NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 Nº 8 1967

Jésus de l'histoire, fondement de la foi

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 785 - 799

https://www.nrt.be/es/articulos/jesus-de-l-histoire-fondement-de-la-foi-1470

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Jésus de l'histoire, fondement de la foi

L'image du Christ, telle qu'on peut la reconstituer à la lumière de l'histoire, peut-elle offrir un appui pour la foi ? Poser cette question, c'est demander si le Jésus de l'histoire constitue un signe de crédibilité en faveur de l'origine divine de son message. La réponse n'est guère possible sans un bref rappel préalable de la théologie des signes de crédibilité dans leur ensemble. Dans un livre récent, le P. G. de Broglie a recueilli les fruits d'une recherche à leur sujet [1]. D'une manière tout à fait générale, les signes de crédibilité, qui fondent la foi chrétienne et catholique comme telle, sont, nous dit-il, les signes « qui conduisent notre intelligence à reconnaître comme surnaturellement croyable que le *Christ et son Eglise sont les interprètes qualifiés et indéfectibles de Dieu dans la doctrine de salut qu'ils enseignent* [2] ». Quels sont-ils ? Désignerons-nous d'abord le miracle et la prophétie ? Sans doute l'un et l'autre sont bien des signes authentiques, et pourtant gardons-nous de voir en eux les signes premiers : signes à caractère prodigieux, ils n'ont pas pour rôle de se substituer aux signes fondamentaux — qu'on va désigner tout de suite — mais de s'associer à eux pour rendre leur invitation plus claire et plus pressante [3]. Quels sont donc les signes fondamentaux ? L'auteur en distingue trois : 1) « l'affirmation, par le Christ et l'Eglise, de leur infaillible magistère de salut » ; 2) « l'excellence de la doctrine proposée » ; 3) « les effets admirables de la grâce [4] ». De surcroît, ce sont des signes communs, c'est-à-dire offerts à tous, ce qui ne vaut pas du miracle : « l'immense majorité des fidèles croient au message évangélique sans avoir jamais vu de miracles, et sans même avoir

1. G. de Broglie, S.J., *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne*, Paris, 1964.
2. Id., *ibid.*, p. 48.
3. Id., *ibid.*, p. 153.
4. Id., *ibid.*, pp. 49-74.

pu (faute de culture et de sens critique) soumettre à un contrôle historique un peu sérieux les récits de miracle dont l'écho leur a été transmis [5] ... ».

Les signes fondamentaux et communs ne sont pas sans rapport entre eux : tout au contraire, ils sont solidaires et agissent complémentairement. Ainsi le troisième signe — et c'est, en bref, le double événement du Christ et de l'Eglise qui le prolonge — ne peut exercer sa force probante que s'il est considéré, non pas dans sa seule matérialité mais dans son sens, c'est-à-dire dans le message, dans « l'excellence de la doctrine » qu'il incarne. Mais c'est le rapport inverse que nous voulons souligner : le second signe n'agit vraiment (du moins normalement) qu'en se laissant compléter par le troisième ; la doctrine doit se traduire dans l'existence : elle appelle et exige comme son complément indispensable « une certaine présentation *concrète* du genre de vie auquel Dieu entend nous former [6] ».

Quelle est, exactement, cette expression existentielle requise ? Voyons d'abord ce qu'enseigne la doctrine : elle se présente au nom de Dieu comme révélation et comme message et elle nous annonce la communication absolue que Dieu nous fait de lui-même [7], par la médiation de son Fils incarné, par Jésus-Christ mourant et ressuscitant pour nous et ainsi nous introduisant dans la vraie vie. Or, l'expression concrète d'une telle doctrine prend deux visages : un premier : le Christ lui-même, dans sa perfection spirituelle historique et « dans le don total de soi qu'il fit à Dieu et aux hommes [8] » ; un second : la grandeur spirituelle des chrétiens et de l'Eglise dans son ensemble, laquelle « constitue par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfutable de sa mission divine, en raison de son admirable *propagation*, de sa sublime *sainteté*, de son inépuisable *fécondité* en toute sorte de biens, de son *unité* catholique et de sa *stabilité* inébranlée [9] ».

N'existe-t-il pas, chez certains des chrétiens catholiques d'aujourd'hui, une sorte de scepticisme pratique à l'égard du signe de l'Eglise « levé parmi les nations [10] » ? Loin d'y voir un appui pour leur foi, ils y dénonceraient un obstacle : le durcissement de ses institutions,

---

5. ID., *ibid.*, p. 49. Il nous paraît que l'auteur ne vise ici que des miracles contemporains ou d'un passé récent, les miracles évangéliques, œuvres du Christ thaumaturge, relevant du second signe fondamental commun.
6. ID., *ibid.*, p. 59.
7. Ici et plus loin, nous entendons, par communication absolue de Dieu, celle dans laquelle Dieu ne se borne pas à se révéler à travers ses créatures, comme leur cause, mais où il se donne lui-même en lui-même, inchoativement dans la grâce et pleinement dans la gloire.
8. ID., *ibid.*
9. ID., *ibid.*, p. 60 ; ces mots étant empruntés au Concile du Vatican I, Constitution *de fide catholica*, c. III (*Denz.* 1794).
10. « *signum levatum in nationes* », Conc. du Vat. I, *ibid.*

la dogmatisation, excessive à leurs yeux, de son message, empêcheraient plutôt qu'elles n'aideraient véritablement leur adhésion au Christ et à ses promesses. Or, autant faut-il louer le souhait fervent de voir l'Eglise refuser de se confondre avec une puissance séculière et se conformer authentiquement au pur visage de son Maître, autant faut-il craindre de voir les chrétiens se fermer volontairement les yeux sur les traits spirituellement authentiques que leur Eglise n'a jamais cessé de présenter. Car, prenons-y garde, pour la plupart des hommes, c'est en elle que se trouve, que doit se trouver leur motif valable d'adhérer au Christ : dans l'impuissance où se trouvent nombre d'entre eux de remonter directement au signe qu'est le Jésus de l'histoire — impuissance à laquelle nous reviendrons — il faut bien penser que c'est dans l'existence de leurs frères chrétiens et dans l'ensemble de l'Eglise qu'ils ont devant leurs yeux, qu'ils reconnaîtront le fondement de leur adhésion. Supprimez, par la pensée, la valeur spirituelle de l'Eglise, dans ses membres et dans ses organismes essentiels : vous aurez, par là même, écarté le motif de croire le plus généralement accessible. Loin donc de céder à ces démissions, nous dirons plutôt que ce signe, toujours présent, attend encore des théologiens qu'ils en fassent saillir toute la force : « *L'expérience de l'action de l'Esprit Saint dans la vie concrète de l'Eglise,* voilà bien elle aussi une expérience historique, et elle peut être soumise à la réflexion. Et si, dans la théologie fondamentale traditionnelle, elle ne joue pratiquement aucun rôle (en dépit des efforts du cardinal Dechamps et de l'enseignement de Vatican I), elle devient, dans la théologie fondamentale « nouveau style », un thème privilégié et central [11] ».

Mais, pour ne pas être absolument indispensable à tous, il est requis de l'autre expression concrète de la doctrine, à savoir précisément du Jésus de l'histoire, qu'elle soit perçue de fait quelque part dans l'Eglise et il est hautement souhaitable qu'elle soit ouverte à la perception d'un grand nombre.

Il y a lieu de porter ici notre attention sur un passage de *Dei Verbum,* Constitution dogmatique sur la Révélation divine, du Concile du Vatican II, où nous lisons : « C'est donc Lui (Jésus-Christ) — Le voir, c'est voir le Père (cfr *Jn* 14, 9) — qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même, par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, et plus particulièrement par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, donne à la révélation son plein achèvement et la confirmation d'un témoignage divin attestant que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la

11. K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire,* Paris, 1966, p. 207.

mort et nous ressusciter pour la vie éternelle [12] ». Dans ces lignes, Jésus n'est pas expressément désigné comme signe, mais il l'est équivalemment par là même qu'il est dit de lui qu'il nous donne « par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même... la confirmation d'un témoignage divin... ». A propos de ce texte, on a très heureusement remarqué que Vatican II y personnalise la présentation des signes, naguère encore conçus comme séparés ; les signes ne garantissent plus seulement de l'extérieur une révélation avec laquelle ils sembleraient avoir peu de rapport ; ils sont rattachés à la personne de Jésus-Christ, et unifiés en lui, en toute conformité à l'Ecriture et notamment à l'évangile johannique, pour qui le Christ tout entier est le signe énigmatique qui demande à être déchiffré [13]. Il y a plus : compte tenu de la Constitution *Lumen gentium*, on peut dire, du même Concile du Vatican II, qu'il érige le signe qu'est Jésus en signe par excellence, auquel le signe qu'est l'Eglise est de quelque manière subordonné : « L'Eglise étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu [14] ... » : texte qu'on est autorisé à comprendre comme énonçant de l'Eglise qu'elle est « le signe du signe de Dieu [15] ». Autrement dit : l'Eglise, qui se présente comme le signe parmi les nations, ne le fait pas sans se référer à Jésus, ni sans affirmer qu'elle tient sa valeur de signe du fait qu'elle s'efforce de reproduire le signe qu'était Jésus. Elle n'est que le reflet d'une lumière dont Jésus demeure la source. Impossible donc de la saisir, ne disons pas dans la suffisance, mais du moins dans la plénitude de son sens et de sa valeur probante hors d'une remontée jusqu'à Jésus. Et la question que nous voulons traiter dans ces pages est précisément celle de savoir comment et à quelles conditions l'événement de Jésus de Nazareth peut offrir, à un bon nombre d'hommes, une ancre solide pour leur foi.

Mais, avant de venir à notre sujet, nous avons à faire une remarque importante sur le terme immédiat d'une recherche relative à l'appui de la foi qu'est Jésus en particulier, et à tous les appuis de la foi en général. En toute hypothèse, les signes ne doivent ni même ne peuvent susciter directement le jugement absolument ferme : Dieu parle, c'est-à-dire l'adhésion même de la foi ; ils ne peuvent conduire immédiatement qu'au jugement de crédentité. Voici en quels termes le P. de Broglie énonce cette réserve : les signes ne peuvent être que

---

12. Concile du Vatican II, *Constitution dogmatique sur la révélation divine*, c. 1, n. 4. Nous empruntons la traduction à la *N.R.Th.*, 88 (1966) 173.

13. R. LATOURELLE, S.J., *Le Christ signe de la révélation selon la constitution « Dei Verbum »*, dans *Gregorianum*, 47 (1966) 695.

14. Concile du Vatican II, *Constitution Dogmatique sur l'Eglise*, c. 1, n. 1 (*N.R.Th.*, 87 (1965) p. 133).

15. R. LATOURELLE, *op. cit.*, p. 688.

de purs « signes de crédibilité », « c'est-à-dire des signes dont le rôle ne soit jamais de *contraindre* à l'assentiment les esprits auxquels ils s'adressent, mais seulement de les convaincre qu'ils *peuvent et doivent croire librement et en la manière que nous venons de dire* au grand dessein que Dieu a formé sur eux [16] ». Et ailleurs : « Ils sont certes faits pour rendre évident à l'homme son *devoir de croire librement*, mais non pas le fait objectif de la révélation divine (ce qui, en nous imposant un assentiment *contraint* de « foi scientifique » nous rendrait impossible d'exercer la foi *proprement libre* que Dieu attend de nous) [17] ». En d'autres termes ; les signes n'ont pas à nous prouver péremptoirement qu'en fait Dieu a parlé en Jésus-Christ. Pour laisser la foi être elle-même, il faut que son contenu ne soit pas strictement prouvable ; autrement, il ne peut plus être cru. La foi ne peut porter que sur le mystère. Qu'entendons-nous par mystère ? Seulement les réalités divines dont la raison ne peut percevoir ni l'existence, ni la possibilité positive (Incarnation, Trinité) ? Non point. Selon certains théologiens, on le sait, l'analyse philosophique et transcendantale est en mesure de déceler, par elle-même, dans notre esprit, par delà une pure puissance obédientielle à la révélation et à la communication absolue de Dieu, une ouverture positive à cette venue de Dieu, un « désir naturel de la vision béatifique » ; c'est déclarer équivalemment que notre raison peut établir par elle seule la possibilité positive de la vision puisque aussi bien un désir de nature ne peut se porter sur l'impossible [18] ; pourtant, cette vision garde, aux yeux de ces théologiens, les caractères d'un mystère, parce que son *existence* ne nous est connaissable que par la révélation ; on rappellera ici avantageusement que, dans certaines circonstances, la révélation de ce seul mystère suffira pour offrir les conditions objectives d'une vraie foi : là où les mystères proprement chrétiens de l'Incarnation et de la Trinité ne pourront pas être notifiés, il pourra se faire que la notification de la destinée surnaturelle ait lieu de quelque manière (par exemple, par « inspiration intérieure ») et apporte ainsi avec soi le contenu mystérieux minimal requis pour la possibilité de la foi salutaire. Mais ce qu'on observera par-dessus tout c'est qu'en tout cas, pour tous les théologiens, l'existence, le don effectif de la communication absolue de Dieu aux hommes, soit dans sa notification minimale, soit, à fortiori, dans sa notification déterminément chrétienne, reste proprement mystérieux et absolument improuvable. Or

16. G. DE BROGLIE, *op. cit.*, p. 34.
17. ID., *L'illumination des signes de crédibilité par la grâce*, dans *Recherches de science religieuse*, 53 (1965) 180; 181 [516, 517].
18. Cfr J. MARÉCHAL, S.J., *De naturali perfectae beatitudinis desiderio*, dans *Mélanges Maréchal*, Bruxelles, 1950, t. I, pp. 328, 329 ; G. DE BROGLIE, S.J., *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, dans *N.R.Th.*, 1937, pp. 337 suiv.

on doit admettre, semble-t-il, par ailleurs que la révélation proprement dite n'est concevable que comme manifestation divine de la communication absolue de Dieu ; si Dieu parle et révèle, ce ne peut être que pour se donner lui-même, dans cette révélation [19] ; dès lors, c'est la révélation même comme « fait objectif » (de Broglie) qui est elle aussi improuvable et mystérieuse (autrement le don effectif, son contenu minimal nécessaire, cesserait d'être mystérieux) ; elle ne peut pas être, à proprement parler, démontrée ; elle ne peut être embrassée en toute fermeté que dans la croyance. Est-ce à dire qu'il n'y ait plus de justification rationnelle possible de la révélation ? Nullement, mais, comme on l'a dit, les fondements rationnels de la révélation, les signes de la crédibilité de la foi ne justifient *directement* que l'impérieux *devoir de croire*. — Si nous avons appuyé sur cette remarque, c'est parce que, à son défaut, la théologie catholique offrirait trop souvent l'apparence, devant les théologiens protestants, de vouloir prouver la foi ; dans notre requête des « raisons de croire », ils dénonceraient volontiers une exigence destructrice, qui n'aboutit à rien moins qu'à enlever à la foi sa spécificité et sa grandeur irréductible ; mais c'est qu'ils nous comprennent mal. Inversement, nous sommes enclins à les accuser de fidéisme ; nous n'avons pas toujours tort ; mais il se pourrait, du moins quelquefois, qu'ils ne veuillent que garantir la liberté de la foi, d'une foi qui, essentiellement, se porte sur le mystère et qui comme telle échappe aux *contraintes* d'une démarche rationnelle.

Ainsi, ne demandons pas au signe qu'est Jésus qu'il fonde notre foi autrement qu'en nous la montrant comme terme obligé d'une libre obéissance [20]. Mais cela même, est-il en mesure de le montrer à beaucoup ? Sont-ils nombreux les esprits capables de trouver en Jésus l'expression concrète et existentielle de la « doctrine » qu'il annonce, de la trouver avec une clarté telle qu'elle constitue, pour eux, un signe commun de la crédibilité ? Et mesurons bien la portée

19. « Revelatio divina est essentialiter et absolute supernaturalis. Hinc sequi videtur revelationem divinam non potuisse dari nisi in hypothesi destinationis hominis ad finem supernaturalem : nam ordo mediorum correspondere debet ordini finium : videtur quod sensu et ratione finali careret quod Deus institueret elementum aliquod absolute et essentialiter supernaturale (scil. revelatio et fides), nisi in ordine ad finem supernaturalem ». Ces lignes sont empruntées à J. B. ALFARO, S.J., cours polycopié ad usum privatum : *Adnotationes in tractatum de virtutibus*, Rome, 1959, pp. 98, 99. Voir aussi R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges, 1963, p. 339 : « Si Dieu veut se révéler, ce ne peut être, en effet, que pour établir avec l'homme des liens d'amitié et d'amour et pour nous associer à sa vie... Le fait de la révélation et le fait de notre vocation surnaturelle coïncident en Dieu ».

20. Ce mot (qui rend bien l'idée d'une foi-réponse à la perception d'un devoir) est celui-là même que l'Ecriture associe fréquemment à la notion de foi : *Rm* 1, 5 ; 10, 17 ; 6, 16. 17 ; 15, 18 ; 16, 26 ; *2 Co* 9, 13. Voir aussi *Rm* 2, 8 ; 10, 21 ; 11, 30. 32. Cfr, sur ce point, J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, dans *Gregorianum*, 42 (1961) 489.

précise de cette question. A la lumière du dogme de l'inspiration et l'inerrance de l'Ecriture, le chrétien professe sa foi en la valeur historique des Evangiles : « Notre Mère la sainte Eglise a tenu et tient fermement et avec la plus grande constance, que ces quatre Evangiles, dont elle n'hésite pas à affirmer l'historicité, rendent fidèlement ce que Jésus le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au Ciel (cfr *Ac.* 1, 1-2) ». « Les auteurs sacrés composèrent les quatre Evangiles, choisissant certains des nombreux éléments transmis soit oralement soit déjà par écrit, rédigeant un résumé de certaines données, ou les expliquant en fonction de la situation des Eglises, gardant enfin la forme d'une prédication, mais de manière à toujours nous livrer sur Jésus des choses vraies et sincères [21] ». Ces déclarations n'empêchent pas les quatre évangiles de poser, même au croyant, certains problèmes d'histoire : par exemple, comment leur caractère, reconnu, de kérygme, de prédication, ou d'« explication en fonction de la situation des Eglises [22] » s'accorde-t-il avec leur valeur de document historique ? Mais ces problèmes ne sont pas l'équivalent de celui qui s'impose à nous ici. Pour nous, il ne s'agit pas nécessairement du croyant, mais de l'homme qui cherche, et même s'il s'agit du croyant, notre question porte sur sa raison, en tant que telle et avec ses moyens propres, indépendamment de la lumière que lui donne sa foi en l'inspiration du texte sacré ; la demande qui nous est adressée est exactement celle-ci : la raison, comme telle [23], est-elle en état, chez beaucoup d'hommes, de découvrir dans l'histoire de Jésus les fondements d'une foi en lui.

Il nous faut convenir qu'une justification rigoureuse et critique ne peut qu'échapper à la plupart d'entre nous. « Le point que je voudrais éclaircir, écrit P. H. Simon, est au contraire que, dans l'immense majorité des cas individuels et spécialement dans le mien, l'effort de science et de réflexion que le croyant devrait fournir pour se faire une conviction personnelle quant aux fondements historiques de sa foi est pratiquement impossible ». Et citant Henry Duméry, le même auteur écrit encore : « le problème des origines chrétiennes reste affaire de gens de métier [24] ».

Mais, pour autant, allons-nous refuser à bon nombre d'adultes cultivés tout pouvoir de se former un jugement de crédibilité large-

21. Concile du Vatican II, *Constitution dogmatique sur la révélation divine*, c. 5 : *N.R.Th.*, 88 (1966) 183.

22. Concile du Vatican II, *ibid.*

23. Sans exclure d'ailleurs le secours d'une grâce intérieure, mais agissant par manière d'inclination à la foi (ou y revient plus loin p. 798, n. 41), c'est-à-dire tout autrement que n'agit, chez le croyant, le dogme de l'inspiration, en tant qu'il commande l'affirmation de la valeur historique des Evangiles.

24. P. H. Simon, *Ce que je crois*, Paris, 1966, pp. 86-87. Remarque équivalente dans K. Rahner, *op. cit.*, p. 181.

ment suffisant à partir du Jésus de l'histoire ? Et le souhait que nous exprimions plus haut de voir les esprits remonter du signe-reflet qu'est l'Eglise au signe-foyer qu'est Jésus, ce souhait restera-t-il vain ? Si oui, autant dire qu'il nous faut, très généralement, renoncer à trouver dans la perfection spirituelle de Jésus l'expression concrète complémentaire de la doctrine d'union qu'il nous prêche ; autant dire aussi que le Christ, dans sa réalité existentielle, n'est plus, quoi qu'en pense le P. de Broglie, un signe commun et fondamental, mais tout au plus, comme les miracles contemporains, un signe singulièrement réservé.

La cause, heureusement, n'est pas si désespérée. Sous la plume de P. H. Simon, je lis encore : « S'il était prouvé que les Evangiles sont l'œuvre d'illuminés, de faussaires ou d'imposteurs, qu'il n'y a rien, derrière l'aventure et la prédication du Christ, que la projection de légendes séculaires, les reflets d'antiques mythologies... il faudrait sortir de l'Eglise et ne conserver au mieux, du christianisme, qu'un idéalisme moral. Mais on est loin d'une telle évidence, et les réponses de l'exégèse chrétienne à l'exégèse rationaliste ont manifestement aujourd'hui un poids d'information et une ouverture d'intelligence qui ne la disqualifient plus [25] ». Ainsi donc, voilà un esprit, non spécialisé dans l'étude historique des origines chrétiennes, de grande culture il est vrai, qui s'estime en droit d'évaluer avec évidence (« manifestement ») le « poids d'information » et « l'intelligence ouverte » des travaux des spécialistes chrétiens. Cela revient à dire, ce me semble, qu'un bon nombre de nos contemporains sont à même de s'approprier les résultats des recherches faites par des historiens sérieux. Or, nous allons le voir tout de suite, ils liront, chez plusieurs de ces derniers, l'affirmation d'une certaine reconstitution historique pratiquement certaine de Jésus. Il faut seulement qu'ils la cherchent, et qu'ils la demandent à ceux-là des exégètes qui sont accrédités dans l'Eglise : car, en principe, et toutes choses égales d'ailleurs, la lecture fidèle de l'Ecriture et l'approche même simplement historique de Jésus a plus de chances de se rencontrer dans la communauté vivante qu'auprès de chercheurs « indépendants », déliés de toute attache à l'Eglise chrétienne. Ou, si, pour diverses raisons, ils ne peuvent accéder par eux-mêmes à certains travaux valables, même de simple vulgarisation, c'est un service qu'ils exigeront, à bon droit, de leurs pasteurs : que dans la prédication ou dans des cercles d'études bibliques, ils soient informés des recherches sur la personne de Jésus. Et ainsi, par ces moyens, ils recueilleront sur le signe qu'est le Jésus de l'histoire, les éléments suffisants d'un jugement raisonnablement fondé.

25. P. H. Simon, *op. cit.*, p. 88.

Ce disant, nous n'énonçons guère qu'une affirmation de principe. Il faudrait montrer comment en fait il en est bien ainsi, comment l'exégèse chrétienne contemporaine offre effectivement aux non-spécialistes la possibilité d'une telle démarche. Mais il va de soi que nous ne pourrons donner ici que quelques indications sommaires.

Dans un ouvrage de J. Jeremias, nous lisons ces lignes : « On a très souvent soutenu que nous ne savons presque rien du Jésus historique. Nous ne le connaissons que par les évangiles, qui ne sont pas des récits historiques mais plutôt des professions de foi. Nous ne connaissons que le Christ du kérygme, où Jésus est revêtu du vêtement du mythe ; il n'est que de penser aux nombreux miracles qui lui sont attribués. Ce que nous découvrons lorsque nous appliquons la critique historique à l'analyse des sources, c'est un prophète puissant, mais un prophète qui est demeuré absolument dans les limites du judaïsme. Ce prophète peut présenter un intérêt pour l'histoire, mais n'a point et ne peut avoir de signification pour la foi chrétienne. Ce qui importe, c'est le Christ du kérygme. Le christianisme commence à Pâques [26] ». Il semble bien que l'auteur désigne ici et résume vaille que vaille des vues de Bultmann sur le Jésus de l'histoire. Mais ces vues sont loin d'être partagées par la majorité des exégètes et des théologiens, même de ces exégètes demeurés quelque temps dans la mouvance bultmannienne. Nous songeons ici à ces chercheurs qui, aux alentours de l'année 1959, ont ouvert ce qu'ils ont appelé un nouvel examen du Jésus historique. Parmi eux, James Robinson estime qu'on peut prouver de Jésus qu'il a compris sa propre existence comme celle de l'envoyé divin qui apporte le salut eschatologique [27]. De son côté, G. Ebeling trouve dans l'*Amen* dont Jésus faisait précéder ses affirmations solennelles l'indice sûr de sa conscience d'être le héraut de Dieu même [28] ; en conséquence le kérygme postpascal de la communauté primitive, dans les titres qu'il donne au Christ, est tout simplement fidèle à la pensée de Jésus ; il offre, à l'état explicite, la christologie que Jésus avait déposée implicitement dans son propre kérygme [29].

Mais ces recherches sont trop complexes pour qu'on puisse les résumer sans danger de les trahir. Il est plus commode, et plus convaincant, d'achever la citation, commencée plus haut, de J. Jeremias.

---

26. J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 28.
27. J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, Londres, 1959, p. 10.
28. G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tubingue, 1960, p. 243.
29. G. EBELING, *Theologie und Verkündigung, Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tubingue, 1962, pp. 69 suiv. A la vérité, Bultmann lui-même avait déjà exprimé en termes de christologie implicite et de christologie explicite le rapport entre la prédication propre à Jésus et le kérygme apostolique ; G. Ebeling renvoie *op. cit.*, p. 69 à des textes précis de Bultmann ; mais après cela, on est surpris, ajoute Ebeling, d'entendre Bultmann déclarer ce rapport inessentiel (*op. cit.*, p. 70).

Après avoir remis en mémoire le scepticisme historique de Bultmann, l'auteur poursuivait : « Mais s'il est vrai — et le témoignage des sources ne laisse là-dessus aucun doute — qu'*Abba* en tant qu'invocation de Dieu est une *ipsissima vox*, une authentique et originale expression de Jésus, et que cet *Abba* explique la revendication d'une unique révélation et d'une autorité unique — si tout cela est vrai, alors la position au sujet du Jésus historique qui vient d'être rappelée est insoutenable. Car, avec *Abba*, nous sommes par-delà le kérygme. Nous nous trouvons devant quelque chose de neuf et d'inouï qui passe les limites du judaïsme. Là nous découvrons qui était le Jésus historique : l'homme qui avait le pouvoir de s'adresser à Dieu comme *Abba* et qui fit entrer les pécheurs et les publicains dans le Royaume, simplement en les autorisant à répéter ce mot '*Abba*, Père très cher' [30] ».

Pesons bien tout ce que contient cette appellation d'*Abba* dont on nous dit qu'elle est historique : « Lorsque Jésus parlait de Dieu comme de 'mon Père' il faisait allusion non à une familiarité et à une intimité avec Dieu qui serait accessible à tout le monde, mais à une révélation unique qui lui fut accordée. Il fonde son autorité sur le fait que Dieu l'a miséricordieusement doté de la plénitude de la révélation, se révélant à lui-même comme seul un père peut se révéler à son fils. *Abba*, alors, est un mot qui suggère la révélation. Il représente le cœur de la conscience qu'avait Jésus de sa mission [31] ». Et plus loin : « Il (Jésus) autorisa d'abord et avant tout ses disciples à faire comme lui et à dire *Abba*. Il leur donna cette expression comme gage de leur qualité de disciples. Par l'autorisation qu'il leur accordait d'invoquer eux aussi Dieu comme *Abba*, il leur permettait de participer à sa propre communion avec Dieu [32] ». Dans la ligne de notre recherche sur les raisons de croire, nous pouvons traduire ces remarques de Jeremias en ces termes : il est établi historiquement que Jésus se faisait le messager de la communication absolue de Dieu à l'homme à travers la mort. Or, rien qu'en disant *Abba* — et il l'a dit vraiment — Jésus offrait en lui-même une expression concrète de ce message : « mon Père » traduit l'abandon effectif de Jésus à la toute-puissance divine aimante et ressuscitante ; dans sa confession de la Paternité, il vit et exerce la communion absolue avec Dieu qu'il annonce, de sorte que ce seul fait suffit déjà pour nous mettre en présence du signe « commun » concret dont notre foi a besoin pour se fonder.

Mais ce même abandon apparaît historiquement dans d'autres traits encore : On a écrit récemment, à propos de l'agonie à Gethsé-

30. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 29.
31. ID, *ibid.*, p. 25, 26.
32. ID, *ibid.*, p. 27.

mani : « Il y a là un mystère inconcevable et ineffable : le Fils de l'homme, le Fils de Dieu fait homme, souffre devant son Père et accepte de mourir ». « Il faut souligner enfin à quel point cette scène est historique... Le fond du récit est une expérience certainement vécue. Des savants en ont douté, disant qu'il s'agissait d'une légende inventée. Mais comment aurait-on osé inventer une scène si troublante pour la foi : la peur de Jésus devant la mort ? Si cette scène a été racontée, c'est qu'elle est vraie [33] ».

Or, dans cette agonie, nous n'assistons pas seulement au trouble de Jésus devant la mort : nous l'entendons s'en remettre à la volonté du Père : « Cependant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (*Mc* 14, 36), remise dont l'Epître aux Hébreux confirme sans doute l'authenticité quand elle écrit : « C'est lui qui aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des imprécations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel » (*He* 5, 7-9). Enfin, il y a le cri de Jésus mourant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (*Mc* 15, 34 ; *Mt* 27, 46), dont on nous dit « Cette parole est authentique ; jamais les chrétiens n'auraient inventé une parole si tragique, si dure [34] » ; mais on fait précéder cette remarque d'un commentaire : « La détresse réelle de Jésus légitime cette parole, mais il faut remarquer encore un point important : cette phrase est une parole de l'Ecriture, le premier verset du psaume 22 qui a donné tant de traits au récit de la Passion. Lorsque Jésus prononce cette parole, il ne l'invente pas de lui-même, il veut montrer que l'Ecriture s'accomplit en lui, que le psalmiste annonçait sa propre plainte. De plus, ce psaume 22 qui commence dans l'angoisse s'achève dans la confiance. Or, pour les anciens lecteurs juifs et chrétiens, un texte cité évoque le passage qui suit. Les gens savaient alors l'Ecriture par cœur ; le début suffit pour engager tout le psaume. Et le dernier tiers du psaume 22 exprime la confiance finale du malheureux : « J'annoncerai ton nom à mes frères, en pleine assemblée je te louerai... Car il n'a point méprisé ni dédaigné la pauvreté du pauvre... mais invoqué par lui il l'écouta » (*Ps* 22, 23-25). Jésus laisse entendre ainsi qu'après la détresse viendra le salut, après la souffrance viendra le triomphe. Il sanctifie nos plaintes par sa propre plainte, mais sa confiance en Dieu reste entière [35] ».

Ces quelques moments très sûrs d'authenticité n'ont été avancés qu'à titre d'exemples. Tels quels, ils autorisent ce jugement : l'adulte

33. P. Benoit, O.P., *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, *pp.* 31, 32.
34. Id., *ibid.*, p. 223.
35. Id., *ibid.*, p. 222.

cultivé est à même de constater, avec une certitude suffisante que le Jésus de l'histoire a présenté les indices d'une présence en lui de l'union à Dieu dont il se fait le messager et par là même de déchiffrer en ce Jésus le signe « commun et fondamental » que réclame la justification de la foi. S'il ne croit pas encore, il est, du moins, fermement invité à croire. Et s'il est croyant, il trouve dans la contemplation de son Seigneur « abandonné » le motif le plus puissant pour confirmer la foi qu'il a déjà : Jésus, tel qu'il est devant son Père, porte en soi son propre signe, sa propre preuve, sans avoir besoin de renvoyer à ses « œuvres », comme, au reste, il l'a insinué lui-même : « Croyez-m'en, je suis en le Père et le Père est en moi ; ou du moins croyez-le à cause des œuvres mêmes » (*Jn* 14, 11) [36]. Ce n'est donc pas en vain que le regard du chrétien remonte et s'attarde, chaque matin, à la vie et à la croix de Jésus, pour y découvrir, dans une incarnation visible, dans une forme concrète infiniment émouvante, le message de don et d'amour adressé par Dieu à toute l'humanité en son Fils. « Il nous faut essayer de nous introduire toujours plus intimement et très calmement dans la vie, les paroles, les actes, les souffrances et la mort de Jésus, pour reconnaître ce que Dieu promet et ce qu'il réalise [37] ». Nous aimons à citer ces lignes qu'écrivait Bonhoeffer dans sa prison de Tegel, parce que nous y trouvons, non sans surprise, sous une plume protestante, la reconnaissance d'un signe de crédibilité en Jésus : les promesses de Dieu, la révélation de Dieu ne sont pas seulement sur les lèvres de Jésus, elles sont incorporées dans sa vie et dans ses actes, où il nous est possible de les rejoindre, pour fortifier notre foi. Et en conséquence : « si la terre a été jugée digne de porter l'homme Jésus-Christ, si un homme comme Jésus a vécu, alors il vaut la peine que nous vivions, nous les autres hommes. Si Jésus n'avait pas vécu, alors notre vie n'aurait pas de sens, malgré tous les hommes que nous connaissons, vénérons ou aimons [38] ». Et qu'on ne dise pas que le chrétien, dans cette remontée vers Jésus, ne cherche à atteindre que le Christ ressuscité et toujours vivant, dans une indifférence absolue au Jésus d'un passé révolu. Sans doute, le Seigneur auquel il s'unit n'est pas simplement qu'une grande figure de l'histoire, dont il recomposerait les traits, afin de les laisser modeler sa propre vie. Mais pour être visé dans sa présence éternelle, il n'est reste pas moins que le Christ glorieux de la contemplation du chrétien est toujours appréhendé, par celui-ci, dans sa relation à ses jours terrestres, et notamment à son mystère pascal, à son acceptation

36. Entendons : nulle requête de renvoi aux œuvres séparément considérées, et comme détachées de leur auteur. Mais Jésus ne peut renvoyer à lui-même sans renvoyer aussi à ses œuvres, en tant que celles-ci ne se distinguent pas de son humanité en acte.

37. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, 1963, p. 184.

38. Id., *ibid.*, p. 185.

de la mort en vue de la Vie. Et sans doute encore, dans cette méditation sur le passé commémoré du Sauveur, le chrétien ne cherche pas directement à fonder sa foi, il veut avant tout la nourrir ; mais il ne la nourrit pas, sans la fortifier devant sa raison même, sans intensifier et approfondir la perception du grand signe Jésus qui la justifie.

Nous croyons avoir ainsi établi la possibilité objective, assez largement répandue, de trouver, dans l'événement historique de Jésus, l'expression concrète de son message, suffisante pour constituer une raison de croire. Mais il nous reste à attirer l'attention sur une condition subjective essentielle. Le Jésus de l'histoire n'exercera pas sa force probante sur celui qui ne le regarderait qu'en spectateur neutre et totalement désengagé. Il ne suffit pas au lecteur des Evangiles qu'il en recueille les données historiques incontestables ; il faut qu'il assume personnellement la souffrance et la mort du Christ ; il doit refaire en lui-même, au moins initialement, l'expérience de l'abandon à la mort pour la vie, ou pour mieux dire, de la remise de soi à Dieu pour sa propre résurrection et pour sa vie ; il doit accepter de se distancer de soi-même, et de renoncer à tout appui mondain, pour ne plus se confier qu'en Dieu seul.

On s'en convaincra aisément si l'on prend la peine de réfléchir au caractère de *valeur,* que doit offrir le message divin et son expression concrète dans le Christ, pour se faire accepter par l'homme. Certes, nous avons dit de ce message que pour se laisser accueillir dans une foi vraie, il doit se présenter comme mystère non rigoureusement prouvable, comme dépassant, du moins quant à son existence, les possibilités créatrices de la raison humaine. Mais, par ailleurs, il faut que, dans sa transcendance même, il montre aussi sa correspondance à l'ouverture de notre esprit ; dans le langage du P. de Broglie, nous dirions que la doctrine, en elle-même et dans son incarnation concrète, doit manifester son excellence [39], c'est-à-dire sa souveraine bonté, son aptitude à fournir à notre esprit et à notre action les principes d'une valorisation authentique. Autrement, comment pourrait-il nous obliger, dicter un devoir d'obéissance ? Privé de toute valeur humaine, il ne nous concernerait pas, et nous serions pleinement fondés à le négliger.

Or, à quelles conditions l'homme est-il capable de porter sur une réalité quelconque un jugement de valeur ? Il faut qu'il s'y perçoive incliné ; cette perception peut ne pas être réfléchie ; du moins faut-il qu'elle soit vécue ; nous ne prononçons d'une chose qu'elle est valable et bonne pour nous, que dans la conscience exercée du mouvement

39. G. DE BROGLIE, *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne,* pp. 53 suiv.

qui nous porte vers elle ; et si, pour une raison quelconque, nous résistons moralement à ce mouvement, à cette impulsion, nous nous fermons par là même à la possibilité de la reconnaître. Cela s'applique à nos recherches présentes. Il s'agit, pour l'homme qui cherche, de percevoir la valeur du message, dans l'expression concrète qu'il s'est donnée en Jésus : message de communication absolue de Dieu, à travers la souffrance et la mort ; comment le pourrait-il s'il ne s'y sent pas incliné, et si, surtout, par une prise de position philosophique ou morale, il dénie d'avance toute vérité à la possibilité même de la résurrection dans la mort ? A dire vrai, n'allons pas jusqu'à exiger un engagement libre positif pour la valeur de l'abandon à Dieu ; cet engagement, nous ne le donnons vraiment que dans la foi ; mais préalablement à la foi, il faut qu'il y ait au moins une inclination non volontairement refusée ; sans elle, pas de saisie possible du message dans sa bonté efficace ; avec elle, nous voilà en mesure d'apprécier l'excellence du message, en lui-même et dans son expression concrète, et de saisir la force persuasive du signe historique qu'est Jésus. « La vérité de Dieu, écrit Karl Rahner, ne brille que dans les esprits qui, non contents de la contempler, l'aiment et lui ouvrent la porte de leur cœur ; son éclat ne resplendit qu'aux regards assez courageux pour se porter toujours plus haut[40] ». On entend bien : la contemplation des données objectives de la vérité divine ne suffit pas ; il y faut un certain amour[41].

Cette requête d'une connivence du sujet avec la vérité est sans doute un des éléments les plus valables de ce qu'on appelle l'interprétation existentiale. On connaît la règle tout à fait générale que celle-ci énonce : le sens inscrit dans les événements de l'histoire humaine ne peut qu'échapper au spectateur privé de tout lien existentiel avec eux. « Les monuments du passé ne nous parlent du fond de la réalité qui leur a donné naissance que si (et dans la mesure où)

40. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 25.

41. Cet amour, cette inclination nécessaire à l'interprétation du signe qu'est le Jésus de l'histoire, est-il immanent à notre esprit ou bien ne peut-il venir que d'un don gratuit, d'une action de l'Esprit du Christ en notre esprit, nous mettant en consonance avec le message extérieur ? Question trop complexe pour être traitée ici. Le P. de Broglie défend la thèse selon laquelle l'inclination de *grâce* est absolument requise pour une lecture des signes capable de fonder le devoir de croire comme il nous est demandé, c'est-à-dire dans une adhésion théologale et absolument ferme (sans préjudice de la possibilité — théorique — d'une certitude morale *naturelle* relative à l'origine divine de la révélation) ; inclination de grâce qui n'est autre que ce que la théologie appelle la « lumière de foi » (cfr *L'illumination des signes de crédibilité par la grâce*, dans *Recherches de Science religieuse*, 53 (1965) 161 suiv.). Nous observons seulement que « lumière de foi » ne signifie pas « acte de foi » : une lecture du signe qu'est Jésus, à la lumière de l'inclination de grâce, est parfaitement concevable avant l'engagement proprement dit de la foi ; lecture fondant le devoir de l'adhésion, auquel l'homme, ainsi éclairé, garde encore, néanmoins, le pouvoir de se soustraire. En bref, le discernement, même surnaturel, des signes, n'est pas de soi l'acte de foi.

nous-mêmes sommes informés par notre propre expérience de la problématique, de l'indigence et de l'insécurité en définitive insurmontable qui constituent le fond et l'abîme de notre-être-dans-le-monde [42] ». C'est en application de cette règle à l'interprétation du message chrétien que Bultmann a écrit ces mots si souvent cités : « Croire à la Croix du Christ, cela ne veut pas dire contempler un événement mythique qui se serait accompli en dehors de nous et de notre monde, qu'on pourrait considérer objectivement et que Dieu compterait en notre faveur ; mais croire à la Croix, cela veut dire prendre sur soi la Croix du Christ comme sa propre croix, se laisser crucifier avec lui [43] ». Ces lignes de Bultmann, dans la mesure où elles impliquent le refus d'une valorisation de la mort objective du Christ comme d'une mort pour nous, ne sont certes pas acceptables par le croyant catholique ; et il ne manque pas d'exégètes contemporains pour affirmer qu'elles ne sont même pas fidèles à une lecture critique des textes : ainsi J. Jeremias estime pouvoir établir fermement par la seule méthode historique que Jésus lui-même a donné à sa mort le sens d'une expiation substitutive [44] ; mais si elles se bornaient à dire que, précisément pour confesser la valeur de la Croix du Christ, il faut l'assumer soi-même existentiellement, « se laisser crucifier avec lui », en ce sens, il n'y aurait rien à y reprendre ; et tout au contraire, il faudrait positivement reconnaître qu'elles ne font qu'énoncer un des éléments constitutifs de la foi. Or, ce qui vaut de la foi vaut aussi du jugement de crédibilité qui la commande et, en la commandant, entre dans sa genèse : celui-là seul percevra le Christ comme signe de crédibilité et comme fondement de la foi, qui aura commencé à pressentir en soi-même, dans une sollicitation à laquelle il ne se dérobe pas, le sens et la valeur du message de la vie par la Croix.

Eegenhoven - Louvain L. MALEVEZ, S.J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean

42. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tubingue, t. II, 1952, p. 230. Bultmann reproduit là quelques lignes de F. KAUFMANN, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (*Philosoph. Forschungsberichte*, 10), 1931, p. 41.

43. R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos* (recueil publié par H. W. Bartsch), Hambourg, t. I, p. 42. (Nous empruntons la traduction à R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956, p. 153).

44. J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 46-53.