

## LES QUÊTES RÉCENTES DU JÉSUS HISTORIQUE

Armand PUIG I TÀRRECH

### I. LA «NOUVELLE QUÊTE»

Ce qu'on appelle «la nouvelle quête» du Jésus historique a commencé, d'après toutes les opinions, en 1953. Ernst Käsemann et ses collègues post-bultmanniens voulaient établir un nouveau lien entre l'histoire et le kérygme, comme réaction à la distance que leur maître avait posée entre le Jésus historique et le Christ confessé dans la foi.<sup>1</sup> Deux étaient les «points chauds» sur lesquels ce projet allait se développer. Premièrement, on essayait une élaboration plus rigoureuse des critères d'authenticité, qui permettraient de surpasser l'image d'un Jésus apocalyptique, prophète juif d'un Royaume tout à fait prochain.<sup>2</sup> Deuxièmement, on soulignait le lien entre le kérygme et le Jésus prépaschal, avec son ministère tout entier et non seulement avec sa passion et sa mort. On devait ainsi récupérer l'importance théologique du Jésus historique en soulignant son identité avec le Christ exalté.

La lecture kérygmatisée de la tradition de Jésus, typique de Bultmann et de la théologie dialectique, est substituée par une lecture «historique» de cette tradition: le Jésus prépaschal, dans ses paroles et ses actions, révèle le Royaume,

---

1. La conférence de Käsemann, prononcée le 20 octobre 1953 à Jugenheim, a été publiée l'année suivante. Cf. E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», *ZThK* 51 (1954) 125-153 (= *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, pp. 187-214).

2. Dans ce sens, Bultmann ne faisait que continuer l'interprétation d'A. Schweitzer, qui régissait contre l'exégèse libérale: il fallait comprendre le Règne de Dieu prêché par Jésus dans le cadre strict de l'attente eschatologique juive (cf. V. FUSCO, «La quête du Jésus historique. Bilans et perspectives», dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J. M. POFFET [éds.], *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* [Le Monde de la Bible, 38], Genève: Labor et Fides 1998, pp. 25-57, ici p. 34). Le livre de Bultmann sur Jésus est un exemple de cette continuité avec Schweitzer et, finalement, Reimarus.

qui devient ainsi événement de salut. *Les verba et facta Jesu*, surtout les paraboles, sont conçus comme proclamation de salut, adressé à l'homme d'aujourd'hui.<sup>3</sup> On insiste sur le présent du Règne. Jésus aurait négligé l'attente future et aurait concentré tout son message sur la nouveauté de la royauté de Dieu. Il est, lui-même, la parole dernière et ultime du Père, celui qui incorpore l'événement du Règne en sa propre personne. Le présent est le point central de l'histoire, auquel le passé et le futur doivent se soumettre. Or, il n'y a point d'histoire de salut ni de futur dans l'histoire: l'apocalyptique reste, selon l'expression de Käsemann, la mère de la théologie chrétienne mais Jésus n'est pas un précheur apocalyptique.<sup>4</sup> Au contraire, la recherche du Jésus historique sert à montrer l'*ephapax* du salut qui se produit dans le ministère de celui qui est l'*autobasileia*. Jésus réclame une autorité différente et supérieure, qui s'appuie sur son rapport privilégié avec Dieu, le Père. La christologie doit partir de ce qu'on constate chez le Jésus prépaschal: il y a une «christologie implicite» avant Pâques qui deviendra «explicite» après la résurrection, mais l'offre de salut est déjà pleine dans le ministère de Jésus. On doit chercher dans ce ministère la base du kérygme. Par conséquent, on accorde une très grande importance au critère de discontinuité puisqu'on veut établir l'authenticité des paroles et des actions de Jésus. Cette discontinuité se pose par rapport au judaïsme (Jésus va au delà des doctrines juives de son époque) mais aussi par rapport à l'Eglise primitive, qui aurait «reapocalyptisé», c'est-à-dire, réjudaïsé le message de Jésus. Celui-ci reste isolé, unique, universel, capable de parler à tous et, en même temps, «diminué» par un kérygme qui n'aurait pas toujours compris la nouveauté de son message, d'où la pluralité des théologies néotestamentaires et la valorisation différente qu'elles méritent.<sup>5</sup>

D'autres auteurs (J. M. Robinson, H. Koester, H. D. Betz) parleront même de plusieurs kérygmes indépendants et irréductibles entre eux: la pluralité devient dispersion et, au maximum, on peut parler de «trajectoires» qui se rattacheraient aux couches les plus anciennes de la tradition. Le kérygme primitif ne pourrait être décrit comme, par exemple, Conzelmann essaye de le faire dans sa «Théologie du Nouveau Testament» avec des résultats –il faut le dire– fort

3. Cette herméneutique existentielle est utilisée par E. Fuchs, G. Ebeling et E. Jüngel, même si chaque auteur apporte des nuances au point de départ qui est commun.

4. E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», *ZThK* 57 (1960) 162-185.

5. Il ne faut pas oublier que Käsemann a soutenu avec insistance la nécessité *théologique* d'un pluralisme de théologies dans le NT et, par conséquent, la légitimité d'un canon dans le canon. De son côté, Paul, avec sa doctrine de la justification, aurait fait une «traduction» parfaite du message du Règne, prêché par Jésus (cf. E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus, Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1962). La théologie de Paul serait centrale, avec celle de Jésus, dans le Nouveau Testament. En expression de W. G. Kümmel, Jésus, Paul et Jean seraient les témoins principaux («Hauptzeugen») du Nouveau Testament.

hypothétiques. D'après les auteurs mentionnés, on trouverait au début de la tradition, une couche primitive de type sapientiel, décidément non-eschatologique. Fusco constate de façon perspicace la liaison existante entre cette hypothèse et la «re-découverte» de l'Évangile de Thomas, source extracanonique.<sup>6</sup> Ces auteurs ne s'intéressent guère à la réflexion théologique de la communauté primitive comme telle. Les écrits du Nouveau Testament devraient être étudiés plutôt dans l'ensemble de la littérature chrétienne primitive. Il est donc clair pour ces auteurs que l'évangile de Marc a la même valeur que l'évangile de Pierre! L'approche du Jésus de l'histoire doit se faire au delà de ce que les églises chrétiennes ont considéré comme textes canoniques: elle doit inclure la littérature extracanonique, soumise, certainement, au crible de la critique historique. On dirait que, dans ces auteurs, les rapports entre histoire et foi ont été relativisés à partir de la pluralité des sources, considérées contradictoires entre elles. La théologie du Nouveau Testament devenue impossible, on est contraint à conclure à une fragmentation théologique, résultat de la destruction de l'unité du kérygme.<sup>7</sup>

Arrivés à ce point, nous pourrions déboucher directement sur la «Third Quest» ou «troisième quête» du Jésus historique, née dans le monde anglophone et non plus dans les universités allemandes. Mais, avant d'y entrer, il nous faut rester sur le Vieux Continent. Notre intérêt s'adresse à un ouvrage qui a connu un succès extraordinaire et qui est devenu emblématique: *Jesus von Nazareth* de G. Bornkamm.<sup>8</sup> Ce livre représente, mieux que n'importe quel autre, l'orientation et les résultats auxquels est parvenu la «nouvelle quête». Les textes évangéliques, analysés avec compétence et rigueur, configurent une image de Jésus passé au feu de la critique historique (d'après les connaissances de l'époque) et qui sert de fondement au kérygme. Le Jésus pré-pascal est signe et réalité du salut divin, parole et parabole de Dieu. Les transferts herméneutiques, résultat des conceptions existentielles de l'auteur, sont constants. Ainsi, par exemple, on fait recours à la doctrine de la *sola gratia*, de souche luthérienne, pour expliquer ce que l'irruption du Règne signifie pour les pécheurs. Jésus est le «maintenant» de Dieu dans l'histoire de l'humanité: l'eschatologie présente, vécue par Jésus et en Jésus, est le fondement de la foi. Le kérygme intègre l'histoire et s'appuie sur elle. Les grands sujets christologiques (rapport

6. FUSCO, «Quête», 41-42. Nous faisons surtout référence à deux ouvrages de Koester, celle du 1971 (J. M. ROBINSON – H. KOESTER, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress) et celle de 1990 (*Ancien Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia – London: Fortress).

7. Remarquons, par exemple, le titre d'un livre récent de G. J. RILEY, *One Jesus, many Christs. How Jesus inspired not One True Christianity but Many*, San Francisco: Harper 1997.

8. La première édition est de 1956. Le livre de Bornkamm a été traduit en plusieurs langues.

Dieu – Jésus, la conscience messianique de Jésus, le salut qui arrive par le Christ...) se trouvent déjà *in nuce* dans le Jésus de l'histoire. La «nouvelle quête» semble avoir atteint pleinement son but.

En effet, à la suite de Bornkamm, au cours des années soixante, soixante-dix et même quatre-vingt, on assiste à une production notable d'études qui marchent à sa suite. Parallèlement, il y a une autre ligne de recherche, non intégrée dans la «nouvelle quête», dont le représentant principal est J. Jeremias.<sup>9</sup> Surtout dans le monde catholique, ce dernier auteur, exégète luthérien, indépendant de Bultmann et son programme démythologisant, deviendra un auteur très influent. Dans sa «Théologie du Nouveau Testament» (première édition, 1971), soustitrée «L'annonce de Jésus», Jeremias reconstitue le message de Jésus de Nazareth à l'aide de la science critique, historique et philologique. Le monde palestinien (la langue araméenne, les coutumes de l'époque) est le canevas qui prouve l'authenticité des paroles de Jésus (les *ipsissima verba Jesu*). Notons que la résurrection joue un rôle minimal dans l'ouvrage de Jeremias: d'après lui, la foi peut s'appuyer directement sur le Jésus historique. Celui-ci a été vraiment «récupéré» de la poussière de l'histoire et de ses débris. Le croyant, après la «démonstration» de l'authenticité de la figure historique de Jésus, peut respirer tranquillement. Le message de Jésus, eschatologique et éthique, ressort avec clarté, accompagné d'une surcharge apologétique, proche du piétisme protestant. Avec Jeremias la recherche du Jésus historique semble avoir atteint des résultats incontestables.

Quand-même, ces résultats ne sont pas tout à fait unanimes, si on les regarde de plus près. Les différences sont notables et parfois trop évidentes. Le Jésus de Bornkamm s'approche à l'existentialisme bultmannien et celui de Jeremias se situe tout à fait dans le positivisme historique et la tradition piétiste. Et, malgré tout, le critère de discontinuité, central, par exemple, dans l'exégèse que Jeremias applique aux paraboles de Jésus, fait converger l'un et l'autre sur un certain nombre de points. Il s'agit de deux auteurs qui conçoivent la recherche sur le Jésus historique à l'intérieur de la foi christologique, comprise comme point de départ et comme point d'arrivée. Certainement, leurs présupposés théologiques restent éloignés (pour Jeremias l'herméneutique ne compte pas!) et leur conception de l'histoire est tout à fait différente: les postbultmanniens se ratta-

---

9. Jeremias, avec Kümmel et Goppelt, considère le Jésus historique, reconstitué par la critique, comme pièce essentielle de la foi. Par contre, chez Bultmann et ses disciples, le Jésus de l'histoire reste en fonction du kérygme. Theissen qualifie Jeremias de «positive-critical scholar» (G. THEISSEN – A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London: SCM 1998. L'originel allemand est de 1996. Pour la suite, j'utilise l'édition anglaise de ce livre). La même qualification pourrait s'appliquer à Crossan, même si pour celui-ci la reconstitution historique de la figure de Jésus ne sert pas à fonder la foi de l'Église mais à fonder une nouvelle «foi», en marge de celle-là.

chent à Heidegger, tandis que chez Jeremias on trouve un historicisme du style XIX<sup>e</sup> siècle. Mais la christologie est leur préoccupation majeure: Jésus Christ, terrestre et céleste, est le centre du kérigme, avant et après Pâques.<sup>10</sup>

Une longue série d'auteurs de l'Europe occidentale peuvent être placés sur la large vallée qui s'ouvre entre Bornkamm et Jeremias. Tous partagent avec eux une méthode semblable (historico-critique) et accentuent, plus ou moins, le critère de discontinuité dans leur présentation du Jésus historique. Dans le domaine francophone, aux chefs de file (J. Dupont, P. Grelot, C. Perrot) il faut ajouter les apports les plus récents dont quelques-uns subissent déjà l'influence de la «troisième quête» (J. Schlosser, D. Marguerat, M. Quesnel, J. N. Aletti).<sup>11</sup> On trouve aussi quelques auteurs en Italie (G. Barbaglio). C'est en Allemagne que les effets de la «nouvelle quête» ont retenti avec plus de force. Les exégètes germanophones protestants (M. Hengel, H. Braun, J. Roloff, J. Becker, E. Schweizer) et les catholiques (A. Vögtle, J. Gnilka, H. Schürmann, H. Merklein) ont contribué à l'étude du Jésus historique avec des synthèses originales et solides. Tous ces auteurs participent, chacun à sa façon, de l'essor exégétique déclenché par Käsemann et les postbultmanniens. Ils se sont appliqués –et beaucoup s'y appliquent encore– à dessiner les contours de la personne et du message de Jésus de Nazareth. Dans ce sens, la «nouvelle quête» n'est pas morte. Au contraire, elle reste encore une référence fondamentale dans l'Europe latine et germanique.<sup>12</sup> Le monde anglo-saxon (Grande Bretagne et EUA) est divisé. Il y a des auteurs qui travaillent selon la méthodologie historico-critique traditionnelle (ayant les quatre évangiles comme source historique de base) et avec une orientation théologique explicite (les rapports entre la révélation et l'histoire), comme l'a fait, par exemple, Dodd dans son dernier ouvrage (*The Founder of Christianity*, 1971). Mais il y a plusieurs exégètes qui, depuis la fin des années quatre-vingt, se placent dans ce qu'on est venu à appeler «Third Quest», c'est-à-dire, «troisième quête» (sous-entendu: du Jésus historique).

10. Ainsi, G. AULÉN (*Jesus in Contemporary Historical Research*, Philadelphia: Fortress 1975) après avoir analysé la production exégétique entre 1960 et 1972, peut conclure qu'il y a «a remarkable agreement» (p. 21). Cet accord se fait sur trois points: le message du Royaume et le rapport de Jésus avec Dieu, l'éthique de Jésus et la relation de celui-ci avec les courants juifs de son époque.

11. Le best-seller de J. Duquesne (1994) se réclame des résultats de l'exégèse récente. Il s'agit d'une vulgarisation intelligente faite par un écrivain qui se situe au seuil de la foi.

12. Nous laissons de côté la recherche isolée d'E. Drewermann, dont les postulats exégétiques se trouvent surtout dans le second volume de son ouvrage *Tiefenpsychologie und Exegese* (1985). Drewermann affirme que les formes narratives possèdent un fondement psychique dans l'âme de l'homme de tous les temps. C'est ici qu'il faut chercher la vérité, dans les archetypes mystiques qui configurent l'être humain et non dans l'information historique. On rejoindrait la foi à travers le mythe. Toute approche historique est donc bannie. L'exégèse historico-critique est

## II. UNE «TROISIÈME QUÊTE»?

Si la célèbre conférence d'E. Käsemann en 1953 a marqué le début de la «nouvelle quête», l'étude d'E. P. Sanders sur Jésus et le judaïsme en 1985 peut indiquer le commencement de la «troisième quête».<sup>13</sup> Cette terminologie a été utilisée par M. J. Borg en 1991 et reprise par deux exégètes de prestige: Ben Witherington III et G. Theissen.<sup>14</sup> Il paraît donc qu'il s'agit d'une terminologie déjà acquise. Après la «vieille quête» du XIX<sup>e</sup> siècle (de Reimarus à Schweitzer), d'empreinte surtout libérale, et l'époque de «No Quest» de la théologie dialectique (Bultmann et Barth), la «nouvelle quête» avait dominé la recherche exégétique. Il faut donc se demander si elle est épuisée et doit être remplacée, ou bien si la «troisième quête» n'est en fait qu'une nouvelle phase de la quête antérieure. D'emblée il paraît que la «troisième quête» n'a pas un programme explicite (comme celui de Käsemann!), commun à tous les auteurs qui s'y rattachent. Quand même, il est vrai que dans le rapport Jésus – Christ le poids de la discussion tombe massivement sur le Jésus historique et on laisse de côté –ou, au moins, met en parenthèse– les questions théologiques.<sup>15</sup> Ce rapport n'est pas totalement exclu, même si souvent il est traité de façon implicite et avec des perspectives fort différentes. En tout cas, la préoccupation christologique est fort absente dans ce qu'on appelle «troisième quête». Puisque les objectifs et les résultats ne sont pas communs, il nous manque une perspective historique pour vérifier la portée de cette quête comme différente de l'antérieure, la «New Quest». Dans cette étude on va se limiter à quelques auteurs qui constituent un point clair de référence: E. P. Sanders, J. D. Crossan, G. Theis-

---

une exégèse sécularisée et accusée de rationaliste. Pour elle, la Bible n'est pas un livre religieux. Un exégète qui travaille avec cette méthode ne serait qu'un «spécialiste de la philologie» (E. DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris: Albin Michel 1993, p. 126). P. Grelot a essayé de montrer que l'exégèse vraie, et non l'archéologique, est toujours une quête du sens (*Réponse à Eugen Drewermann*, Paris: Cerf 1994).

13. *Jesus and Judaism*, London: SCM 1985. Plus récemment (1993), Sanders a publié un livre de divulgation qui parcourt la figure du Jésus historique: *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin 1993. Pour ce qui suit, voyez un article publié récemment: A. PUIG I TÀRRECH, «La quête du Jésus historique», *Bib* 81 (2000) 179-201. L'article de *Biblica* et l'étude que nous présentons ici sont complémentaires.

14. Fusco («Quête», 42 n. 59) souligne que l'expression «troisième quête» se trouve déjà dans la deuxième édition (1988) d'une histoire de l'interprétation du Nouveau Testament, écrite par S. Neill et T. Wright (*The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford 1988, pp. 378-403). Le titre de l'ouvrage de Ben Witherington III inclut plus ou moins l'expression: *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downer's Grove: InterVarsity 1995. À propos de Theissen, voyez son ouvrage *Jesus*, 12.

15. Cette référence à Jésus, «an ancient historical person», est l'unique élément commun à toute la «troisième quête» que Ben Witherington III apporte lorsqu'il veut expliquer la nouveauté (!) de celle-ci (*The Jesus Quest*, 247).

sen et J. P. Meier. Aucun d'entre eux n'a nié son appartenance à la «Third Quest». Plus encore, ils l'affirment de façon explicite,<sup>16</sup> même si les perspectives ne coïncident pas tellement. D'une façon générale, on peut dire que Sanders se rapproche des positions d'A. Schweitzer, tandis que Crossan et le «Jesus Seminar» s'alignent avec la position contraire, celle de la théologie libérale.<sup>17</sup> De leur côté, Theissen et Meier se placent en continuité avec la «nouvelle quête» et pratiquent une exégèse ouverte aux questions théologiques qui restent dans l'arrière-fond de leurs ouvrages.

### 1. E. P. Sanders: *Jésus, le prophète eschatologique*

La récupération de la judaïté de Jésus est au centre de l'oeuvre de Sanders. Le titre de son ouvrage principal, *Jesus and Judaism* (1985), est en fait un écho d'une étude précédente, *Paul and Palestinian Judaism* (1983). Sanders critique les thèses de Bornkamm et Jeremias, qui resteraient attachées à la dogmatique luthérienne et qui, dans le cas de Jeremias, montreraient une connaissance insuffisante du judaïsme. A l'encontre de ces auteurs, Sanders pense que Jésus ne serait pas mort pour des raisons doctrinales (la prédication du pardon des péchés comme prérogative exclusive de Dieu) mais pour des raisons politiques (les autorités du Temple auraient provoqué une réaction romaine au rassemblement dangereux de gens autour de Jésus, considéré par eux comme ennemi de la plus haute institution juive). Plutôt, c'est le projet d'une restauration eschatologique lié à une intervention immédiate de Dieu, qui explique l'offre de salut aux impies, aux pécheurs. Le Règne est prêché aux pécheurs, aux transgresseurs de la Loi comme préparation de la fin imminente, laquelle arriverait grâce non aux armes mais au miracle eschatologique de la manifestation de Dieu. Or, dans le Royaume établi sur cette terre, Jésus aurait une fonction royale, conférée par Dieu lui-même. Sanders insiste sur l'importance du comportement de Jésus et de ses actions: dans son ministère, il se montre un juif pieux qui observe la Loi et qui, pour cela, n'entame pas aucune controverse avec les pharisiens. Les difficultés lui viennent de son attitude à l'égard des pécheurs. Même son rapport au Père se place au niveau du prophétisme eschatologique: Jésus aurait eu conscience d'être le dernier envoyé, mais sans aucun rôle salvifique spécial. De toute façon, l'erreur de Jésus, un visionnaire qui se serait trompé à

16. Cf., par exemple, THEISSEN, *Jesus*, 10-12. Aussi J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, I: *The Roots of the Problem and the Person*; II: *Mentor, Message and Miracles*, N. Y.: Doubleday 1991 et 1994, ici II, pp. 1-2.

17. Fusco utilise la terminologie des paradigmes: celui de «Reimarus/Schweitzer» pour Sanders et le «paradigme libéral» pour Crossan («Quête», 42-46). Ainsi la «troisième quête» s'explique, en partie, comme un retour à la «vieille quête».

propos d'un Royaume qui n'arrive pas, ne reste pas englouti par l'échec de sa mort. Après celle-ci, ses disciples font l'expérience de sa résurrection; ils ont la conviction que Jésus reviendra et qu'en lui Dieu avait voulu sauver l'humanité. C'est le point de départ du mouvement chrétien, lequel se sépare finalement du judaïsme et devient l'église chrétienne.

Sanders connaît bien le judaïsme et la description qu'il en fait n'est pas une caricature. Dans ce sens il a raison sur le fait qu'on ne doit pas insister sur le légalisme pharisien pour ensuite faire ressortir l'antilégalisme de Jésus (ou de Paul). Mais, il est vrai aussi qu'on se trompe si la singularité de Jésus reste systématiquement mise en question, surtout à propos des paraboles, une des bases de son ministère. Il faut affirmer la judaïté de Jésus, non une interprétation judaïsée de son message et de sa figure! Sanders méconnaît les questions soulevées par la «christologie implicite» et il se tient sur une séparation tranchée entre exégèse et théologie ou, si l'on veut, entre le Jésus historique et le Christ de la foi. Chez Sanders le messianisme de Jésus reste lié, soit à une prétention *terrestre* qui aurait échoué (messianisme apocalyptique), soit à une attribution accordée a posteriori par des disciples qui développent les rapports entre Jésus et le plan divin du salut (christologie post-pascale). La question du messianisme a mérité une attention remarquable de la part des exégètes dans les derniers quarante ans et on devrait tirer profit de leurs recherches: comment Jésus s'est-il situé par rapport aux conceptions messianiques du judaïsme de son époque?<sup>18</sup> Le Règne prêché par Jésus n'est pas une *valeur* seulement future, immédiate, dans laquelle tout se résoudrait dans une attente prochaine. Il s'agit d'une *valeur* présente, qui a des implications éthiques, des exigences concrètes. L'attente du Règne n'efface pas l'urgence de la conversion; au contraire, une vraie eschatologie est la base d'une éthique axée sur la proclamation du salut, sur l'annonce du pardon et de la miséricorde.<sup>19</sup> Le caractère inconditionnel du pardon offert par Jésus se continue avec la réponse que Jésus demande au don inconditionné qu'il répand. Bref, l'image de Jésus comme prophète eschatologique, vraie en elle-même, reçoit, chez Sanders, une interprétation neo-apocalyptisante qui en cache la portée ultime. Sanders veut réagir contre une interprétation «théologique» de Jésus.<sup>20</sup> Mais il faut se demander

18. On peut consulter à ce propos THEISSEN, *Jesus*, 537-540.

19. Rappelons le titre de l'excellente étude du regretté H. MERKLEIN, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, apparue en 1981.

20. C'est le cas contraire de N. T. Wright, lequel, d'autre part, aime à se ranger à côté de Meier, Sanders et Charlesworth dans sa recherche du Jésus historique. Voyez, par exemple, sa réponse polémique aux critiques que Crossan lui a adressé à propos de son livre sur Jésus: *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, 2), London: SPCK 1996. La discussion entre Crossan et Wright se trouve dans *SJT* 50 (1997) 345-379. Wright, à différence de Sanders, propose une récupération du discours théologique à l'intérieur de la recherche exégétique. Mais les deux sont d'accord sur l'interprétation de Jésus comme prophète de la



si dans sa reconstruction, d'ailleurs fouillée et sérieuse, ne pèse pas trop l'opposition à l'étape précédente, la «nouvelle quête» du Jésus historique.<sup>21</sup>

## 2. Le «Jesus Seminar»: la vérité sur Jésus

Entre 1985 et 1990, et de façon plutôt itinérante, une centaine d'exégètes, presque tous de l'Amérique du Nord, ont participé à un Séminaire permanent sur le Jésus historique.<sup>22</sup> Invités par R. W. Funk, le «père» du projet, ils devaient vérifier le consensus exégétique sur les paroles authentiques de Jésus.<sup>23</sup> La méthode choisie consistait à décider de ce consensus à l'aide de votations sur le degré d'authenticité des matériaux: une boule rouge (3 points) pour ce qui était considéré comme le matériau le plus authentique, et successivement une boule rose (2 points), une grise (1 point) et une noire (0 points). Le texte-base sur lequel on votait était *Sayings Parallels*, une étude préparée par J. D. Crossan. Là on trouvait 503 items ou «complexes» qui voulaient englober toute la tradition sur Jésus, c'est-à-dire, les possibles sources littéraires.<sup>24</sup> Ce matériel attribué à Jésus provient des sources canoniques (les quatre évangiles ou «évangiles narratifs») et extra-canoniques (les documents que Crossan appelle «évangiles de logia», «évangiles de l'enfance», «évangiles de la passion» et «fragments évangéliques»).<sup>25</sup> Le choix des sources est fait en fonction de la datation: aucune

---

restauration eschatologique d'Israël, laquelle implique la victoire de Jésus sur Satan, comme Wright affirme avec insistance.

21. Les thèses de Sanders se trouvent résumées dans les pp. 419-420 de son ouvrage *Jesus and Judaism* (London: SCM 1985). Un bon compte rendu des positions de Sanders a été publié par G. SEGALLA, «Gesù, profeta escatologico della restaurazione di Israele?», *StPat* 40 (1993) 83-102.

22. D'après la liste donnée en 1988 (cf. R. W. FUNK – B. B. SCOTT – J. R. BUTTS, *The Parables of Jesus. Red Letter Edition. The Jesus Seminar*, Sonoma: Polebridge, à la fin du volume), le chiffre était 95. Mais, d'après L. T. Johnson (voir n. 27 de notre étude), seulement la moitié participait régulièrement aux séances. On n'inclut pas dans ce chiffre les assistants spontanés et les journalistes. Les réunions se tenaient deux fois par an. La plupart des membres du Séminaire appartenaient à la «Society of Biblical Literature».

23. Funk écrit: «on what Jesus really said» (FUNK *et alii*, *Parables*, IX).

24. Crossan utilisera ce vocabulaire de «complexes» dans son ouvrage sur le Jésus historique. Dans le répertoire final de ce livre, le chiffre des «complexes» monte jusqu'à 522. Crossan explique son concept de «complex» avec l'exemple du «Royaume et enfants». Ce «complex» se formerait à partir de quatre sources: 1) Évangile de Thomas 22,1-2; 2) Mc 10,13-16 par. Mt 19,13-15 par. Lc 18,15-17; 3) Mt 18,3; 4) Jn 3,1-10 (cf. J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T. & T. Clark 1991, p. XXXIII).

25. Dans les pp. XVII-XX du livre cité dans la note antérieure on trouve la liste complète des sources. Notons, quand-même, qu'on ne fait pas la distinction «canonique» et «extra-canonique», d'accord avec le principe formulé par Funk: «a critical scholar is one whose conclusions are determined, not by prior religious convictions, but by evidence» (FUNK *et alii*, *Parables*, X). Par conséquent, les quatre évangiles canoniques sont appelés tout simplement «narrative Gospels».

ne doit dépasser l'an 300 ap.-J.C. On considère que plusieurs d'entre elles doivent être placées dans une période tout à fait primitive. Ainsi, par exemple, l'Évangile de Thomas, considéré un témoin de la tradition sur Jésus indépendant des synoptiques, aurait existé déjà en l'année 60 ap.-J.C., dix ans avant l'Évangile de Marc. Les parties les plus anciennes du «Dialogue du Sauveur» (texte de Nag Hammadi avec loguia de Jésus) seraient contemporaines des évangiles canoniques. A la même époque (deuxième moitié du Ier. siècle ap.-J.C.) on pourrait placer l'Évangile de Pierre (considéré comme le texte le plus ancien sur la Passion de Jésus). De son côté, l'Évangile secret de Marc, considéré comme une «édition primitive» de Mc, serait un fragment du début du II siècle ap.-J.C.<sup>26</sup>

Crossan avait classifié les 503 items en paraboles, aphorismes, dialogues et récits («stories»). Après des études préalables pour chaque item, que les membres du Séminaire éventuellement échangeaient entre eux, on commença les votations publiques des matériaux. L'attente médiatique était considérable. Les prémices, plutôt provocatrices du projet, attiraient l'attention du grand public. La vulgarisation du travail académique était incontestable, même si c'était aux dépens d'une confrontation pointue entre la chaire et le pupitre. Le «Jesus Seminar» voulait faire connaître les résultats de l'exégèse moderne, critique et scientifique, dans un pays où la Bible est souvent prêchée à partir de présupposés herméneutiques littéralistes et acritiques. Les églises chrétiennes étaient présentées comme des institutions qui faisaient tous les efforts pour cacher la vraie image de Jésus, jugée dangereusement révolutionnaire pour leurs adeptes. Si la vérité historique sur Jésus était divulguée, on pourrait songer à un nouveau type de christianisme, probablement au delà des églises!<sup>27</sup> Avec le «Jesus Seminar» le retour au Jésus historique devenait un projet de portée beaucoup plus large que celle qui est exclusivement académique. Déjà en 1992 H. Koester écrivait: «we are again on the way toward a human Jesus who is just like one of us».<sup>28</sup> Koester est précisément un des auteurs qui a eu plus d'influence, avec Funk, sur les membres du «Jesus Seminar». Ses opinions sur Q et l'Évangile de Thomas, considérés des «évangiles de loguia», y ont été largement acceptées. En tout cas, le traitement des sources extracanoniques dans le «Jesus Se-

---

26. La liste complète de sources extracanoniques arrive à 18. Je n'ai mentionné ici que celles qui sont considérées les plus anciennes et par conséquent, celles qui sont utilisées de façon plus significative, au même niveau que les évangiles synoptiques, par Crossan et d'autres exégètes proches à la pensée du «Jesus Seminar».

27. Les livres de L. T. Johnson (*The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco: Harper Collins 1996), et de Ben Witherington III (cf. n. 14) critiquent durement le net penchant idéologique du «Jesus Seminar», le premier, même de façon excessive. L'attaque impitoyable de Johnson devient ainsi une réponse polémique à un projet de tons provocateurs. Peut-être ce conflit exprime le malaise du christianisme dans les pays occidentaux et la division entre ceux qui en réclament.

28. H. KOESTER, «Jesus the victim», *JBL* 111 (1992) 1-15, ici p. 7.

minar» a soulevé beaucoup de critiques de la part de ceux qui auraient désiré plus de rigueur et d'acribie. En plus, la méthode de votations n'était pas une formule heureuse surtout quand les positions restaient très éloignées (par exemple, qu'est-ce qu'il se passe si la moitié se décide pour l'authenticité ou «couleur rouge» et l'autre moitié pour la non-authenticité ou «couleur noire») ou bien quand on devrait montrer la complexité des textes.<sup>29</sup> Finalement, il n'est pas tellement correct qu'un groupe limité d'exégètes donne comme objectives et presque définitives des conclusions qui se modifient constamment. Pour honorer la vérité, il aurait fallu reconnaître le caractère provisoire du projet proposé et réalisé par le «Jesus Seminar».<sup>30</sup>

### 3. J. D. Crossan: Jésus, le sage itinérant

Dans le livre du «Jesus Seminar» sur les paraboles de Jésus, cité plus haut, on lit que Jésus a été un sage itinérant qui n'a appartenu à aucune communauté précise.<sup>31</sup> Cette affirmation appartient à B. B. Scott, mais elle résume fort bien la conclusion sur la personne de Jésus à laquelle arrive J. D. Crossan.<sup>32</sup> L'image de Jésus partagée par les membres du «Jesus Seminar» coïncide à peu près avec

---

29. Une option différente aurait consisté à rassembler les opinions des exégètes et à les résumer pour en réduire la multiplicité. Dans ce cas, il aurait été possible de parler des décisions majoritaires sans cacher la difficulté d'interprétation des textes. L'accusation que les membres du Séminaire ont adressé à d'autres sur la manipulation du Jésus historique peut se retourner contre eux, dans la mesure où ils ont dessiné une image de Jésus considérée l'unique juste et valable. N. T. Wright n'hésite pas à qualifier les résultats du «Jesus Seminar» de «compromise of pseudodemocratic scholarship» («Five Gospels but no Gospel. Jesus and the Seminar», dans B. CHILTON – C. A. EVANS [éds.], *Authenticating the Activities of Jesus* [New Testament Tools and Studies XXVIII, 2], Leiden: Brill 1999, pp. 83-120, ici p. 118).

30. Ben Witherington III a qualifié le projet de «strongly and peculiarly North American enterprise» (*Quest*, 235). De son côté, Quarles mentionne la comparaison du «Jesus Seminar» entre Jésus et Gary Cooper («the cowboy hero of the American West»; voir R. W. FUNK – R. W. HOOVER [éds.], *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, San Francisco: Harper Collins 1993, p. 32) et conclut qu'on a imposé aux évangiles le portrait de Jésus partagé préalablement par les membres du Séminaire (Ch. L. QUARLES, «The Authenticity of the Parable of the Warring King: A Response to Jesus Seminar», dans B. CHILTON – C. A. EVANS [éds.], *Authenticating the Words of Jesus* [New Testament Tools and Studies XXVIII, 1], Leiden: Brill 1999, pp. 409-429, ici p. 429). Quand-même, il est vrai que l'exégète travaille souvent dans un cercle spécialisé, imperméable à l'opinion publique, secouée, d'ailleurs, par des recherches pseudo-scientifiques (par exemple, celle de B. THERING, *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story*, San Francisco: Harper 1992).

31. «Jesus was an itinerant sage. He apparently belonged to no established community» (*Parables of Jesus*, 19).

32. Crossan parle de Jésus comme d'un «Mediterranean Jewish peasant» (*Jesus*, XXIX) et d'un «peasant Jewish Cynic» (*ibid.*, 421-422).

celle de son représentant le plus connu. En effet, ce que V. Fusco a appelé «le paradigme libéral» caractérise une bonne partie des exégètes américains de la «troisième quête». Dans ce sens la reconstitution de J. D. Crossan sur les faits et les paroles de Jésus est anticipée par les travaux de Kloppenborg et Mack, eux-mêmes inspirés aussi par Koester.<sup>33</sup> De l'autre côté, Crossan cite explicitement l'apport des modèles issus de l'anthropologie culturelle appliquée au Nouveau Testament et souligne l'importance des auteurs américains comme M. J. Borg et R. A. Horsley.<sup>34</sup> Dans l'Introduction de son ouvrage fondamental (*The Historical Jesus*, 1991), Crossan mentionne en effet les trois niveaux auxquels la recherche sur Jésus doit se soumettre: anthropologique (social et culturel), historique (le monde hellénistico-romain) et littéraire (les documents qui parlent directement de Jésus). Crossan remarque avec raison que le dernier est le point focal de la recherche,<sup>35</sup> même s'il consacre la moitié de son ouvrage à décrire les mondes romain et palestinien, c'est-à-dire, le cadre historique de Jésus de Nazareth. Or, au niveau littéraire, les étapes à parcourir d'après Crossan, sont les trois suivantes.<sup>36</sup> Tout d'abord, Crossan propose de faire un inventaire de toutes les sources majeures sur Jésus, canoniques et extracanoniques.<sup>37</sup> Deuxièmement, Crossan prétend établir une strati-fication chronologique des sources, c'est-à-dire, placer chaque source ou texte dans une période déterminée: années 30-60 ap.-J.C. (période I), 60-80 (II), 80-120 (III) et 120-150 (IV). Avec une naïveté méthodologique assez surprenant, Crossan affirme que la pre-

---

33. J. S. Kloppenborg et B. L. Mack ont essayé d'identifier une couche secondaire de Q, à laquelle il faudrait attribuer tous les matériaux prophético-apocalyptiques, tandis que la première couche de Q (proche aux paroles de Jésus) serait de type sapientiel (cf. J. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* [Studies in Antiquity and Christianity] Philadelphia: Fortress 1987). Et aussi B. L. MACK, *The Last Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco: HarperCollins 1993). Tout récemment, Kloppenborg a écrit que «le fossé entre Jésus et Q n'est probablement trop grand» («L'Évangile 'Q' et le Jésus historique», dans MARGUERAT *et alii*, *Jésus*, 225-268, ici p. 267). En ce qui concerne B. L. Mack, il analyse l'autre grande source primitive, l'évangile de Marc. Le résultat est semblable: Jésus est un philosophe cynique et itinérant qui parle du Règne avec une ironie d'allure sapientielle. Voir son ouvrage *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress 1988.

34. CROSSAN, *Jésus*, XXVIII-XXIX. Il se réfère concrètement à M. J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (Studies in the Bible and Early Christianity, 5), N.Y. - Toronto: Edwin Mellen 1984. Voir aussi R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco: Harper & Row 1987. Sur Borg, cf. n. 48.

35. «Any study of the historical Jesus stands or falls on how one handles the literary level of the text itself» (*Jésus*, XXIX).

36. Crossan parle de trois triades pour décrire sa méthodologie d'analyse: «a triple triadic process» (*ibid.*, XXVIII). A mon avis, ces triades peuvent être réduites à une seule.

37. Cet inventaire est, presque exactement, la liste des sources, établie par Crossan lui-même, qui a été utilisée dans le «Jesus Seminar». Soulignons que Crossan privilégie l'évangile de Thomas par rapport aux synoptiques: Thomas est considéré une source indépendante et antérieure à ceux-ci.

mière période est la plus proche de l'époque du Jésus historique et pratiquement doit être identifiée avec ses paroles originelles. Troisièmement, il faut appliquer le critère d'attestation multiple et indépendant dans la première période.<sup>38</sup> Ceci signifie en fait que l'on considère *seulement* les items ou «complexes» attestés par deux, trois ou quatre sources indépendantes entre elles. On rejette l'attestation fournie par une seule source. En chiffres, le résultat est le suivant: parmi les 522 «complexes» on ne doit en retenir que 180 (ceux qui ont plus d'une attestation).<sup>39</sup> Il faut reconnaître que Crossan se montre courageux dans son effort de donner le texte reconstruit de tous les *dicta Jesu* ou paroles originales de Jésus, ce qu'il appelle solennellement «The Gospel of Jesus».<sup>40</sup>

La figure de Jésus reconstituée par Crossan est celle d'un prêcheur itinérant, toujours dans un milieu non-urbain de la Galilée du premier siècle. Jésus aurait vécu comme un philosophe cynique qui répand un message, le message du Règne, qu'il ne veut pas médiatiser. Au contraire, le Règne est une offre directe de communion avec Dieu et d'égalitarisme radical entre les hommes, au delà de toute sorte de hiérarchies et autorités, même celle de la famille patriarcale. La praxis de Jésus serait caractérisée par les guérisons et la communauté de table («commensality»). Jésus accepte de manger avec tout le monde, sans aucune restriction, avec une totale liberté. Il propose dans son ministère une société libre de structures d'oppression, même celles représentées par les démons expulsés. Par rapport à la Loi, l'intérêt est presque inexistant: Jésus serait un juif atypique, un sage avec un message universaliste, qui surpasse les frontières idéologiques d'Israël. Pour cette raison, le Règne ne doit pas être conçu comme un événement apocalyptique, qui va se manifester dans le futur, mais comme un «mode of life» dans le présent. Chez Jésus, les paraboles et les aphorismes proclament un Règne tout à fait actuel («here and now»), ouvert à tous ceux qui veulent connaître et vivre la sagesse. Ce message constitue une menace pour l'oligarchie sacerdotale du Temple, même si l'autorité romaine sera en fait la responsable de la mort de celui qui est ennemi de tout pouvoir, soit politique soit religieux. La résurrection de Jésus exprime moins les origines de la foi que les origines de l'autorité chrétienne: l'autorité des disciples est légitimée par le fait nouveau du Jésus vivant. Le programme social de Jésus («réédifier une société depuis ses fondements») trouve, avec sa résurrection, une légitimation décisive qui ouvre les portes du succès au mouvement chrétien.

---

38. «Hierarchy of attestation within the first stratum has always been the guiding principle» (*Jesus*, XXXII).

39. *Jesus*, XXXIII.

40. Cf. *Jesus*, XIII-XXVI. En fait, ici les items sont au nombre de 104. Parmi ces items on constate avec surprise qu'il y a des péripeties attestées par une seule source, par exemple, la parabole du bon samaritain (Lc 10, 30-35).

Crossan est un exégète qui maîtrise l'art de l'écriture. Sa culture littéraire est très vaste, et avec ses habiletés de styliste, il parvient à séduire le lecteur. En plus, son univers culturel est celui de la post-modernité. Sa reconstruction de la figure de Jésus possède la fascination de l'instant présent. Il s'agit d'un Jésus alternatif, non «domestiqué» par l'Église, égalitaire, anticulturel et interculturel, guérisseur, proche des opprimés, maître de sagesse, éloigné du particularisme juif.<sup>41</sup> Crossan parvient à formuler de façon créatrice quelques aspects centraux du message de Jésus. Ainsi, par exemple, il met en liaison les guérissons et les repas comme expressions de la même attitude face aux exclus.<sup>42</sup> Parfois on a même l'impression que, dans son livre, Crossan hésite entre deux sortes de destinataires: le grand public et la communauté exégétique.<sup>43</sup> On se trouve face à une juxtaposition curieuse de positions acceptées par la plupart des exégètes et d'hypothèses très discutées par la recherche. C'est le cas de l'Introduction (pp. XXX-XXXI), où l'on explique la tradition sur Jésus. Crossan, avec beaucoup d'auteurs, affirme que cette tradition se divise en trois couches: «original» (Jésus), «developmental» (transmission de ses faits et paroles) et «compositional» (évangiles). Mais il considère comme résultat acquis de l'exégèse moderne le fait que les évangiles extracanoniques peuvent être appelés ainsi au même juste titre que leurs homonymes canoniques. Or, en fait, cette opinion est partagée seulement par quelques exégètes!<sup>44</sup>

D'autre part, l'exégète américain rejoint quelques positions qui montrent la continuité entre la «troisième quête» et la «nouvelle quête». Les post-bultmanniens avaient insisté sur la distance entre Jésus et le judaïsme pour faire ressortir le caractère unique du Jésus historique par rapport à son époque. De son côté, Crossan défend, avec la «troisième quête», la judaïté de Jésus et s'efforce à placer celui-ci sur l'horizon palestinien. Mais, en fin de comptes, l'image de Jésus proposée par Crossan est celle d'un juif fort différent de ses frères de race et de religion. Le Jésus de Crossan est plutôt un sage helléniste, qui vit comme un philosophe cynique dans la Méditerranée greco-romaine et

---

41. Une phrase suffira: «They (les sages cyniques juifs, auxquels appartiendrait Jésus) were hippies in a world of Augustan yuppies» (*Jesus*, 421).

42. C'est dans le chapitre treize de son ouvrage intitulé «Magic and Meal», auquel Crossan attribue un rôle central (*Jesus*, XII), qu'on trouve l'épigraphie «From Miracle to Table» (pp. 332-348). Notons, cependant, que la «comensalité» de Jésus s'adresse aux pécheurs et à ses amis les publicains, mais aussi aux foules (Mc 6,41; 8,6), aux malades, tel Simon le lépreux (14,3), et aux disciples (1,31; 14,22).

43. Crossan ne discute point les positions contraires à la sienne et ceci rend l'ouvrage beaucoup moins «lourde». Mais le lecteur, séduit par la sécurité du style littéraire et les appuis exclusifs des auteurs favorables aux thèses de l'auteur, risque de tomber dans une acceptation acritique de celles-ci, manqué d'éléments pour juger par lui-même.

44. La question des sources et critères d'historicité à propos de Jésus est examinée dans mon article «Jésus historique», 180-194.

qui n'hésite pas à utiliser ses pouvoirs de guérisseur. Les images les plus judaïsantes (interprète de la Loi ou prophète apocalyptique ou Messie d'Israël) ne sont pas utilisées pour expliquer la figure historique de Jésus, laquelle reste détachée, en fait, du judaïsme palestinien du premier siècle.<sup>45</sup> Une deuxième observation, cette fois à propos de J. Jeremias, montre la liaison de Crossan avec l'exégèse précédente. On sait que le programme de Jeremias se basait sur la récupération des *ipsissima verba Jesu*, obtenue en fouillant l'humus araméen et palestinien des évangiles et en appliquant la méthode historico-critique. De façon pareille, Crossan se réfère à la *ipsissima structura Jesu* même si sa méthodologie, trop sûre d'elle-même, le conduit à établir un inventaire des *paroles* originales de Jésus, en tenant compte, comme Jeremias, de tous les matériaux existants.<sup>46</sup> Disons, pour en finir, que dans la reconstruction de Crossan sur le Jésus historique, on assiste à une évaporation du caractère strictement religieux de son message.<sup>47</sup> Des thèmes comme la Loi, le jugement, le pardon des péchés, Israël comme peuple de la promesse et, surtout, le discours de Jésus sur Dieu, restent dans la pénombre. Crossan ne s'intéresse à aucune «christologie implicite». Il veut agir en pur historien. Mais précisément à cause de cela il n'aurait dû pas oublier ce qu'on trouve dans les textes, même ceux qu'il reconstitue, comme paroles *et* actions du Jésus historique. Au fond, Crossan se montre trop sûr de son évangile reconstruit, qui est une sorte de «Sayings Gospel» (pp. XIII-XXVI), et méconnaît l'importance du *récit* évangélique pour arriver au Jésus historique. Une méthodologie trop rigide et finalement peu critique est l'obstacle principal de son projet. L'approche à Jésus reste trop conditionnée par la reconstruction préalable de ses «sayings».<sup>48</sup>

---

45. Il est clair que la judaïté de Jésus, tout à fait incontestable, doit se résoudre dans le maintien de deux pôles: enracinement dans le milieu juif et nouveauté par rapport au judaïsme.

46. Dans son étude sur les paraboles, Jeremias avait déjà utilisé l'évangile de Thomas. D'autre part, il s'était intéressé aux «paroles inconnues de Jésus», qu'il extrait surtout des textes extracanoniques (cf. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh: Mohn 1975).

47. L. T. Johnson souligne cet aspect dans son livre polémique contre Crossan et le «Jesus Seminar» (cf. n. 27).

48. Les problèmes de méthode se retrouvent également dans l'oeuvre de M. J. Borg. Comme chez Crossan, le Jésus de Borg est un sage avec une vision alternative de la vie. D'autre part, comme chez G. Vermes, Jésus aurait été un charismatique guérisseur avec des expériences extatiques et mystiques, qui auraient fait de lui «a mediator of sacred» (cf. M. J. BORG, *Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, San Francisco: Harper & Row 1994, p. 29). Son action aurait été aussi «politique»: il aurait cherché le renouvellement social, dont la métaphore serait le Règne. La différence avec Crossan est que Borg «récupère» la dimension postpascale et, par conséquent, le Christ prêché dans l'Église. L'expérience de l'Esprit se retrouve donc dans le Jésus historique. Le problème reste, en tout cas, l'objet de la foi: Jésus ou Jésus Christ? Le prophète charismatique qui fait une expérience de Dieu ou celui qui annonce le Père et fait le bien, ressuscité et exalté comme Fils de Dieu?

#### 4. G. Theissen: *Jésus, une figure à plusieurs visages*

En 1996 G. Theissen et son assistante, A. Merz, ont publié un gros ouvrage de plus de 600 pages (édition anglaise, 1998) sur le Jésus historique. Mais plus qu'un manuel pour des étudiants, comme indique le sous-titre («Lehrbuch»), ce livre est une excellente mise au point des questions et positions exégétiques actuelles sur le Jésus historique. La façon de traiter chaque question est extrêmement didactique. La présentation de Theissen et Merz vise une certaine neutralité mais on sait bien que la science historique se fonde sur des options interprétatives. Theissen les appelle l'élément constructif, celui qui va au delà des sources,<sup>49</sup> et en même temps il reconnaît l'existence des convictions de base, plus axiomatiques, qui doivent être révisées au fur et à mesure que la recherche avance.

Theissen est un exégète hautement qualifié, avec une production remarquable qui a influencé certainement beaucoup d'auteurs de la «troisième quête». Dans sa brève étude sur la sociologie du mouvement de Jésus (1977) il avait présenté Jésus comme un charismatique itinérant et radical qui parcourait la Galilée entouré des disciples qui partageaient son style de vie, soutenus par des adeptes qui possédaient un domicile stable.<sup>50</sup> Voici quelques caractéristiques attribuées au mouvement de Jésus: but de renouvellement du judaïsme, rapport ambivalent avec la culture urbaine de Jérusalem et des villes hellénistiques, éthique de l'amour des ennemis, renoncement au pouvoir et liberté face aux biens de ce monde, activité de guérisons du fondateur et de ses disciples comme signes d'une eschatologie proche. Le mouvement de Jésus, de souche palestinienne, se serait appuyé surtout sur une classe moyenne menacée par l'instabilité économique. La crise de cette société aurait été le terrain fertile sur lequel aurait poussé un mouvement qui s'explique, par conséquent, par la théorie du conflit, notamment entre les villes et les zones rurales. En tout cas, d'après Theissen, le mouvement de Jésus a échoué à l'intérieur du judaïsme et, par contre, il a été accueilli de façon enthousiaste dans la société hellénistique, dans laquelle le christianisme a triomphé comme facteur d'intégration et de cohésion.<sup>51</sup>

49. *Jesus*, 13. Puisque c'est Theissen qui écrit les parties les plus significatives du livre, je vais, par la suite, me référer seulement à lui (cf. p. IX).

50. *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Theologische Existenz Heute, 194) 1977. Le livre a été traduit tout de suite en anglais et français (1978). Voir ma récénsion dans *RCatT* VII (1982) 473-476. Theissen était un auteur déjà renommé grâce à sa contribution à la quatrième édition de l'ouvrage de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1971. Il avait aussi publié une étude innovatrice sur les miracles de Jésus: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh: Mohn 1974.

51. Les catégories de «renouvellement» et «conflit» sont des termes clés aussi dans le livre *Jesus and Judaism* d'E. P. Sanders (cf. pp. 339-340, où Theissen est explicitement cité). De son côté, Crossan parle de «the ground-breaking studies of Gerd Theissen» sur les charismatiques iti-



En plus, l'intérêt de Theissen pour une sociologie du mouvement de Jésus a donné comme résultat deux ouvrages qui rassemblent plusieurs de ses contributions. La méthode sociologique appliquée à l'exégèse y est présentée comme un développement de l'approche historico-critique (1979) et, ensuite (1989), comme une méthode qui peut ouvrir des chemins nouveaux à la compréhension du texte.<sup>52</sup> Cependant, l'intérêt pour le Jésus historique, présent dans quatre études de l'ouvrage de 1979,<sup>53</sup> manque dans l'ouvrage de 1989 qui est un essai de reconstruction de l'histoire de la tradition synoptique. Il faudra attendre donc l'ouvrage tout récent (1996) sur le Jésus historique, anticipé d'une certaine façon par le bref roman historique appelé «L'Ombre du Galiléen».<sup>54</sup>

D'après Theissen, la préoccupation de la «nouvelle quête» a été de montrer qu'il n'y a pas d'opposition entre le Christ confessé par la foi et le Jésus examiné par l'histoire. Mais la solution ne consiste pas à créer un nouveau Jésus à partir de la sensibilité éthico-religieuse actuelle.<sup>55</sup> Au contraire, Theissen proclame avec insistance qu'on ne doit pas s'écarter de la recherche exégétique et du processus qu'elle mène à terme. Le temps est arrivé, pense-t-il, d'envisager les deux siècles de recherche sur le Jésus historique, depuis Reimarus, en profitant des sources littéraires et historiques récemment découvertes. Ces sources, soit chrétiennes (canoniques et extracanoniques), soit non chrétiennes, lues dans le cadre socio-historique du pays et de la vie de Jésus nous conduisent à la description de ce qui a été son activité (*facta*) et sa prédication (*verba*). Jésus est présenté au même temps comme un charismatique (a), un prophète (b), un guérisseur (c), un poète (d) et un maître (e). Dans (a), Theissen analyse les rapports sociaux de Jésus avec sa famille, son maître (Jean Baptiste), son groupe de disciples, les multitudes, les femmes et les adversaires. Le charisme de Jésus consisterait dans

---

néran (Jesus, 345). Récemment Theissen a essayé de préciser sa compréhension de la crise sociale au temps de Jésus. Cf. «Jésus et la crise sociale de son temps. Aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique», dans MARGUERAT *et alii*, *Jésus*, 125-155.

52. *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Freiburg: Universitätsverlag 1989 (trad. anglaise 1992). La phrase avec laquelle Theissen commence le «Vorwort» de ce dernier livre («Die historisch-kritische Exegese wird immer wieder für überholt erklärt») signale la crise de la méthode historico-critique stricte à la fin de la décennie des '80. De son côté, l'ouvrage confirme la transformation des thèses inspirées dans la sociologie qui avaient caractérisé la recherche de Theissen pendant les années '70. L'exégète allemand se rattache maintenant à l'histoire sociale et propose une révision de la méthodologie de la «Formgeschichte». D'autres auteurs ont abandonné la «sociological exegesis» et, comme J. H. Elliott, B. Malina ou P. H. Essler, ont adopté la «socio-scientific exegesis», méthodologie enracinée dans l'anthropologie culturelle.

53. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr 1979 (trad. anglaise 1992), pp. 79-105.106-141.142-159.160-197.

54. *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München: Kaiser 1986 (trad. française et espagnole 1988).

55. Plus exactement, à partir de «the religious longings and ethical values of our time» (*Jesus*, VII).

la fascination qu'il produit à l'égard de ses amis et dans la réaction négative qu'il soulève chez ses adversaires. Jésus reste ouvert à tous sans préjugés et montre une forte capacité d'interpréter en positif le refus et le rejet. Le Royaume et la connexion présent-futur est le centre d'intérêt dans (b). Theissen maintient la tension entre les pôles sur lesquels est axée l'annonce prophétique de Jésus: salut-jugement, règne-royaume, grâce-engagement, théocentrisme-médiation... En tout cas, Jésus attendait l'arrivée imminente du Règne de Dieu et le christianisme a occupé sa place (déjà Loisy). L'interprétation du Règne proclamé par Jésus ne serait pas historico-salvifique ni existentielle mais consisterait en ce que Theissen appelle l'évolution: le Règne reste ancré dans un passé mythique, qui agit comme horizon idéal. Les miracles de Jésus, considérés en eux-mêmes et comparés avec ceux d'autres guérisseurs (c), sont le centre de l'activité de Jésus. Ces miracles constituent l'aube d'un monde nouveau, une protestation contre la souffrance humaine. Le Jésus poète (d) est le Jésus des paraboles, celui qui touche ses auditeurs avec des métaphores qui annoncent Dieu et sont un appel à la liberté et à la décision de ceux qui l'écoutent. Finalement, Jésus est l'interprète de la volonté de Dieu (e), laquelle doit être discernée entre une Torah radicalisée, la sagesse et l'eschatologie. Theissen reconnaît la primauté de l'approche eschatologique dans l'éthique de Jésus. Le commandement de l'amour est le centre de son message éthique. Jésus propose donc une intégration des ennemis et des marginalisés. Le problème des exigences radicales de son éthique est analysé en termes d'intégration. Tous peuvent les assumer, même si chacun doit être conscient des propres limites mais aussi des espaces de solidarité qu'on peut créer. Déjà dans le cadre de la Passion et Pâques, Theissen présente le Jésus de la dernière Cène comme le fondateur d'un culte, et comme un martyr, pour en conclure avec les récits de la résurrection. L'ouvrage très fouillé du professeur de Heidelberg finit par un chapitre qui décrit le développement sur ce que Jésus a dit de lui-même et sur ce que ses disciples, après Pâques, ont affirmé de lui. Theissen choisit la présentation classique des titres christologiques en les rapportant à ce qui est évoqué à propos du Jésus historique (Messie) et à ce qui est implicite. Il est beaucoup plus réticent à une christologie explicite (Fils de l'homme) au niveau du Jésus historique. La proximité spéciale à Dieu reste au centre de la vie et de la conscience de Jésus. A cause de cette «uniqueness», Theissen affirme que le titre Messie se développa en celui de Fils de Dieu. Or, les disciples sont devenus adorateurs de Jésus comme *kyrios* et Jésus, en tant que Fils de l'homme, devient la nouvelle forme de l'humanité voulue par Dieu.

L'ouvrage de Theissen est compréhensif. En plus des discussions exégétiques sur l'agenda typique du Jésus historique, l'auteur propose un nouveau critère, celui de la plausibilité historique, qui est en fait une révision du vieux critère de la discontinuité.<sup>56</sup> L'application du critère de plausibilité permet que

---

56. Theissen y a consacré un livre indépendant, écrit cette fois en collaboration avec D. Wi-

les dimensions sociales et religieuses du message et de l'activité de Jésus soient décrites avec rigueur. Ce qui constitue le texte et ce qui l'entoure méritent une attention semblable. Theissen maîtrise la méthodologie historico-critique, enrichie du côté littéraire et du côté historique. Dans ce sens, sa recherche sur Jésus, bâtie à travers le tri de multiples positions exégétiques, récupère, sans aucun éclectisme, les résultats du passé et met en lumière les questions qu'on doit encore repenser. Theissen est conscient des limites d'une recherche qui combine nécessairement les certitudes et les ignorances. En tout cas, l'hypothèse de base est à retenir: il n'est pas légitime de défendre un scepticisme historique sur la figure de Jésus. Les désaccords entre les exégètes, nombreux et parfois insurmontables, ne sauront cacher les accords et les points de convergence. Maintes fois, un désaccord dans l'interprétation des textes indique une pré-compréhension différente et c'est ici qu'il faut être honnête. Theissen explicite ses points de départ (l'approche sympathétique du judaïsme, l'impact social du message de Jésus et la question de Dieu comme arrière-fond de ce message) et son point d'arrivée (l'importance de la recherche sur le Jésus historique pour la foi chrétienne).<sup>57</sup> Pour cette raison, il compte parmi les destinataires de son livre les centres académiques, les églises et la société en général.<sup>58</sup>

On peut –et on doit!– discuter les hypothèses de Theissen mais l'ensemble des matériaux apportés est une épreuve concrète des résultats de la recherche historique. En même temps, son ouvrage est une épreuve d'un projet qui paraît impossible: s'accorder pour interpréter de façon homogène les données provenant des sources, littéraires et historiques. D'emblée il s'agit de soupeser la valeur de chaque source sur Jésus par rapport à la recherche historique. Theissen choisit une certaine *via media*, mais le problème manque encore de clarification. En plus, le chapitre sur les paraboles n'est pas satisfaisant. Theissen y contrepose la «nouvelle herméneutique» (Fuchs et Jüngel) à l'«école américaine» et l'approche pragmatique et semble donner la raison aux seconds. Il n'est pas clair, toutefois, que la métaphore soit un «objet esthétique» dont le sens est créé par la liberté poétique du lecteur. Theissen montre ici une tendance à simplifier les problèmes et les positions actuelles, trop préoccupé, peut-être, par le but didactique de son livre.<sup>59</sup> Finalement, il est curieux que les motifs apo-

---

neret et publié en 1997 (*Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* [NTOA 34], Freiburg-Universitätsverlag). Cf. aussi G. THEISSEN, «Historical Scepticism and The Criteria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf», *SJT* 49 (1996) 147-176.

57. L'inclusion d'un chapitre final consacré au Jésus historique et aux commencements de la christologie est justifiée de la façon suivante: «The whole story of Jesus (the historical Jesus *and* the Christ believed to have risen) is the foundation of Christian faith» (*Jesus*, 513) (c'est moi qui souligne).

58. *Jesus*, IX. Les églises chrétiennes sont appelées à accueillir les résultats de l'exégèse de façon positive. On est loin de la théologie libérale qui luttait pour «libérer la foi» du dogme ecclésiastique.

59. Par contre, les chapitres sur l'eschatologie et les miracles sont très réussis.

calyptiques, bien encadrés dans la prédication eschatologique de Jésus sur le Règne de Dieu, reçoivent une attention démesurée dans l'explication de la Dernière Cène. Theissen souligne avec insistance, à la suite de Schweitzer, que l'arrière-fond de la Cène et de la Passion est la croyance de Jésus dans l'irruption imminente du Règne. Il faut dire à ce propos que la contribution de H. Schürmann ne trouve pas la place qu'elle aurait mérité. En effet, même si Theissen ne nie pas la liberté de Jésus face à la mort, il souligne sa condition de victime expiatoire par rapport, presque exclusivement, aux conflits religieux et politiques. Sur ce point Theissen fait recours, en outre, à des interprétations psychologisantes qui, à mon avis, n'aident pas tellement à la recherche historique. En tout cas, l'étude de Theissen sur le Jésus historique reste un bel exemple de recherche créatrice, sérieuse et utile.<sup>60</sup>

### 5. J. P. Meier: *Jésus, le juif marginal*

Invité pour R. E. Brown à rédiger une contribution pour la nouvelle édition du «Jerome Bible Commentary», J. P. Meier s'est plongé dans la recherche sur le Jésus historique.<sup>61</sup> Après une quinzaine d'années consacrées à l'évangile de Matthieu et à quelques questions théologiques et historiques par rapport au Nouveau Testament, la recherche de Meier s'orientait décidément vers le Jésus historique.<sup>62</sup> Elle allait aboutir à un ouvrage majeur, qui n'est pas encore fini et qui porte comme titre générique: «A Marginal Jew», «un juif marginal». L'ouvrage doit se diviser en trois volumes, dont les deux premiers (1991 et 1994) sont déjà à la disposition des lecteurs.<sup>63</sup> Le premier volume analyse tout d'abord le problème des sources et les critères pour les évaluer. A différence de Theissen, Meier ne consacre pas un chapitre spécifique à l'histoire de la recherche du Jésus historique, malgré quelques références.<sup>64</sup> D'autre part, l'arrière-fond historique, socio-politique et religieux du monde greco-romain et juif est intégré souvent par Meier dans la discussion sur la vie

60. Malheureusement, Theissen, comme la plupart d'auteurs anglophones et germanophones, continue à ignorer la littérature exégétique publiée dans les langues latines.

61. L'étude de Meier occupe les pages 1316-1328 du NJBC (1990). Presque de la même époque, il faut mentionner une deuxième contribution de Meier («Jesus Among the Historians»), publiée dans un livre qui recueille d'autres essais de cet auteur (*The Mission of Christ and the Church*, Wilmington: Glazier 1991, pp. 7-32).

62. La collaboration entre Brown et Meier se concrétisa dans un livre sur les villes d'Antioche et Rome comme berceaux du christianisme: *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, N.Y. – Ramsay: Paulist 1983 (trad. française 1988).

63. Notons que le titre complet de l'ouvrage de Meier est: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*.

64. Cf. *Marginal Jew*, I, 34, n. 13.

et le ministère de Jésus.<sup>65</sup> En effet, le but exclusif de Meier consiste à expliciter, en pur historien, ce que nous pouvons affirmer sur Jésus. Par conséquent, il exclut une méthodologie qui «modèle» les données d'après des théories interculturelles. Evidemment, l'analyse historique n'est jamais neutre ni tout à fait «objective» ni suffisante. Meier, conscient des limites de cette analyse, propose une distinction entre le «Jésus réel» et le «Jésus historique». Jésus, comme d'ailleurs tous les personnages anciens, ne peut être complètement connu: on manque de sources et, en plus, la réalité totale d'une personne reste au delà de nos possibilités.<sup>66</sup> Par contre, le Jésus historique («historical») peut être connu puisqu'il est une reconstruction hypothétique et fragmentaire réalisée par la critique moderne.<sup>67</sup> Il faut ajouter une troisième catégorie, celle du «Jésus terrestre» («earthly Jesus»), c'est-à-dire, l'image de Jésus colorée théologiquement, que l'on trouve dans les évangiles canoniques.<sup>68</sup> Ces distinctions de type herméneutique servent à focaliser le projet de Meier sur Jésus de Nazareth, le «juif marginal». Avec cette expression l'auteur vise surtout ce qui singularise Jésus: son insignifiance historique au cours du premier siècle, le rejet et la mort qu'il a subis du côté des mondes palestinien et romain, la vie marginale et itinérante qu'il a choisie, ses opinions et ses comportements qui l'opposent aux groupes juifs de l'époque. Jésus est un laïc de la campagne qui est écrasé par la riche aristocratie sacerdotale de la ville de Jérusalem. De cette façon, l'adjectif «marginal» devient un terme clé dans l'étude de Meier.

Meier s'attarde à déceler les origines historiques de Jésus, mais les résultats sont plutôt pauvres. Ils ne sont pas meilleurs en ce qui concerne les années passées par Jésus à Nazareth avant son baptême par Jean: sa langue serait l'a-

65. Rappelons, en tout cas, que Theissen consacre le chapitre cinquième de son ouvrage à cet arrière-fond.

66. Meier insiste avec raison sur l'impossibilité de trouver le secret ultime, la «total reality», le «complete portrait» (p. 24) d'un personnage comme Jésus.

67. «The historical Jesus is not the real Jesus, but only a fragmentary hypothetical reconstruction...» (*Marginal Jew*, I, 31). Meier est très prudent à l'heure d'évaluer son propre projet de reconstruction historique de la figure de Jésus. C. S. EVANS, *The Historical Christ and the Jesus of Faith. The Incarnational Narrative as History*, Oxford: Clarendon 1996, pp. 8-11, attribue ce fait au désir de laisser la porte ouverte au Christ confessé par la foi et proposé par le dogme. Meier cherche de séparer soigneusement sa recherche exclusivement historique et ses convictions d'exégète catholique. On se trouve face à la question herméneutique qui caractérise les derniers deux-cents ans d'exégèse: les rapports entre histoire et théologie.

68. Meier affirme que les évangiles «portray Jesus on earth... not the historical Jesus» (*Marginal Jew*, I, 26). Cette distinction évite, d'après lui, que l'on tombe dans quelconque anachronisme. Mais elle nous pose aussi des difficultés pour comprendre le type d'approche des évangiles de la figure de Jésus. Les évangiles se présentent comme des récits sur la «vie» (*bios*) de Jésus, c'est-à-dire, sur le Jésus qui a vécu réellement et historiquement dans la Palestine du I<sup>er</sup> siècle (cf. Lc 1,1-4). Leur point de départ est, en suivant la terminologie de Meier, le Jésus réel, c'est-à-dire, le Jésus de la confession de foi, terrestre et céleste (Mc 1,1). De toute façon, il faut tenir compte des distances entre les biographies hellénistiques et romaines et les évangiles canoniques.

raméen (mais avec une certaine connaissance du grec et de l'hébreu), il aurait eu une formation intellectuelle élémentaire à Nazareth (même si, plus tard, il serait appelé «rabbi»), il aurait toujours habité dans ce petit village avec sa mère et ses frères en travaillant comme charpentier.<sup>69</sup> Le Jésus de la période de Nazareth est un laïc pieux, célibataire, emparenté à la descendance du roi David, un auditeur (et lecteur) attentif des Écritures, qui mène une vie tout à fait normale.<sup>70</sup> Le contraste avec le ministère public postérieur est remarquable. Meier place le baptême de Jésus aux débuts de l'année 28 ap.-J.C. et sa mort le 7 avril de l'année 30.<sup>71</sup>

A part des données strictement biographiques, les sources sont fort consistantes; les quatre évangiles canoniques offrent à l'historien une grande quantité de données qui doivent passer, quand-même, par le crible de la critique.<sup>72</sup> L'image de Jésus qui s'en dégage n'a pas une seule direction. Comme nous l'avons vu chez Theissen, Jésus intègre dans sa personne un ensemble de visages ou identifications. Theissen parlait de Jésus comme (a) charismatique, (b) prophète, (c) guérisseur, (d) poète, (e) maître. Meier parle de (a) prophète, (b) leader qui ressemble les Douze, (c) maître et (d) guérisseur.<sup>73</sup> Les ressemblances sont frappantes. Les deux auteurs travaillent avec une vision globale de la figure de Jésus, qui ne s'oblige pas à faire des choix. On évite ainsi la partialité et on reste beaucoup plus attaché aux sources.

Il faudra attendre le troisième volume de Meier pour saisir complètement son image du Jésus historique. Mais, pour le moment, on peut soupeser la re-

69. Meier soutient que Jésus a eu d'autres frères nés de Marie (*Marginal Jew*, I, 324-332). Il me paraît qu'il tranche trop rapidement une question que les textes laissent tout à fait ouverte. L'usage linguistique à considérer n'est pas celui de Jérôme (qui s'appuie sur l'Ancien Testament) mais celui de l'araméen du Ier. siècle en Galilée. Le terme grec *anepsios* («cousin») se trouve seulement dans Col 4,10, une épître issue dans un milieu hellénistique et dont l'authenticité paulinienne est fort discutée: on est loin du monde des évangiles synoptiques. En outre, notons que les premières communautés parlent de Jacques «le frère du Seigneur» (Gal 1,19; 1Cor 9,5) et non pas de «Jacques, le frère de Jésus». En tout cas, cet usage ne pouvait être accepté par un juif, comme Josèphe, pour qui Dieu, seulement, peut être appelé «Seigneur»: il était obligé à écrire forcément «Jacques, le frère de Jésus». Par conséquent, l'interprétation de Mc 6,3 proposée par Meier n'est pas si évidente. Il s'agit d'un sujet controversé dès le début, comme le prouvent Hégesippe et Tertullien, deux auteurs du II/III siècles. Mt 1,25 et ses variantes textuelles devraient être inclus dans la discussion.

70. Meier appelle cette vie «insufferably ordinary» (*Marginal Jew*, I, 352).

71. *Marginal Jew*, II, 19.

72. Meier qualifie de fantaisistes ceux qui attribuent aux matériaux extra-canoniques un degré d'information indépendante et sûre sur Jésus. On doit être d'accord avec lui sur ce point: les évangiles canoniques restent la source historique majeure sur Jésus de Nazareth et une source non négligeable sur le judaïsme palestinien du Ier. siècle. L'unique source extra-canonique à considérer dans certains cas est l'évangile de Thomas, dont la rédaction finale est postérieure aux synoptiques.

73. *Marginal Jew*, II, 3. Plus loin (p. 454) il ajoute «baptiste» et spécifie la dénomination de guérisseur: exorciste, guérisseur et faiseur de miracles («miracle-worker»).

cherche énorme qu'il a entassée dans le deuxième volume de son ouvrage. Jésus y apparaît, tout d'abord, comme disciple de Jean Baptiste, prophète eschatologique qui prêche un message de conversion avec un rite central (le baptême) auquel Jésus se soumet.<sup>74</sup> Meier souligne la liaison Jean-Jésus. D'après lui, presque tous les traits qui caractérisent le ministère du Jésus historique retentissent également dans les logia référés au Baptiste. On pourrait dire que Jésus n'a jamais abandonné complètement sa condition de disciple de Jean. Malgré les changements de message (Jésus propose une eschatologie «plus» réalisée) et de comportement (Jésus ne vit pas comme un ascète dans le désert), Jean doit être considéré comme «the religious matrix» de Jésus.<sup>75</sup> En effet, dans la présentation du Règne de Dieu comme message de Jésus, l'accent est mis sur la proclamation d'un royaume futur. Meier analyse quelques matériaux de la tradition synoptique qui se trouvent dans des sources différentes et les classe en deux catégories: ceux qui se rapportent au futur et ceux qui se rapportent au présent. Cette méthode, cependant, offre des difficultés. Il aurait fallu s'interroger aussi sur la relation entre présent et futur dans des textes très significatifs comme le «Pater Noster», les Béatitudes et, si l'on veut, Mc 1,15. Il ne suffit pas de dire, à ce propos, que Jésus exclut une date pour l'éclosion du Royaume. Saisir son message équivaut à reprendre la question, désormais classique, de l'action du futur *sur* le présent dans le message du Règne.<sup>76</sup> Meier la reprend à plusieurs reprises mais n'en fait pas l'objet d'un point majeur dans son interprétation. Les quatre-cents cinquante (!) dernières pages du volume deuxième sont consacrées aux miracles de Jésus:

74. Ça ne veut pas dire, comme Meier pense, que Jésus continue la pratique du baptême pendant tout son ministère. Jn 3,22 n'autorise pas une telle interprétation (cf. Jn 4,1-3.21!).

75. *Marginal Jew*, II, 176. Meier a tendance à minimiser les différences entre Jean et Jésus. On s'en aperçoit surtout dans le thème de l'eschatologie. Doit-on supposer que Jésus se limite à faire «plus» présente la manifestation finale de Dieu, attendue pour un futur immédiat par l'apocalyptique juive? Est-ce que Jean peut être dissocié du mouvement apocalyptique et de l'attente d'un jugement imminent?

76. Encore une fois, Meier reste «enfermé» dans une sorte de mauvaise conscience: il ne veut pas faire de la théologie. Il est un historien qui doit se borner à constater une «strange juxtaposition of a future and a present Kingdom in his message (de Jésus)» (*Marginal Jew*, II, 451-452). La tension présent-futur est certainement active dans un «tensive symbol» comme celui du Royaume mais aussi dans des textes comme le Pater Noster et les Béatitudes. Meier, lui-même, commente à propos de Lc 11,20 (logion sur le présent du Règne): «an action that has already begun and will soon be completed» (*ibid.*, 452-453). Cette phrase montre la centralité du rapport futur-présent dans le ministère (paroles et actions) de Jésus. Notons encore que le caractère transcendant du salut, tout à fait central dans le message du Règne (MEIER, *Marginal Jew*, II, 350), se rattache au Règne tout court: le Règne est *toujours* grâce, partage, miséricorde, plénitude au delà de ce monde, soit *exprimé* comme une réalité présente, soit *exprimé* comme une réalité future. Pour cela, l'attente imminente des apocalyptiques passe à un *second* plan dans le cas de Jésus. Cf. THEISSEN, *Jesus*, 248-252. Le même Theissen présente le Pater Noster comme exemple d'un *nion* présent-futur dans les paroles de Jésus sur le Règne (cf. *ibid.*, 261-264).

exorcismes, guérisons, résurrections et miracles de la nature. Après une introduction sur les conceptions modernes et anciennes, très informée comme d'habitude, Meier essaie de distinguer, pour chaque miracle, ce qui correspond aux niveaux de la tradition et de la rédaction; ensuite, il applique les critères d'historicité pour en dégager une conclusion sur chaque cas. Le critère de l'attestation multiple soutient avec force la conclusion générale: Jésus a réalisé des miracles. Quant aux miracles concrets, Jésus se présente comme guérisseur de troubles et de maladies physiques (surtout la cécité et les paralysies), tandis que les exorcismes occupent seulement la deuxième place. L'attestation multiple continue à être décisive dans la résurrection de la fille de Jaïre et dans la multiplication des pains (qui serait, au début, un repas symbolique auprès du lac de Galilée). Meier interprète toute l'activité miraculeuse de Jésus comme actualisation de son message eschatologique.

L'exégète américain reste, à côté de Theissen, un point de référence essentiel en ce qui concerne la recherche actuelle sur le Jésus historique. Nous avons déjà dit que les deux auteurs se placent volontiers à l'intérieur de la «troisième quête». <sup>77</sup> Meier veut rester l'historien méticuleusement analytique qui fonce sur chaque question et arrive à des résultats qui évitent les solutions risquées de Crossan. Ses destinataires, cependant, ne se trouvent pas seulement dans le monde académique. Son style, agréable et didactique, permet l'ouverture à un public intéressé. Malgré les répétitions et une tendance à l'imprécis dans quelques cas, <sup>78</sup> les résultats de Meier ont une base solide, qu'on doit discuter avec, au moins, des arguments aussi élaborés que les siens. Son ouvrage, encore incomplet, constitue une invitation à reconnaître les résultats, parfois trop maigres, d'une critique historique rigoureuse mais, en même temps, à continuer la recherche sur le Jésus historique, lequel connaît sans doute un nouvel essor.

### III. CONCLUSION

Le but de cette étude est de présenter les résultats des derniers cinquante ans sur le Jésus historique, et en particulier ceux des derniers trois lustres. Il s'agit des deux périodes qui correspondent à la «nouvelle quête», initiée par Käsemann en 1953, et la «troisième quête», qui débute avec E. P. Sanders en 1985. Les deux quêtes jaillissent, en tout cas, de façon différente. En réaction à Bultmann, son maître, Käsemann propose une récupération théologique du Jésus

---

<sup>77</sup>. Voir n. 16 de cette étude.

<sup>78</sup>. Ainsi, par exemple, à propos de la formation intellectuelle de Jésus on conclut qu'elle devait avoir un niveau assez bas, restreinte à l'école synagogale de Nazareth, et on constate en même temps les capacités de Jésus pour lire et commenter «sophisticated theological and literary works» (*Marginal Jew*, I, 278). Il y a une bonne dose d'imagination dans ces réflexions.



historique ou pré-pascal. Le critère de discontinuité deviendra l'instrument méthodologique d'une recherche qui, à fin de comptes, montre une uniformité notable. Les présupposés herméneutiques assurent un accord notable dans les résultats. Néanmoins, la méthode historico-critique est mise en discussion et on se pose à nouveau la question des rapports de Jésus avec le judaïsme contemporain. C'est le début de la troisième quête, qui jaillit dans le monde anglo-saxon (non plus les universités allemandes) et qui coïncide avec l'arrivée à la maturité de l'exégèse américaine. Même si les propos du «Jesus Seminar» se correspondraient plutôt à une étape d'adolescence, il faut avouer que Crossan ouvre des chemins nouveaux, pas toujours compatibles avec ceux d'E. P. Sanders. La synthèse entre le Jésus sage itinérant du premier, et le Jésus prophète eschatologique du second, passe certainement par les approches balancées et intégratives de Theissen et Meier. Marguerat l'a compris et propose de considérer, en Jésus, les motifs sapientiaux et ceux apocalyptiques. En ce qui concerne les critères d'historicité, Meier a recours au critère de l'attestation multiple –à la suite de Crossan– et cette option détermine les résultats de sa recherche, qui reste, quand-même, fouillée et solide. En ce qui concerne Theissen, il propose d'utiliser le critère de plausibilité (appelé par Fusco critère d'explication suffisante) comme celui qui peut intégrer les semblances et les dissemblances existantes entre Jésus et le judaïsme, d'un côté, et Jésus et la communauté primitive, de l'autre. L'apport de Theissen peut être décisif pour en juger sur l'existence d'une troisième quête, à distinguer de la quête des postbultmanniens. De toute façon, le problème des sources, en concret leur datation et leur évaluation, reste une question brûlante surtout par rapport aux positions des exégètes américains. En général, la «troisième quête» représente un effort pour dessiner l'image historique de Jésus à l'appui d'une critique rigoureuse des sources. On veut agir en historien et pour cela on se méfie des relectures théologiques que l'on trouve dans les documents de la communauté primitive. En tout cas, ces relectures se font sur des bases solides de tradition et on devrait les évaluer soigneusement. L'approche au Jésus historique ne peut écarter le rapport entre histoire et foi. Ce rapport appartient à la post-histoire de Jésus: celui-ci ne peut être isolé de la communauté primitive et de sa confession de foi. Il faut dire, en tout cas, que la recherche sur le Jésus historique a recommencé avec force et on doit attendre qu'elle produise des résultats fructueux en ce début du XXI<sup>ème</sup> siècle.<sup>79</sup>

Armand PUIG I TÀRRECH

Camí de l'Horta, 7

E – 43470 LA SELVA DEL CAMP (Catalogne)

79. Dedico aquest treball al Dr. Josep M. Rovira Bellosó, de qui vaig ser deixeble primer i col·lega després, com a penyora d'agraïment i reconeixença. Faig constar alhora la col·laboració de M. Cabié en el treball de revisió lingüística.

## Summary

The purpose of this study is to present the last fifty years of investigation on the historical Jesus, more particularly as of 1985. Two periods are included, corresponding to the «new quest» initiated by E. Käsemann, in 1953, and the «third quest», which started with E. P. Sanders fifteen years ago. The beginning of the third quest, which appears in the English-speaking world (and no longer in German universities), coincides with the maturity of American exegesis. While the approach of the «Jesus Seminar» corresponds to a stage of adolescence, we must admit that, with J. D. Crossan, new ways have opened up which are not always compatible with those of Sanders. The synthesis between Jesus, master of wisdom, promoted by the first, and the eschatological Jesus, underlined by the second, necessarily leads to the integrating approaches of G. Theissen and J. P. Meier. In general terms, the third quest constitutes an effort to draw the historical image of Jesus through a rigorous criticism of sources. In any case, the approach to the historical Jesus cannot rule out the relationship between history and faith. This relationship fully belongs to the post-history of Jesus of Nazareth.