NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 1 1981

Nouveau Testament et christologie. Questions actuelles (à suivre)

Joseph A. FITZMYER (s.j.)

p. 18 - 47

https://www.nrt.be/en/articles/nouveau-testament-et-christologie-questions-actuelles-a-suivre-961

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Nouveau Testament et christologie

Il y a quelques années, le directeur des *Chicago Studies* m'avait demandé, pour son « Pastoral Guide to the Bible » (17 [1978] 75-104) un bref aperçu des problèmes néotestamentaires intéressant la christologie. Intitulé simplement « Jesus the Lord », ce texte proposait des réponses succinctes à quinze questions que le directeur m'avait adressées. L'ensemble du « Guide pastoral » a été dans la suite traduit en italien et publié sous le titre *Catechismo biblico* (édit. G.J. DYER, Brescia, Queriniana, 1979). Une invitation récente du directeur de la *Nouvelle Revue Théologique* — que j'ai volontiers acceptée — m'a amené à revoir et à mettre à jour ce travail en vue d'une publication en français. J'ai quelque peu développé mon exposé, eu égard à des questions nouvelles qui m'ont été soumises après la parution de celui-ci, et j'ai amélioré la formulation de bon nombre des réponses.

Pour rencontrer chacun de ces problèmes, on pourrait évidemment écrire des volumes. Mon propos est d'offrir, dans le cadre limité d'un article, une réponse brève, soigneusement élaborée, avec un minimum de références bibliographiques. Le lecteur voudra bien tenir compte de cette limitation et de ce qu'elle implique.

Je propose ces réponses tout simplement à titre personnel, en me situant cependant au point de vue des études récentes et des recherches actuelles sur le Nouveau Testament, tout en tâchant de garder présente à l'esprit leur portée pour la réflexion systématique en théologie dogmatique sur la christologie.

1. *Les récits évangéliques offrent-ils une relation soigneuse et exacte de l'enseignement ainsi que des faits et gestes de Jésus de Nazareth ?*

La question est complexe, car elle est posée en fonction du point de vue de la pensée moderne en matière historique (par exemple, à la manière dont on demanderait si Jules César a réellement franchi le Rubicon ou Georges Washington la Delaware River). De ce point de vue, la seule réponse qu'on puisse faire est assuré-

* Traduction de la *NRT*, revue par l'auteur.

ment bien modeste. La raison principale qui justifie son caractère en grande partie négatif, c'est que dans le Nouveau Testament nous ont été léguées quatre relations différentes qui se proposent de nous dire ce que Jésus a dit et fait. Bien qu'on les trouve d'accord entre elles sur pas mal de points particuliers, elles présentent aussi un nombre considérable de divergences. Les différences entre les Synoptiques — Marc, Matthieu et Luc — et l'évangile de Jean sont notoires (par exemple : durant son ministère public Jésus est-il monté à Jérusalem une seule fois ou plusieurs ? A-t-il été mis à mort le jour de la Pâque ou la veille ?). L'évangile johannique, c'est bien clair, a été composé avec une préoccupation différente de celle qui inspire la question à nous posée : « Ces choses ont été écrites pour que vous *croyiez* que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous *ayez la vie en son nom* » (*20*, 31). De plus, le Jésus du quatrième évangile ne parle pas comme le Jésus des Synoptiques — le premier s'exprime en discours longs et solennels, usant constamment d'un langage symbolique, de formules en « Je suis », d'allusions au Père, et ne recourant pratiquement pas à des paraboles. Parmi les épisodes du ministère de Jésus que rapporte cet évangile, il en est peu qui aient un parallèle dans les Synoptiques. Mis à part le récit des relations qu'au début Jésus a eues avec Jean le Baptiste (récit qui lui-même comporte des différences sur des points importants [cf. *Jn 3*, 26 ; *4*, 2]), la guérison du fils d'un officier royal à Capharnaum (*4*, 46-53), la multiplication des pains (*6*, 5-13), la marche sur les eaux (*6*, 16-21) et quelques détails dispersés d'importance secondaire, on n'observe guère de parallélisme réel entre la narration johannique et les Synoptiques avant les derniers jours de Jésus à Jérusalem. (Quelle image de Jésus aurions-nous si nous ne possédions que le quatrième évangile ?).

Au sein de la tradition synoptique elle-même, on trouve beaucoup de similitudes où l'on peut être tenté de reconnaître la réalité consistante des faits. Cependant, ici encore, nombreuses apparaissent les différences, et parmi elles ne sont pas rares les divergences de grande portée pour qui réclame « une relation soigneuse et exacte » des faits. Pour ne citer que quelques exemples : Matthieu et Luc ont des récits de l'enfance de Jésus qui défient les tentatives d'harmonisation ; chez le premier évangéliste, la communication céleste concernant l'enfant à naître est adressée à Joseph, chez l'autre à Marie. On ne peut prétendre sans plus que ce message fut notifié et à Joseph et à Marie. Et encore, combien diffèrent la narration de *Mt 2* et celle de *Lc 2* ! Que l'on considère aussi les formulations différentes de la parole de Jésus sur l'interdiction du divorce (avec ou sans exception), le nombre de demandes du *Pater* (sept dans la rédaction matthéenne, cinq chez Luc), la finale problématique

de l'évangile de Marc, lequel peut s'être terminé en *16*, 8, avec un récit du tombeau vide mais sans apparition du Christ ressuscité. La conclusion, c'est qu'à évaluer les récits évangéliques selon le critère d'une relation soigneuse et exacte des faits réels, on ne peut guère les tenir pour des modèles en ce genre.

Il y a plus. Supposons qu'on limite le compte rendu des actes et des paroles de Jésus aux éléments sur lesquels on trouve les différents évangiles d'accord, il reste encore des problèmes. D'abord celui-ci : ce parti va, dans une large proportion, borner la discussion à la substance des récits de la passion (le dernier repas de Jésus avec ses disciples, son arrestation, sa comparution devant les dirigeants juifs et devant Pilate, les reniements de Pierre, la crucifixion, la mort et la sépulture de Jésus, et finalement la découverte du tombeau vide). A l'exception d'un petit nombre d'autres épisodes du ministère (par exemple, le baptême de Jésus, la confession prononcée par Pierre [rapportée, en fait, sous des formes différentes]), la tradition concernant Jésus apparaîtra en sa très grande partie comme reflétée sous une forme qui comporte à la fois concordance et discordance. En outre, la similitude qui manifeste une concordance entre les différents récits synoptiques du ministère de Jésus soulève une nouvelle question touchant l'indépendance de ces relations l'une par rapport à l'autre, et l'on devra se demander si elles sont beaucoup plus exactes ou dignes de créance que le récit de Jean. Quelque solution qu'on adopte pour le problème synoptique (hypothèse des deux documents, théorie remaniée des deux sources, hypothèses de Griesbrach, Léon-Dufour ou Boismard), c'est à peine si aujourd'hui quelqu'un conteste l'interdépendance qui lie les évangiles de Marc, de Matthieu et de Luc. Seul un fondamentalisme ingénu pourrait encore les tenir pour exclusivement redevables à des traditions orales indépendantes. Mais s'il y a interdépendance entre les Synoptiques, alors les différences qui les séparent révèlent qu'ils ne présentent pas tous une rigoureuse objectivité quant aux faits. La main d'un rédacteur, modifiant ou mettant en forme la matière transmise, est intervenue dans leur composition, et pour des raisons étrangères au souci de l'histoire.

D'autre part, aucun interprète sérieux du Nouveau Testament n'essaierait aujourd'hui de soutenir que les récits évangéliques relatifs à Jésus sont des constructions fabriquées de toutes pièces (soit dit sans offenser J.M. Allegro, A. Augstein et d'autres). En arrière-fond tant des Synoptiques que de Jean il y a une tradition historique. Toutefois le propos des interprètes modernes de ces écrits n'est pas tant de dégager ce qu'il y a de réellement exact dans l'une et l'autre tradition que d'apprécier l'héritage concernant Jésus

qu'elles renferment. La multiplicité des récits qui appartiennent au patrimoine chrétien primitif révèle qu'ils n'ont pas été composés simplement en vue de rappeler les faits relatifs à Jésus. Entre les événements eux-mêmes et la composition des récits a passé au moins le temps d'une génération de chrétiens qui prêchaient au sujet de Jésus et de tradition orale ou écrite le concernant. Cette prédication et cette tradition avaient pour contenu le souvenir de ce que Jésus avait dit et accompli, mais ce rappel ne pouvait manquer d'être coloré par la réflexion, la méditation, la foi en Jésus comme Seigneur ressuscité, la christologie en voie de développement, ainsi que par les échos de controverses plus récentes au sein de l'Eglise ou entre celle-ci et la Synagogue, les entreprises missionnaires et les persécutions. De tels phénomènes n'excluent pas forcément la fidélité dans la manière de rapporter les faits, mais les textes finalement produits, qui sont au nombre de quatre et présentent des accentuations diverses, ne donnent guère l'impression d'avoir été rédigés avec l'intention d'en faire un compte rendu exact de ce qui s'était passé. Ces facteurs extrinsèques ont laissé des traces nettes dans nos récits et contribuent à donner le sentiment que ces derniers furent écrits à des fins différentes, comme le révèlent d'ailleurs *Lc 1,* 1-4 (avec son insistance sur l'*asphaleia,* la « sûreté ») ou *Jn 20,* 31.

2. *En fait, dans quelle mesure pouvons-nous prétendre être informés au sujet du Jésus de l'histoire ?*

Nos sources d'information touchant le Jésus de Nazareth historique sont limitées. Elles consistent en quelques données livrées par des écrits extrabibliques de l'antiquité, éventuellement un certain nombre de détails qu'on relève dans des évangiles apocryphes de date tardive, des indications sporadiques figurant dans les écrits néotestamentaires autres que les évangiles canoniques et ce qu'on peut considérer comme d'authentiques traditions historiques reprises dans les évangiles eux-mêmes.

On peut compter sur les doigts d'une main les passages où des écrivains anciens, indépendants du Nouveau Testament, font allusion à Jésus. Quelques lignes sont consacrées à « Christ », l'auteur d'une « superstition pernicieuse », par l'historien romain Tacite, qui parle de chrétiens auxquels l'empereur Néron imputa l'incendie de Rome et de l'exécution du Christ sous le « procurateur » Ponce Pilate, durant le règne de Tibère (*Annales* 15.44,3). Puis Suétone rapporte que les juifs furent expulsés de Rome par l'empereur Claude à cause d'une émeute [opposant juifs et judéo-chrétiens ?] provoquée par « Chrestus » (ce nom est probablement à prendre

comme équivalent de *Christus*, en raison de l'itacisme [tendance de l'époque à prononcer le ê grec comme un iota], jouant ici à rebours), vers l'an 49 de notre ère (*Vita Claudii* 25.4). Le *Testimonium Flavianum* qui figure dans l'œuvre de l'historien juif Josèphe parle de Jésus comme d'« un homme sage, s'il est permis de l'appeler un homme », mis à mort par Pilate, « près duquel il avait été accusé par de hautes personnalités d'entre nous » (*Ant.* 18.3,3 § 63-64). Mais une opinion largement partagée soupçonne ce témoignage d'avoir été interpolé (par des glossateurs chrétiens), au moins pour une part, sinon entièrement. Il y a encore un autre passage de Josèphe (*Ant.* 20.9,1 § 200), sans doute exempt d'interpolation, qui rapporte la mise à mort de Jacques, « le frère de Jésus appelé le Christ ». Plus tard Pline le Jeune écrit que de son temps des chrétiens chantent des hymnes « à Christ comme à un dieu » (*Christo quasi deo : Ep.* 10.96,7). Enfin une *baraita* du Talmud babylonien (*Sanhédrin 43a* [III[e] s. ap. J.C.]) fait mention de Yeshu, qui pratiquait la magie et entraîna Israël dans l'apostasie, avait des disciples et fut « pendu la veille de la Pâque ». Ces textes extrabibliques ont un caractère problématique, étant parfois énigmatiques, parfois simplement allusifs, parfois interpolés. Cependant, même si on tient un compte suffisant de tels problèmes, ces mentions extrabibliques, indépendantes des écrits néotestamentaires, apportent tout au plus une confirmation à quelques points qui sont connus principalement par les récits que les évangiles canoniques font de la passion : Jésus fut mis à mort sous le règne de Tibère et sous Ponce Pilate ; des dirigeants des juifs de Palestine furent impliqués dans sa condamnation ; il avait des adeptes qui le regardaient comme « Christ » et « comme un dieu ».

L'*Evangile selon Thomas*, apocryphe, dont on possède une version copte du IV[e] siècle (voir J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library in English* [New York, Harper & Row, 1977] 116-130) et, pour le texte grec, un petit nombre de fragments du II[e] ou du III[e] siècle (voir mes *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [London, Chapman, 1971] 355-433), attribue à Jésus 114 paroles, habituellement introduites par cette simple formule « Jésus a dit ». La plupart de ces paroles, reliées entre elles de façon plutôt lâche, datent effectivement d'une époque plus tardive que celle des évangiles canoniques et dépendent manifestement de ceux-ci ; parfois des idées ou des reformulations gnostiques trahissent le milieu où elles ont pris forme. Mais cet évangile apocryphe conserve en certains endroits des paroles ou des paraboles sous une forme plus primitive que celle qu'on rencontre dans les évangiles canoniques — c'est-à-dire qu'elles sont exemptes des additions rédactionnelles qui reflètent presque certainement

les préoccupations des évangélistes (comparer le logion 64 avec *Mt 22,* 1-14 et *Lc 14,* 16-24). Mais « plus primitif » signifie-t-il nécessairement « authentique » ? Ce n'est pas impossible, mais qui peut l'affirmer à coup sûr ?

Dans le Nouveau Testament lui-même, cette fois en dehors de la tradition évangélique, nous trouvons sur la vie terrestre et le ministère de Jésus des indications qui, c'est clair, peuvent être indépendantes de cette tradition, vu que parfois elles ont été consignées antérieurement à celle-ci. (Ici je fais abstraction de ce qu'on trouve dans les Actes des Apôtres, parce que beaucoup de détails de ce livre peuvent n'être que l'écho du premier écrit de Luc.) Dans le corpus authentique de Paul, composé avant l'évangile le plus ancien (Marc), nous relevons des informations non seulement sur le kérygme primitif touchant la mort de Jésus, sa sépulture, sa résurrection et ses apparitions de Seigneur ressuscité (*1 Co 15,* 3-5), mais également sur le dernier repas qu'il prit avec ses disciples et l'institution de l'Eucharistie « la nuit où il fut livré » (*1 Co 11,* 23-25), sur ses « souffrances » (*Ph 3,* 10), sa « croix » (*1 Co 1,* 17-18 ; *Ph 2,* 8), sa « crucifixion » (*Ga 2,* 20 ; *1 Co 1,* 23), sa « mort » (*1 Th 5,* 10 ; *1 Co 11,* 26 ; *Rm 6,* 3) et sa « sépulture » (*1 Co 15,* 4). On note aussi une allusion au fait que Jésus fut « pendu au bois » (*Ga 3,* 13). Dans le jugement sévère qu'il porte sur ses anciens coreligionnaires, Paul parle des « Juifs qui ont tué le Seigneur Jésus » (*1 Th 2,* 14-15). Il a également connaissance de plusieurs paroles de Jésus, sur l'interdiction du divorce (*1 Co 7,* 10-11), l'Eucharistie (*1 Co 11,* 23-25), la fin du monde (*1 Th 4,* 15). Dans l'épître aux Colossiens, qui peut être un écrit deutéro-paulinien, apparaît une allusion à Jésus « cloué » à la croix (*2,* 14). Dans la lettre à Timothée, laquelle est certainement deutéro-paulinienne, mention est faite de la comparution de Jésus devant Pilate (*1 Tm 6,* 13). A voir encore *1 P 2,* 24 (cf. *Ac 5,* 30 ; *10,* 39 ; *13,* 29); *He 6,* 6 ; *13,* 12. Ce qui est frappant, une fois de plus, dans ces allusions extra-évangéliques, c'est le nombre de traits qui confirment surtout les récits de la passion, tandis qu'on en rencontre peu qui se rapportent au reste des récits relatifs à Jésus (sauf peut-être pour quelques-unes de ses paroles ; voir aussi D.L. DUNGAN, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* [Philadelphia, Fortress, 1971]).

Si l'on considère les données fournies par les évangiles canoniques concernant les faits et dires de Jésus, on doit rappeler ce que nous avons dit plus haut (§ 1) au sujet de ces écrits néotestamentaires ; par leur propos ils se différencient nettement d'un compte rendu exact des événements. *De soi,* ils constituent à titre primordial

des témoignages de foi et une annonce destinée à propager la foi, ils ne nous offrent point une esquisse décrivant les faits de la vie terrestre et du ministère de Jésus de Nazareth. Ils ne disent rien, en réalité, de son aspect extérieur, de la manière dont il se comportait — ni non plus de sa conscience historique. Leur composition datant d'au moins une génération après sa mort, les évangiles ne sauraient être considérés comme un témoignage de *première main* concernant sa conscience ou comme des reflets directs de son caractère ; ils ne sont pas l'équivalent d'un enregistrement sur bande magnétique ou d'un procès-verbal sténographique de ses propos. En notre XX[e] siècle on voit souvent des lecteurs des évangiles chercher à appuyer sur ces écrits une psychanalyse du Jésus de l'histoire ou des conjectures sur sa conscience ; mais ils se rendent rarement compte des problèmes inhérents à de telles constructions. Il serait plus aisé de psychanalyser Paul de Tarse que Jésus de Nazareth, car du premier nous possédons au moins quelques lettres authentiques, à travers lesquelles percent certains traits de son caractère. Mais pour Jésus, la seule fois où il nous est dit qu'il écrivit, c'était « avec son doigt sur le sol », probablement sur le sable (*Jn 8*, 6.8) — et l'évangéliste ne s'est pas soucié de rapporter ce qu'il écrivait ainsi !

Néanmoins les interprètes modernes des évangiles sont généralement d'accord pour reconnaître qu'on peut tenir pour historiques un ensemble de scènes de la vie publique de Jésus, un ensemble de paroles (plutôt des logia isolés et des paraboles) ainsi que le noyau du récit de la passion. Encore faut-il, pour chacun des passages qui conservent ces éléments, un examen qui permette de discerner les embellissements éventuellement apportés par les rédacteurs. En ce qui concerne l'enseignement de Jésus, sont assez généralement admis des critères négatifs : on doit attribuer à Jésus ce qui ne provient pas clairement de l'Ancien Testament ou de l'enseignement contemporain des juifs, ce qui ne trahit pas les préoccupations propres à une controverse (postérieure) affectant l'Eglise primitive, à une discussion ou à la casuistique de cette époque. Pour dégager l'enseignement de Jésus lui-même on a aussi fait appel à d'autres critères, moins largement acceptés : le principe d'attestation multiple et indépendante, la coloration caractéristique de son appel au repentir basé sur l'attente eschatologique.

Un bref aperçu de ce qu'on sait du Jésus de l'histoire peut s'esquisser comme suit : Jésus fut un juif de Palestine, né d'une femme nommée Marie, épouse d'un charpentier du nom de Joseph. Il a vécu à Nazareth, en Galilée, étant né le plus vraisemblablement au temps d'Hérode le Grand (37-4 av. J.C.). Il commença son ministère de prédication et d'enseignement vers la quinzième année

du règne de Tibère (28 ap. J.C.) — date fournie pour le ministère de Jean le Baptiste (*Lc 3,* 1), avec lequel son propre ministère est mis en relation. Cette activité s'est centrée, du moins au début, sur Capharnaum, en Galilée, bien qu'elle ne se soit pas limitée à cet endroit. Jésus a prêché en Galilée, dans la tétrarchie d'Hérode Antipas, lequel a mis Jean en prison et l'a fait exécuter, cela pendant la préfecture de Ponce Pilate (26-36 ap. J.C.) et le pontificat du grand prêtre Caïphe (18-36 ap. J.C.). Impossible d'établir la durée de son ministère, qui peut s'être prolongé durant au moins trois ans (ceci d'après les allusions possibles à trois fêtes de Pâque qu'on relève en *Jn 2,* 13-23 ; *6,* 4[?] ; *11,* 55 — mais les Synoptiques ne connaissent qu'une seule célébration de la Pâque). Maître religieux juif de Palestine, il subissait l'influence de la pensée judaïque de son temps en matière religieuse, éthique et apocalyptique ; parfois il était en désaccord avec les autres maîtres juifs (dans son attitude à l'égard du Temple, de la Loi mosaïque, de l'observance du sabbat et d'autres traditions des Pères). Cette divergence se manifestait d'une façon particulièrement aiguë par rapport aux pharisiens, aux sadducéens et à d'autres qui se présentaient au peuple comme interprètes de l'Ancien Testament. Il réunit autour de lui un groupe de disciples ou d'adhérents, parmi lesquels se distinguait Simon bar Jonah (ou Jean). Il associa étroitement à sa personne et à son œuvre douze d'entre ces disciples ; on ne saurait cependant déterminer davantage le rapport qui, durant le ministère de Jésus, existait entre eux et ses autres sectateurs. Il est difficile de dire si oui ou non il leur marqua un style de vie bien défini. Le sentiment manifeste d'horreur qui apparaît plusieurs fois associé au nom de Judas Iscariote dans les récits néotestamentaires — « l'un des Douze » (*Mc 14,* 10.20.43 ; *Jn 6,* 70-71 ; cf. *Mc 6,* 13.19 ; *Mt 10,* 2.4 ; *Lc 6,* 13.16) — atteste éloquemment que la formation du groupe des Douze est le fait d'un choix opéré par Jésus durant son ministère. Dans la suite celui-ci l'a conduit à Jérusalem, et à l'occasion d'un de ses séjours dans la ville, vers le temps de la Pâque, il fut arrêté avec la connivence de Judas Iscariote. Interrogé par les dirigeants hiérosolymitains du peuple juif et déféré à Pilate, procurateur de Judée, il fut condamné à mort, crucifié hors de la ville et mis au tombeau le même jour. Quelques jours plus tard le tombeau fut trouvé vide et bientôt ses disciples racontèrent des apparitions où ils l'avaient vu vivant, « relevé » de la mort (*1 Co 15,* 4). En *1 Co 15,* 5-7 est conservée une double liste de témoins concernant Jésus ressuscité : Cephas (le premier témoignage officiel ; voir *Lc 24,* 34), les Douze, plus de cinq cents disciples ; Jacques, tous les Apôtres. Au ministère et à l'activité du Jésus historique, Paul de Tarse, l'écrivain le plus ancien du Nouveau

Testament, fait remonter son « évangile », sa vocation (*Ga 1*, 12.16) à devenir « apôtre des gentils » (*Rm 11*, 13) et, implicitement, sa vision de « l'Eglise » comme « corps du Christ » (*1 Co 12*, 27-28). Mais Jésus est devenu pour lui « Jésus le Seigneur » (*1 Co 9*, 1).

3. *Dans les évangiles, quels thèmes retient-on comme représentant les enseignements de Jésus lui-même ?*

Encore que chacune des paroles, chacun des enseignements mis par les évangélistes sur les lèvres de Jésus soit soumis à un examen critique par les interprètes modernes du Nouveau Testament, ceux-ci s'accordent généralement sur certains thèmes tenus pour appartenir à son enseignement authentique (qu'on se rappelle les critères mentionnés plus haut, § 2).

D'emblée il faut se rendre compte que la tradition relative au ministère de Jésus, chez les Synoptiques et chez Jean, juxtapose divers enseignements sur Dieu, le royaume, le salut, le péché, la morale et l'eschatologie, sans groupement par sujets ni présentation systématique. De plus les évangélistes n'attribuent pas à Jésus un corps synthétique de doctrine ; aussi les essais tentés pour synthétiser des « thèmes » de son enseignement sont-ils à prendre pour ce qu'ils sont : des constructions modernes. Gardant ceci présent à l'esprit, nous pouvons dégager ici cinq sujets comme représentant les thèmes principaux de la prédication du Jésus de l'histoire.

Le premier, qui est à la fois explicite dans les paroles et les paraboles de Jésus et implicite dans ses miracles et autres activités, c'est qu'une forme nouvelle de salut a été offerte par Dieu aux hommes — que l'activité souveraine de Yahweh s'est manifestée dans l'histoire humaine, inaugurant une ère où les hommes seront à nouveau invités à réagir dans la foi à cette manifestation salvifique de Dieu. Le « salut » comme libération du mal physique, du péril ou de la maladie qui affectent chaque personne, du désastre national ou de la dégradation morale a été offert par Yahweh à son peuple élu du passé à travers ses porte-parole, Moïse et les prophètes. Dans l'Ancien Testament Yahweh est souvent salué par Israël comme son « Sauveur » (*Is 43*, 11 ; *45*, 15.21 ; *Os 13*, 4 ; cf. *Ps. 68*, 19-20). Mais l'enseignement principal de Jésus est la proclamation d'un salut qui fait abstraction de l'élection d'Israël, qui diffère parfois de certains éléments de sa tradition légale, qui appelle le peuple à se repentir dans une perspective eschatologique, et cela sur un mode singulier, centré sur sa propre personne (faisant de l'acceptation de Jésus lui-même l'option décisive pour l'existence humaine). En lui cette nouvelle et ultime démarche de

Dieu offrant le salut s'est adressée à tous les êtres humains, aux pauvres, aux marginaux, aux pécheurs, Samaritains et non-juifs. L'offre inclut un destin qui associe l'homme à Dieu lui-même. (Touchant une forme plus spécifique de cet enseignement sur le salut, voir notre réponse à la question 4.)

Un second thème de la prédication de Jésus, c'est la validité fondamentale de ce qu'ont enseigné l'Ecriture et la tradition du passé. Jésus reprend le *Shema'* (*Dt 6, 4*, cité en *Mc 12, 29*), reconnaît dans la loi promulguée dans l'Ancien Testament la voie pour trouver la volonté de Dieu sur la conduite humaine, mais en même temps il expose une manière nouvelle de permettre à cette loi de régler l'existence et la conduite de l'homme, laissant de côté toute casuistique. Quant à l'attitude qui oppose Jésus à l'interprétation des scribes et des pharisiens et que présentent les évangiles canoniques, elle ne peut pas être attribuée totalement aux discussions ultérieures entre Eglise et Synagogue (voir *Mc 7, 6-7*). A cette vue fondamentale concernant le passé d'Israël se rattache l'attitude de Jésus à l'égard des formes anciennes de piété (prière, jeûne et aumône, *Mt 6*, 1-18) et de l'observance du sabbat ou de la célébration cultuelle (*Mc 2, 23-27*). Mais Jésus cherchait à intérioriser de telles pratiques et à les purifier de dispositions trop humaines qui s'associaient facilement aux croyances et traditions du passé (évasion, hypocrisie, vanité).

A un troisième thème de la prédication de Jésus correspond son insistance particulière sur la paternité de Dieu. En réalité, ce qu'il enseignait sur Dieu n'était pas nouveau. Yahweh était toujours encore l'être divin unique qui a choisi Israël, qui lui a donné la Loi et qui juge l'humanité entière ; toujours son activité réglait l'existence humaine et conduisait toute chose selon sa providence. Yahweh était bien, en effet, le père d'Israël (voir *Dt 32, 6* ; *Jr 3, 4.19* ; *31, 9* ; *Is 63, 16*). Cependant Jésus avait sa manière à lui de traiter Dieu en Père, l'appelant "*abba*" avec une nuance individuelle, personnelle (*Mc 14, 36*) et il apprenait à ses disciples à reconnaître d'une façon nouvelle cette paternité (*Mt 6, 9-13* ; *Lc 11, 2-4*). L'insistance sur la paternité de Dieu est pourtant présentée d'une manière différente dans la tradition synoptique et dans la tradition johannique ; mais il s'agit d'un thème qui en sa forme primitive doit être tenu pour remontant à Jésus lui-même.

Un quatrième thème de son enseignement concerne sa propre personne et le rôle qui lui revient dans le plan nouveau de salut mis en œuvre par Dieu. Il se présentait lui-même comme un mandataire de Yahweh, comme quelqu'un qui avait le pouvoir de pardonner les péchés et de réinterpréter la parole de Dieu con-

signée dans l'Ecriture. En outre il affrontait constamment la présence du péché dans l'homme, enseignant que pour le péché le pardon pouvait être obtenu de Dieu — précisément par son intermédiaire. On peut voir un aspect de sa mission dans sa tendance à se distancer des attitudes légalistes du passé et de certaines croyances et coutumes enracinées dans l'Ancien Testament lui-même (par exemple, son attitude à l'égard de l'adultère [*Mt 5, 27*] et du divorce [*Mc 10, 2-12* ; *Lc 16, 18*]). Ainsi la position qu'il adoptait par rapport à Moïse, aux Ecritures et à Dieu révèle beaucoup de choses sur lui-même, mais il ne s'agit là que d'un enseignement implicite et indirect. En tout cas l'impression que son enseignement, son activité et sa personnalité causaient à ses auditeurs amena bon nombre d'entre eux à se rendre compte qu'il se présentait comme quelqu'un d'autre que l'ensemble des maîtres de son temps et des prophètes du passé.

Enfin Jésus insiste avec un accent nouveau sur la place de l'amour dans la vie de l'homme. L'Ancien Testament inculquait l'amour de Dieu et l'amour du prochain (c'est-à-dire du congénère juif — *Dt 6, 4-5* ; *Lv 19, 18*). Non content de rappeler cette exigence (*Mc 12, 30-31*), Jésus l'élargit au point d'inclure les ennemis (*Mt 5, 44*) et il y voit la somme de tout ce qui est réclamé de l'Israélite pieux (*Mt 22, 40*) et l'intériorisation de l'obéissance elle-même. Cette attitude est la racine de toutes les autres requêtes qu'il spécifie (concernant la richesse et le pauvre, les impôts et Rome, le manger ou le boire et les pécheurs). Ce précepte, la tradition johannique le formule à son tour, à sa manière et avec son accentuation propre : « A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (*Jn 13, 55*).

Divers interprètes contemporains peuvent être enclins à contester tel ou tel point de notre énumération, mais ce fait montre simplement la difficulté qu'on rencontre quand on s'efforce d'isoler les thèmes d'enseignement qui semblent remonter au Jésus de l'histoire. Ceux dont nous venons de dresser un relevé se trouvent exprimés d'une manière ou d'une autre dans les différentes traditions évangéliques, encore que nous n'ayons pas signalé à leur sujet toutes les références susceptibles d'être apportées.

4. *Qu'est-ce que Jésus a enseigné au sujet du royaume de Dieu ?*

La royauté de Dieu est une notion largement utilisée par l'Ancien Testament, bien que l'expression « royaume de Dieu », qui dans le Nouveau Testament revient si couramment sous une forme ou une autre, apparaisse rarement dans les écrits vétéro-testamen-

taires protocanoniques. La formule la plus proche est *malkût Yahweh*, « le royaume du *Seigneur* » (dans le livre postexilique *1 Ch 28,* 5 ; cf. le livre deutérocanonique *Sg 10,* 10). C'était une façon d'exprimer la souveraineté de Dieu sur toutes ses créatures humaines et aussi sur toute la création. Cette royauté comporte le droit à être reconnu comme exerçant une influence dominante sur la vie des créatures humaines (voir *Ps 22,* 28 ; *45,* 6 ; *103,* 19 ; *145,* 11.13 ; *Dn 4,* 3 ; *1 Ch 17,* 14 ; *29,* 11). Cette influence royale était comprise surtout comme « salvifique » (voir plus haut, § 3) ; mais elle comportait aussi une fonction de conseil (car il fallait consulter le Seigneur par la voie des oracles, dans le Temple), de jugement (la conduite des hommes et des nations devait être soumise au jugement de Dieu), et d'alliance (puisque l'activité du Seigneur était régie par ses attributs divins de bonté aimante [*ḥesed*], de droiture [*ṣedeq, ṣĕdāqāh*] et de miséricorde [*raḥămîm*]). Spécialement au cours de la période postexilique, s'est développé dans la conception de l'activité royale de Yahweh un aspect eschatologique, qui l'associe à l'idée de « jour du *Seigneur* ». Ce développement a introduit un aspect temporel qui non seulement promettait une intervention nouvelle de Dieu dans les affaires humaines, mais aussi faisait attendre une manifestation de son gouvernement souverain, avec l'instauration de la paix, de la bonté et de l'harmonie pour tous ceux qui accepteraient cette domination (voir *Is 2,* 2-4 ; *11,* 6-9 ; *Mi 4,* 1-4 ; description avec des éléments de décor apocalyptique en *Is 24,* 27 ; *Za 9-14*).

Dans la prédication de Jésus le « royaume de Dieu » (ou « des cieux ») a spécifié sa manière d'annoncer la forme nouvelle de l'activité salvifique de Dieu. Dans les documents de Qumran, on rencontre des expressions qui font écho à l'enseignement de l'Ancien Testament concernant la « royauté » de Yahweh (1QM 12,7 ; 4QEnGéants[a] 9,6), mais jusqu'ici on n'a pas trouvé dans ces textes la formule « royaume de Dieu » (ou « des cieux »). On peut donc se demander avec quelle fréquence elle était employée dans le milieu des juifs palestiniens du temps. L'accentuation que lui donna l'enseignement de Jésus dans les évangiles canoniques n'en est que plus significative. Avec cela, ce qui est frappant, c'est que Jésus expliquait rarement ce que signifiait « royaume » ou « règne » de Dieu, supposant plus ou moins que ce terme serait compris. Il soulignait les aspects salvifique et temporel (eschatologique) de ce règne, mais on remarque que dans son enseignement le royaume a pris aussi un aspect spatial — puisqu'on peut y « entrer » (*Mc 9,* 47 ; *10,* 23-25) ; on peut également en « hériter » (*Mt 25,* 34). Parfois des images apocalyptiques se trouvent utilisées dans la prédication du royaume, lequel peut ainsi être compris comme une

sorte d'irruption, visiblement manifestée, du pouvoir divin dans l'ordre cosmique. Cela tendait à prévenir une conception naïve selon laquelle le royaume serait une réalité purement intérieure, une disposition du cœur humain. Les paraboles de Jésus — une fois dégagées des éléments ajoutés plus tard par l'Eglise — présentent le royaume comme une réalité qui est le fait de l'activité de Dieu parmi les hommes ; il va croître au milieu d'eux, il s'étend mystérieusement, silencieusement, mais sûrement, et ainsi il « advient » dans son domaine. Son succès est assuré, quoique le mal puisse apparaître mêlé à ses effets (mais non pas comme un de *ses* fruits).

Le problème majeur que pose l'enseignement de Jésus touchant le royaume consiste dans son eschatologie. Dans cet enseignement, la « venue » temporelle du royaume était-elle « imminente » ? Là-dessus les interprètes du Nouveau Testament ne s'accordent pas ; à la question nous trouvons quasiment autant de réponses que d'esprits qui l'ont examinée. L'eschatologie prêchée par Jésus a été appelée « réalisée » (C.H. Dodd), c'est-à-dire déjà présente en la personne de Jésus ; « futuriste, mais proche » (A. Schweitzer, R. Bultmann), c'est-à-dire attendue comme une irruption imminente ; « inaugurée » (J. Jeremias), autrement dit en voie de réalisation ; ou encore à la fois présente et à venir (W.G. Kümmel). Ici la difficulté tient au fait que les données des traditions évangéliques sont telles qu'on ne peut les rassembler toutes sous une classification simple, et un écrivain comme Luc a manifestement, en raison du retard de la parousie, reformulé plusieurs des paroles de Jésus. On croit devoir préférer les deux dernières manières de voir, parce que les paroles attribuées à Jésus sur ce point reflètent les traits mêmes de l'Ancien Testament. Mais en réalité on ne saurait avoir une certitude concernant ce que Jésus de Nazareth peut avoir dit de l'imminence du royaume.

Dans les Synoptiques Jésus annonce une forme nouvelle de l'activité royale de Dieu parmi les hommes. Dans l'évangile de Luc, Jésus est par excellence le héraut du royaume, tandis que dans les évangiles de Marc et de Matthieu il est présenté plutôt comme celui qui établit ce royaume parmi les hommes, à la fois par sa personne et par sa puissance. Voir *Mc 1,* 14-15 ; *Mt 12,* 28 ; et noter que dans l'évangile de Luc Jean le Baptiste n'est pas un héraut du royaume. En *Dn 7,* 18 (concernant Israël comme corps) le « royaume » est promis aux « saints » ; le Jésus de Matthieu le revendique pour lui-même (*Mt 28,* 18 ; cf. *16,* 28) et, au nom de tout le pouvoir qui est ainsi associé au royaume, il donne à ses disciples le mandat d'aller, de faire des disciples, de baptiser et d'enseigner en son nom (comparer l'appendice de Marc, *16,* 15). On voit ainsi com-

ment la prédication de Jésus concernant le royaume est l'objet d'une reformulation très spécifique dans les dernières décennies de l'Eglise primitive.

Enfin, en plusieurs passages du Nouveau Testament, il est fait allusion au royaume appartenant en propre à Jésus (par exemple *Lc 23, 42* ; *Jn 19, 36-37*). Il est difficile de dire dans quelle mesure cette notion de royaume de Jésus *lui-même est primitive* et dérive de son enseignement personnel ; elle semble plutôt née d'une christologie plus développée. Cf. *1 Co 15, 24-28*.

5. *Comment les interprètes contemporains du Nouveau Testament comprennent-ils les paroles et les paraboles de Jésus ou le Sermon sur la montagne ?*

Ces auteurs distinguent les paroles de Jésus consignées dans les Synoptiques de celles que conserve la tradition johannique. Chez les premiers, on trouve, de façon générale, trois types entre lesquels se répartit la matière des paroles de Jésus : logia isolés, paraboles et sentences (ce que R. Bultmann appelle des apophtegmes). Ce dernier genre groupe des paroles insérées dans la tradition narrative des Synoptiques : il s'agit de récits (« pronouncement stories » selon V. Taylor) rapportés en vue de la déclaration ou de la pointe qui s'y trouve enchâssée (par exemple l'épisode où est présenté le denier romain frappé à l'effigie de César et le mot de Jésus « Rendez à César . . . » [*Mc 12, 17*], un récit dont les éléments dramatiques sont retenus uniquement en vue de la déclaration ; ou encore la scène où l'on voit les disciples arracher des épis le jour du sabbat, avec la déclaration de Jésus à l'adresse des pharisiens : « le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat » [*Mc 2, 27*]). On dirait que les logia isolés ont circulé parmi les premières communautés chrétiennes, furent détachés de leur contexte historique et puis se trouvèrent rattachés à des éléments disparates dans les différents évangiles (par exemple la parole sur les choses qui ne sont cachées que pour être manifestées, laquelle est tirée par *Lc* [*8, 17*] de la source marcienne [*4, 22*], mais apparaît encore dans l'évangile de Luc sous une autre forme [*12, 2*] parallèle à *Mt 10, 26*, et donc dérivée de la source Q). Pour ces logia isolés, on peut encore introduire (avec R. Bultmann) une subdivision : I. dits de sagesse ; II. paroles prophétiques ou apocalyptiques ; III. énoncés légaux et normes ecclésiales ; IV. paroles en « je ». Plusieurs des paroles du troisième groupe reflètent des problèmes plus tardifs d'Eglise et ont été, à tout le moins, reformulées dans les termes de ces problèmes, cela à supposer qu'elles renferment un noyau authentique.

Dans le matériel des paroles de Jésus conservées par les Synoptiques, les paraboles forment un élément hautement caractéristique. La tradition johannique ne connaît pas de *parabolai,* mais le cas échéant elle transmet une *paroimia,* « parole figurative » (*10, 6,* se rapportant à ce qui vient d'être dit concernant le berger et le troupeau [cf. *Jn 16, 25.29*]). Dans la plupart des cas, les paraboles synoptiques sont des comparaisons développées, où le récit, bien que fictif, est fidèle aux réalités de l'existence (et précisément à la vie palestinienne du I^er^ siècle, avec une forte coloration sémitique) et inculque une vérité (sur le royaume ou sur la conduite des disciples) de façon illustrée, mais en introduisant aussi comme une distorsion nouvelle ou étrange, qui provoque chez l'auditeur une réflexion ou considération ultérieure. Dans la plupart des cas les paraboles n'énoncent qu'un terme de la comparaison, mais un petit nombre d'entre elles marquent une tendance allégorisante (par exemple la parabole des mauvais vignerons, *Mc 12,* 1-2 et parall.). Les paraboles représentent un procédé didactique, destiné à ouvrir les yeux sur un aspect bien clair en soi du royaume ou de la conduite à tenir ; mais assez souvent il comporte beaucoup de subtilité. Celle-ci donne lieu dans la suite à des « interprétations » des paraboles, mises parfois, d'ailleurs, sur les lèvres de Jésus lui-même par les évangélistes ou par les traditions qu'ils reprennent. Voyez la parabole du semeur (*Mc 4,* 3-8 [parabole], 9 [logion isolé], 10-13 [explication de l'Eglise primitive concernant le motif pour lequel Jésus a employé des paraboles], 14-20 [interprétation par l'Eglise primitive de la parabole elle-même]) ; ou celle de l'intendant malhonnête (*Lc 16,* 1-8a [parabole], 8b-9.10-12.13 [trois interprétations allégorisantes de la parabole elle-même, ou trois explications homilétiques différentes qui allégorisent certains détails de celle-ci, au-delà des points qu'elle visait proprement]). Voir aussi J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus : Revised Edition* (New York, Scribner, 1963) 23-114 (trad. fr. *Les paraboles de Jésus* [Le Puy, X. Mappus, 1964] 27-116) ; mes *Essays on the Semitic Background of the New Testament,* 161-184.

En s'efforçant de comprendre les paroles, paraboles et sentences, l'interprète ne s'occupe pas seulement d'éliminer les additions rédactionnelles afin de rejoindre les logia originels ou les paraboles de Jésus, mais il cherche à saisir le contexte évangélique dans lequel ces paroles se trouvent maintenant insérées. Assez souvent le travail rédactionnel de l'évangéliste présente une tendance théologique ou une nuance interprétative qui peut avoir pour les chrétiens de notre génération autant d'importance que la parole originelle de Jésus lui-même (par exemple l'addition de l'expression « l'Esprit Saint » par Luc, à la parole de Jésus sur la prière exaucée : « si vous,

qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père des cieux donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le prient » [*Lc 11*, 13 ; confronter la forme « Q » originelle du propos en *Mt 7*, 11, et se rappeler l'insistance de Luc sur le rôle de l'Esprit dans la vie chrétienne]). Beaucoup de lecteurs peuvent éprouver une répugnance à l'égard de cette sorte de « manipulation » subie par les paroles de Jésus, préférant penser que ce dernier a pu s'exprimer différemment en des occasions différentes. Bien sûr cette solution est toujours théoriquement *possible* ; mais vu la complexité du phénomène et sa fréquence, personne n'y trouve son compte.

Si maintenant on considère les paroles rapportées par Jean, on rencontre des paroles indépendantes des Synoptiques et issues d'une tradition qui fait parler Jésus d'une façon toute différente. Bultmann a pu distinguer trois sources de Jean : I. une source des signes (les récits de miracles de Jésus) ; II. la source des discours de révélation ; et III. les récits de la passion et de la résurrection. Les paroles attribuées par Jean à Jésus seraient dues à la source des discours de révélation. Mais cette analyse se heurte à pas mal de difficultés, et actuellement cette théorie des sources de l'évangile de Jean est largement mise en question. Cependant la distinction proposée éveille au moins l'attention du lecteur sur la diversité des matériaux qu'on trouve dans le quatrième évangile. Les discours n'ont pas été certainement empruntés à une source écrite antérieure ; ils sont plutôt des compositions d'un auteur (et d'un éditeur [au moins un]) qui a structuré les dialogues et les récits en vue de son propos (ou de ses propos). Souvent les discours comprennent des redites et reflètent probablement des formes différentes du même discours qui ont été incorporées dans l'évangile. Toutefois ils ne sauraient être des compositions fabriquées de toutes pièces. Ce qui, dans leur teneur, peut être historique a été submergé par beaucoup d'autres choses (en particulier une méditation interprétative). La différence des discours johanniques d'avec le matériel des paroles que contiennent les Synoptiques n'est pas simplement affaire de langage, au sens de style et de grammaire, mais elle affecte l'ordre des concepts et des images. Ceux-ci se distinguent par une dualité : lumière et ténèbres, vérité et erreur, haut et bas, père et fils ; par les nombreuses formules en « je suis », qui diffèrent des formules en « je » des Synoptiques (par l'emploi absolu du « je suis » ou l'usage de prédicats symboliques) ; et encore par les images très singulières du salut (eau vivifiante, pain de vie, lumière du monde, porte du bercail, etc.). Ce que cela finit par représenter, c'est une manière de comprendre Jésus selon une christologie « élevée », c'est-à-dire hautement développée, pour laquelle les Synoptiques manifestent peu d'intérêt. Bien

que « les discours consistent en paroles traditionnelles et en développements explicatifs » (R.E. Brown), il s'y trouve certainement plus de ceux-ci que de celles-là. Pour une interprétation du contexte de l'Eglise primitive où l'évangile de Jean prit naissance, voir R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York, Paulist, 1979).

Quant au sermon sur la montagne (*Mt 5,* 1 - *7,* 27), nous reconnaissons aujourd'hui que Matthieu nous a conservé un corps significatif de paroles de Jésus. Ses 99 versets forment cependant un contraste avec les 30 versets de son parallèle lucanien, le Sermon dans la plaine (*6,* 20-49). Tous deux conservent le souvenir d'un discours significatif et prolongé que Jésus prononça vers le début de son ministère en Galilée. (Le sermon marcien en paraboles, *4,* 1-33, peut refléter le même souvenir.) Le sermon de Luc et celui de Matthieu sont en relation : ils comprennent les mêmes thèmes de base (la justice réclamée des disciples par le règne de Dieu), le même exorde (les béatitudes, mais en nombre différent de part et d'autre), la même conclusion (la parabole des deux maisons) et le même cadre général (allusion à une montagne [*Mt 5,* 1 ; *Lc 6,* 12.17], au commencement du ministère) ; l'un et l'autre sont suivis de la guérison du serviteur d'un centurion (*Mt 8,* 5-13 ; *Lc 7,*1-10). Le fait que la forme matthéenne est plus longue s'explique comme résultant de deux facteurs : I. l'omission par Luc d'une bonne partie de la matière, qui n'aurait été significative que dans un contexte spécifiquement judéo-chrétien (p. ex. en ce qui correspond à *Mt 5,* 17.19-20.21-24.27-28.33-39a.43 ; *6,* 1-8.16-18 ; *7.*6.15), et II. l'insertion par Matthieu de pas mal de paroles que Luc met à profit ailleurs, p. ex. pour développer son Récit de Voyage (*Lc 9,* 51 - *18,*14). C'est là un exemple de la manière dont deux évangélistes ont mis en œuvre le matériel « Q », en insérant des logia isolés et des paraboles dans des sections de leur évangile qu'ils jugeaient importantes. La structure du Sermon sur la montagne chez Matthieu est soigneusement élaborée : a. Exorde (*5,* 3-16, béatitudes, etc.) ; b. Thèse (*5,* 17-20, spécialement v. 20, qui structure le reste) ; c. la justice des scribes (*5,* 21-48, six antithèses en matière de loi) ; d. la justice des pharisiens (*6,* 1-18, paroles concernant trois pratiques de la dévotion des pharisiens : aumône, prière, jeûne) ; enfin e. la justice des disciples de Jésus (*6,* 19 - *7,* 27, une série de paroles isolées et qui ont été rassemblées, décrivant la transformation de la vie humaine que réclame la forme nouvelle du règne de Dieu). Beaucoup de paroles du Sermon sur la montagne doivent être attribuées à Jésus lui-même ; mais un bon nombre d'entre elles présentent une formulation nettement matthéenne (par exemple la clause d'exception affectant l'interdiction du divorce [*5,* 32 ; cf. *19,* 9] et qu'on ne trouve que

chez Matthieu [confronter la forme la plus ancienne de cette interdiction en *1 Co 7*, 10-11 ; la forme la plus primitive en *Lc 16*, 18 ; et la forme adaptée en *Mc 10*, 11-12 — toutes celles-ci étant cependant absolues dans leur énoncé] ; « Notre Père dans les cieux » en *6*, 9 [voir *5*, 16.45.48 ; *6*, 1.14, etc. ; cf. *Lc 11*, 2]). Tout compte fait, le Sermon n'est ni un code perfectionniste, ni une éthique de transition, ni l'exposé d'un idéal impossible, ni une nouvelle Torah. Il représente plutôt les exigences radicales que le Jésus matthéen formule pour la transformation de la vie humaine.

6. *Comment les interprètes contemporains du Nouveau Testament comprennent-ils les récits de miracles ?*

Une fois de plus, il nous faut distinguer la tradition synoptique de celle de Jean. Dans la première sont rapportés quatre types différents de récits de miracle : I. guérisons (on peut en dénombrer une quinzaine) ; II. exorcismes (5) ; III. réanimations (2) ; et IV. miracles affectant la nature (6 ; dont un cas hypothétique [*Mt 17*, 24-27, le récit relatif à la pièce de monnaie à trouver dans la bouche d'un poisson ; rien ne nous est dit de la réalisation]). Dans la tradition johannique sont rapportés sept miracles dans ce qu'on appelle le « livre des signes » (ch. 1-12) et un autre dans l'appendice (ch. 21). Parmi eux, trois guérisons, une réanimation, les autres concernant l'ordre de la nature. Deux de ces signes ont leur parallèle chez les Synoptiques : les pains multipliés pour cinq mille hommes (*6*, 1-13 ; cf. *Mc 6*, 30-44) et la marche de Jésus sur les eaux (*6*, 15-21 ; cf. *Mc 6*, 45-52).

Ce qui en l'occurrence est significatif, c'est le nombre d'attestations indépendantes les unes des autres et portant sur les actes miraculeux accomplis par Jésus. Elles font partie d'une tradition qui les considère comme non moins importants que les paroles de Jésus.

Un autre trait significatif se trouve dans les termes employés pour désigner ces actions : jamais elles ne sont appelées « miracles » (un mot que nous tenons d'une tradition théologique latine tardive, *miraculum*, et qu'on applique à ces faits — souvent avec une nuance d'anachronisme). Les Synoptiques parlent habituellement de *dynameis*, « actes de puissance » (ou « force ») ; ainsi en *Mc 6*, 2 ; *Lc 10*, 13 ; *19*, 37 ; *Mt 13*, 54 ; chez Jean ces actions de Jésus sont rapportées plutôt comme *sēmeia*, « signes » : *2*, 11 ; *4*, 54 ; *9*, 16, etc. Ce dernier terme détourne immédiatement notre attention de l'aspect par lequel ces faits peuvent dépasser ce qu'on appelle lois de la nature et la porte sur leur valeur et leur signification religieuses, régulièrement présentes dans les récits évangéliques où ils sont consignés. Le premier terme, *dynameis*, indique plutôt un trait re-

latif à la personne de Jésus et au royaume qu'il annonce. C'est l'aspect christologique de ces données. Cependant Luc leur associe une nuance supplémentaire, apologétique, quand il écrit dans *Ac 2,22* que Jésus de Nazareth est « un homme (*andra*) accrédité près de vous par Dieu par des œuvres de puissance, des prodiges et des signes ». Pour autant Luc n'insiste pas sur la conclusion qu'on tire si souvent de là au sujet de Jésus, c'est-à-dire sa divinité (dans l'apologétique traditionnelle). Pour Luc, Jésus est plutôt un mandataire accrédité par Dieu, celui que le même discours de Pierre décrit plus loin comme « Seigneur et Christ » (*2, 36*). Cependant, dans les autres Synoptiques, les miracles de Jésus servent beaucoup plus à annoncer que le règne de Dieu est en train d'arriver dans l'histoire humaine, et en particulier dans celle du judaïsme palestinien. Ils font voir de façon concrète l'authenticité d'une nouvelle conception de ce règne.

Le problème majeur que les récits de miracle posent au lecteur moderne est celui de leur crédibilité. Aujourd'hui, pour bien des gens, il est simplement impossible d'y croire. Dans ce contexte il faut rappeler quelques points. En premier lieu, plusieurs de ces récits se sont chargés d'additions empruntées au folklore. De quoi l'on trouve un indice dans le plus fantastique des récits de miracles, celui du possédé de Gerasa (*Mc 5, 1-20*). Le texte porte la marque du caractère folklorique de la tradition : « Et il s'en alla et se mit à publier dans toute la Décapole ce que Jésus avait fait pour lui . . . ». De plus, le récit défie toute tentative de localisation historique de la scène au bord de la mer (*Mc 5, 13*, que Luc corrige en « lac »), car la tradition manuscrite présente des variantes : de *Gerasa* (Jerash moderne, à environ 30 milles au sud-est du lac de Tibériade), à *Gadara* (6 milles au sud-est du même lac) et encore à *Gergesa* (lecture souvent attribuée à Origène, mais qui est probablement pré-origénienne — localité située par une ancienne tradition, invérifiable, sur la rive orientale du lac). Même si l'on était disposé à admettre avec J. Weiss que le paroxysme accompagnant l'exorcisme a déclenché un mouvement dans le troupeau de porcs, ceux-ci seraient devenus les porcs les plus athlétiques de toute l'histoire, capables d'arriver à une telle falaise. Le récit relève du genre qu'on rencontre dans la tradition des évangiles apocryphes ; il représente comme un sommet dans une tradition intéressée au miraculeux et qui gagne jusqu'aux écrits néotestamentaires eux-mêmes. Par contraste, la plupart des actes miraculeux de Jésus sont racontés avec une sobriété qu'on a souvent qualifiée de frappante. Seconde remarque à formuler : dans plusieurs récits de guérisons ou d'exorcismes, on discerne clairement des éléments d'une pensée prélogique. Des personnes affectées de ce qu'on ap-

pelle aujourd'hui des troubles mentaux étaient tenues pour possédées parce que les observateurs étaient incapables d'analyser correctement les causes des maladies en question. *Mc 9,* 14-29 rapporte l'exorcisme d'un garçon que son père déclare victime d'un « esprit muet » (dans le passage parallèle de Mt [*17,* 15] l'intéressé est dépeint comme « lunatique » [*selènizetai*]). Tous les lecteurs d'aujourd'hui reconnaissent en lui un cas d'épilepsie. Nous avons affaire ici à ce qui a été dénommé « maladies démoniaques » (ou « malheurs démoniaques »). On fait appel à la présence d'un démon pour rendre compte de la maladie ou du malheur. Il nous est dit que Jésus « menaça » (ou « réprimanda », *epetimèsen*) la fièvre de la belle-mère de Simon (*Lc 4,* 39 ; cf. *Mc 1,* 31 ; *Mt 8,* 18), c'est-à-dire que Jésus est regardé comme ayant expulsé l'esprit, considéré dans une mentalité prélogique comme causant l'accès de fièvre. Pareillement Jésus « menaça » les vents et les vagues (*Mc 4,* 39 et parall.), c'est-à-dire qu'on lui prête d'avoir menacé le démon ou esprit qui causait la tempête.

Une fois démythologisée une bonne part de l'imaginaire et de la pensée prélogique que recèlent plusieurs récits de miracles, nous nous trouvons devant un problème encore plus fondamental. Car si, en réalité, Jésus n'a pas exorcisé un démon, mais guéri un malade mental, était-ce moins un miracle ? Un certain nombre d'interprètes du Nouveau Testament ont cherché à éliminer totalement la tradition néotestamentaire des miracles de Jésus en l'attribuant au fonds hellénistique des évangiles et au dessein, chez les premiers chrétiens, de représenter Jésus comme un autre *theios anèr,* « un homme divin » ou un thaumaturge du monde gréco-romain. Certes, on peut parfois trouver dans la littérature de l'époque des récits parallèles à certains récits de miracles des évangiles (et même avec une étroite ressemblance de forme). Mais de là en venir à dire que les récits de miracles tels que nous les possédons sont entièrement des produits du christianisme hellénistique, c'est précisément ce qui fait difficulté. L'*Apocryphe de la Genèse* de la première grotte de Qumran mentionne une tradition selon laquelle Abram guérit le pharaon Zoan d'une maladie causée par un esprit mauvais, lequel avait été envoyé parce que le souverain avait enlevé Sarai, épouse d'Abram ; ce dernier accomplit la guérison en imposant les mains au pharaon et en priant pour lui (20, 29 ; cf. *Lc 4,* 40-41). Ceci montre que la littérature du judaïsme palestinien était aussi accueillante aux guérisons miraculeuses que le vaste monde gréco-romain. Et l'historien juif Josèphe n'hésite pas à admettre l'élément miraculeux dans les récits de l'Ancien Testament, y voyant des manifestations de la *pronoia* (« providence ») et de la *dynamis* (« force ») de Dieu ; voir *Ant.* 2, 16, 1 § 336. D'autre part, les let-

tres de saint Paul ne manifestent pas d'intérêt pour cette activité de Jésus ; mais combien peu d'intérêt il montre également concernant quoi que ce soit qui, dans la vie terrestre de Jésus, précède la dernière Cène ! Les allusions que Luc fait dans les Actes (*2*, 28 ; *10*, 38) aux miracles de Jésus ne représentent pas un témoignage indépendant à leur sujet ; il est clair qu'elles dépendent de son propre évangile.

Il faut toutefois considérer d'autres aspects des récits de miracles. Premièrement, que le diable, les pharisiens, Hérode ou simplement le commun des gens aient trouvé dans les « signes » ou miracles accomplis par Jésus une preuve qu'il était envoyé par Dieu, les écrivains du Nouveau Testament attestent que lui-même refusait d'en faire pour son propre intérêt ou pour satisfaire la curiosité de ses contemporains (voir *Mc 6*, 5a ; *8*, 11-13 ; *15*, 31-32 ; *Mt 4*, 5-7 ; *Lc 4*, 9-12 ; *23*, 8-9). En second lieu, ces auteurs ne décrivent jamais Jésus accomplissant des miracles destinés à châtier, comme Pierre le fait dans le cas d'Ananie et de Saphire (*Ac 5*, 1-11), ou Paul à l'égard du mage Elymas (*Ac 13*, 10-11) ou l'ange envoyé à Zacharie (*Lc 1*, 20). Troisièmement, on doit saisir la valeur symbolique des miracles rapportés par les évangélistes. Nous n'avons pas ici en vue le symbolisme affectant spécifiquement tel ou tel miracle (par exemple celui qui fait de la multiplication des pains une préfigure de l'Eucharistie — et qui peut être dû à la formulation intentionnelle de l'évangéliste travaillant de façon réfléchie), mais celui qui montre la victoire sur le mal, annoncée par cette forme nouvelle de l'activité royale de Dieu au bénéfice de son peuple. Le péché, la maladie physique ou mentale, les désordres de la nature et jusqu'à la mort elle-même, sont autant de formes du pouvoir du mal sur l'existence humaine ; en nous dépeignant Jésus comme détenteur de la puissance du royaume, les évangiles rendent manifeste qu'une force vient s'opposer à ce pouvoir. Finalement, l'élément qui est si fréquemment associé aux miracles de Jésus, dans la tradition synoptique comme dans celle de Jean, c'est la foi — non pas la croyance au démon, dont on peut dire qu'elle se trouve impliquée ici, mais bien plutôt une foi en la puissance salvifique qui se manifeste alors en Jésus, le mandataire de Yahweh, une foi qui n'est pas encore la foi chrétienne.

En fin de compte, la difficulté la plus sérieuse que suscitent les récits évangéliques de miracles est d'ordre philosophique : Dieu peut-il intervenir d'une manière si extraordinaire dans l'histoire humaine ? C'est un problème philosophique, né d'un soupçon qui remonte à l'*Aufklärung*. On se méprend si l'on tente de résoudre ce problème par des exemples tirés de textes anciens ou de l'héritage

chrétien primitif. Les narrations évangéliques, au tissu desquelles appartiennent ces récits de miracles, n'ont pas été composées pour répondre à un problème de ce genre.

7. Qui fut responsable de la mort de Jésus ?

A l'époque contemporaine, on a souvent recours à des témoignages littéraires ou à des découvertes archéologiques récentes pour y appuyer l'interprétation des récits évangéliques concernant le procès de Jésus de Nazareth. Pour jeter une certaine lumière sur les récits mêmes des évangiles, on a mis en œuvre des passages des écrits de Josèphe, de la secte de Qumran, de la littérature rabbinique et même des évangiles apocryphes, ainsi que des inscriptions ou des informations tirées d'historiens romains de l'antiquité. Mais jusqu'ici aucune espèce d'organisation de ce matériel n'a livré une réponse satisfaisante à la question des responsabilités encourues dans la mise à mort de Jésus.

Le Nouveau Testament lui-même, source primordiale de renseignements relatifs au procès et à l'exécution de Jésus, désigne comme responsables à la fois l'autorité romaine et les dirigeants juifs de la Palestine d'alors. Cela cependant avec une insistance inégale, qui dépend de chacun des écrivains néotestamentaires. Un fait que les chrétiens d'aujourd'hui ne sont pas portés à relever, mais qui doit être souligné.

L'accusation la plus sévère se lit dans l'écrit le plus ancien du Nouveau Testament, la première lettre de Paul aux Thessaloniciens ; celle-ci désigne « les juifs » (sans aucune distinction) « qui ont mis à mort le Seigneur Jésus » (*2*, 14-15). A cet endroit aucune mention n'est faite des Romains. Ce passage a souvent été tenu pour le plus « antisémite » (au sens moderne de l'adjectif) de la Bible chrétienne.

Dans les récits évangéliques de la passion, on peut déceler une tendance à charger les dirigeants juifs et à disculper le procurateur romain Ponce Pilate. Cela devient évident, non pas à considérer chacun des évangiles à part, mais si l'on suit le développement de la tradition évangélique et que l'on compare la manière dont, dans les quatre évangiles, sont traités les deux sujets intéressés. Ainsi, dans le récit le plus ancien de la passion, la responsabilité est partagée par les chefs des prêtres, les anciens et les scribes du peuple juif (*Mc 14*, 1.43.53.55 ; *15*, 1.11) et par Pilate (*15*, 15 : « voulant satisfaire la foule »). Dans la relation de Matthieu, la présentation s'écarte d'abord assez peu des traits livrés par Marc (voir *26*, 3.47.57.59 ; *27*, 1.62). C'est que le récit de Matthieu suit bien de près celui de Marc, tout en ajoutant des épisodes ou certaines pa-

roles qui sont propres à Matthieu. Ces additions propres à Matthieu modifient la représentation de la manière dont Pilate est compromis : I. sa femme l'avertit de n'avoir rien à faire « avec cet innocent » (*27*, 19) ; II. Pilate se lave les mains et décline ouvertement la responsabilité de la décision : « ' Je suis innocent du sang de cet homme ; voyez vous-mêmes.' Et le peuple entier répondit : ' Son sang sur nous et sur nos enfants ! ' » (*27*, 24-25). Dans le récit de Luc, qui dépend de Marc mais non de Matthieu, la même tendance est suivie, mais d'une autre façon. Luc s'applique à distinguer « le peuple » ou « la foule » (*22*, 2 ; *23*, 27.35a.48) des « dirigeants » ou des « anciens, chefs des prêtres et scribes » (*22*, 2.52.54 ; *23*, 1.4.13.35b.51). De plus il omet toute espèce d'allusion aux faux témoins ou aux accusations relatives à la destruction du Temple, et présente Jésus comme accusé plutôt, par les seuls dirigeants, d'agitation politique (*23*, 2.5.18-19). Cependant il montre Pilate déclarant par trois fois l'innocence de Jésus (*23*, 4.14-15.22). Quand finalement Pilate livre Jésus, Luc déclare nettement que « leurs clameurs l'emportaient ; Pilate prononça alors qu'il fût fait droit à leur demande [en faveur de Barabbas] . . . , quant à Jésus, il le livra à *leur bon plaisir* » (*23*, 23-25). Le verset 26 poursuit : « Et quand ils l'emmenaient (au lieu du supplice) . . . ». Ici le « ils » ne peut se rapporter qu'au « leur » qui précède immédiatement (v. 25) ou au sujet plus éloigné « les grands prêtres et les chefs du peuple » (v. 13). C'est seulement au v. 36 qu'apparaissent des soldats (romains) ! Et ces derniers se moquent de Jésus comme du « roi des juifs ». Enfin, dans l'évangile de Jean, ce que laissait affleurer le récit lucanien s'exprime encore plus nettement. Les grands prêtres et les pharisiens tiennent conseil contre Jésus et discutent au sujet de son influence sur le peuple et des réactions probables des Romains (*11*, 47-58) ; à *Caïphe* est attribuée la déclaration : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière » (v. 50). Alors des soldats et des officiers mandatés par les grands prêtres et les pharisiens prennent contact avec Judas (*18*, 3.12-14). Quand enfin Jésus est traduit devant Pilate, celui-ci proclame encore trois fois son innocence (*18*, 38 ; *19*, 4.6) et cherche à le libérer (*18*, 31 ; *19*, 12). Quand Pilate finit par céder, l'évangéliste note : « Alors il le leur livra pour être crucifié » (*19*, 16) ; dans ce contexte « leur » ne peut se rapporter qu'aux « grands prêtres », cf. v. 15. Le v. 17 enchaîne : « Alors ils prirent Jésus ; et il sortit, portant sa croix ».

Cette comparaison des détails des récits canoniques de la passion qui intéressent la responsabilité de Pilate et celle des dirigeants juifs montre à l'œuvre dans ces écrits une tendance qui, progressivement, accentue la responsabilité des chefs des juifs dans la mort de

Jésus. Cette tendance est poussée plus loin encore dans des textes apocryphes comme l'*Evangile de Pierre*, selon lequel Pilate, voyant qu'aucun des juifs, « ni Hérode, ni aucun de ses juges ne consentiraient à se laver les mains » comme lui-même l'avait fait de manière symbolique, les quitta. « Alors le roi Hérode commanda d'emmener le Seigneur au supplice » (§ 1-2 ; voir là-dessus E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha* (édit. R.M. Wilson ; London, Lutterworth, 1959], 1. 183). Et quand plus tard Joseph d'Arimathie demande à Pilate le corps de Jésus, Pilate est contraint de solliciter d'Hérode cette faveur (§ 3-5). Pilate devient donc graduellement « le brave homme ».

On s'accorde généralement à tenir pour certain que la tendance ainsi décelée dans les récits canoniques de la passion et dans l'*Evangile de Pierre* apocryphe reflète une attitude des premiers chrétiens qui vivaient en diverses régions de l'empire romain, avaient à se faire admettre dans le cadre de celui-ci et cherchaient à y obtenir un *modus vivendi*. Le christianisme a cherché à se faire reconnaître comme *religio licita* dans l'empire, et cela intervient pour définir ses relations tout à la fois à l'égard du judaïsme (qui bénéficiait déjà de pareille reconnaissance) et de l'empire. Pour établir la réalité de cette attitude ou même le souci, chez les chrétiens, d'atténuer la responsabilité de Pilate dans la mise à mort de Jésus, on ne peut trouver d'indication plus précise que celle dont nous venons de faire état. On n'en a simplement pas plus de preuve. Pourtant c'est cette tendance qui, dans la suite, amena les accusations bien connues de déicide lancées contre le peuple juif par les Pères et les auteurs du moyen âge. Pour ne citer que deux exemples : « Ainsi le sang de Jésus est retombé non seulement sur ceux qui vivaient alors, mais aussi sur toutes les générations suivantes des juifs, et cela jusqu'à la fin (du monde) » (ORIGÈNE, *Comm. in Matth. ser.* 124 ; *PG* 13, 1775) ; « Ainsi les juifs ont péché pour avoir mis en croix non seulement l'homme Jésus, mais Dieu » (THOMAS D'AQUIN, *S. Theol.* III, qu. 47, a. 5). Naturellement, ce phénomène crée une complication pour qui tente de répondre à la question posée au début.

A une époque récente on a cherché à comparer les détails des récits de la passion avec les règlements de la Mishnah, partie centrale et la plus ancienne des écrits rabbiniques. Ses 63 traités, qui citent des Paroles des Pères, c'est-à-dire des rabbins de diverses générations, ont été compilés et mis par écrit au temps de R. Judah le Prince, au début du III^e^ siècle ap. J.C. Le traité *Sanhédrin* contient différentes normes concernant la peine capitale et les procédures qui s'y rapportent (p. ex. 4,1 ; voir H. DANBY, *The Mishnah* [Oxford, Oxford University, 1933] 386-387). Les es-

sais dont nous parlons ont tâché de montrer que l'interrogatoire auquel Jésus fut soumis par les dirigeants juifs, tel qu'il est décrit dans les évangiles, n'aurait pu se dérouler de cette façon, ou que cet interrogatoire violait les règles de la procédure judiciaire à suivre selon la loi juive telle qu'on la connaît par la Mishnah. Toutefois ce genre de comparaison ne mène nulle part, puisque aucun des deux ensembles d'écrits — ni les évangiles chrétiens ni les traditions juives compilées dans la Mishnah à une époque postérieure au Nouveau Testament — ne peuvent être tenus pour des documents historiques de nature à permettre une appréciation justifiée ou une réponse valable à la question ici posée. On ne peut pas minimiser les divergences qui interviennent entre les différents récits synoptiques de la comparution de Jésus (une seule ou deux ? la nuit ou le matin ?). Mais il n'est pas davantage possible d'établir que le tableau idyllique des normes de procédure judiciaire consignées dans le traité *Sanhédrin* traduit la législation en vigueur dans la Palestine d'avant l'an 70. Tant la Mishnah que les évangiles sont des écrits religieux, composés avec d'autres intentions que celle de répondre aux questions historiques telles que les nôtres.

Enfin, les *Actes de Pilate*, qui se présentent comme un rapport du procès de Jésus adressé par le procurateur à l'empereur Tibère à Rome, sont manifestement une composition chrétienne de date tardive ; on ne peut aucunement leur accorder la confiance que mériterait un témoignage historique indépendant.

Dans les derniers temps on a souvent avancé la thèse selon laquelle les Romains sont seuls responsables de la mort de Jésus, vu que les autorités juives de Palestine ne pratiquaient pas la crucifixion ou n'avaient pas compétence pour faire exécuter des criminels, en raison de l'occupation du pays par les Romains, qui se réservaient l'application de la peine capitale (voir *Jn 18*, 31). On a certainement quelque raison d'admettre que, sous les Romains, le pouvoir d'exécuter un condamné était soumis à des restrictions. Mais il est loin d'être clair qu'en Palestine les juifs ne recouraient pas à la crucifixion. Le roi asmonéen Alexandre Jannée (103-76 av. J.C.) fit crucifier huit cents de ses adversaires juifs (JOSÈPHE, *Ant.* 13.14,2 § 380 ; *Bell. Iud.* 1.4,5-6 § 93-98), et le rouleau du Temple de la grotte 11 de Qumran, récemment publié, parle clairement de crimes qui appellent ce genre de châtiment (voir 11QTemple 64, 6-13 ; cf. mon article *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, dans *CBQ* 40 [1978] 493-513, spéc. p. 503-504).

En conclusion, bien que nous ne puissions établir que les seuls responsables de la mort de Jésus soient un certain nombre de di-

rigeants juifs de Palestine ou bien Pilate et les Romains, aucun argument sérieux ne vient montrer que le tableau d'ensemble tracé par les récits de la passion et où les deux parties apparaissent compromises, ne mérite aucune créance.

8. *Dans le Nouveau Testament y a-t-il des interprétations différentes de Jésus comme Christ (ou des christologies différentes) ?*

Oui, assurément, et plus tôt les lecteurs contemporains du Nouveau Testament apprendront à respecter ces différences, meilleure sera leur intelligence du Nouveau Testament. La tendance autrefois régnante à harmoniser les diverses données a donné lieu à beaucoup de malentendus concernant Jésus et sa condition de Dieu-homme.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la « christologie », dans les récits du ministère terrestre de Jésus, ne peut être considérée que comme implicite ou indirecte. Durant sa vie publique, Jésus jetait les semences de ce qui viendrait à être reconnu concernant sa personne. Ce qu'aujourd'hui nous dénommons « christologie » — un mot qui ne figure pas dans le Nouveau Testament — est le produit d'une forme réflexive de pensée qui explicite ce que les auteurs du Nouveau Testament n'avaient formulé que partiellement. Certes, leurs affirmations concernant sa personne peuvent avoir déjà rendu plus explicite ce qui était simplement impliqué dans ses paroles, ses démarches et son enseignement. Mais notre christologie d'un Paul, d'un Luc ou d'un Jean est la systématisation moderne de ce que ces écrivains néotestamentaires n'ont souvent laissé que sous forme de notations concrètes. Autrement dit, on doit apprendre à respecter les différences qui distinguent, par exemple, le Christ Jésus de Paul, le Seigneur et Sauveur de Luc, le Verbe fait chair de Jean.

Il est impossible de détailler ici toutes les particularités des différentes christologies du Nouveau Testament, mais un petit nombre de traits sommaires peuvent éclairer quelques-unes des nuances à respecter.

Plusieurs livres du Nouveau Testament sont complètement dépourvus d'une christologie. Par exemple l'épître de Jacques ne mentionne le Christ, « le Seigneur Jésus Christ », que deux fois (*1*, 1 ; *2*,1), la première dans l'adresse qui introduit la lettre pour identifier l'auteur supposé, l'autre pour désigner celui en qui l'on doit mettre sa foi. A part le titre de « Seigneur », on ne trouve guère d'affirmation sur ce que le Christ est réellement pour l'auteur.

Chez l'écrivain le plus ancien du Nouveau Testament, Paul, nous relevons normalement peu de chose à considérer comme christologie constitutive ou ontologique, parce que l'Apôtre se préoccupe d'expliquer la signification du Christ Jésus pour les hommes plus que de nous dire ce qu'était Jésus, ce qu'il fit ou ce qu'il dit. Paul laisse entrevoir la préexistence du Christ quand il reprend une hymne chrétienne primitive et l'intègre dans son exhortation de *Ph 2,* 6-11. De plus il parle de Jésus comme du « fils » de Dieu (*Rm 1,3* ; *8,* 32) et suggère même quelque chose au sujet de la relation ontologique qui unit à « Dieu le Père » Jésus considéré précisément comme « le Fils lui-même » en *1 Co 15,* 24-28. On ne peut, pour l'intelligence de ce passage, en rester simplement au plan fonctionnel, parce que le rôle du Fils et sa relation à l'humanité et à la création y sont conçus comme devant avoir un terme : « Alors vient la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance... Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (vv. 24.28). Ce rôle salvifique du Fils prendra fin et, avec cet achèvement, le Fils sera toujours reconnu dans sa relation essentielle de Fils au Père. Paul emploie, certes, des titres explicitement christologiques (par exemple Seigneur, Fils de Dieu, Messie), mais en réalité il s'intéresse beaucoup plus à la sotériologie qu'à la christologie comme telle. Ses lettres sont pleines d'expressions qui décrivent de diverses manières les effets de l'événement du Christ, ce que le Christ Jésus a fait pour l'humanité dans son ministère, sa passion, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, son exaltation et son intercession au ciel. Quand il prend une vue rétrospective de cet ensemble, il lui attribue le caractère de faits accomplis « une fois pour toutes » (*ephapax, Rm 6,* 10) et il le considère sous des images variées qui ne reflètent pas seulement des éléments d'un arrière-fond juif et hellénisant, mais aussi les controverses et débats de son expérience missionnaire. Les fruits de cet ensemble d'événements, il les voit tantôt comme « salut » (*Rm 1,* 16 ; *5,* 9 ; *10,* 10), « justification » (*Ga 2,* 16-21 ; *Rm 3,* 21-26 ; *4,* 25), « réconciliation » (*2 Co 5,* 18-20 ; *Rm 5,* 10-11 ; *11,* 15), « rédemption/rachat » (*Rm 3,* 24 ; *8,* 23), « liberté » (*Ga 5,* 1-13 ; *2 Co 3,* 17 ; *Rm 8,* 2) ; « transformation/métamorphose » (*2 Co 3,* 16-18 ; *Rm 12,2*), « création nouvelle » (*Ga 6,* 15 ; *2 Co 5,* 17), « expiation » (*Rm 3,* 25), « vie nouvelle » (*1 Co 15,* 45 ; *Rm 6,* 4), « filiation adoptive » (*Ga 4,* 4-6 ; *Rm 8,* 14-16), « sanctification » (*1 Co 1,* 30 ; *6,* 11), et peut-être « rémission/pardon » des péchés (*Rm 3,* 25 [*paresis,* de signification discutée] ; *Col 1,* 14 et *Ep 1,* 7 [d'authenticité paulinienne discutée]). Seules la sotériologie et la christologie johanniques, avec leurs

particularités distinctives et leurs accentuations propres, peuvent approcher de la richesse que présente la vision du Christ Jésus chez Paul.

La christologie de Luc n'inclut ni l'incarnation ni la préexistence ; ces notions ne se rencontrent ni dans le troisième évangile ni dans les Actes. Elle parle de l'ascension de Jésus, mais non de son intercession céleste. Elle emploie abondamment des titres explicitement christologiques qui sont primitifs (Messie, Seigneur, Sauveur. Fils, Prophète, Serviteur, Fils de l'Homme, Maître), mais en ajoute d'autres qui sont exclusivement lucaniens : Messie souffrant (*Lc 24, 26.46* ; *Ac 3,* 18 ; *17,* 3 ; *26,* 23), Auteur de la Vie (*Ac 3,* 15 ; *5,* 31), Messie qui a été destiné (*Ac 3,* 20) et le Saint et Juste (*Ac 3,* 14). Luc a aussi sa manière de considérer les effets de l'événement du Christ, mais, en contraste avec la multiplicité des images utilisées par Paul, il résume sa christologie en un petit nombre de figures : « salut » (*Lc 3,* 20 ; *Ac 13,* 26 ; il est le seul des évangélistes synoptiques à nommer Jésus « sauveur », *2,* 11 ; cf. *Ac 5,* 31 ; *13,* 23) ; « rémission des péchés » (*aphesis, Lc 24,* 47 ; *Ac 13,* 38) ; « paix » (*Lc 2,* 14 ; *19,* 41 ; *Ac 10,* 36) et « justification » (*Ac 13,* 39 [mais avec une nuance différente de la façon dont Paul comprend ce terme]).

La christologie johannique se situe, elle, au niveau d'une compréhension beaucoup plus profonde dans l'ordre d'une christologie explicite. Elle insiste sur l'intelligence de la personne et du rôle de Jésus comme de celui en qui Dieu est visible au milieu des hommes et en qui l'œuvre salvifique de Dieu est maintenant concrétisée d'une manière toute nouvelle ; Jésus en personne remplace la présence de Dieu-parmi-les-hommes du passé (l'idée de la *shékînāh*) et les institutions du judaïsme (le Temple, les ablutions rituelles, la manne comme pain du ciel). C'est une christologie « élevée » (c'est-à-dire hautement développée), comprenant l'incarnation du Verbe, l'identification du Fils avec le Père dans leur dessein sur le monde, et aussi des éléments d'une christologie relationnelle, ontologique (le Verbe n'était pas seulement avec Dieu, mais il était Dieu). Dans l'évangile de Jean, il faut le noter, Jésus, tout au long de son ministère terrestre, parle comme se trouvant déjà dans la gloire ; pour ce motif, le Jésus johannique prononce des déclarations comme « avant qu'Abraham fût, Je suis » (*9,* 58) ; «Moi et le Père, nous sommes un » (*10,* 30). De telles déclarations, mises par le quatrième évangile sur les lèvres de Jésus, forment précisément les piliers de cette christologie « élevée » qu'on rencontre dans les écrits johanniques et qui les différencie à un tel point des autres écrits du Nouveau Testament. Néanmoins cette christologie coexiste avec plusieurs titres explicitement christologiques qui viennent de la tra-

dition antérieure : Messie (expliqué, de plus, par « Christ », *1*, 41), Fils de Dieu (*1*, 34), Maître (*1*, 38, comme traduction de Rabbi), Roi d'Israël (*12*, 13), Fils de l'Homme (*1*, 31 ; *3*, 13, etc.), Prophète (*4*, 19), Sauveur (*4*, 42 [titre donné également par Luc]). Mais Jean emploie aussi des titres qui lui sont propres : « Agneau de Dieu » (*1*, 29.36) ; « bon Pasteur » (*10*, 11) ; « Pain de vie » (*6*, 35.51). Ce titres exclusivement johanniques traduisent une sotériologie plus qu'une christologie. Quant aux effets de l'événement du Christ, ils sont proposés dans la vision de Jean sous les figures suivantes : « salut » (*3*. 17 ; *12*, 47), « enlèvement du péché » (*1*, 29), « illumination » (*1*, 9), « aptitude » conférée aux hommes « de devenir enfants de Dieu » (*1*, 12 ; *3*, 5-7), don d'une « participation à la vie éternelle » (*3*, 36 ; *4*, 14 ; *5*, 24), précisément par la « résurrection » (*11*, 25-26).

Il y a tout un autre domaine où il faudrait distinguer les différentes christologies du Nouveau Testament : celui du rapport entre Jésus et l'Esprit. Alors que Paul ne distingue pas toujours nettement le Christ ressuscité de l'Esprit (par exemple *2 Co 3*, 17 : « Le Seigneur, c'est l'Esprit » ; voir aussi *1 Co 15*, 45 ; *Rm 1*, 4 [bien qu'il y ait des formules ternaires où le parallélisme implique une distinction, comme en *1 Co 12*, 4-6 ; *2 Co 13*, 14]), la distinction est clairement marquée dans la christologie de Luc et celle de Jean (*Lc 24*, 49 ; *Ac 1*, 4 ; *2*, 4-21 ; *Jn 7*, 39 ; *14*, 26 ; *15*, 26 ; *16*, 7-11).

Le travail que nous venons d'esquisser trop brièvement à propos des christologies de Paul, de Luc, de Jean, pourrait s'appliquer à l'Epître aux Hébreux et à l'Apocalypse, deux écrits importants du Nouveau Testament et qui ont leur christologie et leur sotériologie propres.

Ces différences en matière christologique montrent encore pourquoi il est difficile, aujourd'hui, d'écrire une théologie du Nouveau Testament à la manière dont on a eu coutume de le faire. Car, s'il y a des christologies différentes, il y a également des théologies différentes. Elles ne se laissent pas simplement harmoniser, et c'est pourquoi il n'est pas correct d'interpréter des passages de l'Evangile à l'aide d'idées de saint Paul, ou certaines paroles de Jésus dans les Synoptiques en empruntant des nuances à la tradition johannique. Les différentes christologies du Nouveau Testament équivalent à divers portraits de Jésus que la communauté chrétienne primitive a tracés et laissés en héritage pour nourrir la foi des croyants au cours des générations et des siècles suivants.

Si les réponses que nous avons données plus haut aux questions 1 et 2 ont quelque chose de négatif et de minimiste, il est bon de

rappeler que la foi d'un chrétien d'aujourd'hui ne se mesure pas à ce que chacun ou chacune peut établir concernant le Jésus de Nazareth de l'histoire. Au XX^e siècle, la foi signifie adhésion à celui qui est entré dans l'histoire humaine comme mandataire de Dieu et Fils de Dieu, mais à lui également en tant que son reflet s'est déployé dans l'expérience et la tradition de la communauté chrétienne primitive. Cela ne revient pas à placer entre Jésus et le croyant d'aujourd'hui un livre (le Nouveau Testament) ou bien la christologie des chrétiens des premiers temps. Les christologies inspirées sont normatives dans la foi chrétienne en un sens et d'une manière qui n'appartiennent à aucune tradition postérieure. Le chrétien du XX^e siècle n'accède pas au Christ par un canal autre que celui de ces écrits et de ces christologies, avec toutes les particularités qui les différencient. Il faut tenir comme en couple à la fois Jésus de Nazareth et les portraits que le christianisme primitif a faits de lui. Les deux ensemble forment la *norma normans* de tout enseignement ultérieur en matière de christologie et de sotériologie.

(à suivre)

Washington, DC 20064, U.S.A.
The Catholic University of America

Joseph A. FITZMYER, S.J.
Professeur de Nouveau Testament

La suite de l'article, à paraître dans la prochaine livraison, est consacrée aux questions concernant : la conception virginale de Jésus ; ses « frères et sœurs » ; la résurrection ; l'ascension ; les affirmations de Jésus relatives à sa nature divine ; les titres donnés à Jésus par le Nouveau Testament ; la confession postpascale de sa filiation divine ; son rôle de rédempteur du monde.