NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 8 1969

Jésus de l'histoire et interprétation du kérygme. la pensée de R. Bultmann

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 785 - 808

https://www.nrt.be/fr/articles/jesus-de-l-histoire-et-interpretation-du-kerygme-la-pensee-de-r-bultmann-1394

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jésus de l'histoire et interprétation du kérygme

LA PENSÉE DE R. BULTMANN

Le « Jésus » de Bultmann a paru en Allemagne en 1926. L'an dernier, la traduction a été mise sous les yeux du public de langue française[1]. Et ce fait justifierait, à lui seul, une étude sur la pensée de Bultmann relative au Jésus de l'histoire. Mais même en Allemagne, cette pensée n'a pas cessé d'interroger les historiens des origines chrétiennes et les théologiens : second titre qui nous invite à la prendre en considération[2].

Bultmann entend bien rattacher très étroitement sa théologie à la tradition chrétienne. A ses yeux, pas de possibilité de salut pour l'homme dans une philosophie, quelle qu'elle soit, ou dans une praxis inspirée par une philosophie de l'histoire. Le salut ne s'accomplit qu'à la faveur d'un événement divin vertical, d'une condescendance s'inclinant gracieusement, sur nos vies ; et cet événement absolu, dernier, eschatologique s'est notifié une fois pour toutes dans l'événement historique de Jésus de Nazareth. Notification qui s'est présentée d'abord dans la prédication du Jésus prépascal, mais qui n'a pris sa forme définitive que dans le kérygme apostolique, interprète de la portée salvifique, vivifiante, glorifiante de la Croix de Jésus. Mais que nous notifie exactement le kérygme ? Il nous annonce le mystère de Dieu tourné vers nous ; de Dieu qui, dans la Croix

---

1. R. BULTMANN, *Jésus, Mythologie et Démythologisation*, Paris, 1968. — Plus récemment (1969), les Editions du Seuil ont publié *Foi et Compréhension*, traduction par A. Malet, A. et S. Pfrimmer, S. Bovet, de R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, t. III (1960) et t. IV (1965).

2. Voir, notamment, O. CULLMANN, ***Heil als Geschichte***, **Tubingue, 1965 (trad. française : *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966)**

du Christ, nous ouvre les yeux sur notre condition pécheresse, mais en même temps nous révèle sa grâce qui pardonne, et qui nous donne la possibilité de vivre désormais de lui et en lui. La possibilité, disons-nous, car pour qu'il y ait actualisation du salut, il faut que nous donnions notre oui à ce kérygme comme à la parole de Dieu, que nous confessions l'origine divine de son interpellation (*Anrede*) ; ce oui, c'est la décision de la foi, décision qui consiste en la volonté de ne plus nous appuyer sur nous-mêmes, de ne plus compter, pour notre bonheur et pour notre vie, que sur Dieu seul ; ainsi, dans la foi, nous optons librement pour une conception de notre existence selon laquelle nous acceptons de nous tenir pour des pécheurs graciés et de porter notre croix avec Jésus ; étant bien entendu que la décision est toujours à reprendre et ne cesse, pour ainsi parler, d'être toujours devant nous.

On s'est efforcé, en ces quelques mots, de rendre vaille que vaille la théologie de Bultmann sur l'événement divin du salut. Pour la bien donner à comprendre, il faudrait en développer les implications ; or, il nous apparaîtrait, en ce développement, qu'en dépit des réserves dont nous estimerions devoir l'entourer, elle ouvre des vues profondes sur la confiance en Dieu seul, dont doit vivre le chrétien. Mais ce n'est pas cette tâche que nous nous sommes ici assignée. Notre intention se borne à poser la question du Jésus de l'histoire : sous quel aspect, selon Bultmann, le Jésus historique est-il l'événement eschatologique ; qu'y a-t-il en lui qui offre quelque importance pour la possibilité de la foi — de la foi vécue et directe, mais aussi de la foi réflexive, de la théologie ? La réponse de Bultmann tient en un seul mot : le *Dass* de Jésus est seul à concerner la foi et la théologie. Que Jésus soit né, qu'il ait vécu, qu'il ait été crucifié, qu'il soit mort et ait été enseveli, il n'en faut pas plus pour la foi chrétienne ; la facticité est l'unique substrat historique nécessaire à l'événement eschatologique.

On comprendra cette réponse à la lumière de ce qu'elle veut exclure, et c'est le *Was* et le *Wie* dont Bultmann nous dit qu'ils sont sans valeur théologique. Mais à leur tour que veulent désigner ces mots [3] ? Tous les deux renvoient, ensemble, à deux termes relativement distincts : le premier : la personnalité morale de Jésus ; le second : son enseignement, son message et l'on pourrait dire aussi son dessein, qui est d'annoncer, nous le verrons plus loin, le Règne de

3. On les rencontre dans R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1961², p. 9. Nous renverrons plusieurs fois à cet opuscule, capital pour notre sujet : *Das Verhältnis*... Le recueil récent, R. BULTMANN, *Exegetica*, Tubingue, 1967, le reproduit, avec la pagination originale.

Dieu à venir [4] ; à quoi l'on peut ajouter son action, qui est une manière de prédication, sur ses contemporains (action miraculeuse ou commune ?) [5].

Tout d'abord l'indifférence théologique de la *personnalité morale* de Jésus. Il n'importe pas, estime Bultmann, que Jésus ait été une des hautes figures morales de l'histoire. Et pour bien mesurer la portée de la négation de Bultmann, évoquons ici l'acte de mourir de Jésus, ou bien encore le don absolu de soi que Jésus fait à son Père et dans lequel la théologie catholique voit l'accomplissement de la rédemption objective : selon Bultmann, cette obéissance de l'homme-Jésus n'offre, dans sa grandeur spirituelle unique, aucune efficacité salvifique. D'ailleurs, savons-nous si Jésus s'est ainsi abandonné dans l'espoir et dans la confiance en Dieu ; il n'est pas impossible qu'il soit mort intérieurement brisé [6]. De la personnalité de Jésus, « nous ne pouvons pratiquement rien savoir [7] ». Et Bultmann déclare encore : « ce qui s'est passé dans le cœur de Jésus, je ne le sais pas, et je ne veux pas le savoir [8] ». Il n'est rien, dans sa personnalité intime, qui intéresse, dans la moindre mesure, mon salut.

Demandons-nous, ce qui, dans l'esprit de Bultmann, motive cette déclaration d'indifférence. Nous pourrions être tentés de renvoyer exclusivement à son scepticisme historique : Bultmann, historien, aurait eu la conviction qu'il est impossible de retracer, à partir des sources, et avec une fermeté historique suffisante, les traits de la figure de Jésus. Devant ce constat, il aurait pensé : qu'à cela ne tienne ! Il est loisible, il est même nécessaire de donner à la foi chrétienne

4. Personnalité et message : deux termes, disons-nous, relativement distincts. A notre sens, Bultmann les sépare trop : Il reconnaîtra, on va le voir, qu'il est possible de remonter par l'histoire à la parole de Jésus et à sa conscience d'Annonciateur et donc aussi aux pensées et au « projet » de Jésus ; mais s'il est vrai que les pensées et le projet d'un être humain révèlent sa qualité morale, en ce cas, en nous éclairant sur le dessein de Jésus, l'histoire nous éclaire aussi sur sa personnalité spirituelle. Nous ne reviendrons pas sur cette *« première remarque critique »*. Aussi bien, n'est-elle pas décisive par elle-même. Car c'est aussi et même peut-être avant tout de la pensée et du message de Jésus que Bultmann va déclarer la non-importance théologique nonobstant la possibilité de leur reconstitution historique ; et c'est donc cette déclaration portant sur *ce terme*, dont il nous incombe d'examiner le bien-fondé. Mais, il est vrai, si nous réussissons à montrer, contre Bultmann, que le message de Jésus importe souverainement à l'intelligence du kérygme, il s'en suivra, en vertu de notre *« première remarque »*, que c'est aussi le « projet » et la personnalité de Jésus dont nous aurons établi la valeur théologique.

5. W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tubingue, 1966, p. 201. Notre exposé de la pensée de Bultmann s'est inspiré de cet ouvrage.

6. R. BULTMANN, *Das Verhältnis*, p. 12. Le texte allemand dit simplement : « Die Möglichkeit, dass er (Jesus) zusammengebrochen (intérieurement brisé ?) ist, darf man sich nicht verschleiern ». Disons ici, une fois pour toutes, qu'il nous arrivera d'interpréter hypothétiquement la pensée de Bultmann, avec l'espoir de ne pas la trahir.

7. R. BULTMANN, *Jesus*, Paris, 1968, p. 35.

8. Id., *Glauben und Verstehen* (*G.V.*), t. 1, Tubingue, 1933, p. 101, p. 251.

un fondement absolument indépendant de nos ignorances ou de nos incertitudes sur le Jésus de l'histoire. Et en cherchant à constituer une théologie valable de la foi ainsi indifférente aux démarches et aux conclusions de la critique historique, loin de menacer le christianisme, nous en aurons assuré la validité.

On peut admettre qu'en effet, le scepticisme historique de Bultmann est, sur ce premier point, largement responsable. Mais il est aussi une autre cause : souvenons-nous de son adhésion, déjà ancienne, à la théologie dialectique, de son refus de la théologie libérale. Cette dernière considérait le divin comme immanent à la pensée, au sentiment, à la moralité humaine ; si Dieu se révèle, c'est bien dans les prouesses des grandes personnalités religieuses et, éminemment, dans la personnalité de Jésus. Or, voilà une conception que Bultmann (à la suite de Barth) a tenue pour absolument contraire à la Parole de Dieu et à l'Ecriture : le divin ne s'inscrit pas dans les « œuvres » humaines. Dieu est dans le Ciel et toi tu es sur la terre : déclaration qui est le sens même de la Réforme ; de nos œuvres au Royaume de Dieu, aucune proportion. Et cela est vrai aussi, estimait Bultmann, de la personnalité de Jésus : par sa grandeur morale, Jésus n'est pas, ne peut pas être révélateur de Dieu et du salut eschatologique [9]. Ce jugement d'autrefois me paraît être le sien aujourd'hui encore, même s'il n'est guère apparent dans les textes. Et par là — par là aussi — s'expliquerait donc sa déclaration d'indifférence théologique à l'égard de la personnalité de Jésus : celle-ci, en tant qu'humaine, ne nous apporte, ne peut nous apporter rien de définitif, d'absolu [10].

Mais qu'en est-il de l'indifférence de Bultmann à l'égard de l'*enseignement, du message* de Jésus ? D'où procède-t-elle ? Ici, le scepticisme historique ne pourra pas être invoqué. Selon Bultmann, une reconstitution de la prédication de Jésus est largement possible ; des certitudes historiques nous sont données à son propos. Mais nous allons entendre ce paradoxe : ce sont ces certitudes, précisément, qui sont dangereuses : notre indifférence obligée à leur égard s'inspire du souci de garantir l'authenticité de la foi.

Redécouverte historique possible du message de Jésus : Bultmann l'a tentée dans son « Jésus » (1926) où il nous en restitue les lignes majeures, telles qu'il les voit. Il apparaît à l'historien que la prédi-

9. *G.V.*, t. I, pp. 13-18. C'est du moins ce que nous croyons lire dans *G.V.*, t. I, pp. 246-252. Voir aussi W. SCHMITHALS, *op. cit.*, p. 206.

10. Dans sa *Dogmatik*, Zurich, 1947, t. I, 1, p. 171, Barth avait exprimé son scepticisme historique, et son indifférence, à l'égard de Jésus de Nazareth. Depuis lors, il ne semble pas avoir modifié sa manière de voir : il raille ceux-là des exégètes du Nouveau Testament qui, armés de glaives et de bâtons, sont repartis récemment à la recherche du Jésus de l'histoire (K. BARTH, *How my mind has changed*, dans *Evangelische Theologie*, 20 (1960) p. 104, cité par W. G. KÜMMEL, dans *Jesusforschung seit 1950*, dans *Theologische Rundschau*, 31 (1966) p. 29).

cation de Jésus coïncide largement avec la prédication de la communauté primitive, du moins en une mesure telle qu'on ne peut assigner de l'une à l'autre une radicale discontinuité, une dissonance assez grave pour exiger une option exclusive pour l'une des deux [11]. Tout d'abord, même concept de Dieu de part et d'autre : comme dans le kérygme, ainsi déjà chez Jésus, point d'enseignement spéculatif, neutre et comme valant en soi, sur Dieu et sur ses grandeurs constitutives ; il n'est pas question de Dieu sans qu'en même temps il ne soit question de l'homme : Dieu est la personne qui interpelle souverainement l'homme dans sa volonté et le détermine dans son existence présente par ses exigences, par son jugement, par sa grâce [12]. Et l'homme lui-même : Jésus ne le voit pas autrement que le verra Paul : non pas, à la manière grecque, comme une essence, un degré d'être occupant une place privilégiée dans l'ordre du cosmos, et dont la valeur serait définie par une qualité (spirituelle ?) désignable, toute faite et déjà donnée ; bien plutôt, Jésus s'attache, comme le fera le kérygme, à fixer l'attention de ses auditeurs sur leur condition d'êtres questionnés, interpellés par le sens de leur existence, ouverts à l'avenir de leur liberté, invités sans cesse à une décision en face des appels du présent ; la valeur de l'homme est tout entière dans ce qu'il accomplit maintenant, librement [13]. Et Jésus sait bien que l'homme se décide foncièrement pour le péché, pour une vie régie par la prétention de ne s'appuyer que sur elle-même ; comme pour Paul encore, l'homme est pour Jésus, — nonobstant toutes différences d'expression de l'un à l'autre — pécheur dans la totalité de son existence [14]. Mais Jésus sait aussi que l'heure du repentir est venue, et l'heure de la foi : voici que Dieu accomplit l'événement de sa grâce et appelle l'homme à l'accueillir, lui offrant par là la possibilité de son existence authentique. Il faut même aller plus loin, discerner une consonance plus grande encore entre la prédication de Jésus et le kérygme apostolique : l'historien, comme tel, peut établir de Jésus lui-même qu'il a demandé qu'on ait foi en lui comme à l'Annonciateur de la parole ; certes, Jésus ne s'est pas présenté comme l'Annoncé, il n'a pas exigé qu'on se prononce sur un mystère quelconque de sa personne — Messie, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Sauveur, Seigneur —, comme s'il eût subordonné la possibilité du salut à la confession de ces déterminations christologiques (et par là, c'est vrai, nous le verrons mieux plus loin, son message se différencie du kérygme) ; mais il n'en reste pas moins que la décision de la foi à laquelle l'auditeur est appelé par Jésus implique une reconnaissance du caractère eschatologique de

11. W. SCHMITHALS, *op. cit.*, p. 212.
12. R. BULTMANN, *Jesus* (trad. fr.), p. 134.
13. ID., *ibid.*, p. 65, 66.
14. ID., *G.V.*, t. I, pp. 188 suiv.

sa parole humaine ; Jésus montre au regard de l'historien, qu'il avait conscience d'avoir été envoyé par Dieu comme le porteur de la parole dernière et définitive, et qu'il exigeait qu'on le reconnût comme tel : voici l'heure imminente du Règne de Dieu, du salut par la repentance, de la grâce décisive ; de tout cela, Jésus se sait et se dit l'Annonciateur. C'est au point qu'ici, Bultmann ne recule pas devant le mot de christologie implicite : l'entrée en scène (*das Auftreten*) de Jésus et sa prédication impliquent une christologie dans la mesure où ils en appellent à la décision vis-à-vis de sa personne comme vis-à-vis du porteur de la parole de Dieu, décision dont il sait bien et dont il dit que d'elle dépend le salut ou la perdition [15]. Et par suite, la confession expressément christologique que présentera le kérygme apostolique peut être considérée comme la simple explicitation (*Explikation*) de la réponse, de l'obéissance qui reconnaissait (avant l'événement pascal ?) en Jésus la révélation de Dieu ; autrement dit, lorsque la communauté primitive déclara de Jésus qu'il était Christ et Seigneur, elle adopta un langage qu'assurément Jésus n'avait pas tenu, et pourtant elle ne faisait en cela que prolonger la visée de Jésus, correspondre à sa prétention (*Anspruch*) d'avoir été, dans l'histoire, l'homme à l'occasion duquel se jouait la destinée de nous tous.

On voit donc dès à présent que Bultmann, en tant qu'historien, reconnaît l'existence de rapports étroits entre le message de Jésus et le kérygme apostolique. Et à ses disciples, avec lesquels il s'est expliqué dans un passé récent, il concéderait en somme, qu'eux-mêmes, dans leurs recherches, ont établi valablement une double continuité de la prédication de Jésus avec le kérygme ; continuité formelle : chez Jésus, comme dans le kérygme, la prédication prend moins la forme d'une doctrine que celle d'une interpellation à la décision ; continuité quant au contenu : la décision à laquelle provoquent également les deux messages est une décision au renoncement à soi-même, au monde, au disponible, au profit d'un abandon total de soi au jugement de Dieu et à sa grâce, notifiés dans l'événement de Jésus [16].

Mais, par là même, nous avons pris la mesure du scepticisme historique de Bultmann : à peu près absolu à l'égard de la personnalité morale de Jésus, il s'en faut bien qu'il s'étende à son enseignement et à son message ; l'historien connaît amplement celui-ci, et déjà nous avons vu, nous avons commencé à voir comment il le situe par rapport au kérygme apostolique. S'il en est ainsi, notre question demeure entière : Bultmann professe une indifférence théologique totale non pas, il est vrai, à l'égard du *Dass* de Jésus, mais à l'égard de son message ; cette indifférence ne peut s'expliquer par l'igno-

15. ID., *Das Verhältnis*..., p. 16.
16. ID., *ibid.*, pp. 22, 23.

rance, par l'impossibilité d'une reconstitution historique : cette impossibilité n'existe pas ; de Jésus, nous savons ce qu'il a dit et ce qu'il a voulu ; pourquoi, dans ces conditions, Bultmann déclare-t-il encore que la prédication de Jésus n'a pas d'importance, de « *Relevanz* » théologique ?

A cette déclaration, nous assignerons deux raisons, d'ailleurs solidaires.

La *première raison* réside dans l'auto-suffisance du kérygme apostolique et peut-être mieux encore dans la suffisance du kérygme démythologisé d'aujourd'hui. Que ce kérygme nous soit adressé : il n'en faut pas plus pour la possibilité de la foi ; aucune exigence de remonter au Jésus de l'histoire ; et même le kérygme apostolique et contemporain offre dans le contenu de son interpellation des composantes majeures qui lui sont propres, qui faisaient défaut au kérygme du Jésus de l'histoire ; à tel point que ce n'est pas celui-ci, mais bien plutôt seulement celui-là qui nous place devant la plénitude de la décision exigée de nous.

Première raison dont seule une dialectique assez sinueuse peut nous révéler le sens.

Nous venons de le voir, de la prédication de Jésus au kérygme apostolique, il existe une étroite continuité : reconstruite par les méthodes historico-critiques, la prédication de Jésus apparaît comme ayant ouvert à ses auditeurs *immédiats* la possibilité d'une nouvelle intelligence de leur existence devant Dieu et comme leur adressant l'appel à la décision ; et c'est à ce point, nous l'avons vu également, qu'elle contenait *in nuce*, implicitement, la christologie du kérygme apostolique.

Or, sur la réalité de cette continuité, Bultmann n'a pas dit son dernier mot. Le voici qui va reconnaître entre le message de Jésus et le kérygme des liens plus étroits encore. D'une manière très générale, un véritable historien, conscient des exigences de sa tâche, ne se borne pas à une enquête objectivante historico-critique sur la fraction d'histoire humaine soumise à son examen ; par delà le discernement des faits bruts, ce qui l'intéresse et le meut dans sa recherche c'est l'intention de découvrir, à la lumière d'une certaine précompréhension de l'existence déjà présente en lui, l'intelligence de l'existence offerte, au témoin d'aujourd'hui, par les figures humaines du passé [17]. Requête qui vaut aussi pour l'historien de Jésus : il doit s'efforcer de saisir, au-delà du phénomène historique percevable par le simple regard objectivant, l'intelligence de l'existence présentée par Jésus dans sa prédication ; et il ne se bornera pas à montrer comment celle-ci interpellait les auditeurs d'autrefois ; il montrera

17. Id., *ibid.*, p. 18. Sur les conditions de l'authentique interprétation de l'histoire — interprétation tout ensemble historico-critique et existentielle — cfr *G.V.*, t. III, 1960, pp. 107-121 (trad. fr. *Foi et Compréhension*, pp. 129-144).

au lecteur d'aujourd'hui comment elle l'interpelle à son tour. Autrement dit, l'intégrale méthode d'interprétation de l'histoire peut réussir à faire du maintenant d'autrefois le maintenant d'aujourd'hui ; elle peut, sur la base de la rencontre existentielle, susciter dans le lecteur contemporain l'exigence de la décision en face de Jésus. Telle est la remarque que Bultmann voulait ajouter à ses notations antérieures sur la continuité entre le message de Jésus et le kérygme apostolique ; remarque dont il est facile de voir qu'elle rapproche davantage encore les deux termes. Seulement, elle ne le fait pas sans menacer, apparemment, la conclusion à laquelle Bultmann veut arriver, à savoir que la connaissance du Jésus historique est sans importance théologique. C'est même une conclusion toute contraire qu'à première vue elle impose à la réflexion. Car s'il est vrai qu'une lecture existentielle de l'histoire de Jésus réussit à confronter le lecteur contemporain avec l'intelligence de l'existence que Jésus proposait, ne devons-nous pas en déduire que ce lecteur est placé, par là même, dans les conditions d'une vraie foi possible ? Et même, il y est si bien placé qu'il n'a plus besoin d'être confronté au kérygme apostolique ; c'est ce dernier qui, loin d'apparaître comme suffisant, lui semblera superflu ; à quoi bon demander au kérygme un service que la prédication de Jésus a déjà rendu surabondamment ? Ou tout au plus, reconnaîtra-t-on encore à la prédication de l'Eglise le rôle et la valeur d'une *répétition* (*Wiederholung*) [18] : En répétant, en reproduisant l'interpellation de Jésus, l'Eglise nous placera dans les conditions de la foi, mais au même titre et dans la même mesure où la lecture historique et existentielle y réussissait déjà !

Ainsi la thèse du Bultmann sur la suffisance du kérygme apostolique paraît être mise en danger. Mais précisément, ce n'est là qu'une apparence. Oui, il est bien vrai que le lecteur d'aujourd'hui, et non pas seulement l'auditeur d'autrefois, peut rencontrer l'interpellation de Jésus au point de se voir concerné par elle ; et cependant, cette rencontre ne suffirait pas à l'authenticité et encore moins à la plénitude de sa foi. Celle-ci ne peut lui venir que du kérygme apostolique : car — et c'est ce qu'il nous faut voir maintenant — nonobstant toute continuité déjà reconnue entre la prédication de Jésus et le kérygme, ce dernier se distingue du message évangélique ; et il s'en distingue si bien et par un trait si grave, si important qu'il se substitue, en l'annulant en quelque sorte, à la prédication de Jésus et la dépouille de toute nécessité théologique.

Quel est donc ce trait propre au kérygme ? Le Jésus de l'histoire annonçait sans doute le salut, mais par manière de promesse et sous la forme d'un avenir ; et son annonce n'était valable, à ses propres yeux, que pour une fois (*das Einmal*). Il dirigeait le regard — le

18. *Das Verhältnis...*, pp. 23, 25.

sien et celui de ses auditeurs — vers le Règne de Dieu, proche et même imminent, mais non point encore effectivement instauré, et il demandait repentance et décision en face d'un événement qui ne se répéterait plus. Autrement en va-t-il du kérygme apostolique : la communauté primitive a vu dans la Croix le signe que Dieu donnait aux hommes (à tous les hommes) (*das Ein-für-allemal*) [19] de leur condamnation et de leur pardon tout ensemble ; elle a affirmé, dans la foi, la signification de l'événement de la Croix, et cette signification c'était que les temps nouveaux étaient désormais accomplis. Assurément, la Croix ne manifestait pas l'avènement béatifiant des réalités dernières, sans s'adjoindre la Résurrection ; mais celle-ci n'était que la traduction, sur le plan de la représentation, d'une visée non mythologique : simple manière d'exprimer la valeur triomphante de la Croix. Ainsi, sur la Croix de Jésus, Dieu avait exécuté dans le temps le jugement libérateur qu'il porte *ab aeterno* sur nos existences ; le Règne était arrivé : voilà quelle fut la foi de la communauté primitive, bien différente, par cette note d'actualité eschatologique, de ce que pouvait avoir été une foi prépascale. A quoi s'ajoute que cette actualité, au lieu d'être un événement qui se produirait une seule fois, allait pouvoir se perpétuer. Sous quelle forme ? Précisément, sous la forme du kérygme : celui-ci est essentiellement la foi qui s'atteste, l'expression que la communauté, l'Eglise, a donnée à sa confession de l'événement eschatologique effectué en Jésus. Or, ainsi compris, le kérygme s'offre à nous comme la révélation de Dieu toujours actualisée ; révélation qui nous interpelle, *hic et nunc*, pour la proclamation, dans la foi, des temps définitivement accomplis ; par lui et en lui, le jugement libérateur, dont on aurait pu craindre qu'il soit devenu un pur passé, ne cesse pas de nous être contemporain ; et l'on peut comprendre maintenant le mot, à première vue si étrange, de Bultmann selon lequel Jésus est ressuscité dans le kérygme [20] ; le message qui chez Jésus ne regardait que vers l'avenir et dans cette mesure n'était pas encore la réalité eschatologique déjà présente — ce message prend dans le kérygme toute sa force, et il touche au but : dans la prédication de l'Eglise, c'est la plénitude de la parole de Jésus qui nous atteint. Et surtout l'on peut comprendre les mots de Paul et de l'évangile johannique : par la foi au kérygme, le chrétien appartient au monde nouveau ; « quelqu'un est-il dans le Christ, voilà qu'il est une nouvelle créature ; l'ancien est passé, le nouveau est là » (*2 Co 5*, 17), langage qu'on ne pourrait, de toute évidence, fonder sur la prédication du Jésus historique, pas plus qu'on ne peut, par elle, justifier le mot de Jean : « Maintenant, le jugement est déjà

19. *Ibid.*, p. 25.
20. *Das Verhältnis...*, p. 27 ; *G.V.*, IV, p. 197. Trad. franç. *Foi et Compréhension*, p. 405.

venu sur le monde » (*Jn 12*, 31). Seule, l'existence du kérygme autorise de telles déclarations d'actualité eschatologique.

Voilà donc comment se distingue le kérygme du message de Jésus. Or cette différence entraîne deux conséquences : 1) la prédication historique de Jésus, même comprise existentiellement comme un appel à une nouvelle intelligence de nous-mêmes, ne suffit plus pour la foi ; il est essentiel à celle-ci d'être une adhésion au contenu propre au kérygme apostolique : le règne de Dieu n'est plus seulement à venir ; il est accompli ; désormais, il nous est possible de vivre en Dieu ; 2) et non seulement la prédication de Jésus ne suffit plus, mais on ne peut plus lui assigner une fonction quelconque : comment pourrait-elle offrir encore quelque importance théologique, dès là que le kérygme nous apporte tout ? Nul besoin pour la foi de se remettre en face du message de Jésus, en ce qu'il avait de propre, de provisoire, de définitivement dépassé. Assurément, le *Dass* historique demeure nécessaire ; la foi ne peut omettre la confession de l'existence de Jésus, de sa vie, et de sa mort sur la Croix, mais le *Was* et le *Wie*, même réduits à la prédication de Jésus — pour ne plus parler de sa personnalité morale — indifférents à la foi, ne peuvent en rien l'éclairer.

Bultmann proclamera cette indifférence théologique du Jésus historique en d'autres termes équivalents : la foi authentique trouve tout à la fois son commencement absolu, son objet et son fondement non pas en Jésus, mais dans le Christ, c'est-à-dire dans le kérygme qui voit en Jésus crucifié et ressuscité l'action salvifique et eschatologique de Dieu enfin actualisée ; dans son message, Jésus se déclarait bien l'Annonciateur ; mais seul le kérygme le proclame comme l'Annoncé vis-à-vis duquel il nous faut prendre parti. Et en conséquence, Bultmann ne voudra voir dans la prédication de Jésus qu'un présupposé de la théologie du Nouveau Testament, d'ailleurs non requis pour la foi ; Jésus et sa parole appartiennent encore au temps de l'ancienne alliance ; l'alliance nouvelle ne s'ouvre que dans la foi à la signification triomphante de la Croix et dans l'attestation que cette foi se donne, c'est-à-dire dans le kérygme [21].

Telle est donc la première raison qui justifie, aux yeux de Bultmann, sa déclaration sur l'invalidité théologique du Jésus historique : la suffisance du kérygme. La *seconde raison* n'est pas moins décisive. Sans doute, l'intérêt historique pour le Jésus prépascal n'est pas condamnable en soi : et Bultmann lui-même, dans son *Jésus*, y a obéi. Encore faut-il qu'il reste purement historique. Dès là que s'y mêle, comme c'est fréquemment le cas, une inquiétude théologique, l'enquête devient suspecte : car cette inquiétude s'inspire d'une volonté de *légi-*

21. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1948, pp. 1, 2.

timer par les démarches historiques le kérygme et la foi ; on cherche dans la redécouverte de la figure du passé des traits dont on attend qu'ils justifieraient l'adhésion au message. Or, un tel souci de légitimation constitue plus qu'une menace contre la foi et sa possibilité : il en est déjà la secrète mais très effective annulation. Qu'est-ce, en effet, que la foi, sinon le refus de s'appuyer sur soi-même (sur les œuvres de la raison non moins que sur celles de la moralité ?) pour ne s'appuyer que sur Dieu seul ; le croyant s'en remet et s'abandonne totalement à la Parole, qui ne l'interpelle pas sans lui demander, justement, cet abandon ; le fondement de la foi ne peut que coïncider strictement avec son objet. Ce qui nous est demandé c'est de renoncer à toute caution objectivante, inscrite dans le monde de nos objets et discernable par la raison, de l'événement du salut. L'action salvifique de Dieu ne vient à nous que sous les espèces d'une parole — et non point sous la forme d'une mondanisation quelconque du Transcendant ; et, corrélativement, cette action n'est reconnue que dans la foi, dans la décision libre en face de la Parole — et non point dans des jugements rationnels préalables de la crédentité. En somme, Bultmann distingue, ici, une double mise en garde et deux motifs conjoints de condamner l'inquiétude théologique dans la recherche historique : d'une part, elle est commandée par la fausse persuasion que l'événement de salut puisse être autre chose qu'un événement de parole, à savoir une manifestation du Transcendant dans le monde de nos objets, comme si l'idée même d'une telle manifestation n'était point déjà l'oblitération de la Transcendance ; et d'autre part, elle abolit la possibilité de la foi pure, d'une foi dont c'est l'essence même de récuser tout appui « mondain ». Voilà pourquoi tout regard en arrière, toute investigation historique derrière le kérygme, toute enquête sur le Jésus du passé, lorsqu'elle s'inspire d'une préoccupation apologétique, ne peut être que théologiquement stérile[22], bien plus ne peut que s'attirer le désaveu du croyant ; Dieu ne peut pas, sans déchoir, s'objectiver, se « mythologiser », s'inscrire, selon sa transcendance, dans le monde et fournir, dans cette inscription, un motif rationnel à la possibilité de la foi. Si donc je veux respecter la révélation et la foi, ce n'est pas moi qui, cédant à une fausse conscience théologique, demanderai ce qui s'est passé autrefois ; mais bien plutôt je laisserai la Parole — qui sans doute a son origine dans l'autrefois — m'interpeller aujourd'hui et me demander ce que je veux faire de moi-même.

---

22. W. SCHMITHALS, *op. cit.*, pp. 217, 218. Cfr aussi *G.V.*, I, p. 107, p. 282, p. 286 ; voir surtout *Das Verhältnis...*, p. 25, n. 79 où Bultmann semble refuser au kérygme tout caractère d'« exigence » (Forderung), tout en gardant à la foi son caractère d'obéissance ; *Kerygma und Mythos*, t. I, p. 48 : « c'est précisément sa non-démonstrabilité qui préserve la prédication chrétienne du reproche d'être une mythologie ».

Nous comprenons, à présent, la remarque apparemment paradoxale que nous avons faite plus haut : dans la pensée de Bultmann, ce n'est pas le scepticisme historique ou notre large ignorance de ce que fut et a dit Jésus qui fait danger pour la foi, mais tout au contraire la certitude historique, même restreinte, que nous pouvons en obtenir : l'ayant éventuellement acquise, nous sommes mis en tentation de l'invoquer et de nous appuyer sur elle ; la foi authentique n'est possible que *malgré* nos connaissances historiques, certaines ou probables [23].

Reste, à Bultmann, à faire face à une objection fondée sur l'existence des traditions évangéliques recueillies par la communauté primitive au sujet du Jésus prépascal, et que nos trois évangiles ont rassemblées. Ce double fait — recueillement et transcription — ne donne-t-il pas à penser que la communauté ne bornait pas son attention au seul Christ du kérygme ? La personnalité de Jésus ne lui était pas indifférente ; et l'on doit se demander si elle ne considérait pas les traditions sur le Jésus prépascal comme nécessaires à l'intelligence du kérygme lui-même.

La réponse de Bultmann est toute en ceci : on n'avait nul besoin de remonter au-delà du *Dass*. C'est ce qui apparaît bien chez Paul. Pour lui, il n'y a, dans sa prédication, que l'Incarné, le Crucifié et le Ressuscité ; aucune référence à la vie de Jésus, aucune image de sa personnalité humaine ; et la Croix elle-même ne l'intéresse pas par l'héroïsme et la grandeur dont Jésus aurait pu y faire preuve ; il ne voit en elle que l'événement et la signification eschatologique que la Parole de Dieu lui confère. Sans doute, Paul évoque-t-il l'obéissance et l'absolu désintéressement de Jésus (*Ph 2*, 6-9 ; *Rm 15*, 3 ; *2 Co 8*, 9), mais — remarque assurément peu convaincante de Bultmann — Paul désigne par là le comportement du Préexistant, et non pas du Jésus historique. Et c'est un fait encore que, chez Paul, le message éthique du Jésus prépascal ne joue aucun rôle [24]. Même réserve dans l'évangile johannique : on y souligne sans doute la réalité de l'humanité de Jésus, mais sans en rendre aucun des traits qui eussent été empruntés aux évangiles synoptiques ; seul le *Dass* y est décisif ; et la prédication authentique de Jésus n'a plus aucune importance (puisque Jean la transforme si délibérément par sa propre méditation ?). Restent les évangiles synoptiques ; et c'est vrai — Bultmann nous l'a dit — qu'ils nous médiatisent une rencontre avec le Jésus historique, qu'ils nous fournissent les moyens de reconstituer, dans une certaine mesure et avec un certain degré de probabilité, sa parole, son enseignement ; mais ce n'était pas dans leur dessein ; ils veulent être compris comme des écrits kérygmatiques, comme des témoigna-

23. W. SCHMITHALS, *op. cit.*, p. 211.
24. *Das Verhältnis...*, p. 9.

ges de la foi au Seigneur ressuscité et glorifié ; et le choix même des traditions qu'ils ont recueillies, comme aussi la forme qu'ils leur ont donnée, témoignent de leur volonté de se mettre exclusivement au service du kérygme ; l'enquête purement historique ne correspond pas à leur intention [25]. En conclusion : quand nous déclarons l'indifférence théologique du Jésus historique, nous sommes, estime Bultmann, en parfait accord avec le Nouveau Testament ; notre déclaration est bibliquement justifiée.

REMARQUES CRITIQUES

On n'hésitera pas à reconnaître une large suffisance du kérygme post-pascal pour la possibilité de la foi : il n'est pas demandé à tous les chrétiens de remonter au Jésus de l'histoire par les chemins de l'enquête historico-critique ; ceux-ci sont même rigoureusement réservés. Mais si le message de la communauté chrétienne offre en lui-même les conditions objectives de la foi, encore reste-t-il que c'est vis-à-vis du Jésus historique qu'il nous demande de prendre parti : nous avons à confesser dans la foi et la personnalité de Jésus et son enseignement prépascal. Sans doute, comme saint Paul, l'Eglise doit annoncer avant tout le Christ crucifié et ressuscité ; mais ce Ressuscité, elle tient qu'il ne peut pas être compris hors de toute relation au Jésus de l'histoire, dont la résurrection est, à ses yeux, la consécration ; il doit sa victoire sur la mort à son obéissance terrestre, à sa personnalité spirituelle historique ; en sorte que celle-ci conditionne l'intelligence de la Résurrection. Tout autrement en va-t-il pour Bultmann ; pour lui pas d'autre requête que la facticité de Jésus ; le croyant n'a rien à dire sur le *Was* et le *Wie*, et le théologien appliqué à l'intelligence de la foi — *intellectus fidei* — peut s'éclairer pleinement sur son sens sans avoir à interroger la parole et l'action d'autrefois : le kérygme porte en lui-même toute son intelligibilité possible.

Cette thèse de Bultmann nous paraît ne pas pouvoir se penser jusqu'au bout. Et il est bien notable qu'elle rencontre le désaveu d'exégètes et de théologiens qu'on désigne parfois du nom de postbultmanniens : ils demeurent dans la mouvance bultmannienne par leur manière de garder, au centre du message, la nouvelle conception de l'existence offerte à la décision de la foi, mais, à la différence du maître de Marbourg, ils estiment requis d'interpréter le kérygme à la lumière du Jésus de l'histoire et de son message, qu'ils s'efforcent de reconstituer par des démarches d'ailleurs diverses et quelque peu hésitantes [26]. Quelles sont ces démarches, notre propos n'est pas de

25. *Kerygma und Mythos*, t. I, 1951, p. 133.

26. O. CULLMANN préfère les appeler « école de Bultmann » (« Bultmannsschule »), dans son ouvrage *Heil als Geschichte*, Tubingue, 1965, p. 2, n. 2 ;

les rapporter. Nous voulons plutôt proposer quelques-unes des objections de principe auxquelles la thèse bultmannienne ne peut, selon nous, apporter réponse valable.

1. La première difficulté tient au *Dass* historique dont Bultmann nous dit qu'il est essentiel au kérygme et à la question que ce *Dass* soulève nécessairement.

Nous sommes conviés, nous dit-on, à confesser non point seulement le pardon divin, absolument ; il nous faut encore reconnaître que ce pardon est lié de quelque manière au Jésus de l'histoire ; c'est en Jésus, dans sa vie et dans sa mort que l'événement eschatologique de la condamnation et de la grâce nous est notifié. Bultmann retient fermement ce qu'il appelle le paradoxe de la foi : l'événement eschatologique s'est accompli dans l'événement historique de Jésus [27]. Mais comment ne pas remarquer qu'une telle confession nous impose la reconnaissance du *mystère* de Jésus de Nazareth ? On nous dit équivalemment : ce n'est pas en Socrate, ni en un autre sage, ni en quelqu'un des prophètes que la parole absolue a été prononcée sur nos existences, c'est en Jésus seul. Confrontés à cette affirmation, comment pourrions-nous ne pas demander : pourquoi lui, pourquoi aucun autre ? Pourquoi Dieu l'a-t-il choisi, entre tous, pour son message ? Bultmann opposera-t-il à notre question qu'elle trahit bel et bien le désir de voir la réflexion théologique fonder les titres de la foi [28] : désir de « raisons de croire » qui porte déjà en lui-même le refus de la foi pure ? Il vous est demandé de croire, simplement ; vous ne pouvez pas vous interroger sur le pourquoi de l'élection de Jésus ! Mais nous pouvons récuser cette instance : ne tranchons pas la question de savoir si toute l'enquête sur les titres de la foi, sur les motifs rationnels de crédibilité trahit à l'avance le mouvement de la foi [29]. Aussi bien, quand nous demandons : pourquoi Jésus ? il ne s'agit pas — pas directement du moins — de la crédibilité, mais de l'intelligibilité de la croyance : Qui est-il ce Jésus dans lequel le kérygme reconnaît la personne élue ? La question porte moins sur les raisons de croire, que sur le sens de la foi demandée. Or, à la question du

---

voir aussi p. 32 où sont cités G. Ebeling, E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm. Ce dernier écrit : « Beaucoup sont d'avis que le chemin de l'enquête historico-critique, dans la détermination du message de Jésus (vor diesem Gegenstand), est un faux chemin qu'on devrait définitivement abandonner. Je ne partage pas cet avis et je ne peux absolument pas voir que ce soit nécessairement un chemin d'incrédulité, auquel la foi ne pourrait et ne devrait que renoncer » (*Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1960[5], p. 5). Bultmann n'est pas nommé, mais on peut penser que l'auteur le place, et même peut-être avant tous, parmi ces « beaucoup ».

27. *G.V.*, t. III, 1960, p. 204 (*Foi et Compréhension*, p. 237).

28. *G.V.*, *ibid.*, p. 189 (*Foi et Compréhension*, p. 219).

29. Sur cette question, nous nous sommes exprimé dans l'ouvrage *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges, 1969, pp. 51 suiv.

sens, impossible de nous soustraire : il nous faut comprendre pour croire ; autrement, ce n'est pas en êtres intelligents et responsables que nous croirions ; loin de nous interdire l'enquête sur le sens, la foi nous la prescrit positivement ; nous devons recourir à tous les moyens pour y répondre. Supposons donc qu'il existe des documents offrant la possibilité de reconstruire historiquement en quelque mesure la personnalité de Jésus et en une mesure plus grande son enseignement et sa parole — et cette supposition se vérifie en effet, de l'aveu de Bultmann lui-même : les évangiles synoptiques ne sont pas si exclusivement des témoignages de la foi postpascale qu'ils ne soient aussi narrateurs d'une histoire — en ce cas nous manquerions à notre vocation de chrétiens réflexifs, à l'exigence de l'*intellectus fidei*, si nous omettions de comparer le message du Jésus historique avec le kérygme, pour éclairer celui-ci par celui-là. Interpellés d'une part par un kérygme qui affirme la singularité et l'originalité de Jésus, et disposant d'autre part de certains moyens pour en élucider le mystère, nous ne pouvons raisonnablement nous dérober à l'investigation de ces moyens [30]. Première manière de manifester, contre Bultmann, l'importance théologique du Jésus historique : déjà dans la seule mesure où il engage la facticité de Jésus, le kérygme pose la question du *Was*, à laquelle il nous faut répondre dans toute la mesure où le permettent les documents.

2. Mais on peut aller plus loin, on peut montrer que le kérygme ne se borne pas à susciter la question ; en fait, il intègre le *Was* et le *Wie*, il donne des éléments de réponse.

Il est incontestable que le kérygme, dans ses formulations primitives, va bien au-delà d'une simple proclamation de la victoire sur la mort en général ; de cette victoire, il déclare très expressément que Jésus a été le premier bénéficiaire : « Le Christ est ressuscité, prémices de ceux qui se sont endormis » (*1 Co 15*, 20) : résurrection non pas d'abord par présence plénière de son message dans la prédication de l'Eglise [31] (ainsi que Bultmann nous le donnait plus haut

30. C'est sans doute le sens de la remarque de G. EBELING, dans *Theologie und Verkündigung, Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tubingue, 1962, p. 61. Dans cet ouvrage, G. Ebeling fait une critique serrée et souvent subtile de R. BULTMANN, *Das Verhältnis...*, à laquelle nous emprunterons encore dans la suite.

31. Ou dans la foi qui l'accueille. R. Marlé pose la question : « ... On peut se demander si la Résurrection est finalement pour lui (Bultmann) autre chose que l'acte de foi des croyants » (R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1966², p. 166) : point d'autre événement pascal que l'éveil de la foi au cœur des disciples ; Dieu leur donne de croire (de pouvoir croire) qu'en Jésus l'accomplissement du salut (de la possibilité de vivre en Dieu précisément par la foi) avait été annoncé. Et le kérygme est l'attestation de leur croyance. On souhaiterait que la pensée de Bultmann fût susceptible de cette autre interprétation : il y a eu glorification réelle de Jésus, non point, sans

à entendre), mais par glorification précise de sa propre humanité, si précise, si réellement efficace en Jésus lui-même qu'elle semble le faire accéder à la condition de Seigneur : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous vous avez crucifié » (*Ac 2,* 36) et le constituer « Fils de Dieu » (*Rm 1,* 4) [32]. Mais ce qu'il y a de plus notable c'est bien que le kérygme rattache cette glorification première à la « personnalité spirituelle » du Jésus de l'histoire. Nous invoquons ici l'hymne christologique de *Ph 2,* 6-11, dont Bultmann lui-même, en l'estimant prépaulinien, reconnaît par là même la haute antiquité : « s'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix. Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom... » (*Ph 2,* 8,9). C'est le « *aussi* » qu'il faut souligner : διό, c'est pourquoi : non pas simplement, comme dit Bultmann, *après* son obéissance [33], mais *en raison d'elle,* Jésus a été exalté ; obéissance que Jésus a accomplie dans son humanité encore terrestre, dans sa libre acceptation de la mort. Deux autres passages des épîtres pauliniennes établissent un rapport semblable du Jésus de l'histoire à sa glorification ou tout au moins renvoient à la personnalité de Jésus. « Car le Christ n'a pas recherché ce qui lui plaisait... » (*Rm 15,* 3). « Vous connaissez la libéralité de Notre Seigneur Jésus-Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (*2 Co 8,* 9) [34]. La grandeur spirituelle de Jésus lui a mérité son exaltation [35]. S'il en est ainsi, autant avouer tout de suite que le *Was* et le *Wie* entre dans la structure du kérygme ; il se déclare équivalemment inintelligible non seulement sans le message de Jésus, mais sans sa personnalité morale ; c'est celle-ci qui explique

---

doute, par retour d'un mort au monde de notre expérience, mais par assomption en une autre dimension ; resterait pourtant qu'il faudrait dire : Jésus n'est ressuscité que dans la foi, entendant par là que sa glorification réelle, parce que métempirique, *n'a pu, même chez les siens, être confessée que dans la foi ;* et comme cette foi des disciples s'est attestée dans le kérygme, il serait également vrai de dire que Jésus est ressuscité *dans le kérygme,* où, et où seulement, il s'offre à la confession de l'Eglise. Ainsi comprise, la théologie de Bultmann ne nous donnerait encore aucune lumière sur la nature des christophanies ; mais, par son affirmation de la réalité de la glorification, elle l'emporterait de beaucoup sur la première interprétation.

32. Non point que selon cette christologie apparemment archaïque, Jésus n'ait été d'aucune manière Seigneur et Fils avant son exaltation ; mais ces textes nous invitent à considérer la kénose du Christ (*Ph 2,* 6) « comme un état limité qui a voilé, sans les détruire, les propriétés correspondantes de la nature divine » (P. LAMARCHE, *L'hymne de l'Epître aux Philippiens,* dans *L'Homme devant Dieu, Mélanges Henri de Lubac,* t. I, Paris, 1963, pp. 157, 158).

33. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubingue, t. I, p. 174 : « ... *nach* seinem irdischen Wirken ».

34. Voir également les textes où il est dit que Jésus était sans péché : *2 Co 5,* 21 ; *Ga 3,* 13 ; *Rm 6,* 3 ; *6,* 10 ; *1 Jn 3,* 5 ; *1 P 2,* 4.

35. Mérite qui n'enlève rien à la souveraineté de la grâce divine : au principe de la grandeur de Jésus, il y a le don de l'Esprit ; ici également, et même d'abord, en couronnant le mérite, Dieu couronne son propre don.

que le kérygme ait pu dire : Jésus a été fait Seigneur. Le kérygme apostolique énonce lui-même la signification théologique de la grandeur spirituelle de Jésus.

Ici, il est vrai, Bultmann fait objection : en *Ph 2*, 6, il n'y a pas, selon lui, rapport du kérygme à la figure humaine de Jésus. Assurément, c'est à son obéissance que le Christ est censé devoir son exaltation et sa gloire. Mais quel est exactement l'obéissant ? Non point l'homme-Jésus, le Jésus historique, mais le préexistant [36] dont il nous est dit qu'il a obéi au Père en consentant à la kénose d'ici-bas ; et c'est ce consentement du « céleste » qui a mérité au Jésus terrestre la glorification ; la personnalité morale de Jésus n'y est pour rien. Mais on peut estimer que cette interprétation de Bultmann fait trop violence au texte : en *Ph 2, 7.* 8, il s'agit aussi d'une obéissance du Jésus historique. Sans doute, l'hymne désigne l'abaissement du préexistant ; mais il dit aussi que c'est en l'homme Jésus, à travers l'humanité de Jésus que son obéissance prit forme et s'exprima : Il est mort sur la Croix par obéissance, mais qui donc est mort, sinon Jésus ? Même renvoi au Jésus terrestre dans *Ap 5*, 9 : « Vous êtes digne de recevoir le livre et d'en ouvrir les sceaux ; car vous avez été immolé, et vous avez racheté pour Dieu par votre sang des hommes de toute tribu » [37] et dans *He 5, 7* : « C'est lui qui, alors qu'il vivait dans la chair, offrit prières et supplications, accompagnées d'un grand cri et de larmes, à celui qui pouvait le sauver de la mort, et *il fut exaucé pour sa piété* ».

3. Et non seulement, c'est un fait, le kérygme assume la personnalité de Jésus, mais on peut voir qu'il doit nécessairement l'assumer, à un double titre.

(1) D'abord au titre de la facticité. De celle-ci, nous disions plus haut qu'engagée dans le kérygme, elle pose la question du *Was* ; mais nous disons à présent qu'elle ne peut pas ne pas y répondre.

C'est bien justement, semble-t-il, que G. Ebeling dénonce une ambiguïté dans l'usage bultmannien du pur *Dass* (*das blosse Dass*) [38]. Quelquefois, Bultmann use de ce mot pour qualifier l'événement

36. *Das Verhältnis*..., p. 9 : Der Gehorsam, die Selbstlosigkeit Christi, von dener er (Paulus) redet (*Ph 2*, 6-9 ; *Rm 15*, 3 ; *2 Co 8*, 9) sind das Verhalten des Präexistenten, nicht des historischen Jesus. Le préexistant n'est d'ailleurs, selon Bultmann, qu'une figure mythique, empruntée par le christianisme hellénistique au mythe gnostique de rédemption, valable non pas en elle-même mais par le terme qu'elle vise : l'expression du caractère eschatologique du message de Jésus (cfr *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 163-174).

37. V. Taylor range l'Apocalypse parmi les écrits néo-testamentaires qui « reflètent la façon de voir du christianisme primitif traditionnel » (*La Personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris, 1969, p. 190).

38. G. Ebeling, *op. cit.*, p. 68 ; pp. 115 suiv.

eschatologique comme tel, et tel qu'il s'offre à la décision de la foi. Que ce soit Dieu qui ait parlé en Jésus, voilà le *Dass* auquel la foi est invitée à adhérer [39]. Et cet événement de Parole est pur, selon Bultmann, en ce sens que, divin, il ne peut être, comme tel, qu'indiscernable, insaisissable par le regard humain objectivant ; il ne s'offre pas à la possibilité d'une démonstration, il se médiatise dans une parole qui ne peut le reconnaître comme événement eschatologique que dans la foi. Mais cette pureté peut-elle encore qualifier la facticité historique de Jésus ? C'est par une transposition inacceptable que Bultmann la fait passer de l'événement proprement eschatologique à l'événement historique : le *Dass* d'un événement historique — en l'espèce Jésus — ne peut être engagé sans que soit engagé aussi, dans une certaine mesure, son *Was* et son *Wie* ; si le *Dass* divin et théologique prend corps dans le *Dass* historique de Jésus (ce que confesse la foi), ce dernier ne peut pas être on ne sait quel fait abstrait réduit à sa pure facticité ; tout au contraire, l'intentionnalité de l'expression : « *pur Dass* » théologique, est précisément d'énoncer que le pur événement eschatologique s'accomplit dans le *Was* et le *Wie* concret d'une réalité historique. La Parole de Dieu s'est incarnée dans l'homme concret qu'est Jésus. En conséquence : dès là qu'on a reconnu que le *Dass* de Jésus est historiquement nécessaire (faute de quoi la foi ne serait plus concevable) pour l'affirmation et l'intelligence du kérygme, c'est bien une détermination du *Was* et du *Wie* dont on a proclamé ainsi la nécessité.

(2) Le second titre qui fonde le recours obligé à la personnalité historique de Jésus ou tout au moins à son enseignement pour l'intelligence du kérygme apostolique se trouve dans *le mode* selon lequel — aux yeux de Bultmann lui-même — ce kérygme s'est constitué.

Remettons-nous en mémoire le contenu du kérygme apostolique, tel que Bultmann le circonscrit. Ce qui lui est essentiel, c'est de proclamer qu'en Jésus, il y a eu révélation divine de la vie à travers la mort, du pardon et de la possibilité de vivre, par la foi, dans la grâce : événement divin, absolu, accompli une fois pour toutes — *ein-für-allemal* — et rendu présent désormais à tous les âges par la prédication. Par rapport au message de Jésus, voici, une fois de plus, la double différence : 1) Jésus n'avait annoncé le Royaume que pour une seule fois, dans sa Parole, Royaume imminent, qui était aux portes, mais qui était encore attendu ; avec Jésus, on est encore dans le temps de l'Avent. Le kérygme apostolique, quant à lui, proclame que le royaume est venu, précisément dans la prédication et dans la mort de Jésus : les réalités dernières sont accomplies : dès à présent, nous pouvons être, dans la foi, nouvelle créature ; 2) du Royau-

39. Par exemple *G.V.*, I, p. 205, p. 265.

me, Jésus se savait l'Annonciateur, investi par Dieu de cette fonction [40] — mais d'elle seule : Jésus ne s'est pas conféré le rôle de l'Annoncé. Ici encore et peut-être surtout, le kérygme apostolique se distingue du kérygme de Jésus : C'est Jésus lui-même qui y est proclamé comme l'événement eschatologique ; on ne se borne pas à répéter son appel, on place sa personne [41] au centre même du message. Et pour traduire ce caractère définitif et en quelque sorte absolu du phénomène historique que fut Jésus, le kérygme apostolique lui conféra certains titres que lui-même n'avait pas revendiqués ; on vit en lui, simultanément ou successivement, le Messie, le Glorifié, le Fils de l'homme des temps eschatologiques, le Préexistant, le Seigneur, le Sauveur, le Fils de Dieu, le Logos... Autant d'appellations mythologiques [42] nullement requises en elles-mêmes pour que nous accédions à l'intelligence de nous-mêmes devant Dieu, mais auxquelles il fut naturel que le kérygme recourût, à l'époque de sa formation dans les communautés palestiniennes et hellénistiques, pour appuyer une juste visée, aujourd'hui encore valable aux yeux de la foi : dans le phénomène historique de la vie, de la prédication et de la mort de Jésus, l'événement eschatologique s'accomplissait. Faisons abstraction de ces désignations mythologiques dont le kérygme n'a revêtu la personne de Jésus que pour s'adapter, nous dit-on, aux divers milieux culturels en lesquels il se proposait ; après cette abstraction, après cette démythologisation, reste que le kérygme apostolique se distingue encore du kérygme de Jésus par la conception du rôle dévolu à celui-ci ; Annonciateur, rien de plus, Jésus se bornait à diriger le regard vers Dieu seul : le kérygme apostolique regarde vers Jésus lui-même, comme le lieu choisi par Dieu pour son avènement définitif, pour la révélation plénière de sa grâce ; et par là il demande expressément une décision pour Jésus comme pour la Parole en quelque sorte incarnée. Et puisque cette différence demeure, la question se pose de savoir comment s'effectue le passage ; c'est, selon Bultmann, la grande énigme que pose le Nouveau Testament [43] : Comment Jésus, de simple Annonciateur, est-il devenu l'Annoncé ? Or, à cette question, on n'aperçoit qu'une réponse : la communauté, affrontée à la mort de Jésus et au mystérieux événement de sa propre foi pascale *interpréta l'événement de Jésus comme étant le lieu où* le Règne annoncé par lui pour l'avenir, s'était en fait déjà accompli. Mais cette interprétation même, on peut la comprendre comme le passage de l'implicite à l'explicite : car, par le fait que Jésus s'était

40. *G.V.*, I, p. 273 suiv.
41. Mais non pas sa personnalité, *G.V.*, I, p. 266.
42. *Das Verhältnis...*, p. 6 « die mythische Gestalt des Gottes-Sohnes » ; *G.V.*, I, 264 : le Logos est une expression mythologique. *G.V.*, II, pp. 253 suiv.
43. *G.V.*, I, p. 266.

connu comme l'Annonciateur unique et dernier (et placé par là dans une condition supérieure à celle des prophètes ?), il avait, dans son kérygme, posé le principe d'une christologie authentique ; sans déclarer expressément sa personne, comme terme et objet de son message, du moins, il se savait et se proclamait le porteur de la Parole à l'heure décisive et dernière : proclamation dont le souvenir invita naturellement les siens, après sa mort et dans la lumière de la foi de Pâques, à voir en lui l'événement définitif de la Parole de Dieu. C'est Bultmann lui-même, nous l'avons vu, qui recourt à ces notions d'implicite et d'explicite pour traduire le mode selon lequel le kérygme apostolique s'est élaboré [44].

Seulement s'il en est ainsi, si tel est le rapport du kérygme apostolique au kérygme de Jésus, le refus de Bultmann d'éclairer le premier par le second ne se justifie plus [45]. Pour comprendre l'explication, comment pourrait-on se passer de considérer le terme qu'elle explique ? Evoquons la lecture d'un texte : nous voyons tout de suite qu'elle ne rend pas le texte superflu, que, tout au contraire, elle ne peut se faire valoir comme explication qu'à la lumière du texte qu'elle nous garde sous les yeux. A cette argumentation, Ebeling donne encore cette autre forme peut-être plus éclairante : Jésus avait lancé un appel à la décision, appel dont la communauté a compris, dans sa foi pascale, qu'il avait été suraiguisé à l'extrême par la mort et par la Croix. C'est dans cette lumière qu'elle constitua son kérygme : comme la réponse à l'appel de Jésus, comme la simple interprétation d'une situation qualifiée par le message et par la mort de Jésus [46]. Mais cela qu'est-ce à dire, sinon que le message de Jésus (et peut-être sa personnalité ?) fait intrinsèquement partie du kérygme apostolique *interprétatif et conditionne, à ce titre, son intelligibilité ? Il en est* du kérygme apostolique comme de toute interprétation ou de toute réponse à une question : pas d'interprétation sans assomption du terme interprété, pas d'intelligence d'une réponse sans référence à la parole, à la question qui l'a suscitée. Cela est si vrai, dans le cas d'espèce, le Jésus de l'histoire est si nécessaire à l'intelligence du kérygme apostolique que, sans lui, nous ne réussirions plus à comprendre le kérygme paulinien. Sans doute Paul n'a annoncé expressément que l'Incarné, le Crucifié et le Ressuscité ; il n'évoque guère la personnalité morale de Jésus, il ne rapporte pas les paroles du Jésus de l'histoire. Mais, on peut penser qu'à la longue, faute d'une référence plus concrète à Jésus, le kérygme de Paul serait devenu difficilement transmissible : sans l'apparition des recueils évangéliques

44. Cfr **supra**, p. 790. Cfr *G.V.*, I, p. 204, p. 266 ; *Theologie des Neuen Testaments*, p. 44.
45. C'est l'avis de G. Ebeling, *op. cit.*, p. 70.
46. Id., *ibid.*, p. 75.

des traditions relatives à Jésus, la pensée de Paul aurait cessé d'être intelligible dans son caractère de kérygme christologique[47].

De cette dernière argumentation, empruntée à Ebeling, il nous reste à dire qu'elle ne prend guère, à nos yeux, que la valeur d'un argument *ad hominem*. Bultmann nous disait plus haut qu'en désignant l'Annoncé par les termes de Messie, de Fils de Dieu, de Seigneur, le kérygme apostolique mythologisait la figure du Christ : autant de termes, sans incidence existentiale, sans importance pour l'intelligence de la nouvelle existence devenue possible par l'adhésion, dans la foi, au message chrétien. Nous nous gardons bien de consentir à ces négations. Est-il impossible de montrer que la croyance en Jésus Seigneur, par exemple, et le culte auquel elle a donné naissance correspondent à de secrètes attentes inscrites dans notre existence et nous éclairent sur nous-mêmes, et sur notre être profond ? Enlevons la personne du Christ glorieux — du Christ ressuscité en lui-même, et non pas seulement dans notre foi ou dans le kérygme — enlevons-la à nos hommages et à notre prière : notre vie chrétienne n'en sera-t-elle pas singulièrement appauvrie ? Or si le Christ répond ainsi à nos appels, s'il n'est pas un mythe, s'il entre dans l'essence même du kérygme au point de ne pouvoir en être arraché sans le détruire, peut-être pourrions-nous montrer plus efficacement encore qu'un tel kérygme, christologique au sens fort, implique, comme condition de son intelligibilité, le Jésus de l'histoire dans sa personnalité et dans sa parole. Mais nous n'avons pas voulu ici envisager ces questions. Le sens de notre argumentation est celui-ci : quand bien même on démythologiserait, à la manière de Bultmann, le kérygme apostolique, quand bien même on ne voudrait plus voir dans les titres christologiques autre chose que les appuis (non valables en eux-mêmes) d'une visée valable aux yeux de la foi, quand bien même, en bref, on réduirait le Christ à l'Annoncé (indéterminé?)[48], même alors, le kérygme apostolique ainsi mutilé ne pourrait être interprété sans référence à l'appel lancé, historiquement, par Jésus ; le mode selon lequel ce Christ de la foi se serait formé dans la conscience de l'Eglise appellerait, de par sa nature d'explication, une enquête sur le Jésus dont il ne veut être que le commentaire.

---

47. Id., *ibid.*, p. 75, n. 5.

48. Il nous semble que G. Ebeling, quant à lui, refuse cette réduction, lorsqu'il écrit : Voici « le point de vue décisif de toute christologie vraiment orthodoxe. Ce n'est pas après sa mort que Jésus est devenu Fils de Dieu ; mais lui, le Jésus historique était et est Fils de Dieu » (*op. cit.*, p. 63, n. 1). Il n'est d'ailleurs pas sûr que Bultmann ne serait pas ici relativement consentant ; certes à ses yeux, Jésus n'est pas une seconde hypostase préexistante, divine, incarnée dans une nature humaine singulière : représentation objectivante dont il nous a dit qu'il fallait la démythologiser ; mais du moins Bultmann souscrirait à cette formulation : c'est Dieu lui-même qui a parlé en Jésus, c'est le Seigneur, s'y offrant non pas aux prises d'un savoir neutre et objectivant, mais à la rencontre existentielle de la décision de la foi.

Nous avons ainsi développé quatre remarques progressives et complémentaires en faveur du Jésus des évangiles et de sa fonction positive dans l'intelligence de la confession chrétienne : ce n'est pas malgré le Jésus de l'histoire, c'est bien plutôt aussi grâce à lui que le message chrétien s'éclaire dans la mesure suffisante pour se laisser dire par la foi. Resterait à proposer une considération qui, pour être relativement indépendante des précédentes, ne serait pas moins, ce nous semble, d'un certain poids. Dans la théologie bultmannienne, la signification eschatologique de l'événement divin — annonce de la possibilité d'une victoire sur la mort, à travers la mort même — n'est pas vraiment inscrite dans l'histoire humaine, ni dans la personnalité de Jésus, dans son *Was* et son *Wie*, ni même dans son message, puisque le kérygme apostolique nous livre le sens de l'événement, sans avoir à se référer à la parole de Jésus. Dans ces conditions, on ne voit pas comment pour Bultmann le *Dass* historique de Jésus qu'il maintient ait une autre fonction qu'occasionnelle : à l'occasion de la parole et de la mort de Jésus, Dieu révèle à la communauté dite chrétienne la possibilité qu'il lui ouvre de vivre en lui. Mais n'est-ce pas là réduire l'événement chrétien à une pure idée : non pas, il est vrai, une idée constitutive de l'esprit, un vendredi saint spéculatif hégélien, puisqu'elle est censée donnée gratuitement par Dieu, mais du moins un sens simplement versé dans l'âme des croyants, nullement incarné, nullement incorporé dans le phénomène historique de Jésus, dont on ne pourrait plus dire qu'il soit, à aucun titre, un signe ? Est-ce de cette manière que le kérygme primitif s'est compris lui-même ? N'a-t-il pas au contraire valorisé le fait de Jésus ? Dans l'esprit des siens, Jésus n'a pas été une simple occasion de révélation ; son appel a été pour eux l'appel de Dieu même, inintelligible, in-signifiant sans le recours à la pensée et à la voix humaine qu'il avait empruntée pour se faire entendre.

Mais pour être requise par l'intelligence plénière du kérygme, n'en concluons pas que la recherche historico-critique sur le Jésus de l'histoire, sur sa personne, sur son enseignement puisse par elle-même se prononcer en toute fermeté sur la vérité de la révélation [49]. Est-ce

49. Nous dirons « en toute fermeté », pour réserver la question de savoir si dans le jugement « il faut croire », de soi préalable à « l'obéissance » de la foi, n'est pas déjà impliquée une certaine affirmation de vérité : Dieu parle. Nous estimons qu'il faut dire qu'il en est ainsi. Mais hâtons-nous d'ajouter que cette première affirmation demeurerait précaire aussi longtemps que ne serait pas donnée, dans la grâce de l'Esprit, l'adhésion, seule pleinement ferme, de la foi ; au surplus, on peut le montrer, elle ne menace pas la foi dans sa spécificité, dans sa grandeur irréductible d'hommage librement rendu à l'autorité de la Parole. Nous avons traité ces points dans *Pour une théologie de la foi*, pp. 49 suiv. Bultmann, quant à lui, renonce, dans *Das Verhältnis...*, p. 26, n. 79, à tout « credendum » : « On ne doit pas croire, on y est (seulement) autorisé (sondern

bien Dieu qui a parlé en Jésus et dans le kérygme apostolique ? Seule la foi répond pleinement à cette question ; les enquêtes historiques et leurs résultats ne pourront jamais nous dispenser de la libre décision de croire. Il est vrai, apportant leur contribution à une certaine intelligibilité du kérygme, ces enquêtes contribuent aussi, par là même, à nous la rendre croyable. Comment voudrait-on qu'en nous éclairant sur le sens du message, elles ne nous disposent en aucune mesure à l'accepter ? En quelle mesure, nous n'avons pas à le dire ici. Mais nous pressentons là une nouvelle raison de leur reconnaître une grande portée théologique.

Pour finir, nous rencontrerons brièvement une dernière question. Le sens de nos remarques critiques peut recevoir l'expression que voici : le chrétien rencontre Dieu dans l'humanité de Jésus prise pleinement au sérieux, non pas seulement dans sa facticité, mais dans son message, et dans sa personnalité spirituelle historique. C'est en remontant jusqu'au cœur du Christ, à son amour pour son Père, à son appel, à ses exigences imprescriptibles, mais aussi à sa pitié pour l'homme pécheur, — c'est là, disons-nous, que nous voyons transparaître le visage de Dieu, le regard d'amour et de pardon dont Dieu enveloppe toute l'humanité pitoyable. Or, on a posé justement à ce propos la question : un tel appel « au Jésus de l'histoire ne vise-t-il pas à en faire le « critère des esprits », c'est-à-dire la référence normative à l'égard de l'interprétation de l'évangile lui-même [50] ». Il semblerait qu'au lieu d'interpréter Jésus à la lumière du kérygme, de la tradition et de la foi de l'Eglise, c'est bien plutôt celle-ci dont nous dirions qu'elle doit se laisser rapporter, comme à sa norme dernière, au Jésus restitué par l'histoire. Mais une pareille prise de position est-elle chrétiennement et catholiquement légitime ? Sans appuyer sur le fait que la figure du Jésus historique restera toujours, aux yeux de certains, trop problématique, et donc que le critère leur paraîtra ambigu, observons plutôt que la pensée chrétienne a toujours vu dans la foi de la communauté vivante (régie, pour un chrétien catholique, par un magistère dans les conditions que l'on sait), le lieu de ses certitudes, et le seul interprète, définitivement autorisé, de sa croyance. Cette remarque prend le caractère d'une objection contre la thèse que nous avons cherché à faire valoir. Elle demanderait qu'on traitât, dans son ensemble, la théologie des rapports entre l'Ecriture et la Tradition, théologie dans laquelle nous ne pouvons nous engager. Mais du moins il est une réponse de principe que nous pouvons faire à moindres frais : la théologie peut bien voir dans la

---

man darf glauben). Paul, pour qui la foi est (cependant) obéissance, n'énonce pas une exigence, seulement une invite (sondern bittet) ».

50. M. BOUTTIER, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Evangiles*, Paris, 1969, p. 63.

Tradition vivante le terme par excellence auquel se réfère la foi chrétienne [51], il n'en reste pas moins que cette tradition même s'énonce et se transmet principalement sous forme d'interprétation, explicite ou implicite, de l'Ecriture, et notamment des évangiles [52] ; or interpréter un texte, c'est nécessairement, aussi, se laisser normer par lui ; le kérygme chrétien ne peut pas prononcer n'importe quoi sur Jésus ; c'est à la lumière du Jésus des Evangiles qu'il dessine les traits du Christ proposé à notre foi [53].

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

51. Par excellence : car l'Ecriture néo-testamentaire est elle-même une expression, assurément privilégiée, de la prédication apostolique. Cfr Vat. II, Constitution *Dei Verbum*, c. II, n. 7.

52. Cfr Vat. II, *ibid.*, n. 8 : « c'est pourquoi la prédication apostolique qui se trouve *spécialement* dans les livres inspirés... ».

53. C'est cette idée d'un éclairement réciproque de la Tradition et de l'Ecriture que nous croyons lire dans l'ouvrage de M. Bouttier, en des formules qui se cherchent : « Un va et vient continuel s'établit d'un pôle à l'autre... » (*op. cit.*, p. 97). Et encore (mais non sans excès, hors du contexte) : « Jésus dans son humanité, tel qu'il est offert à notre regard dans les évangiles, demeure la seule clef de toute révélation » (*ibid.*, p. 89).