

Pour une identité narrative de Jésus (à suivre)

Adolphe Gesché

Abstract

In order to overcome the dilemma between «the historical Jésus and the Christ of the faith», between the «historical identity» and the «dogmatic identity» of Jésus, the author suggests here the formulation of a «narrative identity» of Jésus. This third path towards an identification of Jésus («Whom do you say that I am ? ») is established on the basis of the phenomenology of narrative and the hermeneutics of identity through which philosophy, and hence dogmatic theology and reflexive Christology come to agree with the recent discoveries of narrative theology and literary exegesis. The first part of the article is devoted to the quest for this narrative identity ; the second part (which will be published in the next issue) is devoted to the invention of this narrative identity.

Citer ce document / Cite this document :

Gesché Adolphe. Pour une identité narrative de Jésus (à suivre). In: Revue théologique de Louvain, 30^e année, fasc. 2, 1999. pp. 153-179;

doi : 10.3406/thlou.1999.3009

http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1999_num_30_2_3009

Document généré le 16/02/2017

Pour une identité narrative de Jésus*

N'y-a-t-il pas lieu aujourd'hui de réexaminer la distinction devenue classique entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi? Lais-sée à elle-même, sans le secours d'une médiation pour la penser, est-elle parfaitement adéquate, pour l'exégète comme pour le théolo-gien? Déjà, de manière générale, on peut et doit suspecter tout binôme: son défaut est toujours d'enfermer dans une alternative trop brusque, exclusive et finalement peu féconde. N'est-ce pas le cas ici en particulier, où la réalité (la réalité christologique) est sans doute plus complexe que partout ailleurs¹?

Certes, comme telle, cette distinction *exprime* bien l'indiscutable écart entre ce que nous appellerons ici «l'identité historique» de Jésus, telle qu'on peut l'établir par la science historique, et son «identité dogmatique», telle que la foi l'a constituée.

Mais, d'abord, cette distinction ne *rend plus compte* aujourd'hui de toute la réalité en cause. Non renouvelée par les avancées de l'exégèse de ces dernières années – en particulier dans ce qu'on appelle l'exégèse littéraire –, elle n'a pas pris en compte ce qui marque si fort la recherche actuelle, à savoir la situation narrative des récits évangéliques². Ainsi cette distinction ne remarque-t-elle pas qu'il y a autre chose que ce qu'elle a pointé: non seulement un Jésus historique et un Christ de la foi, mais un Jésus raconté. On ne peut plus aborder la question christologique hors de cette situation de

* Ces pages sont reprises du tome VI, *Le Christ*, à paraître prochainement dans ma série «Dieu pour penser», aux éditions du Cerf à Paris.

¹ On voit déjà la difficulté au seul fait qu'on cherche sans cesse à nuancer les termes du binôme, mais sans arriver à autre chose qu'à des améliorations de détail qui ne renouvellent pas le sujet. C'est ainsi que certains parleraient plus volontiers du Jésus juif et du Jésus chrétien (J. Moltmann); du Jésus de l'histoire et du Christ biblique (G. Bornkamm, H. Zahrnt, etc.); du Jésus prépaschal et du Christ postpaschal (X. Léon-Dufour); du Jésus prêchant et du Jésus prêché (Bultmann); du Jésus terrestre et du Christ ressuscité (L. Cerfaux); du Christ réel et du Christ du dogme (H. Küng). La problématique et ses pièges ne sont guère modifiés. Peut-être pourrait-on parler plus à propos du Jésus de l'histoire et du Jésus de l'évangile? Mais on reste encore incarcéré dans les doubles barreaux d'un binôme non dialectique.

² On voudra bien se reporter à la note finale de cet article si l'on désire savoir en quoi consiste cette nouvelle approche exégétique.

langage qui en constitue comme le berceau et la porte d'entrée. On a raconté Jésus³.

Ensuite, cette distinction ne permet pas de *penser* la réalité en cause et la question qui l'a suscitée ou qu'elle provoque, celle du rapport (ou du non-rapport) entre ces deux identités historique et dogmatique. On le voit bien au fait qu'on ne peut y trouver solution que par une décision en somme *extérieure*, celle qui revient à dire que la foi chrétienne consiste justement à tenir ensemble les deux affirmations dans l'unité de l'Incarnation. Mais cette réponse, parfaitement légitime en soi, souffre précisément d'être externe. Ne faut-il pas – et surtout n'y a-t-il pas – une médiation *interne*, se situant au cœur même des faits? Où se cacherait, comme on le dit d'un motif dans le tapis, une autre identité (ou identification) de Jésus, qui mettrait mieux et plus justement en perspective la réalité christologique?

PREMIÈRE PARTIE

LA QUÊTE NARRATIVE DE L'IDENTITÉ DE JÉSUS

C'est pour ces raisons que je voudrais introduire dans le débat une clé nouvelle, celle que pourrait constituer la notion d'«identité narrative». Cette notion, qui d'une certaine manière remonte à Hannah Arendt⁴, je la reprendrai à Paul Ricoeur. Qui certes l'a développée

³ Certes, sur le plan de la rédaction (une tradition orale l'a précédée), les principaux textes narratifs du Nouveau Testament (les quatre évangiles et les Actes des Apôtres) ont été écrits après les lettres de saint Paul, dont les communautés vivent donc sans les évangiles que nous connaissons! Ils connaissent cependant certaines des traditions orales, voire partiellement écrites pour les facilités de la mémoire missionnaire. Il n'en demeure pas moins que le recours «tardif» au genre narratif répond, non seulement à un besoin de souvenir, mais à un genre qui traverse toute l'Écriture, ancienne et nouvelle, depuis ses débuts. C'est sans doute le contexte troublé des années 66 à 73, avec le soulèvement juif et la destruction du temple, qui, mettant «directement en danger la mémoire des faits et gestes de Jésus», forcèrent à mettre par écrit, en une composition narrative d'ensemble, nos quatre évangiles (Charles PERROT, «Évangiles», dans *Dictionnaire critique de théologie* [dir. Jean-Yves Lacoste], Paris, 1998, p. 436-440). Voir aussi: Camille FOCANT et al., *Le Jésus de l'histoire*, Bruxelles, 1997. Sur ces mêmes données, d'autres références sont faites dans la suite des notes et dans l'annexe en fin d'article.

⁴ Hannah ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, tr. fr. G. FRADIER (coll. *Agora*), Paris, 1988, p. 231-273. Comme elle le dit: répondre à la question «Qui?», c'est *raconter* l'histoire d'une vie. «Ce ne sont pas les archives des événements passés qui ont un sens, mais seulement le récit» (Hanna ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. I. *Le vouloir*, tr. fr. Lucienne LOTRINGER, Paris, 1993, p. 180. Voir aussi: M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, tr. fr., Paris, 1964, § 25 et 74.

hors du champ christologique, dans celui d'une herméneutique de l'identité personnelle (essentiellement dans *Soi-même comme un autre*), mais dont la pertinence pour notre propos me paraît intéressante, sinon évidente. Avec quoi nous aurions alors, à l'inverse d'un binôme laissé à lui-même, la médiation qui nous manque, celle du «ternaire narratif»⁵, celle de «l'intervalle critique entre deux immédiatetés»⁶, une sorte de «*inter medias res*», «dans le milieu du sujet»⁷, ou encore le *tertium comparationis* de Kurt Riezler⁸. En somme, entre un *Sitz im Leben* (le Jésus de l'histoire) et un *Sitz im Glauben* (le Christ de la foi), un *Sitz in Schrift* (le Jésus du récit⁹). Rapport étroit entre narration et identité, entre être et parole, qui fait songer au thème superbe de «la narration dans l'être» de Nicolas de Cuse¹⁰.

I. LA NOTION D'IDENTITÉ NARRATIVE

Hors une pure formalisation cosmologique, le temps n'existe que raconté. «Il n'y a d'événement, écrit Paul Ricœur, que pour celui qui peut le raconter, en faire mémoire, constituer archive et récit»¹¹. N'en serait-il pas également ainsi de l'homme? Hors une pure formalisation métaphysique, il n'existerait que raconté. «Les vies humaines ne deviennent-elles pas plus lisibles lorsqu'elles sont inter-

⁵ Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, Paris, 1995, p. 81.

⁶ Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 161. Je parlerai plus loin de l'immédiateté (ou du risque d'immédiateté) de l'identité historique et de l'identité dogmatique, qui sont à l'inverse de la non-immédiateté de l'identité narrative.

⁷ J.-B. HUET, *Traité de l'origine des romans*, 1670, p. 157.

⁸ «Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie», dans *Die Antike*, vol. XII, 1936 (cité par Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, I: *La Pensée*, tr. fr. Lucienne LOTRINGER, Paris, 1981, p. 127).

⁹ Mieux: de la *Erzählung* (récit, narration). Voir aussi, P. RICŒUR, *Réflexion faite*, p. 75. Gunther MÜLLER, *Morphologische Poetik*, Tübingen, 1968, oppose *historische Zeit* (temps de l'histoire) et *erzählte Zeit* (temps du récit). C'est ce dernier qui nous intéresse ici.

¹⁰ Tel que repris par P. QUIGNARD, *La rhétorique spéculative* (coll. *Folio*), Paris, 1997, p. 112.

¹¹ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, 3 vol., 1983, 1984 et 1985. La citation se trouve au troisième volume, p. 353. Aristote avait également insisté sur cette partie prenante de l'homme dans la consistance du temps: «Aristote sait bien que le temps n'est pas le mouvement et requiert une âme pour distinguer les instants et compter les intervalles» (p. 353).

prêtées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet?»¹². Le *Je* cartésien, explique Ricœur, est un Je qui se pose lui-même et à partir de lui-même, dans la royauté de son *Cogito* qui suffit à fonder et à assurer seul son identité (*sum*). Le sujet accède immédiatement à soi-même, sans aucune médiation, par sa propre annonce. Mais en est-il bien ainsi? Avant de pouvoir dire «Je suis» ou «Je pense», notre identité n'est-elle pas d'abord donnée dans une situation de langage et d'altérité, où nous ne sommes pas seuls pour nous dire et nous identifier? «La pointe de notre identité est en ce qui nous expose à l'autre»¹³. L'identité ne s'atteste-t-elle et ne prend-elle pas d'abord conscience d'elle-même dans la rencontre et dans la parole d'autrui et non dans un moi pensant¹⁴? Le «Je» est-il vraiment cette monade «sans porte ni fenêtre» de Leibniz? «Pour ne pas être en contradiction avec elle-même, disait déjà Kant, la conscience (*Gewissen*) humaine en tous ses devoirs doit concevoir un autre qu'elle-même comme juge de ses actions»¹⁵. Et l'on sait que pour Husserl la conscience n'est pas tournée vers elle-même, elle est intentionnelle par essence, «conscience de», conscience de quelque chose.

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur a voulu rompre, mais sans la brusquerie nietzschéenne («la subjectivité humiliée»), avec l'identité prise à partir du Cogito («la subjectivité exaltée»). Pour cela, il a décidé de remettre en chantier la théorie narrative qu'il avait auparavant construite pour comprendre les rapports du récit avec la constitution du *temps* humain (*Temps et récit*), pour essayer cette théorie dans ce nouveau champ, celui de la constitution du *soi* humain. Au reste, dès *Temps et récit*, Ricœur avait déjà entrevu et formulé l'hypothèse selon laquelle «l'identité narrative, soit d'une personne, soit d'une communauté, serait le lieu recherché (du)

¹² Paul RICŒUR, «L'identité narrative», dans *Esprit*, 7-8, juillet 1988, p. 295-314 (p. 295).

¹³ J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, 1992, p. 71, commentant d'ailleurs un mot de Plutarque. Sur l'histoire de l'émergence du Je moderne, voir aussi: Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, tr. fr. Jean-Pierre DUPUY, Paris, 1998.

¹⁴ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. I: *La pensée*, p. 59: «Le moi pensant n'est pas le moi». Je pense à ce que G. Deleuze démontre tout au long de *Pour-parlers*, où il interprète 'la mort du sujet' de Foucault comme le refus d'un Je métaphysique déjà tout donné et tout fait, mais non pas comme la mort d'un sujet qui se fait et se construit. En d'autres mots, la mort du sujet cartésien n'est pas la mort du sujet.

¹⁵ Cité par J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 92.

chiasme entre histoire et fiction» (toujours la ternarité)¹⁶. L'homme n'est peut-être autre chose qu'un être qui raconte, et lui-même autre chose qu'un être raconté¹⁷. Un être «examiné», selon le mot de Socrate dans *l'Apologie*. L'homme non raconté est un homme sans identité: je songe ici à Robert Musil dans *L'Homme sans qualités*, très exactement l'homme sans identité, lequel souffre précisément, selon le mot même de Musil, d'*Ichlösigkeit*. Ici, nous sommes tout à l'inverse et l'on parlerait plutôt, selon la formule de Leo Spitzer, du *erzähltes Ich*, du «Je narré», précisément non perdu, dissous, sans identité, mais au contraire annoncé, raconté, *identifié*¹⁸. La narration «construit le caractère durable» de quelqu'un¹⁹.

C'est donc cette hypothèse de la narration comme lieu où émerge l'identité du temps mais aussi celle de l'homme, esquissée et entrevue dans *Temps et récit*, qui est reprise en ces nouvelles pages, celles de *Soi-même comme un autre*, cette fois pour élaborer plus avant l'«identité narrative» du sujet humain. Identité qui ne découvre plus l'homme isolé et enfoui dans sa propre subjectivité (Descartes), ni davantage réduit (au sens d'une réduction) dans la seule objectivité, celle de la représentation extérieure (celle de l'histoire, par exemple)²⁰. Il faut désormais accepter un «double renoncement: à l'«objet» absolu et au «sujet» absolu; (c'est) le prix à payer»²¹.

Le sujet n'est ni un «Je» qui s'annonce à partir de sa seule intériorité, ni un «Il» que l'on croit pouvoir saisir souverainement de l'extérieur, mais un «Soi», c'est-à-dire un *sujet-dit*, un sujet raconté ré-fléchi. «La pensée ne se conçoit pas en dehors du langage;

¹⁶ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p. 138, note 1. Et encore: «Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique, qu'on peut appeler leur identité narrative» (*Temps et récit*, t. III, p. 355). Je m'explique plus loin sur le sens purement fonctionnel et non péjoratif du rapprochement que je fais ici entre foi et fiction.

¹⁷ J'aimerais faire ici un rapprochement avec la psychanalyse. L'entretien entre l'analysant et l'analyste ne vise-t-il pas à produire une identité narrative, puisqu'on y cherche à se découvrir son moi en se le racontant. On sait que des exégètes n'hésitent pas, tel André Wénin, à recourir aux ressources de la théorie freudienne pour découvrir la signification de certains textes bibliques. Je parle plus loin de la psychocritique.

¹⁸ Leo SPITZER, *Études de style*, Paris, 1970 (cité par Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, p. 259).

¹⁹ Paul RICŒUR, «L'identité narrative», p. 301.

²⁰ Le binôme nous laisse prisonnier entre historicisme et fidéisme.

²¹ Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, p. 290.

‘pensée et parole s’escomptent l’une l’autre. Elles se substituent continuellement l’une à l’autre’. Chacune compte sur l’existence de l’autre»²². Il y a toujours et d’emblée une situation «réflexive» (un «soi», pronom réfléchi, et non un «je», pronom personnel), jamais une immédiateté à soi, telle qu’alléguée par les anciennes philosophies du moi²³. Ni, ajouterais-je, une immédiateté historique, telle que rêvée par Dilthey ou une immédiateté de la foi, telle que développée par Kierkegaard. On devrait pouvoir parler ici d’identité «transitive», celle qui *passé par* autrui, à la différence d’une identité intransitive, celle qui est donnée par soi-même.

Comme s’il fallait toujours un Tiers pour identifier. Ici, très exactement: un Tiers racontant. Telle serait donc proprement l’identité narrative, à la croisée des deux autres, ou peut-être bien plutôt ouvrant aux deux autres²⁴. Saint Augustin ne l’avait-il pas entrevu, qui parlait de la «*vox narrativa*», de l’éloquence de la narration? Ou Marcel Muller, parlant des «voix narratives»²⁵. Ou encore la «*phônè sèmantikè*», la «voix signifiante» d’Aristote ou la «voix tutélaire» de George Steiner²⁶. Mais cette voix ne serait-elle pas en même temps une voie? Si «les solutions apportées au problème de l’identité personnelle ignorant la dimension narrative, échouent»²⁷, c’est donc bien qu’il faut s’engager dans une voie nouvelle de l’identification.

²² Hannah ARENDT, *La vie de l’esprit*, t. I, p. 47. La phrase de Merleau-Ponty est extraite de *Signes*, Paris, 1960, p. 25.

²³ P. RICŒUR, *Réflexion faite*, p. 94.

²⁴ Sans utiliser le même concept, Elmar HOLENSTEIN, *Autocompréhension humaine*, tr. fr. Charles JEANSON, Paris, 1998, rejoint les mêmes considérations. Pour lui, dans la philosophie européenne moderne et jusque dans la phénoménologie husserlienne, la conscience de soi est dominée par l’ego et la raison. Il entend «décentrer» cette conscience de soi autosuffisante. Le «je» ne peut être considéré comme «point zéro de l’orientation». La grammaire spécifique du mot «je» ne justifie pas la représentation qui verrait dans la conscience du moi le point de départ de la connaissance. Par l’emploi du mot «je», la conscience atteste sa propre «relativité», s’établissant dans un jeu de rôles complexe «entre sujet de l’acte de parole» (on le raconte) et «sujet de l’énonciation» (il se raconte). Voir aussi Ph. LEJEUNE, *Les brouillons de soi*, Paris, 1998, qui parle d’un des apprentissages essentiels de la petite enfance, celui de «l’identité narrative, savoir dire je, se construire une histoire».

²⁵ Marcel MULLER, *Les voix narratives dans «À la recherche du temps perdu»*, Genève, 1965 (cité par G. GENETTE, p. 76, note 3).

²⁶ George STEINER, *Errata. Récit d’une pensée*, Paris, 1998, p. 15 (remarquer le mot «récit» dans le sous-titre!).

²⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 140.

Aussi, Ricœur invite-t-il à ne pas opposer trop brusquement, comme s'il s'agissait de deux genres hétérogènes²⁸, récit historique et récit de fiction. L'un comme l'autre, aussi bien celui qui fait référence au «réel» que celui qui se projette dans l'«irréel», sont toujours, l'un et l'autre, une *refiguration* de l'expérience quotidienne du temps²⁹. Partout, dès qu'il y a saisie par l'homme, il y a construction, configuration. On doit donc réduire l'écart entre histoire et fiction et faire droit à «la référence croisée» qui les relie³⁰. Par référence croisée, on signifie, d'une part, que le récit historique n'est jamais pure et simple représentation («représentance», dit Ricœur) du passé: il y entre une part de reconstruction. Et, d'autre part, que le récit de fiction n'est jamais pure et simple imagination: il y entre des effets de révélation (de «révélation») et de mise au jour de traits bien réels de l'expérience humaine. La fiction, comme d'ailleurs l'imaginaire et l'onirique, veille et agit dans la réalité, sinon que serait celle-ci? Histoire et fiction sont deux aspects d'un même processus, d'une même procédure d'identification³¹. On peut donc voir l'identité narrative comme «le produit de l'entrecroisement entre l'histoire et la fiction»³².

Bien plus, chacun de ces deux types de récit a besoin des ressources de l'autre. «L'histoire se sert de quelque façon de la fiction pour refigurer le temps et la fiction se sert de l'histoire dans le même dessein»³³. Et c'est finalement de cet échange mutuel que naît le temps humain, «qui n'est autre que le temps raconté». Ou encore: «L'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité

²⁸ Voir, mais dans un autre chantier: J. ARDOINO et A. PERETTI, *Penser l'hétérogène*, Paris, 1998.

²⁹ On songe ici à Husserl: «Des présentifications imaginaires de perceptions nous rendent les mêmes services» que les perceptions réelles (*Chose et espace*, § 3, tr. fr. J.-F. DELAVIGNE, Paris, 1989, p. 34; J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse: «L'artificiel sert à penser le naturel»*, p. 148.

³⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, p. 13. Voir aussi: Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, 1969.

³¹ Voir George STEINER, *Passions impunies*, Paris, 1997, p. 81-83 (à propos de la figure de Socrate).

³² Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, p. 75.

³³ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, p. 265. Et: «L'intentionnalité historique ne s'effectue qu'en incorporant à sa visée les ressources de *fictionalisation* relevant de l'imaginaire narratif», ou encore: «l'intentionnalité du récit de fiction ne produit ses effets de détection et de transformation qu'en assumant symétriquement les ressources d'*historicisation* que lui offrent les tentatives de reconstruction du passé effectif» (p. 150).

respective qu'en empruntant à l'intentionnalité de l'autre»³⁴. Autrement dit, «nous atteignons ici le point où découvrir et inventer sont indiscernables»³⁵ et, ajouterions-nous, inhérents l'un à l'autre³⁶. La fiction est un «laboratoire extraordinaire» pour comprendre et découvrir le réel, tout comme l'histoire garantit le lieu réel (historique) où se donne toute expérience humaine³⁷.

Entre alors en jeu ce que, avec Ricœur, on appellera l'*intrigue*³⁸. Tout texte, et c'est là qu'on retrouve précisément le procédé narratif, suppose une mise en scène, une construction, une mise en œuvre, un «agencement des faits» (Aristote), un «contrat» avec le lecteur (Delorme), où l'auteur est comme «en embuscade» (Steiner). Comme il l'indiquait déjà dans *La métaphore vive*, c'est la construction d'une intrigue qui donne son sens et son fil d'Ariane à un récit, qu'il soit historique ou de fiction³⁹. L'idée est aristotélicienne, on la trouve dans la *Poétique*, à propos du rapport entre mythe et histoire, où le premier des deux mots n'est pas loin de l'emporter sur le second⁴⁰. On la retrouve aujourd'hui chez un historien, Paul Veyne, dans une étude intitulée précisément (et non sans malice): *Comment on écrit l'histoire*⁴¹. Écrire l'histoire, montre-t-il, ne relève pas seulement d'une prétention explicative, mais tout autant d'une capacité narrative, en sorte que c'est la mise en intrigue qui qualifie un

³⁴ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, p. 265.

³⁵ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, p. 229.

³⁶ Voir aussi Paul RICŒUR et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, 1998, p. 174.

³⁷ Ne pourrait-on jouer ici sur les deux mots que connaît la langue anglaise: *History* et *Story*? Voir: Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 155; D. RITSCHL et H. O. JONES, «*Story*» als Rohmaterial der Theologie, Munich, 1976; S. SIMON, *Story and Faith in the Biblical Narrative*, Londres, 1975.

³⁸ On retrouve également cette notion chez Levinas (notamment jusque dans un titre d'ouvrage, ce qui en dit l'importance conceptuelle: *L'intrigue de l'infini*, Paris, 1994).

³⁹ Que l'histoire et la fiction relèvent d'un même type d'interrogation, on le trouve illustré dans un ouvrage collectif: *De l'histoire au cinéma* (dir. Ant. DE BAECQUE et Chr. DELAGE), Paris, 1998. S'inspirant précisément des travaux de Ricœur, cet ouvrage montre entre autres que, le discours historique relevant de la catégorie du récit, sa «modalité de vérité» est en droit d'être interrogée de la même manière que celle de la fiction.

⁴⁰ Voir Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. I, p. 55-84. «La fameuse préférence d'Aristote pour l'universalité concrète de la fiction, plutôt que la singularité indicatrice du fait historique» (George STEINER, *Passions impunies*, Paris, 1997, p. 208).

⁴¹ Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971.

événement comme historique, loin de la naïveté d'une présence quasi immédiate à l'événement: «Les faits n'existent que dans et par des intrigues où ils prennent l'importance relative que leur impose la logique humaine du drame»⁴². On ne peut connaître la réalité sans mettre en œuvre une intrigue, un «drame», qui permet de travailler et de dé-couvrir la réalité, de faire émerger ce qui est sous la surface des simples faits bruts et comme tels intelligibles⁴³. Cela se retrouve aujourd'hui jusque dans les sciences⁴⁴.

Ainsi, tout texte est-il mené par une intrigue chargée de guider la lecture et d'en articuler le sens. L'art de qui écrit est de susciter une problématique, et c'est alors seulement qu'il sera lu. Écrire un texte littéraire est un art. Ce n'est pas simplement l'idée, c'est le traitement de l'idée qui fait l'œuvre. Le narrateur va donc *marquer* son texte, en le parsemant d'indications de lecture, de «marqueurs» (Saussure), chargés de maintenir l'attention dans un sens délibéré. Ce travail du texte est celui d'«organisateur du discours», selon l'heureuse expression de Roland Barthes parlant de l'auteur⁴⁵, ou le résultat d'«indications de régie (*Regiebemerkungen*)», comme s'exprime Georges Blin⁴⁶. L'intrigue, avec ses marques et ses signaux, avec ses *dramatis personae*, construit véritablement le texte et guide le lecteur dans l'appropriation de ce texte selon l'enjeu que l'auteur a voulu y mettre. C'est ainsi que Todorov parlera d'«intrigue de prédestination», formule heureuse pour dire qu'un texte narratif peut très bien anticiper sur les faits tels qu'ils devraient se manifester plus tard si l'on voulait suivre un ordre chronologique et historique⁴⁷. On voit l'intérêt de cette remarque pour saisir la nature du texte évangélique,

⁴² Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, p. 70. «Les historiens d'autrefois nous ont donné de délicieuses fictions en guise de faits; le romancier moderne nous présente des faits ennuyeux en guise de fiction» (Oscar WILDE, *Aphorismes* [coll. *Mille et une nuits*], Paris, 1995, p. 71).

⁴³ C'est sans doute ce que le romancier Joseph Conrad (*Des souvenirs*) voulait dire lorsqu'il parlait de la nécessité d'une légère mise en scène pour rendre les choses réelles.

⁴⁴ Il en est de même en sciences dures, cfr. Isabelle STENGERS, *Cosmopolitiques*, t. I: *La guerre des sciences*; t. II: *L'invention de la mécanique: Pouvoirs et raison*, Paris, 1996. Ilya Prigogine parle de la science, non plus comme d'une démarche déterministe et atemporelle, mais comme de «quelque chose de narratif» (*De l'être en devenir* [série *Noms de dieux*], Liège, Alice Éditions, 1998, p. 72).

⁴⁵ Roland BARTHES, «Le discours de l'histoire», dans *Information sur les sciences sociales*, août 1967.

⁴⁶ Georges BLIN, *Stendhal et les problèmes du roman*, Paris, 1954.

⁴⁷ Tzvetan TODOROV, *Poétique de la prose*, Paris, 1971, p. 77.

dont on sait que, écrit à la lumière de «Pâques-Pentecôte», il anticipe, dès le départ, sur ce qui arrivera plus tard à Jésus, pour l'inscrire dans la lecture de ce qui s'est passé avant (les faits, les dits et les gestes de Jésus).

Georges Genette parle à ce propos d'un texte qui, dès le début, ne se situe pas seulement *in medias res* mais déjà *in ultimas res*⁴⁸. La composition narrative construit et agence un texte en une sorte de reconstruction. Ce qu'avait découvert Pindare, lorsque, parlant des textes poétiques d'Hésiode et d'Homère, il disait que ceux-ci ne s'étaient pas contentés de rapporter des faits, mais qu'ils les avaient «rectifiés» (*orthôsas*) en vue de leur projet poétique. Comme le dit Hannah Arendt (qui emprunte cette remarque à Pindare), «ce n'est qu'au *récit* de (son) histoire qu' (Ulysse) en comprend vraiment la signification»⁴⁹. Un narrateur opère une mise en jeu (intrigue) plutôt qu'une mise au jour (argumentation). Mieux, c'est par cette mise en jeu qu'il y a mise au jour (révélation). C'est en jouant le texte que le lecteur, à son tour, entrera, intrigué (dans tous les sens du terme), dans le mouvement de révélation auquel il est convié.

Au fond, ne devrions-nous pas dire que toute œuvre humaine est une poétique, au sens le plus étymologique du terme, une *poiësis*? L'homme est certes un être visité, façonné par quelque chose qui lui advient. Mais dans le même temps il façonne et visite ce qui lui advient⁵⁰. Il n'y a pas de réalité qu'il ne traverse par sa parole et par

⁴⁸ Georges GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, p. 106.

⁴⁹ Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. I: *La pensée*, p. 153. Voir aussi George STEINER, *Errata*: dans le livre VIII de l'Odyssée, «Démococ chante à l'adresse des seigneurs réunis et de leur hôte inconnu les batailles de Troie et Ulysse. S'entendant lui-même chanter, le voyageur succombe aux larmes. Pas seulement, je crois, à cause du pathétique évident du souvenir. Mais, de manière plus ravageuse, parce que le récit de l'aède oblige Ulysse à affronter la dissémination de son moi vivant. *Il est déjà passé dans l'insubstantielle éternité de la fiction*. Il a été vidé pour entrer dans la légende» (p. 31). Si nous parlons ici de la foi et non de la fiction, comment ne pas songer à Jésus devenu Christ dans le récit. Remarquons, est-ce vraiment un hasard que Steiner parle d'un Ulysse *vidé*, ce qui fait penser à la *kénose*? Au reste, plus remarquable encore, Steiner fait allusion aux larmes qu'il dut refouler devant ses étudiants en évoquant le récit de la Passion du Christ: «Je tâchai de réprimer d'absurdes larmes. Jusqu'à ce que j'en visse une sur quelques visages mal rasés. Je savais maintenant que je pouvais ouvrir le sens à d'autres» (p. 71).

⁵⁰ Songeons à l'étymologie du mot «fiction»: lat. *ingere* (*fictus*): façonner, modeler (dans l'argile). Il s'agit là aussi d'un travail de refiguration, comme dans le cas du récit. «N'en déplaise à Keats, tous les façonnements de la signification ont 'sur nous un dessein tangible'» (George STEINER, *Errata*, p. 41).

son action, et la parole et l'action sont poétiques, «poiétiques (*poiein*)», elles sont un faire, une création. Non dans le sens qu'elles inventent *ex nihilo*, à partir de rien (même l'artiste ne fait pas ainsi), mais dans le sens qu'elles font advenir toute chose au monde de l'homme: «acte configurant qu'est la *poiësis* elle-même»⁵¹. À cet égard, Ricœur cite souvent ce jugement d'Aristote, que «la poésie est plus proche de l'essence que ne l'est l'histoire»⁵². Ce que lui-même commente avec insistance, en disant que ce qu'il voit là chez Aristote, c'est la reconnaissance de «la vérité de l'imaginaire, la puissance de *détection ontologique* de la poésie», en sorte qu'apparaît, singulièrement dans la métaphore, «cette dimension de la réalité qui ne se passe pas dans la simple description de ce qui est 'donné là'»⁵³. Dans un sens à bien comprendre, le texte poétique (et ce dernier mot rejoint toute forme de texte *littéraire*) n'est pas un document, mais un «monument», comme dit Roland Barthes dans *l'Archéologie du savoir*, c'est-à-dire, si je comprends bien, une mémoire (*monumentum, mnèmeion*), une indication pour attirer l'attention (*monere*), un travail de relecture et de recomposition du souvenir, du sous-venir (faire venir d'en-dessous de l'oubli, de la perte).

L'œuvre littéraire est donc une véritable manifestation de la réalité et de la pensée, non un simple décor esthétisant. Elle est un travail de pensée, elle est pensée. Comme le dit magnifiquement Kandinsky à propos de la peinture: «C'est de (cette) manière que doivent être utilisées les couleurs: non pas parce qu'elles existent ou non dans la nature, mais parce qu'elles sont ou non nécessaires dans l'image avec cette résonance. En bref, l'artiste a non seulement le droit, mais le devoir de manier les formes ainsi que cela est *nécessaire* à ses buts»⁵⁴. Sans aller jusqu'au point extrême où semble aboutir Isaac de l'Étoile (1110-1169): «*Vox vero verbi omnis eventus rei*», «le mot constitue l'événement de toute chose» (*Sermons*, 47, 13), on n'en est pas moins amené, pour revenir à Ricœur, à parler de la «chose du texte» ou, mieux encore, d'«un monde du texte», comme on parle du monde tout court. Monde du texte, qui n'exclut en aucune manière la

⁵¹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 169.

⁵² Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 308.

⁵³ Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 61.

⁵⁴ Wassily KANDINSKY, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier* (coll. *Folio-essais*), Paris, 1996, p. 198-199.

référence au monde tout court (par exemple celui de l'histoire), mais qui a néanmoins sa consistance propre. Celle, au fond, d'être le lieu où se saisit, où se prend, où se lie (comme on dit en cuisine) l'identité. La différence, au fond, entre le cru et le cuit, pour parler comme Lévi-Strauss! Avant que je ne puisse, comme historien, redéterminer l'identité historique, il y a la narration qui, véritable lieu natal, «saisit» l'identité dans le temps, non dans le temps où elle se rencontre (le *cru*), mais dans celui où elle se raconte (le *cuit*). La structure narrative n'est donc pas une simple rhétorique, elle est indissociable de la réalité dont on traite. N'en serait-il pas de même à propos de Jésus?

II. L'IDENTITÉ NARRATIVE DE JÉSUS

La chose est peut-être d'autant moins insolite que, depuis Gerhard von Rad, Jean-Pierre Faye, Jean-Baptiste Metz, Edward Schillebeeckx, Paul Beauchamp⁵⁵, d'autres encore⁵⁶, on a découvert, on le sait, que le récit constitue comme le régime même, comme le régime privilégié en tout cas de l'Écriture⁵⁷. Le récit est, dirais-je,

⁵⁵ Gerhard VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Genève, 1963 et 1967; Jean-Pierre FAYE, *Théorie du récit*, Paris, 1972; Jean-Baptiste METZ, «Kleine Apologie des Erzählens» dans *Concilium* (allemand), t. 9, 1973, p. 334-341; Edward SCHILLEBEECKX, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1974; Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, 1977; «Théologie biblique» dans *Initiation pratique à la théologie*, Paris, t. I, 1982 (2^e éd.), p. 185-232; *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, 1992 (2^e éd.). Voir une plus ample bibliographie dans Jean DELORME, «Récit», dans *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves LACOSTE), Paris, 1998, p. 980.

⁵⁶ Ainsi: André LACOCQUE, «La conception hébraïque du temps», dans *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, t. 36, 1984, p. 47-58 (qui parle de la «narrativité de Dieu»); Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, 1997; Georges GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972; P. BUHLER ET J.-F. HABERMACHER (éd.), *La narration*, Genève, 1988; D. TIFFENAU (éd.), *La narrativité*, Paris, 1980; Daniel MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, 1997; Dietmar MIETH, «Narrative (Théologie)» dans *Dictionnaire critique de théologie*, p. 783-784 (et toute sa bibliographie); Jean DELORME, «Récit», *ibid.*, p. 977-980.

⁵⁷ À côté, bien sûr, de la prophétie, de la prière, de l'écrit sapientiel, de la législation, de la théologie, etc. Mais ces genres littéraires eux-mêmes n'échappent pas au récit. Le récit traverse toute l'Écriture. Sur la place éminente du récit dans le canon (tout le grand récit de Gn à 2 R, près d'un tiers des 'Écrits', plus de la moitié des deutérocanoniques, *les deux tiers du N.T.*), voir J. DELORME, «Récit», p. 978-979.

l'écriture de l'Écriture. Ricœur voit dans cette découverte qu'a faite l'exégèse récente un acquis de toute première importance si l'on veut penser la Bible⁵⁸: «Nous avons été rendus attentifs par toute l'exégèse contemporaine au primat de la structure *narrative* (c'est Ricœur qui souligne) dans les écrits bibliques. La nomination de Dieu est d'abord une nomination narrative»⁵⁹. Dieu est ainsi nommé dans la Bible «de façon originale», et «dès lors on manquerait ce que la foi biblique a de spécifique si l'on tenait les catégories telles que récit, oracle, commandement, etc., pour des artifices rhétoriques étrangers au contenu transmis: c'est dans la 'chose' racontée que Dieu est nommé»⁶⁰. C'est ainsi qu'on parlera communément aujourd'hui de la «narrativité de Dieu». Cette manière de parler de Dieu apparaît comme la forme originale et originaire de la Bible: «Raconter est la forme la plus élémentaire de la communication, au sens où l'élémentaire est l'*originale* et le fondamental»⁶¹.

C'est bien ainsi que les évangiles, eux aussi, procèdent. Rien n'est plus remarquable, à cet égard, que l'épisode emblématique de Césarée, où l'Évangile présente Jésus demandant aux autres de lui dire son identité: «Et vous, qui dites-vous que je suis?» (Mt 16, 15 et par.)⁶². Il est frappant que, nulle part dans l'Évangile, on ne présente Jésus comme s'identifiant lui-même. Depuis la Genèse, c'est à l'homme que Dieu a départi le soin de nommer et d'identifier les choses. En paraphrasant à la manière de Ricœur, on se permettrait de dire que Jésus ne se présente pas comme un «Je cartésien» se posant lui-même. Jésus n'est pas présenté comme apportant témoignage sur lui-même ou à partir de lui-même, il s'y refuse même (cfr. Jn 5, 31). «Que dites-vous que je suis?»: on dirait que Jésus demande qu'on le

⁵⁸ Voir P. RICŒUR et A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, 1998.

⁵⁹ Si l'on excepte les écrits de sagesse, de législations et de prières, on peut dire de l'Ancien Testament qu'il est un long récit de narration des faits et gestes de Dieu. On pourrait presque commencer la Bible en y lisant un: «Il était une fois, Dieu ...»), non en recourant à un langage spéculatif, ni même pré-philosophique. G. MANGANELLI, *Angoisses de style*, tr. fr. Ph. DI MEO, va jusqu'à voir le fonctionnement narratif même dans l'Apocalypse.

⁶⁰ Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p. 291.

⁶¹ Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 147.

⁶² Certes, la bonne identification n'est pas garantie, on peut se tromper («les uns disent ...; d'autres ...»). Néanmoins, même alors, c'est encore une demande d'identité de la part de Jésus.

raconte et qu'on le raconte à lui-même⁶³. «C'est moi ton mot, que je te rends:/ Avant de parler, j'étais dit»⁶⁴.

La chose est d'autant plus significative, que le Nouveau Testament (et toute la tradition patristique) a fait grand cas, le rapportant de la figure du Serviteur souffrant d'Isaïe à celle de Jésus, d'un verset de la Bible grecque et latine: «*Tèn genean autou tis diègèsetai?*», «*Generationem eius quis enarrabit*» (Is 53, 8 et Act 8, 33), «qui racontera sa génération, son origine, ce qu'il est?» «Qui le racontera?»: comme si toute la question était là. On aurait presque envie de dire: «Qui en fera l'exégèse?» Il vaut d'ailleurs la peine de s'arrêter à ce verbe «*diègeomai, diègeîsthai*», qui signifie: «exposer en détail, raconter, décrire» (Bailly), «*to set out in detail, describe, narrate*» (Liddel and Scott). Dans le *Banquet*, dès son entame (172 bc), Apollodore est interrogé par un de ses familiers qui cherche «une information complète» à propos d'une réunion où se trouvait Socrate et à laquelle assistait précisément Apollodore, «commensal de Socrate à ce banquet». Apollodore est en effet jugé – pour cette dernière raison, mieux que nul autre «narrateur» (*diègoumenos*) – être en mesure de «raconter de manière claire et sûre» (*diègeîsthai saphes*). Ainsi donc, un dialogue d'identification commence par une demande de récit (voir aussi *Thééthète*, 144 c; et, pour le mot *diagogè*, voir *La septième lettre*, passim 342-343), par une demande de récit adressée à quelqu'un qui a vu⁶⁵. «Allez, racontez ce que vous avez vu» (Mt 11, 4).

De même, alors que l'identité de Jésus telle que racontée par ceux qui ne l'ont pas fréquenté (le «Que dit-on que je suis» aboutit à toutes les méprises) ne peut être retenue, celle des seuls commensaux de Jésus est considérée comme vraie (*saphès*): «Bienheureux es-tu,

⁶³ Serait-il impertinent de remarquer que l'on trouve quelque chose de cela dans les *Dialogues* où, en somme, Platon laisse la parole à Socrate (ou Socrate à Platon). Parlant du récit de la Transfiguration, F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, 1996, p. 154, note 1, écrit: «Cette expérience est celle où les apôtres présents sont à eux-mêmes révélés comme sujets d'énonciation».

⁶⁴ Patrice DE LA TOUR DU PIN, *Une somme de poésie*, t. II. *Le jeu de l'homme devant les autres*, Paris, 1982, p. 252.

⁶⁵ Apollodore récuse le récit qui a été fait par un narrateur qui n'était pas là ou n'a rien compris. Comment ne pas songer à la même «falsification» du récit de ceux qui, à l'inverse des apôtres, n'ont pas été commensaux de Jésus (le «que dit-on que je suis» aboutit à des méprises sur l'identité de Jésus). Je parle d'Apollodore comme de «quelqu'un qui a vu». Le rapport est à établir avec l'Évangile de Jean, qui insiste tellement sur le fait que les apôtres ont vu.

Simon Bar Jonas» (Mt 16, 14 et par.). Les apôtres en effet peuvent raconter parce qu'ils «l'ont vu et qu'ils ont mangé avec lui», alors que les autres (les «*ils*») se trompent. Que dites-vous que je suis: c'est un véritable «racontez-moi». «La réponse des autres est l'avenir de notre parole»⁶⁶.

Comme si l'Évangile avait compris déjà ce que nous savons aujourd'hui avec la phénoménologie, qu'il n'y a de conscience qui ne passe toujours par une altérité et une «re-connaissance»⁶⁷. Ainsi que le dit Levinas, autrui dans son visage et dans son langage «me fait passer du phénomène à l'être»⁶⁸. L'apparence, grâce à autrui, devient un «apparoître», une manifestation, une épiphanie. Comme si les évangiles savaient déjà que «raconter», «faire exégèse», c'est précisément mettre sur le chemin (*hodos*) de la connaissance («Et eux racontèrent ce qui s'était passé en chemin et comment ils l'avaient reconnu», Lc 24, 35). On notera que «montrer le chemin» se dit *hègeomai*, *exègeomai*, où nous retrouvons le *diègeomai* rencontré il y a un instant. «Qui nous conduira, qui nous racontera son chemin, *tis diègèsetai; quis enarrabit?*»⁶⁹.

S'il est vrai que Dieu est indicible, il n'est pas vrai qu'il soit innarrable. On peut toujours raconter Dieu, c'est ce qu'a compris l'Écriture, pour laquelle Dieu et l'homme sont intimement unis comme des amis (Ex 33, 11 et Lc 12, 4), comme si tous deux se racontaient l'un à l'autre en chemin pour savoir ce qu'ils sont. «Abraham marchait avec eux. Le Seigneur dit: 'Vais-je cacher à Abraham ce que je fais?'» (Gn 18, 17). «Abraham dit: 'Je vais me décider à parler à mon Seigneur, moi qui ne suis que poussière et cendre'» (Gn 18, 27). *Admirabile commercium*, admirable échange! «La vie s'identifie au récit. Vivre, c'est raconter; raconter, c'est vivre» (Kenzaburô). C'est à la narration que l'Évangile tout entier confie l'identité de Jésus⁷⁰. Comme si, d'emblée, Jésus nous la confiait. Là où les faits bruts n'enseignent rien (c'est le désarroi et la tristesse des disciples

⁶⁶ Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, p. 57.

⁶⁷ Voir aussi: Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, T. I, p. 62-65.

⁶⁸ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, 1961, p. 153.

⁶⁹ Il est intéressant de remarquer que pour Todorov, *diègèsis* signifie «récit pur» («Les catégories du récit littéraire», dans *Communications* 8).

⁷⁰ Parlant de la nature même du récit, Paul RICŒUR, «L'identité narrative», p. 301, écrit: «La question de l'identité est posée délibérément comme l'enjeu même du récit. Le récit construit le caractère durable d'un personnage, qu'on peut appeler son identité narrative».

d'Emmaüs «après ce qui est arrivé»; Lc, 24, 18), il faut que Jésus recoure à l'Écriture, au récit, à la narration, pour qu'ils comprennent (25-27) et que son identité leur apparaisse. On songe à Jean Nabert: «Le sort de Dieu nous est confié». L'Évangile donne bel et bien à Jésus une identité narrative, celle-là même que *nous* lui racontons.

Certes, nous savons depuis longtemps que l'Évangile est une relecture de ce qu'a dit, fait et été Jésus à partir de la «Résurrection-Pentecôte»⁷¹. «Ce que je fais, tu ne peux le comprendre à présent, fait dire l'évangile de Jean à Jésus, mais par la suite, tu comprendras» (Jn 13, 7). Les évangiles ne sont pas des ouvrages d'histoire (même s'ils contiennent, et plus qu'on ne croit, des références à l'histoire); les évangiles ont été écrits, comme le dit Jean explicitement, afin que leurs lecteurs *croient* en Jésus comme les témoins eux-mêmes y ont cru, c'est-à-dire comme ils l'ont compris et déchiffré en tant que Seigneur et Messie, en tant que Christ (cfr. Jn 20, 31; voir aussi Jn 17, 20; «Le Christ, c'est ce Jésus-là que je vous annonce», Ac 17, 3). Le ton est donné, nulle fraude sur la nature et la portée de ces livres, qui n'entendent pas nous donner un reportage historique sur Jésus, même si, encore une fois, des éléments en sont bien présents en toile de fond. L'Évangile nous présente, si l'on peut dire, le *Jesus creditus* plus qu'un *Jesus descriptus*. L'itinéraire est théologique, non anecdotique⁷². Comme le dit J. Zumstein, dans une remarque particulièrement éclairante pour notre propos: «Le quatrième évangile s'annonce comme une tentative de redire la pertinence de la foi en contexte de crise, de restaurer le croire des croyants en formulant *l'identité décisive* du Christ»⁷³. L'Évangile est presque une icône théologique, une théologie iconique de Jésus.

⁷¹ Lucien Cerfaux aimait à dire que «le christianisme est né deux fois»: avec le Jésus terrestre et le Christ ressuscité. Il faut faire attention cependant au flou que l'on entretient souvent en s'exprimant ainsi («à partir de la Résurrection»). La plupart du temps, on ne dit pas en quoi consiste la Résurrection, en sorte que la formule reste assez inintelligible. Dans Paul RICŒUR et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, p. 240, Ricœur lui-même s'exprime encore imparfaitement, puisqu'il ne précise pas comment il comprend ce qu'il appelle «événement» de Résurrection: «Une interprétation innovante naît le plus souvent de l'irruption d'un événement nouveau survenu dans l'ordre de la croyance». Voir aussi: Jean DELORME, «Récit», p. 979 b: «La 'Pâque' de Jésus est la source commune de la prédication et de la narration évangélique (cf. Mt 26, 13 par.), qui sont le passage ouvrant une fois pour toutes un chemin de vie aux croyants».

⁷² Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 101; cfr. aussi p. 106.

⁷³ J. ZUMSTEIN, «L'évangile johannique: une stratégie du croire», dans *Recherches de science religieuse*, t. 77, 1989, p. 223.

Même Luc, réputé plus «historien» que les autres, n'échappe pas (et même pas du tout) à ce dessein des évangiles. Quand, dans son prologue à Théophile (Lc 1, 1-4), il prévient celui-ci qu'il va, comme les autres, donner «un récit (remarquons en passant le mot *récit*, *diègèsin*, *narrationem*) des événements qui se sont accomplis parmi nous» (*peri tòn peplèrophorèmenôn en hèmin pragmatôn*, remarquer le «parmi nous», qui vise tout autant ce qui s'est passé du temps de Jésus que ce qui s'est passé parmi les apôtres après Pâques), il précise que son intention a été celle de s'informer exactement de ce qui est arrivé «pour que tu te rendes bien compte de la sûreté des *enseignements* que tu as reçus», ce qui dépasse explicitement une démarche qui ne s'attacherait qu'à revérifier l'histoire de Jésus⁷⁴.

On sait que Jésus n'était pas suivi d'une cohorte de notateurs de ses paroles ou de ses gestes. Tout l'évangile veut être une réponse théologique (mais bien sûr articulée sur une réalité historique) à la question lancinante: que signifie «ce qui s'est passé avec Jésus», et plus particulièrement avec sa mort. Cette mort signifie-t-elle que Jésus n'est en rien celui qui annonce le Royaume (et alors ses adversaires ont raison) ou, au contraire, est-il bien celui à qui Dieu donne raison et doit être donc reconnu comme Christ, celui qui est venu établir le Royaume de Dieu (cfr. Mt 1, 13-14; Mc 1, 7-11; Lc 3, 15-18; 21-22; Jn 1, 19-34). Écrits (assez longtemps) après la mort de Jésus, les évangiles sont des récits, non certes anachroniques, mais pleins d'anachronies (le temps du récit bouscule et entremêle la chronologie «réelle» des divers temps historiques). Il y a une chronologie de la foi, qui n'est pas identique avec celle de l'histoire («ceci a été écrit de telle manière que vous fassiez à votre tour le cheminement de foi que nous avons parcouru»)⁷⁵. Ceci illustre «un des traits constitutifs

⁷⁴ Il en est de même dans la composition des Actes des Apôtres. Luc «n'ambitionne pas d'écrire une chronique exhaustive des faits et gestes de tous les apôtres, mais de ceux par qui, à son avis d'historien (c'est en cela qu'il est historien), le christianisme s'est ouvert au monde» (Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 176). Les récits théologiques de l'enfance sont un autre témoignage de cette façon de faire.

⁷⁵ Il en est de même dans la construction d'un grand nombre de romans. Voir cette ligne de Balzac dans sa Préface à *Une fille d'Eve*: «Vous aurez le milieu d'une vie avant son commencement, le commencement après sa fin, l'histoire de sa mort avant celle de sa naissance», le tout produisant «un vaste imbroglio [c'est presque notre mise en intrigue] semblable à celui qui se noue à nos yeux». L'anachronie joue même à travers les siècles, si, comme le dit à sa manière provocatrice, Borges,

de la temporalité narrative» en quête d'identification⁷⁶. L'intrigue évangélique veut nous faire *deviner* que Jésus est Christ.

Sans doute faudrait-il être aujourd'hui plus incisif encore, précisément parce qu'on est en droit de voir *tout* l'évangile comme une quête d'identité. L'épisode de Césarée nous l'a montré, mais remarquons que, tout autant, le procès de Jésus est de part en part présenté comme une recherche d'identité, comme si là était le fond de toute la question, qu'il ne s'agissait de rien d'autre: «Dis-nous si tu es le Christ Fils de Dieu?», «Es-tu le roi des Juifs?», «D'où es-tu?», les questions se pressent au tribunal de Caïphe comme à ceux d'Hérode et de Pilate. Les évangiles concluent le récit de la Passion sur l'identification prêtée au centurion romain: «Vraiment, cet homme était Fils de Dieu» (Mt 27, 54 et par.). Le déroulement même du ministère de Jésus est présenté comme traversé par ces questions d'identité: «Es-tu celui qui doit venir?» (Mt 11, 3); «Est-ce par Belzébuth ou par la force de Dieu qu'il agit ainsi?» (cfr. Mt 12, 22-30); «Quel est-il, pour que même les vents et la mer lui obéissent?» (Mt 8, 27); «Es-tu venu pour nous perdre?» (Mc 1, 24), etc. À toutes ces questions, répond la réponse des apôtres: «À qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle. Et *nous*, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu» (Jn 6, 68-69).

L'identité de Jésus est suscitée par cette admiration, cet étonnement que Socrate mettait non seulement au départ (et donc tout provisoire) de la connaissance (ainsi que le fera encore Aristote), mais au principe (*archè*) de toute connaissance, accompagnant donc celle-ci en permanence⁷⁷: «Frappés d'étonnement ils disaient: 'D'où cela lui vient-il?'» (Mc 6, 2; *passim*). L'auditeur ou le lecteur demeure, dans le meilleur sens du terme, un auditeur ou un lecteur intrigué. Le

l'Odyssée d'Homère vient à nous maintenant, qu'on le veuille ou non, après l'*Ulysse* de Joyce! Et ceci: «Le temps de la littérature est réversible» (George STEINER, *Les passions impunies*, p. 137).

⁷⁶ Georges GENETTE, *Figures III*, p. 121, où il parle de ces «transgressions de l'ordre chronologique». Et ceci: «Par *prolepse*, (nous désignons) toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur au point de vue de l'histoire, et par *analepse* toute évocation après coup d'un événement antérieur au point de vue de l'histoire où l'on se trouve, et réservant le terme général d'*anachronie* pour désigner toutes les formes de discordance entre les deux ordres temporels» (p. 82; cfr. aussi p. 91, 101-102, 105-106, 118 («annonces rétrospectives» et «rappels anticipatoires»)).

⁷⁷ Sur cette différence entre Socrate-Platon et Aristote, voir Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. I, p. 134-135.

thauma provoque un *trauma*. «Se laisser exposer aux blessures du possible» (Éluard).

En nous rapportant, pour que nous croyions à notre tour, leur lecture théologique et christologique de Jésus, les évangélistes nous offrent ce que nous pouvons appeler une *épiphanie* de Jésus (dans le même sens que ce mot prend dans les évangiles de l'enfance): une manifestation, une révélation de ce qu'il est et représente à leurs yeux, et qui est d'être Sauveur et Seigneur⁷⁸. On pourrait voir les évangélistes comme ces donateurs des triptyques du moyen âge qui nous présentent celui qui est l'objet de leur foi, qui nous offrent ce qu'ils ont vu (cfr. 1 Jn 1, 1-3)⁷⁹. Les narrateurs de l'Évangile, oserait-on dire en accusant à peine le trait, nous parlent moins de Jésus que de ce qu'ils ont compris de lui, et ils n'en font d'ailleurs nul mystère. Ils rendent un témoignage de foi («nous qui avons cru»), témoignage dont ils disent même que Jésus leur a explicitement demandé de le faire (cfr. Mt 10, 18 et par.). «Nous avons vu sa *gloire*», dit le Prologue, et c'est cela «seulement», pas autre chose, que les évangélistes entendent nous communiquer. Les Évangiles sont l'histoire du Christ bien plus que celle de Jésus. C'est à ce niveau-là qu'ils demandent à être entendus comme véridiques et fiables (cfr. 3 Jn, 12), «devenus serviteurs de la parole» (Lc 1, 2) et non au niveau d'une histoire (même si la parole qu'ils servent repose sur leur expérience historique de Jésus).

On pourrait dire des Évangiles, non simplement qu'ils n'ont été écrits qu'autour des années soixante-cinq et quatre-vingt-dix et non dans les années trente, mais que ce qu'ils nous rapportent, c'est davantage, en un certain sens, ce qui s'est passé dans ces années «théologiques» entre trente et soixante que ce qui s'est passé «de trente à trente-trois». Ils nous racontent moins cette aventure concrète que ce qu'elle a provoqué et induit en eux comme découverte. Très exactement, ils répondent à la question: «Et vous, qui dites-vous que je suis», et nous racontent leur réponse en long et en large, nous confiant en somme ce qu'ils pensent de Jésus. L'Évangile

⁷⁸ Que l'on songe à la lecture d'Isaïe dans la synagogue (Lc 4, 16-30). C'est un récit de la manifestation de Jésus comme celui qui accomplit les prophéties messianiques.

⁷⁹ Cette manière de voir les choses permet de comprendre que des paroles que certains tiennent pour «outrecuidantes» («Je suis la voie, la vérité et la vie»; «Qui m'a vu a vu le Père» etc.), sont colorées par la relecture de Jésus comme Christ.

est comme l'itinéraire d'un *a fide ad fidem*, la volonté d'une communauté confessante de prendre son départ dans sa foi et de la faire partager. C'est dans ce sens (même s'il ne parle pas de l'auteur ou du narrateur évangélique), que G. Genette parle de «narrataire» (le destinataire du texte, en quelque sorte présent dans le texte), de la même manière que Greimas, reprenant Barthes, distinguait «destinateur» et «destinataire»⁸⁰.

On pourrait dire encore que les évangiles ne nous rapportent pas le *bios*, mais la *zôè* de Jésus⁸¹. Comme le dit Ricœur, un récit reprend le temps de l'histoire pour le mettre dans le temps du lecteur. Pour reprendre mon expression, je dirais que dans l'évangile Jésus entre pour nous en épiphanie (comme Pascal dit de Jésus qu'il entre en agonie depuis cette heure jusqu'à la fin des siècles).

Ceci nous conduit alors à préciser encore mieux et par une nouvelle avancée épistémologique, la vraie nature, ou plutôt le vrai statut littéraire *et par là théologique* des évangiles et de leur mode d'identification de Jésus, dont le récit de Césarée reste toujours le paradigme⁸².

III. L'INTRIGUE NARRATIVE DE LA FOI IDENTIFIANTE

On a vu que Ricœur, dans son élaboration de la notion d'identité narrative, recourait aux termes de refiguration, d'intrigue et de fiction pour désigner comment s'accomplit le travail de narration. Il n'y a jamais de texte ou de récit innocent. Pour raconter – et parce qu'il

⁸⁰ Georges GENETTE, *Figures III*, p. 227; cfr. aussi p. 262, et ceci: «Comme le narrateur, le narrataire *est un des éléments de la situation narrative*» (p. 265).

⁸¹ La chose est évidente pour Jean. Mais il en est de même, de manière simplement plus discrète, chez les synoptiques, même si leur *style* est ou apparaît plus historicisant. Marc a beau être réputé le plus ancien ou le plus authentique, il reste que sa lecture est essentiellement théologique, comme celle de Matthieu. Luc a un souci plus historicisant, mais il faut bien s'entendre. Il cherche plutôt à fournir une chronologie mieux agencée des faits et gestes à partir desquels, lui aussi, entend montrer «ce qui s'est passé avec Jésus», c'est-à-dire fondamentalement: comment il est apparu à ceux qui l'ont compris selon les critères de la foi.

⁸² En faisant appel, cette fois, aux modes que Ricœur a montrés comme constitutifs de la narration. Ou, comme il l'écrit: «Ouvrant le parcours de la *modalité* des discours, j'ai considéré comme relevant du même genre narratif la narration de l'Exode et celle de la Résurrection» (*Lectures 3*, p., 298). La narration est identifiante, nous aurions même envie d'inverser les termes d'«identité narrative» à ce propos et de parler de «narration identifiante».

raconte –, l'homme a besoin d'un filtre pour exprimer la réalité de manière intelligible. Sans quoi, en présence de faits bruts, «l'esprit ne serait que stupeur et que nuit»⁸³. Nous ne portons pas sur les choses et les hommes un regard nu, mais un regard intrigué.

À condition de bien s'entendre, faut-il alors avoir peur de recourir, pour comprendre l'écriture de l'Écriture, à ces termes de mise en intrigue, de refiguration, voire de «fiction»? Dans l'acception qu'il lui donne et la fonction qu'il lui attribue, Ricœur entend la fiction comme l'*auxiliaire* indispensable de toute compréhension du temps, de l'homme *et de l'histoire*. La fiction – faisons appel à l'étymologie – désigne l'acte de façonner (*fingere*) et la chose façonnée, et souligne donc une manière de rendre ce qu'on veut exprimer, et sans quoi on ne pourrait rien exprimer. «Tous les messages, tous les *façonnements* de la signification, verbale, figurative, au sens le plus large du terme, ou musicale, ont sur nous un dessein tangible»⁸⁴. La fiction devient ici le fil conducteur par lequel on organise la réalité, non pour la représenter (illusion positiviste) mais pour la présenter, la laisser voir (démarche phénoménologique). Elle n'est pas, dans le procédé narratif en tout cas, mensonge, féerie ou imagination. Raconter n'est pas conter. La fiction aménage la réalité en la ra-contant. Et «raconter, c'est discerner par l'esprit» (Ricœur): discerner donc, mais à propos de quelque chose qui existe bel et bien.

Ainsi entendu, le terme de fiction est-il, *fonctionnellement* s'entend, si éloigné du mode narratif de la foi? C'est une lecture travaillée que les évangélistes nous rapportent. Leur foi devient alors, en ce sens, ce fil conducteur, ce filtre, cette «façon» (*fingere*, façonner) à travers lesquels ils nous délivrent le Jésus à la figure de laquelle ils nous invitent à adhérer, telle qu'ils en ont été frappés comme d'une révélation⁸⁵. Est-ce sacrilège que d'apparenter ici la *fonction* de la foi (non pas la foi elle-même) à celle de la fiction, telle qu'ici comprise? Nous ne le croyons pas, s'il est vrai que «la fictio-

⁸³ Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, Paris, 1998, p. 7.

⁸⁴ George STEINER, *Errata*, p. 41.

⁸⁵ Dans Paul RICŒUR et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Ricœur, parlant de la Résurrection (mais nous savons que ce terme doit être élargi à toute l'expérience postpascale): «Une interprétation innovante naît le plus souvent de l'irruption d'un événement nouveau survenu dans la croyance; c'est à partir de ce dernier que devient possible une relecture de textes anciens qui en déplace, en élargit, en augmente le sens» (p. 240).

nalisation de l'histoire, loin d'abolir sa visée, lui donne le remplissement qui lui fait défaut»⁸⁶.

Au reste, si ce mot dérange, nous pouvons l'écarter, il y a les autres (mise en intrigue, refiguration, etc.). Mais rien n'empêche d'y avoir un instant recouru, car il appartient à ce que Ricœur décrit comme décisif dans l'identité narrative; et que, ainsi entendu, ce terme dit bien le caractère dynamiquement identifiant de la foi (cfr. Jn 11, 40). Quand Ricœur écrit que «la fiction se met au service de l'inouïable», sommes-nous si loin de ce que les apôtres ont fait dans cette «*memoria passionis*» qu'est l'Évangile? «Ici s'impose le mot d'ordre biblique *Zakhor* (souviens-toi), lequel ne s'identifie pas forcément avec un appel à l'historiographie»⁸⁷. On pourrait parler de cette «mémoire du souvenir», de cette «*memoria memoriae*» qu'évoquait déjà saint Augustin. Et, pourquoi pas: de la mémoire narrative de Jésus que sont les évangiles?

Mais si l'on préfère écarter la notion ou le mot de fiction, il reste que parler de ce que j'appellerais maintenant la *foi narrative* en termes de mise en intrigue, de redisposition, de refiguration de Jésus n'a rien d'intempestif ou d'inopportun. Un auteur, qui est toujours un «auteur impliqué», conduit une «stratégie» de communication et de persuasion⁸⁸, sinon il ne serait pas un auteur, et singulièrement pas un auteur *littéraire*. Ces modalités de la narration nous situent à mi-chemin – c'est toujours ce terme-tiers que nous cherchons en ce débat sur le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi –, nous situent à mi-chemin entre historicité pure (mais à peine signifiante, presque simple facticité) et foi sans attache, déliée de toute insertion dans l'histoire (ce qui serait délire anhistorique). L'évangile travaille l'histoire (le Jésus de l'histoire) et l'ouvre au destin (le Christ de la foi).

Se trouve ainsi mise en valeur une propriété fondamentale de la foi (c'est presque son essence), celle qu'on peut appeler sa capacité de «transgression». La foi transgresse l'apparence (même l'apparence réelle), ose dire des choses inouïes ou non visibles (*audemus dicere*), donne à franchir une ligne (*trans-gredi*). Elle ne saccage pas le réel, mais découvre en lui une dimension cachée. La foi est moins la révélation d'un invisible caché *derrière* le visible (et qui s'en trouverait en quelque sorte absent), que celle d'un invisible caché *dans* le visible (et

⁸⁶ Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, p. 272.

⁸⁷ Paul RICOEUR, *ibid.*

⁸⁸ Paul RICOEUR, *ibid.* p. 230-231.

qui s'y trouve donc présent). Elle permet justement de «voir», au sens johannique du terme («Nous avons vu sa gloire» *dans* «la chair», cfr. Jn 1, 14). «L'art ne reproduit pas le visible, il rend visible» (P. Klee). Ce que la foi ajoute au Jésus de l'histoire, ce n'est pas une légende, mais une vision. Ou alors, oui, une légende, mais dans le sens le plus étymologique du terme: un *legendum*, un à-lire.

Ricœur parle d'une «stratégie de défamiliarisation», d'une «stratégie de rupture» à laquelle l'auteur *doit* recourir dans la narration pour que «quelque chose se passe»⁸⁹. C'est dire, avec d'autres termes, que la foi a ce caractère de transgression que nous lui reconnaissons. Serait-il intempérant de reformuler ici ce mot de Bernard de Clairvaux dans un autre contexte (celui de la liberté que prend la liturgie avec l'ordre chronologique des textes), que la recomposition (la refiguration dont parle Ricœur) a plus de force que le respect formel de la chronologie: «*fortior est illa compositio quam positio prima verborum*» (*In Vig. Nat. Dom., Sermo III, 761*)? L'interprétation (la refiguration, la transgression) transcende, mais pour autant n'abandonne pas l'objet qu'elle transcende. L'interprétation est une lutte avec l'ange où Jacob est transcendé en Israël, mais continue de s'appeler Jacob. Pour Husserl, *Welt* et *Sinn* sont inséparables.

En somme, toute lecture de la réalité pourrait être schématisée de la manière suivante, qui s'inspire très librement du vocabulaire cartésien: il y a d'abord la réalité comme *res cogitanda*, la réalité brute à *transgresser*; ensuite sa lecture par la *res cogitans*, par le croyant qui opère la *transgression*; enfin la *res cogitata*, la narration qui nous donne la réalité telle que *transgressée* et ainsi transmise. En un mot et très exactement: l'identité narrative. Au reste, parler ici de transgression, ce n'est même pas proprement parler de transgression de la réalité, mais seulement de transgression d'une *modalité* de la réalité, à savoir ici la modalité historique. Laquelle ne recouvre pas toute la réalité d'une réalité. Les soleils verts de Miro ou de Picasso, la musique des saisons de Vivaldi, «la terre bleue comme une orange» d'Éluard, le «bleu angélu» de Mallarmé transgressent le soleil et la terre tels qu'ils nous apparaissent cosmiquement ou le chant de l'oiseau tel que nous le percevons acoustiquement ou la prière telle que nous la définissons mentalement. Mais ils nous disent sur le soleil et sur la terre, sur la prière et sur l'oiseau une vérité bien vraie.

⁸⁹ Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p. 248.

La narration évangélique de Jésus «*trans-figuré*» (Mt 17, 2 et par.; on songe à la fois à *trans*-gression et à *re-figuration*, dont on parlait plus haut) ne fait pas autre chose. Comme le peintre, comme le musicien, l'évangéliste nous rapporte, avec la métaphore de la blancheur «comme le soleil» (Mt 17, 1-8), ce qu'il a vraiment compris de Jésus, l'identité profonde qu'il lui prête, sa transfiguration⁹⁰. Comme si les apôtres nous disaient: «Voici ce que nous avons vu en Jésus; voici ce que nous disons qu'on peut voir en lui». Ne pourrait-on dire que l'épisode de la Transfiguration est comme l'achèvement de celui de Césarée? Encore une fois: l'épiphanie de Jésus. Il est d'autant plus permis de parler de transgression (de transgression identifiante), que Jésus nous est présenté à Césarée comme *sollicitant* cette transgression⁹¹. Transgression du «on» de l'identification commune, de l'apparence visible («Que dit-on que je suis?»). Transgression d'un interdit (celui de la connaissance de Dieu), pour en faire un *inter-dit*, c'est-à-dire quelque chose qui peut être dit dans l'audace qu'ouvre et permet une autorisation à parler.

Il faut rendre à ce mot une de ses significations, celle de ce qui se dit entre les lignes, entre les mots (*inter-dit*, *entredit* comme disait

⁹⁰ «Transfiguration» nous fait penser, dans le domaine pictural, à la «refiguration» dont parlait Ricœur dans le domaine de la fiction. «Le récit de la vision (fournit) la forme figurative capable de signifier le fondement de l'énonciation d'où l'auteur tient son titre d'apôtre» (F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, 1996, p. 152, à propos du récit de la transfiguration, relu par 2 Pi 1, 16-19). L'auteur parle du «figural» dans une autre étude («Figures et Transfiguration», dans *Sémiotique et Bible*, t. 70, 1993, p. 3-12, et dans *Protée*, t. 21, 1993, p. 21-25). Dans les trois tentes (*skènai*), il voit des scènes, des «effets scéniques», ce qui nous rapproche du théâtre, autre forme de texte à dessein identifiant. «(Pareille scène) met en œuvre le processus d'identification complexe et subtil par lequel les disciples sont suscités en place de sujets de la parole» (premier livre cité ici, p. 161). George STEINER, *Errata*, p. 139, parle aussi de «transfiguration» à propos de l'art de la traduction, qui parfois dépasse l'original.

⁹¹ Lire des pages intéressantes dans Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. I, p. 88-89, où elle rappelle la conception grecque que les héros, c'est-à-dire les êtres agissant au sens le plus élevé, sont appelés «*andres epiphaneis*», «hommes pleinement manifestes». L'épiphanie suppose, pour une part, notre participation, ce qui soulignerait une fois de plus combien le Christ nous confie son identité. Il est alors intéressant de noter avec Hannah Arendt que, pour Pindare, les hommes ont besoin de spectateurs (pour le Christ de l'Évangile nous parlerions de témoins) et que, si les hommes sont privés d'éloges (nous dirions ici: si Jésus n'est pas confessé par les apôtres, comme à Césarée), leur beauté (nous dirions ici la gloire messianique de Jésus) passe inaperçue (p. 153). «(L')invisible, pris dans le visible, resterait à jamais ignoré s'il n'y avait des spectateurs qui le guettent, l'admirent, rectifient les histoires, les mettent en mots» (p. 154).

peut-être mieux et plus justement l'ancien français), entre soi, *sotto voce*, ce qui se murmure à demi-mots, à mots couverts et discrets, pour être bien compris («Que ceux qui ont des oreilles pour entendre, entendent», Mt 11, 15 et par.). L'interdit n'est pas de part en part une interdiction, il est aussi un signe. Comme le dit Umberto Eco, résumé substantiellement par Marguerat: «pour être lu correctement, l'auteur requiert (et guide) la coopération interprétative du lecteur. Or, dans son travail de déchiffrement du sens, le lecteur s'appuie aussi bien sur ce que le texte dit que sur ce qu'il ne dit pas [ce qu'il entre-dit]. Le bon lecteur est celui qui sait lire entre les lignes, [celui qui sait inter-dire]»⁹². Jésus remet à l'homme de dire ce qu'il est, il lui laisse le dire, le nommer (privilège que Dieu a laissé à la discrétion de l'homme depuis la Genèse). Superbe beauté de notre responsabilité, qui tant émouvait Péguy⁹³. Dieu pour penser Jésus? Oui, certes. Mais peut-être ceci: l'homme pour penser Jésus.

Et pour cela Jésus se retire du champ de la parole. On retrouve là un principe de la tradition juive, celui du *Tsimtsum* (la *contractio* des Pères de l'Église latine), pour exprimer un Dieu qui volontairement se met en retrait pour laisser champ et espace à sa création. Beauté de ce geste fondateur repris par Jésus devant ses apôtres, beauté de notre responsabilité, de cette responsabilité qui est nôtre de lui offrir notre altérité pour que puisse se dire son identité. Nous ne sommes pas capables de nous dire à nous-mêmes qui est Dieu, mais nous sommes capables de le *lui* dire! «Vivre la différence, toucher du doigt la texture et la résistance de ce qui est autre, c'est passer par une nouvelle expérience de l'identité. L'altérité, en particulier quand elle jouit de la richesse et de l'acuité du langage, *contraint la présence à se découvrir*»⁹⁴. Nous ne sommes pas des morts ou des muets devant

⁹² Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, p. 222.

⁹³ Je songe au Péguy de «Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne», dans *Œuvres en prose complètes*, vol. III (coll. *Bibliothèque de la Pléiade*), Paris, 1992, p. 997-1214 (p. 1008): «Une lecture bien faite n'est pas moins que le réel achèvement du texte, que le réel achèvement de l'œuvre; comme un couronnement, comme une grâce particulière et coronale. Elle est ainsi littéralement une coopération, une déconcertante responsabilité. C'est une destinée merveilleuse, et presque effrayante, que tant de grands hommes puissent encore recevoir un accomplissement, un achèvement, un couronnement de nous».

⁹⁴ George STEINER, *Après Babel*, p. 334 (Dans le contexte immédiat de cette citation, Steiner parle de l'épreuve d'identité qui se forge, dans la traduction, face à l'altérité du texte étranger que l'on transmet. Mais nous avons vu plus haut qu'il n'hésite pas à parler de cette démarche comme de l'expérience d'une «transfiguration»).

Dieu et son Christ, mais des vivants. «Ce ne sont pas les morts qui te loueront, Seigneur; c'est nous qui vivons, qui pouvons te bénir (*bene-dicere*, bien dire)» (Ps. Vg 113, 118). Jésus, en ce moment solennel, se tient silencieux devant des apôtres («*Jesus autem tacebat*», cfr. Mt 26, 63). Mais silencieux d'un silence qui délivre l'apôtre de la pression d'une présence obsédante, permet l'audace de l'identification et ouvre la parole, qui peut alors fuser («Pierre prenant alors la parole...», Mt 16, 16 et par.).

Nous avons là une véritable épistémologie évangélique de l'accès à la parole et à la parole identifiante, qui rejoint bien des analyses phénoménologiques actuelles⁹⁵, et que j'appellerais une *épistémologie du silence* (ou du retrait). Le silence (de Jésus) doit précéder la parole (de l'apôtre) pour que celle-ci se libère, il en est la condition. Jésus doit se retirer pour que le récit, pour que le temps du récit puisse commencer («Il vous est bon que je m'en aille», Jn 16, 7). «Il nous faut considérer la parole, écrit Maurice Merleau-Ponty, avant qu'elle soit prononcée, sur le fond du silence qui la précède, et sans lequel elle ne dirait rien»⁹⁶. Ou, comme le dit Jean-Louis Chrétien: «Le silence palpite de sens lorsqu'il ouvre un nouveau *vis-à-vis*»⁹⁷. N'est-ce pas «le carillon du silence» («*Das Gelaüt der Stille*») si bien évoqué par Heidegger pour désigner ce silence qui parle? On pense aussi au «*siôpôsa legei*» de Plotin (*Ennéades*, VI, 7, 34), à «la parole qui parle en se soumettant au silence». Ce silence qui donne à l'autre de vous identifier, suprême abaissement (kénose) de grandeur⁹⁸.

⁹⁵ Preuve d'ailleurs que la théorie narrative que nous empruntons à Ricœur n'a rien d'une théorie indûment ou artificiellement plaquée sur la réalité évangélique.

⁹⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, 1969, p. 64. Voir aussi: George STEINER, *Langage et silence*, Paris, 1969.

⁹⁷ Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, p. 83. À la même page, J.-L. Chrétien cite ceci de Karl Jaspers: «Un silence profond, qui ne laisse rien dans l'ombre, un silence en quelque sorte révélé, conduit, à travers une compréhension tacite, mais qui *pourrait* s'exprimer, à une façon d'être l'un pour l'autre qui la dépasse. La réserve dans la certitude réciproque, le regard et la main au lieu de la parole, sont ce qui reste dans les moments de perfection de la communication existentielle» (*Philosophie*, tr. fr. HERSCH, Berlin, 1989, p. 324).

⁹⁸ Maxime le Confesseur parle du silence de Jésus en faisant appel aux mêmes sources platoniciennes que Denys l'Aréopagite (voir: Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, p. 99). Et ceci, de Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. I, p. 154: «Pour reprendre tout ceci en langage conceptuel: la signification de ce qui se produit réellement et paraît en se produisant, *se révèle quand tout a disparu*. Qui devient immortel, celui qui agit ou celui qui raconte? Lequel est redevable envers l'autre?»

Mais Jésus n'est-il pas partout dans l'Évangile présenté précisément (mais dans un sens non doloriste) comme celui qui «se livre» ou «est livré»? «Le *Je* abordé à partir de la responsabilité est pour l'autre. Il ne se pose pas, il se livre»⁹⁹. Ici, il se livre à notre confession. Au point qu'on oserait presque dire que celle-ci devient un don que *nous* faisons au Seigneur. «C'est (dans la parole humaine) que nous pouvons donner quelque chose qui soit nôtre. Nul ne peut nous remplacer en cette parole. Sachant tout à la fois qu'elle ne peut suffire et que (cependant) rien d'autre qu'elle ne suffira»¹⁰⁰. Sans le savoir, les évangiles refusent, dans ce «moment de Césarée» et le plus radicalement qu'il se peut, la prétention cartésienne à l'autoposition d'un sujet que s'annoncerait et se définirait lui-même. «*Non in solitudine Deus, sed in similitudine*» (Hilaire de Poitiers), Dieu ne se dit pas tout seul mais dans un rapport. À croire que Kant connaissait ce texte, quand on le voit écrire: «La raison n'est pas adaptée à l'isolement, mais à la communication»¹⁰¹.

(à suivre)

B - 1348 Louvain-la-Neuve,
rue de la Gare 5/201.

Adolphe GESCHÉ

⁹⁹ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 176; cfr. aussi p. 177, 180 et 189.

¹⁰⁰ Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 167-168.

¹⁰¹ KANT, *Reflexionen zur Anthropologie*, n° 897.