NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 1 1979

Histoire et foi en christologie

Bernard SESBOÜÉ (s.j.)

p. 3 - 23

https://www.nrt.be/it/articoli/histoire-et-foi-en-christologie-1022

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Histoire et foi en christologie

PARCOURS HISTORIQUE D'UNE ALTERNANCE *

« Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins... Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié » (*Ac 2, 32.36*). Ces formules du discours de Pierre le jour de la Pentecôte sont généralement considérées comme le point de départ de la christologie du Nouveau Testament. Leur répondent les formes brèves de confession de la foi du type : « Jésus est Seigneur », « Jésus est le Christ », que les christologies contemporaines remettent aujourd'hui en valeur. Ces expressions primitives de la foi chrétienne se présentent comme un témoignage rendu dans la *foi* au sujet d'un événement arrivé dans notre *histoire*. La confession de Jésus comme Christ et Seigneur a une dimension narrative. Histoire et foi apparaissent indissociablement articulées dans un acte unique. Telle est la structure originelle de la foi des apôtres, telle est, *mutatis mutandis*, celle de tous les chrétiens, telle est donc la nôtre.

Or, il se trouve que la théologie des temps modernes, parvenue à l'âge critique, a mis en cause ce rapport originel de l'histoire et de la foi, dont le lien ne lui apparaissait plus aussi simple. Une certaine distance s'est alors creusée entre les deux pôles de la confession primitive, entre Jésus et le Christ, entre ce qu'il est convenu d'appeler le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi ». Depuis le XVIII[e] siècle on assiste ainsi à une sorte de « mouvement de zigzag » (Ratzinger) de la théologie qui privilégie successivement le pôle de l'histoire et celui de la foi. C'est de ce grand mouvement de balancier, maintenant presque bicentenaire, que nous voudrions rendre compte ici, car il constitue l'horizon qui permet de situer dans une intelligibilité plus profonde les

* Le texte de ce « parcours » reprend la substance d'une suite d'exposés oraux, délibérément allégés d'un grand nombre de références. On lui a laissé son allure didactique et suivie.

christologies récentes. Son parcours fera également apparaître à chaque étape des points de vue doctrinaux indispensables, même s'ils sont généralement soulignés de manière unilatérale, et qu'une problématique christologique se doit de tenir ensemble. C'est à leur lumière que nous ferons, en conclusion, une proposition de synthèse.

Réflexion préliminaire

On sait que la langue allemande dispose de deux termes, *Historie* et *Geschichte*, là où le français parle toujours d'histoire. Nous rappelons brièvement cette distinction qui intéresse de près notre sujet :

L'histoire-*Historie*, c'est le récit du passé en tant qu'il est passé, et dont on cherche à établir les événements à partir de l'étude des documents. A l'époque moderne, cette histoire, qui prend conscience de la valeur de ses méthodes et de ses résultats, prétend au statut de science « historico-critique », même si elle se rend compte que son rapport à l'objectivité ne peut être celui des sciences dites exactes. Mais en tant qu'elle se veut scientifique, cette histoire se limite à ce qui se passe dans le continuum spatio-temporel humain. Elle est, par définition, incompétente pour se prononcer sur une ouverture du monde humain à l'intervention de Dieu. Cette reconnaissance de la limite de son champ ne doit pas pour autant se changer en un a priori idéologique. Mais en toute hypothèse à ce niveau ce n'est plus l'historien qui parle, mais l'homme en tant qu'homme qui se prononce et s'engage librement.

Cette dimension de l'histoire-*Historie* n'est pas absente des évangiles. Il est évident que ceux-ci sont antérieurs à la prétention scientifique de l'histoire moderne. Il est clair également qu'ils se veulent des témoignages de foi, l'exégèse moderne l'a rappelé à juste titre. Mais ils entendent bien aussi faire le récit d'un passé, celui de Jésus de Nazareth, en tant qu'il est passé. On en reprend davantage conscience aujourd'hui. Ils ne font que développer la structure originelle du kérygme : ils constituent un témoignage de foi sur un événement historique.

L'histoire-*Geschichte*, c'est l'histoire réalité, ou l'histoire événement, en tant que ces événements demeurent vivants par leur influence et leur fécondité. C'est le passé en tant qu'il intéresse le présent et qu'il demeure lieu d'expérience et d'interprétation libre, faites par des hommes qui y trouvent sens pour leur existence.

Le Jésus de l'histoire-*Geschichte*, c'est donc celui dont la vie et le destin ont été compris par les croyants à la lumière de la

résurrection et qui est devenu objet d'expérience pour des millions d'hommes. C'est à ce Jésus vivant que les évangiles entendent rendre témoignage dans le cadre de la tradition vivante de la foi devant les communautés qui se réclament de lui. Ce témoignage de foi, qui suppose évidemment un engagement de liberté, pourra être amené à affirmer certains aspects de l'événement de Jésus que l'histoire-*Historie* moderne sera, par hypothèse, incapable de rejoindre complètement avec ses méthodes propres. La résurrection en est le cas typique : c'est pourquoi on peut la dire à la fois historique (événement réel affirmé dans la foi, événement fécond pour toute l'humanité), et événement non historique (événement que la science historique ne peut rejoindre comme tel, mais dont elle appréhende des traces qui ne sont pas pour autant des preuves).

Il est clair que ces distinctions méthodologiques renvoient à une histoire concrètement unique. Dans ce cas aussi on constate des oscillations. Une considération unilatérale de l'histoire-*Historie* peut facilement tomber dans l'historicisme et oublier la complexité des éléments qui entrent en jeu dans ce qu'on appelle le cercle herméneutique. Une considération trop existentielle de l'histoire-*Geschichte* risque de prendre une distance dangereuse par rapport à l'événement originel dont le contenu peut à la limite être ramené à ses interprétations. Dans le sujet qui nous occupe il importe donc de distinguer sans séparer.

1er TEMPS : DES ORIGINES AUX XVIIe-XVIIIe SIÈCLES

Pendant des siècles, les croyants ont vécu le rapport de l'histoire et de la foi dans une unité simple. Pour deux raisons solidaires :

— parce que l'historicité de l'événement de Jésus va de soi. On fait confiance aux récits des évangiles, même si l'on s'est consciemment heurté (par exemple Origène et Augustin) aux problèmes posés par le « merveilleux » et par les divergences entre les rédactions. En effet, l'événement est encore trop récent à l'époque des Pères et il ne peut faire question en tant qu'événement. On se sent en continuité vivante avec lui et l'on ne cherche pas à éprouver cette continuité. Enfin, la science historico-critique n'est pas née ;

— parce que l'acte de foi en la résurrection, et donc en la divinité du Christ, ne pose pas encore de véritable problème herméneutique, du moins pour les croyants. Une fois passé le IIe siècle et l'époque du discours des apologistes adressé aux païens, la résurrection ne fait plus l'objet d'une justification de type apologétique. Elle est affirmée et crue, parce qu'elle est à l'évidence au centre de l'événement de Jésus.

Joseph Doré fait le même diagnostic en termes suggestifs :

> On a bien l'impression qu'une unanimité s'est faite, parmi les croyants, sur ce point : désormais, les témoins oculaires ont « déposé ». Si, devenant chrétien, l'on reçoit leur témoignage, c'est globalement qu'on le reçoit. De la même manière que l'on admet sans problèmes l'existence de Jésus et l'authenticité des paroles et des actes que lui attribue le Nouveau Testament, de la même manière l'on admet qu'il est ressuscité et qu'il s'est manifesté à ces témoins que, dès lors, on considère comme à tout jamais habilités à parler de lui avec compétence. On est ici sur le terrain de la certitude chrétienne. Si, loin de remettre en question ces vérités désormais admises, on ne songe même pas à argumenter *à partir* de la certitude qu'on en a, c'est que l'on argumente *en* certitude même, sans véritablement prendre de distance par rapport à elles [1].

Cette situation va demeurer à travers tout le moyen âge. On peut dire qu'au XVI[e] siècle encore un Luther s'approprie sans difficulté les textes du Nouveau Testament. Mais les choses vont changer avec l'émergence de la question critique.

2[e] TEMPS : LE JÉSUS DE L'AUFKLÄRUNG AU XVIII[e] SIÈCLE

Dès le début du XVII[e] siècle, cette unité simple de la foi et de l'histoire commence à se fissurer. L'œuvre de Descartes accomplit dans la culture la séparation de la philosophie et de la théologie et prélude aux futures revendications d'une *raison* humaine complètement autonome. Dans le champ biblique, Richard Simon pose la question critique et inaugure le tournant de la lecture de l'Ecriture vers l'exégèse scientifique. Le moyen âge avait toujours associé la *lectio* scripturaire à la *quaestio* théologique (qui s'organise en corps de doctrine dans les grandes « Sommes »). Désormais, un fossé va se creuser entre une lecture de plus en plus positive de la Bible et la théologie dogmatique qui continuera à développer ses thèses selon la méthode scolastique. Le principe est déjà posé de ce qui deviendra l'opposition entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi.

Au XVIII[e] siècle, l'interrogation nouvelle sur l'homme Jésus va s'exercer au nom de la raison beaucoup plus qu'au nom de l'histoire. La philosophie de l'*Aufklärung* dénie toute pertinence à l'historique comme tel et donne une priorité absolue à la raison. Mais, du point de vue qui nous occupe, ce nouveau visage de Jésus est le résultat d'une prise de distance, quand ce n'est pas d'une rupture, avec les énoncés dogmatiques et le « surnaturalisme » jugé difficile-

1. *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique,* dans *RSR* 65 (1977) 281 s.

ment acceptable, au profit d'une approche de Jésus menée avec des ressources simplement humaines.

Jésus est donc présenté comme le Sage par excellence :

> Sa « grandeur » ne consiste pas dans sa divinité, mais bien dans « la noblesse de ses sentiments, dans la sublimité de ses desseins bienveillants, dans son attitude inébranlable, dans sa sagesse et sa vertu, qu'aucun autre mortel ne pourra jamais égaler ». Cet « homme » ... (est) « le sage de Nazareth », « le savant de son peuple », « le maître du genre humain » ... Il est le maître d'une « philosophie pratique et véritable », au même titre que les prophètes juifs et les philosophes païens ; il va à la mort « plus noble » qu'un Socrate, avec « le regard tranquille du sage » pour qui « il n'y a pas d'énigme » ni d'effroi devant « l'abîme » [2].

Dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard,* Jean-Jacques Rousseau développe en termes enflammés le parallèle entre Jésus et Socrate. Mais son admiration pour la vertu sublime du premier s'accompagne de diatribes assez violentes contre les dogmes, les mystères et les miracles. « Ôtez, dit-il, les miracles de l'Evangile et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ ». Un peu plus tard, dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant élabore une « christologie philosophique » conséquente. Jésus est l'homme divin exemplaire qui a réalisé « l'idéal de l'humanité agréable à Dieu », dont il a opéré la déduction transcendantale. Jésus est à la fois le sage et le saint qui a manifesté la pure religion de la raison et celle-ci peut parfaitement s'exprimer dans les termes d'une descente de l'archétype vers nous et « comme un état d'abaissement du Fils de Dieu ». Kant extrait le sens profond et universel de l'événement de Jésus en le dépouillant respectueusement du monde de représentations sensibles dans lesquelles il est enveloppé. Dans une ligne semblable, il faut aussi signaler le Jésus de Herder, le plus bel exemplaire de l'humanité.

3e TEMPS : LA RECHERCHE SUR LA VIE DE JÉSUS AU XIXe SIÈCLE

Au XIXe siècle, l'idéologie des auteurs reste fortement inspirée de l'*Aufklärung* et de la revendication de l'autonomie de la raison. Mais un élément nouveau intervient, c'est l'historicisme. A l'exemple des sciences de la nature, l'histoire vient de se constituer comme science dans un climat de grand optimisme, tant herméneutique qu'historico-critique. On n'a pas encore pris conscience de la complexité des problèmes posés par la distance historique entre l'objet étudié et le sujet qui l'étudie ; de même on est persuadé que l'on

---

2. Fr.-X. ARNOLD, *Pastorale et principe d'incarnation,* Bruxelles, Cep, 1964, p. 53.

peut connaître les faits dans toute leur positivité et qu'en les additionnant on est capable d'atteindre à la vérité dans toute sa cohérence.

C'est ainsi que s'amorce le grand mouvement de Reimarus (1788) à Wrede (1904) au cours duquel nombre d'auteurs, prenant acte de la divergence entre l'image de Jésus donnée par les évangiles et celle du Christ prêché par l'Eglise, désirent retrouver le vrai visage de Jésus à l'aide de la science critique. Signalons seulement deux vies de Jésus particulièrement retentissantes. C'est en Allemagne celle de David-Frédéric Strauss (1835 et réédition en 1864) qui distingue sans ambages le « résidu historique » et le « mythe », lui-même porteur de vérités éternelles, c'est-à-dire de « l'idée absolue de l'homme qui est innée à la raison humaine », et donc capable d'une réinterprétation dans le sens d'une religion de l'humanité. C'est, en France, la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan (1863) qui présente son portrait du « doux rêveur galiléen » devenu exalté en Judée. Dans son interprétation de cet « homme incomparable », la psychologie et le sentiment ont une grande part. Sous sa plume, Jésus devient un « libéral, adepte de la religion intérieure et de la foi rationnelle » (X. Tilliette).

Au début du XX[e] siècle, Harnack, dans son *Essence du christianisme* (1900), oppose le message clair et simple de Jésus au dogme chrétien, accusé d'être une construction de la métaphysique grecque. Il invoque Jésus contre le Christ et s'en prend déjà à Paul dont la christologie a recouvert l'humanité de Jésus. Harnack est le premier à avoir souligné la distance entre le Jésus prêchant (un amour universel, sans doctrine) et un Jésus prêché (avec tout le poids des dogmes, de la prétention à l'orthodoxie et des divisions qui en sont la conséquence).

« Il n'y a rien de plus négatif que les résultats de la recherche libérale sur la vie de Jésus », tel est le bilan sévère fait par Albert Schweitzer en 1906 dans son livre, devenu classique, consacré à l'histoire de la recherche sur la vie de Jésus. Un tel Jésus n'a jamais existé : « Il est une figure esquissée par le rationalisme, vivifiée par le libéralisme et revêtue par la théologie moderne de science historique. Cette image n'a pas été détruite de l'extérieur, elle s'est écroulée d'elle-même, ébranlée et lézardée par les problèmes historiques réels » [3]. Beaucoup plus récemment, Günther Bornkamm, qui a appelé le livre de Schweitzer une « oraison funèbre », en reprenait à son compte la conclusion essentielle :

3. Cité par J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Munich, Kösel, 1968 ; trad. *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris-Tours, Mame, 1969, p. 129, n. 4.

> Personne n'est plus en mesure d'écrire une vie de Jésus. Tel est l'étonnant résultat, qui n'est plus guère discuté aujourd'hui, d'une recherche qui s'est appliquée durant près de deux siècles — non sans fruit d'ailleurs — à reconstituer et à peindre la vie du Jésus historique, en le libérant de toutes les « retouches » apportées par l'enseignement dogmatique . . .
>
> Pourquoi ces tentatives ont-elles échoué ? Est-ce seulement parce qu'on s'est aperçu que chaque auteur, sans le vouloir, avait projeté la mentalité de son époque dans le portrait qu'il donnait de Jésus et que, donc, on ne pouvait plus s'y fier ? De fait, les images toujours diverses qu'offrent les innombrables « Vie de Jésus » ne sont pas encourageantes ; à travers elles nous rencontrons tantôt un maître du siècle des lumières, très au fait sur Dieu, la vertu et l'immortalité, tantôt un génie religieux du romantisme, tantôt un moraliste kantien, tantôt un champion des idées sociales [4].

Deux leçons positives peuvent être tirées de l'échec de la recherche de la vie de Jésus, comme le suggère ce texte de Bornkamm. La première est qu'il est impossible de faire une vie de Jésus, au sens où l'histoire moderne parle d'une biographie. Car nos sources ne le permettent pas : ce sont, en effet, des témoignages non seulement issus de la foi, mais ordonnés à la foi. Ceci ne veut pas dire qu'il soit impossible, à travers une « dépascalisation » des récits évangéliques, de rejoindre des points fermement établis au regard de la science historique. Pour décisifs et nécessaires qu'ils soient, ces points resteront, par hypothèse, lacunaires, car il leur manquera toujours leur unité vivante. Celui qui prétend restituer cette unité doit savoir et dire au nom de quoi il le fait. Et ceci touche à la deuxième leçon : l'a priori libéral « anti-dogmatique » qui présidait aux recherches sur la vie de Jésus était, lui aussi, dogmatique, dans la mesure où, le plus souvent, il excluait au départ que Jésus soit autre chose qu'un simple homme et où il essayait, avec des variantes infinies, de vérifier en Jésus l'idéal humaniste des auteurs. On ne peut se pencher sur Jésus sans une précompréhension. La question n'est donc pas d'opposer une absence de précompréhension à une précompréhension jugée discutable, mais de savoir quelle est la meilleure précompréhension. Ceci repose en termes nouveaux le problème de l'attitude croyante dans la recherche historique. En toute hypothèse, le chercheur doit veiller à ce qu'un phénomène de projection ne fonctionne pas à son insu dans ses conclusions sur Jésus.

Réflexion en contrepoint

L'évolution qui vient d'être retracée s'est produite principalement dans les milieux culturels du protestantisme (mais Renan est issu du catholicisme). Il est clair que la cassure de la Réforme est venue

4. *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; trad. *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973, p. 19 s.

interférer avec les autres aspects de la problématique. Quelle est donc la situation dans le catholicisme officiel, à l'époque que nous venons de considérer, c'est-à-dire au tournant du XX^e siècle ?

Cette situation n'est pas très saine : elle est celle d'une scission entre l'histoire et la foi. On entend tenir les deux bouts de la chaîne, mais on n'arrive pas à en restituer le lien. D'une part une apologétique naïve s'inscrit dans le sillage de l'historicisme et prétend trop prouver, grâce à un maniement peu crédible des méthodes critiques. Par exemple, la résurrection est souvent présentée comme accessible à la preuve historique comme telle. De l'autre, la christologie dogmatique poursuit ses démarches déductives et n'arrive pas à remettre en question certaines de ses thèses issues de la scolastique, par exemple celles qui concernent la science de Jésus. C'est dans ce contexte que se développe la crise moderniste . . .

4^e TEMPS : LE RETOUR À LA PRIORITÉ DONNÉE À LA FOI

Remontons un peu en arrière. Dès la fin du XIX^e siècle, le théologien Martin Kähler réagit vigoureusement contre les résultats de la recherche sur la vie de Jésus. Sa conférence de Wuppertal, dont le titre est tout un programme : *Le soi-disant Jésus historique (historische) et le Christ historique (geschichtliche) et biblique,* est prononcée et publiée en 1892 [5] et va jouer un rôle décisif dans l'oscillation du pendule du côté de l'histoire vers celui de la foi. Retenons de lui ces quelques phrases :

> Le Jésus historique des écrivains modernes nous cache le Christ vivant. . . . Le Christ effectif, c'est-à-dire aussi bien efficient, celui qui marche à travers l'histoire des peuples, avec lequel des millions d'hommes ont entretenu le commerce d'une foi d'enfant, avec lequel les grands témoins de la foi ont été en rapport en luttant, en s'enrichissant, en vainquant et en transmettant (ce dont ils avaient vécu), le véritable Christ, c'est le Christ prêché. Mais le Christ prêché, c'est le Christ cru [6].

Pour Kähler, le véritable point de départ de la christologie est la prédication de la communauté. C'est là que l'on peut atteindre en vérité la réalité historique (au sens de l'histoire-*Geschichte*) du Christ. D'ailleurs, souligne-t-il à juste titre, la foi ne saurait dé-

---

5. Sous l'intitulé *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* Leipzig, A. Deichert ; nouv. éd. par E. WOLF, Munich, Kaiser, 1953.

6. *Op. cit.,* éd. 1953, p. 16, 44. Cf. R. MARLÉ, *La singularité chrétienne,* coll. *Christianisme en mouvement,* 15, Paris-Tournai, Casterman, 1970, p. 28.

pendre des recherches scientifiques. Mais, comme souvent, une réaction très saine en son principe tombe dans l'unilatéralisme opposé. Kähler sous-estime la nécessité pour la foi de rendre compte de la continuité entre Jésus et le kérygme primitif. On peut dire que Rudolf Bultmann est, en plein XX[e] siècle, un héritier extrême de la position de Martin Kähler.

On sait l'influence de Bultmann (mort en août 1976) sur la problématique théologique moderne. Sa référence fondamentale est le kérygme, donc le Christ prêché dans la foi par la communauté primitive. Mais aussi Bultmann introduit une discontinuité radicale entre ce Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. Sa position est, en fait, le fruit de la rencontre de deux convictions distinctes : une conviction historique et une conviction théologique :

La *conviction historique* (scientifique) de Bultmann est que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de Jésus de Nazareth, si ce n'est qu'il a existé, qu'il est mort sur la croix et qu'il est à l'origine du mouvement historique que sera le christianisme. « Tout ce qui a été écrit ... sur la vie de Jésus, sa personnalité et son évolution intérieure relève du roman » [7]. Mais cette donnée est finalement sans importance :

> Cet état de choses est plutôt déprimant et accablant pour qui s'intéresserait avant tout à la personnalité de Jésus. Pour notre propos ceci est sans importance, car c'est l'ensemble des pensées qui se trouvent dans la couche la plus ancienne qui est l'objet de notre exposé ... La tradition nomme Jésus l'auteur de ces pensées ; et il y a de fortes chances qu'il le soit vraiment. Même s'il en était autrement, cela ne changerait en rien ce qui est dit dans la tradition ... Mais chacun reste libre de mettre le nom de « Jésus » entre guillemets et de considérer ce mot comme une abréviation pour le phénomène qui nous occupe [8].

Jésus de Nazareth est donc à la limite un nom de code, et le rapport du kérygme christologique à l'événement de Jésus se réduit à un certain occasionnalisme : c'est à l'occasion de cet événement que la Parole de Dieu interpelle l'homme dans l'actualité de son existence. Corrélativement, Bultmann estime que l'homme moderne ne peut croire à une intervention de Dieu dans le continuum spatio-temporel, ce qui l'engage dans la voie d'une démythologisation radicale.

La *conviction théologique* de Bultmann est que l'histoire n'a aucune pertinence en matière de foi. En effet, « le monde que la foi entend saisir ne peut absolument pas être atteint à l'aide de la connaissance

---

7. R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen, Mohr, 1926 ; trad. *Jésus*. Mythologie et Démythologisation, Paris, Seuil, 1968, p. 35.
8. *Ibid.*, p. 39.

scientifique ». De même, « parler théologiquement de Jésus-Christ signifie parler de lui tel qu'il est visible à la foi et uniquement à la foi » [9]. Toute recherche de légitimation de la foi par l'histoire est donc contraire à la foi, car elle poursuit une sécurité analogue à la sécurité des œuvres. Aussi Bultmann compare-t-il son œuvre de démythologisation à celle de Luther sur la justification par la foi sans les œuvres de la loi : « Il n'existe aucune différence entre la sécurité qui repose sur les bonnes œuvres et la sécurité bâtie sur le savoir objectivant » [10]. Quand il développe les résultats d'une critique historique radicale et négative, il entend donc exalter l'absolu de la foi en réponse à l'interpellation de la Parole de Dieu qui m'atteint aujourd'hui. Bref, l'événement de Jésus est théologiquement sans importance, puisqu'il est de l'ordre de la chair. Prétendre remonter derrière le kérygme, ce serait justement revenir au « *Christos kata sarka,* qui est passé. Ce n'est pas le Jésus historique, mais Jésus-Christ, le Jésus-Christ prêché, qui est le Seigneur » [11]. Ce qui importe, c'est l'événement toujours actuel de la Parole.

C'est le mérite incontestable de Bultmann d'avoir mis en relief l'originalité transcendante de l'acte de foi, irréductible à la dimension empirique des données de l'histoire et des résultats scientifiques de la recherche historique. Sous cet angle sa vigoureuse protestation contre la théologie libérale a fait avancer la problématique. Il importe d'autant plus de le souligner aujourd'hui que nous vivons un moment de retour à l'histoire, et que des perspectives néo-libérales connaissent une certaine faveur.

Le tort de Bultmann est d'instaurer une séparation entre la manifestation de Dieu et son lieu historique. Le message chrétien s'est toujours présenté comme une intervention de Dieu dans le concret de l'histoire *(Geschichte)* des hommes. Or, l'homme est histoire parce qu'il est corps. Le salut chrétien intéresse le corps de l'homme, c'est-à-dire sa condition humaine effective. C'est pourquoi la foi apostolique a donné une grande importance à la totalité de l'événement humain de Jésus, de sa mort et de sa résurrection à son ministère prépascal et jusqu'à sa naissance. On a pu dire, au contraire, que chez Bultmann le *Verbum caro factum est* s'inverse et que la chair se fait parole. L'effectivité historique de l'événement du salut passe dans l'événement de Parole vécu par la communauté croyante. Il y a là une séparation du fait et du sens, dans laquelle on peut légitimement reconnaître une forme nouvelle, et à bien des égards inverse, de la tendance docète.

---

9. *Glauben und Verstehen,* Tübingen, Mohr, I, 1953 ; trad. *Foi et compréhension,* Paris, Seuil, I, 1970, p. 12, 107.
10. *Jésus,* p. 243.
11. *Foi et compréhension,* I, p. 234.

5e TEMPS : LA « NOUVELLE » QUESTION DU JÉSUS HISTORIQUE

Telle est l'expression couramment employée pour désigner la problématique « nouvelle » dégagée par certains élèves de Bultmann en réaction contre leur maître. Elle a été diffusée par la fameuse conférence d'Ernst Käsemann aux anciens de Marburg en 1953 : « Le problème du Jésus historique » [12]. Cette position exprime une double réaction qui concerne en même temps l'histoire et la foi.

Du côté de l'histoire, le pessimisme historico-critique de Bultmann est contesté. Il n'est pas vrai de dire que les données du Nouveau Testament nous réduisent à considérer Jésus comme un *punctum mathematicum*. Il est possible d'atteindre à un certain nombre de données historiques fermes sur Jésus, même si nous ne pouvons pas reconstruire une vie de Jésus. Le portrait de Jésus qui s'en dégage, pour lacunaire qu'il soit, demeure d'une originalité extraordinaire. L'ensemble de la critique reconnaît une grande importance à la prétention prépascale de Jésus (une revendication inouïe d'autorité) et estime qu'elle a précédé la foi des disciples.

Du côté de la foi, Käsemann part d'un étonnement devant le fait que les évangiles sont construits en forme de récit. Pourquoi ce retour en arrière de la communauté vers des textes narratifs après l'enthousiasme pascal ? Si l'on acceptait la visée bultmannienne, on ne pourrait plus comprendre la motivation qui a conduit à la rédaction des évangiles. Tout au plus des recueils de *logia* seraient utiles. Ce fait massif pose la question du statut de l'histoire à l'intérieur du kérygme. Il ne suffit pas de dire que le kérygme exige que nous remontions au-delà de lui ; ce qui semble son au-delà lui appartient en fait. Mais écoutons Käsemann :

> En identifiant le Seigneur abaissé avec le Seigneur élevé, la chrétienté primitive manifeste qu'elle n'est pas capable de décrire son histoire en faisant abstraction de sa foi. Toutefois, en même temps, elle déclare qu'elle n'a pas l'intention de remplacer l'histoire par un mythe, de substituer une créature céleste au Nazaréen. En fait, elle mène déjà le combat aussi bien contre un docétisme exalté que contre une doctrine historique de la kénose. Visiblement, elle sait que l'on ne peut comprendre le Jésus terrestre si ce n'est à partir de Pâques, et donc dans sa majesté de Seigneur de la communauté, et qu'inversement on ne peut saisir adéquatement la signification de Pâques, si l'on fait abstraction du Jésus terrestre. L'Evangile soutient toujours un combat sur deux fronts [13].

---

12. « Das Problem der historischen Jesus », dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, I, 1960 ; trad. *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972, p. 145-173.
13. *Ibid.*, p. 154.

On s'accordait à juger que l'histoire (*Historie*) de Jésus est constitutive pour la foi, parce que le Seigneur élevé et le Seigneur terrestre sont identiques. La foi de Pâques a été à la base du kérygme chrétien, mais elle n'a pas été la première et la seule à lui donner son contenu. Elle, précisément, se rendait bien plutôt compte que l'action de Dieu a précédé notre foi, et elle l'atteste en incluant dans sa prédication l'histoire terrestre de Jésus [14].

Bornkamm porte substantiellement le même jugement :

Les évangiles et la tradition qu'ils communiquent ne sauraient nous interdire de poser la question du Jésus historique : non seulement ils permettent cette recherche, mais ils l'exigent... Les évangiles sont le *refus du mythe*... C'est pourquoi il n'y aurait rien de plus erroné que de réduire la naissance des évangiles, et des traditions qui y sont recueillies, à un intérêt historique — sain ou douteux — *en dehors* de la foi. Bien plutôt, seule s'y exprime la confession de foi : Jésus-Christ, celui qui unit le Jésus terrestre et le Christ de la foi. Les évangiles proclament ainsi que la foi ne commence pas avec elle-même, mais qu'elle vit d'une histoire qui la précède et dont il ne peut être parlé qu'au passé, comme le font tous les évangiles, et ceci au bénéfice du présent de la foi [15].

Ces prises de position nous remettent devant la donnée originelle que nous signalions en commençant : l'annonce chrétienne primitive est un témoignage rendu dans la foi à un événement arrivé dans notre histoire. Käsemann et Bornkamm posent, au nom même de la foi, une articulation de réciprocité entre l'histoire et la foi. Ils en tirent aussi la conséquence que l'on ne peut rien atteindre du Jésus historique en faisant systématiquement abstraction du témoignage de foi. Tel est le point-clé de la « nouvelle » question du Jésus historique, assez communément admis aujourd'hui : c'est par l'intermédiaire du message chrétien primitif que l'on entend résoudre le problème historique de Jésus. Voici ce qu'en dit Käsemann :

Cette permutation des fronts fait certainement partie des événements les plus intéressants et les plus révélateurs de l'histoire la plus récente de la théologie : pendant deux cents ans, la recherche critique a tenté de libérer le Jésus historique des chaînes de la dogmatique ecclésiastique, pour reconnaître, en fin de compte, qu'une telle tentative était dès l'abord condamnée à l'échec : car, en somme, ce n'est qu'à travers la prédication chrétienne primitive et la dogmatique ecclésiastique qui lui est liée que nous savons quelque chose du Jésus historique, qu'il nous est maintenant absolument impossible de distinguer nettement et suffisamment du Jésus prêché et cru [16].

---

14. *Ibid.*, p. 161 s.
15. ***Qui est Jésus de Nazareth ?***, p. 30.
16. ***Essais exégétiques***, p. 147.

La question de la continuité dans la discontinuité entre le Jésus historique et le Seigneur glorifié a donc une pertinence proprement théologique. A son niveau, la recherche historique doit pouvoir en dire quelque chose. Mais, en définitive, c'est au croyant, comme le dit Käsemann, qu'il appartient de lever l'énigme que restera toujours la figure historique de Jésus aux yeux de celui qui ne veut être qu'historien.

6e TEMPS : L'HISTOIRE, FONDEMENT DE LA FOI

Wolfhart Pannenberg va sensiblement au-delà de ce point d'équilibre. Son *Esquisse d'une christologie* [17] entend bien proposer un discours de foi chrétienne sur Jésus. Mais la manière chrétienne de parler de Jésus doit être justifiée et fondée : cette justification, Pannenberg va la demander à l'histoire, considérée comme lieu de l'enquête scientifique :

> La tâche de la christologie est donc de fonder sur l'histoire de Jésus la vraie connaissance de sa signification, qu'on peut résumer par ces mots : Dieu s'est révélé en cet homme [18].

Concrètement Pannenberg va concentrer son effort sur la preuve historique (au sens de l'*Historie*) de la résurrection, puisque c'est la résurrection qui authentifie la prétention incluse dans le comportement et les paroles du Jésus prépascal d'être dans une relation de filiation unique avec Dieu. Ce n'est pas le lieu de nous attarder ici sur l'intéressante conception de la valeur rétroactive de la résurrection qui nous manifeste ce qu'était Jésus depuis toujours. Ce qui nous importe, c'est la conviction de Pannenberg de pouvoir conclure à la résurrection au terme d'une recherche historique menée en tant que telle :

> Qu'un événement déterminé ait eu lieu ou n'ait pas eu lieu il y a deux mille ans, ce n'est pas la foi qui nous en donne la certitude, mais seulement la recherche historique, dans la mesure où l'on peut arriver à la certitude en pareille matière [19].

Sur ce point, on peut dire que Pannenberg est en désaccord avec l'ensemble des exégètes et des théologiens (catholiques et protestants). Malgré une conception très élaborée de l'histoire, qui ne revient nullement au positivisme des *bruta facta*, et une prise en compte de l'histoire des traditions, c'est-à-dire de l'univers de

17. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Mohn, 1964 ; [2]1966 ; trad. *Esquisse d'une christologie*, coll. *Cogitatio fidei*, 62, Paris, Cerf, 1971.
18. *Op. cit.*, p. 26.
19. *Ibid.*, p. 116.

sens dans lequel la résurrection de Jésus a pu être acceptée et comprise, Pannenberg entend bien conclure à la vérité du sens à la lumière de l'étude scientifique du fait, qu'il considère comme un préalable de la foi. Ignace Berten a bien résumé sa pensée :

> La vérité du message s'impose à l'intelligence parce que ce message n'est rien d'autre que la réalité de l'événement historique de Jésus de Nazareth. Cet événement est transparent à son propre sens, « pour qui a des yeux pour voir ». La reconnaissance de la révélation de Dieu en Jésus, grâce à la démarche historique, est le préalable nécessaire à la foi, si cette foi se veut un acte pleinement humain [20].

Pannenberg est certainement habité par un souci très sain de réconcilier l'histoire et la foi et de rendre compte de la continuité qui va du Jésus prépascal au Christ de l'annonce apostolique. Mais sa démarche herméneutique donne trop à l'histoire en lui faisant assumer la charge de fournir la preuve de la foi, ce qui suppose que la conclusion de l'enquête historique devrait, théoriquement du moins, pouvoir s'imposer de manière nécessaire et universelle à tout esprit droit. Or, il se trouve qu'une telle preuve n'a de valeur que pour le croyant. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que Pannenberg oublie dans son analyse la double dimension de la *liberté* et de la *grâce*, toutes deux inhérentes à l'acte de foi.

La liberté existentielle de chacun est inévitablement mise en cause dans un jugement de portée religieuse engageant le sens qu'il donne à son existence. L'acte par lequel je rassemble en un faisceau convaincant la multitude des indices historiques n'est pas de l'ordre du constat inéluctable. Il est une décision dans laquelle je m'engage pour affirmer le fait dans l'hypothèse de son sens et pour faire de ce sens articulé sur le fait le sens de ma vie. Cette décision est une décision de foi. Sans doute cette foi ne fait-elle pas fi des indices historiques, elle les interroge et les critique, mais elle n'en sort pas de manière nécessaire. Entre l'ensemble des traces de la résurrection et mon acte de foi, il y a un « plus », celui de la décision par laquelle je communie au témoignage de ceux qui ont dit les premiers : « Jésus est ressuscité ».

Dans la même logique, Pannenberg, qui avoue ne rien concevoir en dehors d'un savoir naturel, ne tient pas compte de la dimension de la grâce par laquelle Dieu invite la liberté de l'homme à répondre à l'appel qu'il lui adresse. Aussi cette absence provoque-t-elle cette réflexion brutale d'E. Schweitzer : « Chez Pannenberg, la distinction fondamentale entre la connaissance scientifique et la foi comme don de Dieu est abolie » [21]. En fait, Pannenberg distingue deux

20. *Histoire, révélation et foi.* Dialogue avec Wolfhart Pannenberg, Bruxelles, Cep, 1969, p. 48.
21. Ign. BERTEN, *op. cit.*, p. 50.

temps, celui de la « foi historique », qui est « le fondement de la foi, mais n'est pas la foi elle-même », c'est-à-dire le jugement intellectuel venant conclure un acte de connaissance, et celui de l'engagement libre et « gracié » de l'homme : la foi est formellement confiance existentielle faite à Dieu. Cette séparation est psychologiquement abstraite et théologiquement très contestable. C'est pour la réduire que Pierre Rousselot avait écrit, au début du siècle, ses articles célèbres sur « les yeux de la foi » [22]. Mais on peut se demander légitimement si Pannenberg ne fait pas autre chose que ce qu'il prétend faire : car il met entre parenthèses au plan de la méthode avouée la motivation fondamentale de son travail qui entend construire un discours de foi.

7e TEMPS : HISTOIRE ET FOI DANS LE CATHOLICISME CONTEMPORAIN

La théologie catholique contemporaine est familière avec l'idée de la circularité entre foi et histoire, même si elle est consciente que la mise en œuvre de leur rapport pose des problèmes complexes qui demeurent au centre des préoccupations. Aussi a-t-elle généralement salué avec faveur la conférence de Käsemann, qui mettait en relief la structure fondamentale de la foi primitive. Pour la même raison elle a opéré un retour massif à la considération de l'Ecriture, dont elle fait une lecture proprement systématique.

Karl Rahner, par exemple, estime que la christologie ne peut se désintéresser de l'histoire de Jésus, et en particulier de la compréhension que le Jésus prépascal a eue de lui-même. Il est donc souverainement important que, dans un premier temps, elle opère une vérification de ce que l'on peut atteindre de Jésus par l'histoire. Elle sait que ces données ne pourront jamais couvrir tout le contenu positif des affirmations christologiques. Mais il est capital non seulement qu'elles ne le contredisent pas, mais qu'elles soient capables de le porter. Il y a là une articulation délicate sur laquelle s'exercent aujourd'hui de nombreux auteurs. En France, l'ouvrage du P. Jacques Guillet : *Jésus devant sa vie et sa mort* [23], s'inscrit bien dans cette démarche, qui distingue formellement les points de vue en gardant l'unité concrète de la visée. Ce n'est pas le lieu de donner ici le bilan de ces résultats.

En Allemagne, le dernier livre de Walter Kasper : *Jésus le Christ* [24], établit le centre de gravité de la christologie au niveau

22. Dans *RSR* 1 (1910) 241-259, 444-475.
23. Coll. *Intelligence de la foi*, Paris, Aubier, 1971.
24. *Jesus der Christus*, Mayence, Matthias-Grünewald, 1974 ; trad. *Jésus le*

du rapport sans cesse confronté entre le Jésus des évangiles et de l'histoire, et le Christ annoncé dans un discours de foi toujours plus complexe. En effet, la christologie nouvelle se doit de prendre également au sérieux les deux éléments de la confession chrétienne dans leur unité originelle : Jésus et le Christ, sans jamais oublier que les formules sur le Christ ont en Jésus leur critère réel. C'est pourquoi il propose la thèse suivante :

> Le point de départ de la christologie est la phénoménologie de la foi au Christ, à savoir la manière dont il est cru, vécu, annoncé et pratiqué concrètement dans les Eglises chrétiennes. Ce n'est que par la rencontre de chrétiens croyants que l'on vient à la foi en Jésus-Christ. Le contenu propre et le dernier critère de la christologie est cependant Jésus-Christ lui-même, sa vie, son destin, sa parole et son œuvre. En ce sens on peut dire aussi : Jésus-Christ est le critère premier de la christologie, la foi de l'Eglise le critère second. Ces deux critères ne peuvent être opposés l'un à l'autre [25].

On voit la réciprocité des affirmations. Sur ce point, Kasper est très proche de Rahner. Il n'hésite d'ailleurs pas à parler à ce propos de cercle herméneutique :

> La nouvelle question du Jésus historique respecte donc le cercle herméneutique qui vaut pour toute compréhension. Elle part de la précompréhension, de la foi présente, et mesure celle-ci à son contenu, Jésus-Christ. Elle comprend Jésus à la lumière de la foi de l'Eglise et interprète réciproquement la foi de l'Eglise à partir de Jésus [26].

Telle est l'intention de foi qui reconnaît à l'histoire une portée (*Relevanz*) authentiquement théologique. Mais la science historique comme telle ne peut pas servir à « la légitimation du kérygme », même si elle sert « comme critère du kérygme et de la foi » (p. 46). En d'autres termes, on ne devrait pas parler de *preuve* historique au sens strict, mais de *signe*.

8e TEMPS : LA PRIORITÉ REDONNÉE À L'HISTOIRE

Plusieurs signes récents montrent que la tendance actuelle va à nouveau dans le sens d'une priorité donnée à l'histoire dans l'approche christologique. La parution de l'ouvrage de Hans Küng : *Etre chrétien* [27], en est sans doute le plus marquant. Nous ne prétendons pas porter ici un jugement complet sur un livre déjà largement marqué par la controverse. Nous voudrions seulement éviter le double piège d'une approbation inconditionnelle et d'une condamnation massive. Qu'on le veuille ou non, tel qu'il est, avec ses qualités de séduction et son succès, avec aussi ses ambiguïtés et

25. *Op. cit.*, p. 35.
26. *Ibid.*, p. 46 s.
27. ***Christ sein***, **Munich, Piper, 1974 ; trad. *Etre chrétien*, Paris, Seuil, 1978.**

certaines thèses inacceptables, ce livre pose, au niveau du grand public, un nombre de questions auxquelles l'Eglise ne peut se dérober. Les réflexions qui suivent ne prétendent qu'à esquisser un discernement sur la manière dont l'auteur fait fonctionner le rapport entre l'histoire et la foi.

Dans une section intitulée : « Histoire et certitude de foi » (p. 169-182), Hans Küng expose sa problématique sur le sujet. La thématisation de la question est globalement bonne et l'auteur est parfaitement informé des termes dans lesquels se pose aujourd'hui la nouvelle question du Jésus historique. Il propose entre foi et histoire une articulation qui donne lieu à nombre de formules heureuses et justes. En voici quelques-unes :

> Assurément, les témoignages de foi ne sont pas de simples récits, mais ils contiennent un récit et se fondent sur des récits relatifs à ce Jésus réel (p. 171).
>
> La théologie du pur kérygme a fait son temps. On considère à nouveau qu'il est possible, sous une forme neuve et dans certaines limites, de donner une réponse scientifique à la question du Jésus de l'histoire (p. 172).
>
> Entre le Jésus prépascal et la prédication de la communauté postpascale, il n'y a pas uniquement rupture, il y a aussi un lien ; *en dépit de la discontinuité, il y a continuité*. L'alternative : kérygme (prédication) ou histoire (récit), est une fausse alternative. C'est *dans* le message de foi des évangiles que sera reconnue cette histoire . . . (p. 172).
>
> Le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi » ne peuvent pas être dissociés l'un de l'autre comme deux entités différentes (p. 176).
>
> L'étude historico-critique ne peut me fournir aucune preuve pour croire ; elle n'y vise point du reste. La foi suppose ma décision personnelle. Si l'on pouvait l'établir sur preuves, elle ne serait plus la foi. Et pourtant ma décision de foi doit être fondée, réfléchie, responsable (p. 177).

On pourrait allonger les citations. Sans doute Küng apparaît-il assez optimiste sur les possibilités de la science historique et il identifie trop vite l'histoire réelle de Jésus avec ce qu'en disent les résultats de la recherche historico-critique moderne. Mais, dans l'ensemble, il serait injuste d'ergoter sur ces textes.

Seulement, est-ce cette problématique qui commande la construction de l'ouvrage ? Nous pensons que le centre de gravité de celui-ci est, en fait, ailleurs. Les véritables lettres de créance sans cesse présentées au lecteur, c'est l'appel à la science et à l'histoire. Il y a là un levier puissant qui est une des raisons du succès du livre. A un public moderne qu'il veut rejoindre dans sa conscience et ses interrogations critiques, Küng entend proposer les résultats les meilleurs auxquels sont parvenus les hommes des diverses disciplines qui se sont penchés sur l'événement de Jésus. Pour mieux y parvenir, il prend une distance critique par rapport à la foi de l'Eglise. La section que nous avons évoquée s'inscrit, en effet, dans un mouvement de pensée sans ambiguïté : à la question : « Quel

Christ ? » (p. 136), Küng entend répondre : « Le Christ réel » (p. 158), c'est-à-dire celui qu'il va présenter et qu'il oppose au « Christ de la piété », au « Christ du dogme », au « Christ des illuminés », au « Christ des poètes et des romanciers » (on aura remarqué l'amalgame). D'entrée de jeu, il jette donc un soupçon sur le Christ annoncé par l'Eglise au cours des âges et le sépare subtilement tant du Jésus historique que du Christ prêché dans le message originel de la communauté primitive, dont il va nous restaurer le visage authentique grâce aux bons offices de la critique historique. Le rapport entre la foi et l'histoire aux origines a donc été correctement posé, mais il est objectivé dans le passé et tombe tout entier sous le coup de l'enquête historique. Corrélativement, la solidarité entre la foi de l'Eglise actuelle et celle de l'Eglise primitive est mise en cause. Et, dans l'acte du théologien d'aujourd'hui, le questionnement exercé au nom de la foi laisse la priorité à l'investigation historique. La circularité entre les deux critères, décrite par Kasper, perd son équilibre.

Le traitement donné à la christologie confirme cette attitude générale. Certes, il faut donner acte à Küng de son effort d'introduire au christianisme tout homme de bonne volonté. Ce souci l'engage dans une longue démarche de christologie d'en bas qui, de ce point de vue, est parfaitement légitime. Il reste cependant que sa christologie donne une nette priorité à la présentation du Jésus prépascal. Le portrait de Jésus et l'interprétation de son programme sont principalement établis à partir des ressources de la science historique et ce point de vue est fortement souligné. L'ensemble est vigoureux et bien situé dans le contexte social du temps. On y trouve nombre de choses fort justes et décisives pour une catéchèse. On ne peut s'empêcher de penser cependant que Küng se laisse aller plus qu'il ne le croit au processus de « projection » culturelle (et même personnelle) qu'il est courant de reprocher aux vies de Jésus du XIX^{e} siècle. Il suffit de parcourir les sous-titres des diverses sections pour se rendre compte que ce portrait de Jésus est très commandé par les préoccupations majeures du monde occidental en cette seconde moitié du XX^{e} siècle. Est-il juste, par exemple, de tant insister sur un Jésus « provocateur dans toutes les directions » (p. 237) ? Il y a, dans le livre, toute une pesée des accents qui trahissent un peu trop l'auteur. Sans doute le partage est-il difficile entre une actualisation suggestive et une utilisation tendancieuse. Mais, dans l'ensemble, Küng est habité par un optimisme historique qui ne va pas sans quelque naïveté, et il donne l'impression de reconstituer à partir de l'histoire la totalité du visage et du message de Jésus. On a vu que c'était impossible. Il devrait donc rendre compte plus clairement des options

qui sont impliquées dans son travail et qu'il ne faut pas confondre avec des résultats scientifiques. Parmi ces options, il faut évidemment considérer la manière dont l'auteur se rapporte personnellement à la foi chrétienne.

Corrélativement, la relecture de la vie du Jésus prépascal à la lumière de la résurrection, qui est le motif même de la rédaction des évangiles, n'a pratiquement pas sa place dans l'étude de Küng. Le problème de la résurrection est bien abordé de front au terme de l'itinéraire de Jésus, mais le ressuscité a peu de relief et il n'est pas la grandeur théologique dominante. Pour la même raison, une césure assez forte est mise entre la personne historique de Jésus et le réseau des significations développées par la foi chrétienne à son sujet, qui sont traitées sous la rubrique « interprétations » et toujours passées au crible de la critique historique. Celle-ci a tendance à dévaloriser les témoignages plus tardifs du Nouveau Testament et l'émergence en celui-ci du point de vue propre à la christologie d'en haut. Il est remarquable que l'évangile de Jean intervient très peu dans l'œuvre de Küng.

On comprend donc que J. Ratzinger ait posé, à propos de cette étude, la question de savoir « si la certitude historique peut ou non devenir la mesure de la certitude de foi » [28]. Le même auteur souligne, peut-être avec une nuance d'excès, que Küng se sépare délibérément des options de Schweitzer, Barth et Bultmann contre la portée théologique du Jésus historique, et qu'il opère une sorte de demi-tour, qui aurait réjoui Harnack, pour construire à nouveau sur celui-ci toute la théologie [29]. Küng refuserait sans doute une telle interprétation de sa pensée, car d'une part la science historique du XX^e siècle n'est plus la science encore infirme et débutante du XIX^e siècle et, d'autre part, il entend bien donner sa place à la foi christologique. Mais alors le débat se déplace au niveau des critères et du contenu de cette foi.

On sait la sympathie de Küng pour le « magistère des théologiens ». Elle suggère l'idée que le critère de la foi chrétienne aujourd'hui est donné par ce qui fait le consensus des savants, ce que Ratzinger appelle « la haute plate-forme de la science académique du XX^e siècle » [30]. Cette attitude commande une relativisation du canon des Ecritures, qui permet de donner une interprétation exténuée de tel texte jugé marginal ou gênant et de conclure que tel ou tel point de la foi commune n'est pas garanti par le message originel. L'idée même de l'incarnation est dans ce cas (p. 510).

28. *Christ sein, plausibel gemacht,* dans *Theol. Rev.* 71 (1975) 356.
29. *Ibid.*, 355.
30. *Ibid.*

C'est donc là que s'originent les ambiguïtés de Küng dans sa manière de rendre compte de la divinité du Christ. Va dans le même sens le souci, en soi légitime, de rendre la foi chrétienne intelligible (faut-il dire « acceptable » ?) à notre modernité.

Dans cet effort de discernement nous avons cherché à nuancer affirmations et questions avec le plus d'honnêteté possible. Nous sommes d'ailleurs conscient que l'oscillation des formules d'une page à l'autre rend difficiles certaines généralisations. Ce n'est d'ailleurs qu'un point, mais un point-clé du débat auquel donne lieu la parution d'*Etre chrétien*.

CONCLUSION

Ce parcours trop rapide et inévitablement simplificateur des alternances entre la foi et l'histoire dans l'approche christologique permet de dégager quelques points fermes où la problématique moderne la plus élaborée vient rejoindre en vérité les données chrétiennes primitives. Nous en retiendrons deux :

1. *La solidarité concrète entre l'histoire et la foi*

Le cercle herméneutique moderne de la christologie doit mettre en œuvre la donnée primitive : l'annonce de Jésus de Nazareth comme Christ et Seigneur est un témoignage de foi rendu à un événement. Ceci veut dire que la foi nous renvoie à l'histoire : la foi a un contenu qui la précède (il y a un *extra nos* de la foi) et ce contenu est un événement réalisé dans notre histoire. Comme nous vivons à une époque critique, l'intérêt que la foi nous demande de porter à l'histoire (*Geschichte*) doit assumer toute la dimension de la recherche critique (*Historie*). Mais, réciproquement, l'histoire nous renvoie à la foi : l'événement de Jésus de Nazareth ne prend sens qu'en référence à la foi : foi en Dieu, foi de Jésus, foi des témoins. Quand nous interrogeons cet événement nous nous confrontons à un horizon de foi et nous sommes nous-mêmes interrogés dans notre foi existentielle. C'est pourquoi l'on peut dire que la meilleure précompréhension en la matière est celle de la foi (que celle-ci soit engagement ferme ou reste à l'état d'interrogation).

Le cercle herméneutique doit donc mettre en œuvre, à travers la distance historique, le mouvement réciproque où le sujet croyant dans la communauté mesure sa foi à l'attestation de l'événement fondateur : d'une part il lit l'événement à la lumière de la confession de foi qui l'habite et, d'autre part, il vient fonder, enrichir, confirmer et, au besoin, corriger, cette foi à la lumière de l'événement.

Pour ce faire, il a besoin de la « communauté de langage » qui **lui est apportée par la tradition vivante de l'Eglise et le met en communion actuelle avec la foi de la communauté primitive.**

2. *L'unité dans la distinction de l'histoire et de la foi*

La transposition de la définition de Chalcédoine de l'objet christologique à la démarche herméneutique peut apporter ici un critère clarificateur de discernement. Chalcédoine rend témoignage de l'être du Christ comme de celui qui est un seul et le même en deux natures, sans division ni séparation, sans confusion ni changement.

Si donc le Christ est *vraiment homme,* authentiquement incarné dans notre histoire, il doit être justiciable d'un accès proprement historique. Plus généralement il tombe nécessairement sous le coup de toutes les sciences de l'homme.

Si d'autre part le Christ est *vraiment Dieu,* il ne peut être perçu comme tel que par la foi. Sa divinité ne saurait jamais être l'objet d'un constat empirique ou d'une conclusion scientifique. Aucune donnée de l'histoire, prise en tant que telle, ne peut donner la preuve apodictique de l'intervention de Dieu. Celle-ci est d'un autre ordre. Dieu y interpelle librement notre liberté en nous communiquant sa grâce.

Si enfin le Christ est *un seul et le même* dans sa divinité et son humanité, alors la foi et l'histoire doivent s'articuler dans une démarche unique qui ne comporte aucune confusion entre les ordres et aucune séparation. Cette unité est capitale, puisque la foi va intervenir de manière puissante dans le cercle herméneutique tout à fait original dont il s'agit. La foi donne à voir et à connaître, car « la décision de la foi a aussi une portée théologico-scientifique » [31]. Elle va jouer le rôle d'un principe organisateur. Mais l'histoire (c'est-à-dire l'histoire-*Geschichte* impliquant le rapport à l'histoire-*Historie*) va exiger d'elle un retour constant à la réalité qui la dépasse et à la référence qui la fonde. La distinction aussi doit être maintenue, car l'histoire-*Historie* ne saurait engendrer la foi par raison nécessaire et l'acte de foi théologale garde sa transcendance absolue, quand il confesse l'intervention personnelle de Dieu au cœur de notre histoire-*Geschichte*.

Telles sont l'unité et la distinction de la foi et de l'histoire qui sont inévitablement en jeu si nous voulons rendre compte en vérité de notre confession « que Jésus est Seigneur » et de la foi de notre cœur « que Dieu l'a ressuscité des morts » (*Rm 10,* 9).

F 75015 Paris
128, rue Blomet

B. SESBOÜÉ, S.J.
Faculté de Théologie S.J.
du Centre-Sèvres, Paris

31. H. SCHLIER, « Zur Frage : Wer ist Jesus ? », dans *Neues Testament und Kirche,* für R. Schnackenburg. Edit. J. GNILKA, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1974, p. 364.