminé du retour de Jésus, mais à un passé accompli : « ils le reconnurent » (aoriste). Ce qui est visé ici par Lc, c'est la reconnaissance de cette vraie humanité de Jésus (cf. Lc 24,39 et 43) qui a traversé la mort, et qui, humanité véritable, se fait reconnaître comme étant vraiment celle d'un homme, renvoyant à cette humanité d'avant la Passion, d'avant

45. *Adversus haereses* III, 11, 8.

46. Proche de cette perspective : Jean-Noël ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?*, Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 61), 1994.

même sa conception dans le sein de Marie, dans la chair et le sang de toutes les Écritures. Pour les pèlerins d'Emmaüs, seule la présence corporelle reconnue à la fraction du pain de Celui-là même « qui s'est montré un prophète puissant en œuvre et en parole devant Dieu et devant tout le peuple » (Lc 24,19), qui fut livré et crucifié, démontre que l'ouverture de leur intelligence aux Écritures était bien vraie. Nous sommes toujours dans le mouvement de reflux vers l'humanité de Jésus, qui se présente comme ce qui est toujours déjà là, déjà donnée comme telle, irréductiblement, et qui n'est reconnue telle que dans le geste unique où il est effectivement là, « corporellement » (Col 2,9).

VI. NI D'EN HAUT, NI D'EN BAS, MAIS VRAIMENT D'EN HAUT ET VRAIMENT D'EN BAS

Si la christologie a pour tâche première d'explicitier ce donné initial, sa condition épistémologique est elle aussi épiclétique, en ce sens qu'elle ne peut rendre raison du Sauveur qu'en « quêtant » son humanité concrète comme une donnée eschatologique actualisée dans sa propre pratique par l'Esprit. Elle ne peut vraiment comprendre son humanité que comme celle du Fils, et elle ne peut valider cette compréhension que dans l'actualité de sa présence corporelle, c'est-à-dire eucharistique. Or, à cause des « silences » et autres « zones d'ombre » contenus dans toutes les Écritures, cette humanité n'est pas immédiatement perceptible comme telle, du moins si nous la pensons à notre image et ressemblance. La déception que laissent souvent les christologies « d'en bas » provient en grande partie du fait qu'elles remplissent ces silences par une anthropologie⁴⁷ — au sens large d'une humanité pensée et décrite selon les sciences humaines actuelles. Pour le dire avec l'ironie johannique, une telle théologie connaît « ce qu'il y avait dans l'homme » (Jn 2,25). Or, devant le mystère de la présence corporelle, eucharistique, toute anthropologie construite en dehors des Écritures est comme vidée de toute pertinence théologique. Elle n'est pas opératoire pour la christologie (et encore moins pour l'exégèse !).

Car c'est, précisément, cette anthropologie qui fait défaut dans les Écritures, et il faut prendre acte de ce déficit sans vouloir le combler à notre image et selon notre mesure. L'anthropologie, dès lors qu'elle doit rendre raison de l'humanité du Fils, doit être maintenue comme une vraie question adressée à l'intelligence humaine, qui est portée par toutes les Écritures, et par le tout des Écritures. Il s'agit moins de penser l'homme, mais plutôt « cet homme » (Ac 2,23). La christologie ne peut donc penser le « vraiment homme » à partir de nous-mêmes et de ce que peuvent nous apprendre les sciences humaines à notre sujet, mais à partir de cette humanité de Jésus, portant « la couronne d'épines et le manteau de pourpre », car, ainsi parée des atours de l'abaissement : « voici l'homme » (Jn 19,5). Il est vraisemblable que cette humanité ne corresponde pas à ce que nous pensons être le propre de l'homme, et encore moins aux valeurs portées aux nues par l'air du temps. Ce n'est pas lui, homme vrai-

47. Cf. *infra*, l'exemple cité note 25.

ment, qui est à notre image, mais nous «qui lui serons semblables, parce que nous le verrons tels qu'il est» (1 Jn 3,2). Cette ressemblance est objet d'espérance.

Cet homme, Jésus, doit être tel qu'il puisse rendre raison de tout ce qui a été dit de lui comme vrai homme et vrai Dieu, tout au long de l'histoire, et d'une histoire traversée depuis son origine par l'attente de sa venue glorieuse, comme manifestation de cette humanité qui nous est, pour une large part, inconnue. Le spectre d'une telle proposition serait infini, si nous devions ne pas tenir compte du caractère particulier de la Révélation, et des conditions ecclésiales de l'épîclèse : il s'agit de ce qui a été dit de lui par «ses» témoins depuis les origines jusqu'à nous, lesquels, comme nous l'avons vu plus haut, ne sont pas extérieurs au mystère de son humanité, parce que, dans le don de l'Esprit, ils sont sans cesse ramenés à cette humanité pour en être le Corps total. Et ce qui a été dit de Lui est reconnu vrai par sa venue eucharistique, dans laquelle se forme tout son Corps. Comment Jésus peut-il être homme, *cet* homme-là, vraiment homme, pour nous communiquer ce qu'il a de plus propre : sa Filiation ? Et donc, «qu'est-ce que l'homme, Seigneur pour que tu penses à lui» (Ps 8,5) ? Qu'est-ce qu'être homme, pour pouvoir participer, et de cette façon-là, à la vie trinitaire ? Telle est la question, abrupte, qui échoit aussi bien à l'exégèse qu'à la christologie.

La tâche d'une christologie d'après la «troisième quête» ne serait-elle pas de retrouver le goût patristique pour toutes les Écritures ? À ceci près, qu'il s'agit d'opérer un renversement : découvrir ce qu'est cet homme-là, et donc l'homme (christologie), là où les Pères cherchaient Dieu (théologie). La tâche anthropologique est intérieure à la christologie, et la christologie, parce qu'elle ne peut être autre que pneumatologique pour autant que seul l'Esprit peut lui donner Celui «qui n'est pas ici» (Mt 28,6 ; Mc 16,6 ; Lc 24,6). La conséquence de cela pourrait bien être la nécessité de reconduire la définition de l'homme hors (au delà ou en deçà) de tout concept de «nature» humaine envisagée comme connue, et donc uniquement à partir du mouvement épîclétique par lequel «ses» témoins (Écritures et Tradition) retournent, ou refluent, comme «témoins», vers le Mystère Pascal, devenu le mystère de leur propre vie, de leur propre Corps eucharistique, dans le Don de l'Esprit. L'humanité eucharistique que ce reflux pneumatologique nous donne, ouvre sur un apophatisme anthropologique, comme excès d'humanité d'un «vraiment homme», en deçà de l'homme par la kénose et au-delà dans son exaltation à la droite du Père — apophatisme qu'indique, comme négativement, la multitude des humanités possibles de Jésus que la «troisième quête» nous livre. Il est toujours et encore question du Jésus réel, de son humanité réelle, mais telle que «rendue parfaite», «accomplie» (cf. He 2,10) dans la Passion, quand l'homme est d'autant plus et parfaitement homme qu'il se laisse engendrer, comme homme, par le Père du sein même de la pauvreté ontique extrême qu'est sa propre mort d'homme, au point extrême où il disparaît, phénoménologiquement, comme homme. Le Don eucharistique de son Corps manifeste cette saturation de l'humanité de Jésus (qu'exprime l'apophatisme), parce qu'elle est, sans reste, «vers le Père» (Jn 1,1). Ce même Don établit l'unité entre lui et «ses témoins», qui deviennent *ses* témoins dans l'exacte mesure où ils deviennent son Corps, et le reconnaissent comme leur propre corps dans toutes les Écritures. Il est aussi, et encore,

question de cette humanité qu'est la nôtre, mais «accomplie», «rendue parfaite» par cette «offrande unique» (cf. He 10,14), celle de Jésus que nous sommes réellement, sous modalité épiclétique. Qui sommes-nous, en tant qu'hommes, pour pouvoir être, vraiment, le Corps de cet homme livré au Père «dans un Esprit éternel» (He 9,14) ? Et qui est-il, en tant qu'homme, pour pouvoir nous accueillir, chacun personnellement, en sa Personne ? «L'Esprit Saint que le Père enverra dans mon nom, celui-ci vous enseignera tout» (Jn 14,26).