

Du Jésus des Écritures au Christ des théologiens

Retour sur une formulation problématique

Régis BURNET

GEERT VAN OYEN

Université catholique de Louvain

Institut de recherches Religions Spiritualités Cultures Sociétés

«Du Jésus des Écritures au Christ des théologiens: les Pères lecteurs de la vie de Jésus»: le recueil qui suit, qui reprend l'intitulé des xxvii^e Rencontres de Patristique organisées en 2021 à Toulouse dont il forme les actes, possède une formulation bien problématique pour un exégète. On voit bien de quoi il peut être question. De David Friedrich Strauß (traduit en français par le grand Littré) à Jean-Christian Petitfils en passant par Ernest Renan et Daniel Marguerat¹, deux cents ans de «vie de Jésus» nous ont accoutumés à penser que les Évangiles, pourvu qu'on les mette en *diatessaron*, composaient une sorte de biographie, dans laquelle on pouvait puiser des éléments fiables pour constituer un portrait du Nazaréen. Et à cette conviction s'ajoute une formule, souvent attribuée à tort à Bultmann: au Jésus de l'histoire s'oppose le Christ de la foi. Cette fameuse dichotomie, inventée par Martin Kähler² dans le but de réconcilier l'image de Jésus construite par les historiens avec l'Église – il l'énonça à l'origine dans un congrès de pasteurs –, se métamorphosa en slogan pour établir un fossé insurmontable entre les ingrédients solides découverts par l'histoire et

1 D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus, ou Examen critique de son histoire, traduite de l'allemand sur la 3^e édition par Ém. Littré*, 2^e éd., Paris, 1853; E. RENAN, *Vie de Jésus*, 3^e éd., Paris, 1863; J.-C. PETITFILS, *Jésus*, Paris, 2011; D. MARGUERAT, *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, 2019.

2 M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz*, Leipzig, 1892.

les échafaudages doctrinaux des théologiens. Or, pour un exégète, cet intitulé est d'abord éminemment problématique. En effet, il soulève les questions suivantes. « Jésus des Écritures » : est-il envisageable d'isoler une présentation autonome de Jésus à partir des textes ? Est-il réalisable de scinder les éléments « historiquement fiables » qui constitueraient autant de sources pour broser le portrait de Jésus des composantes idéologiquement biaisées ? « Christ des théologiens » : est-il possible de séparer Jésus et le Christ, alors que les Évangiles nous soumettent avant tout un visage du Christ et peut-on affirmer qu'il y a bien un seul « Christ » qui émerge des textes ? N'y a-t-il pas plusieurs portraits de Jésus ? « Les Pères lecteurs de la vie de Jésus » : est-ce que les Évangiles fournissent une vie de Jésus, alors qu'ils racontent soit un soit trois ans de sa vie en la réorganisant selon un plan qui leur est propre ? Bref, tout semble militer pour que l'on abandonne cette distinction un peu trop facile. Mais, peut-on s'en passer si aisément ? Malgré ses limites, cette séparation n'est pas sans intérêt, car elle exprime une série de tensions interprétatives fort utiles. Elle permet en effet de faire le départ entre la *personne* engagée dans l'histoire et le *personnage* narratif et entre le personnage narratif et la *figure* de foi. Théologiquement, elle peut recouvrir le vieux *distinguo* entre Jésus vrai homme et le Christ vrai Dieu. Bref, cette distinction est tout à la fois indispensable et problématique.

Pourquoi nous ne pouvons penser autrement : deux cents ans de Quête du Jésus de l'histoire

Plus qu'indispensable, cette distinction est inévitable pour notre conscience moderne. En effet, depuis le XVIII^e siècle, elle structure notre manière même de penser. Nous vivons en effet encore sous ce que François Hartog nomme un « régime d'historicité »³ hérité des Lumières qui procède d'une double rupture. La première rupture est d'abord littéraire, comme l'a montré Ivan Jablonka⁴. Alors qu'au XVII^e siècle triomphaient les « Grands genres » et que l'histoire était

3 F. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (La Librairie du XXI^e siècle), Paris, 2003.

4 I. JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine* (Points, 533), Paris, 2017.

assumée par le discours théologique, la poésie épique, la tragédie et les « mémoires », le XVIII^e siècle fut le témoin de l'éclatement du système des Beaux-Arts, notamment pour faire place à un genre novateur, le roman. À son tour, l'histoire prit son autonomie comme un genre propre, qui conquiert son territoire sur les autres. Alors que le discours sur Jésus était l'apanage de la théologie, il fut revendiqué aussi par ce nouveau genre historique. Peu ou prou, tous les soubresauts des XIX^e et XX^e siècles s'expliquent par cette guerre de conquête qui s'immobilisa dans une guerre de tranchées dont nous sommes les héritiers. D'un côté du front, les adeptes du Jésus de l'histoire ; de l'autre côté ceux du Christ de la foi.

La seconde rupture de la modernité réside dans la compréhension nouvelle du temps inauguré par le régime moderne d'historicité. *L'Aufklärung* se tient dans un nouveau type de rapport avec le passé. Elle pose de manière inédite la différence entre hier et aujourd'hui. Alors que les temps anciens voyaient la lumière surgir du passé et considéraient l'histoire comme la maîtresse de vérité pour le présent, la modernité juge qu'elle vient du présent. Par une méthode appropriée, en faisant un usage correct de la raison, il est possible d'exhumer une vérité du passé. En quelque sorte, comprendre les êtres humains du passé mieux qu'ils se comprenaient eux-mêmes. Comme le disait Pierre Gisel, « la recherche du Jésus historique développée aux XVIII^e et XIX^e siècles procède de la découverte que les deux images du Christ-prêché-par-l'Église et du Jésus-de-l'histoire ne coïncident pas⁵ ». Elle n'est pas la seule époque à s'en apercevoir ; la nouveauté est qu'elle croit que son Jésus-de-l'histoire est le seul véritable, car le seul fondé en raison. Ce primat de la raison a évidemment une conséquence directe : la mise en place d'une séparation entre ce qui est analysable par la raison, et donc ce qui relève de l'humanité, de ce qui ne l'est pas, qui ressortirait plutôt d'une sorte de sens spirituel, qui est réservé aux théologiens. Le Jésus de l'histoire est une manière de Socrate, comme le proclamait l'*Émile* de Rousseau :

Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout
l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint
trait pour trait Jésus-Christ : la ressemblance est si frappante

5 P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*, Ernst Käsemann (Théologie historique, 41), Paris – Genève, 1977, p. 47.

que tous les Pères l'ont sentie et qu'il n'est pas possible de s'y tromper⁶.

Ou bien, comme l'affirme Kant, il convient de distinguer le Jésus de l'histoire, un grand législateur moral⁷ dont il ne faut pas faire un Dieu, car il cesserait d'être pour nous un exemple, et le Christ, archétype de l'humanité dans sa perfection morale et fin de la Création tout entière⁸.

Toute la recherche historique dont nous sommes les héritiers s'est bâtie sur ces postulats, et il est impossible d'en faire l'économie, puisque tout ce que nous savons (ou croyons savoir) de fiable sur Jésus a été construit à travers ce prisme. Rappelons-en les grandes étapes. Habituellement on distingue quatre quêtes du Jésus historique. Cette manière de voir les choses pose de nombreux problèmes⁹, mais elle nous suffira pour une première approche¹⁰. La première quête, que l'on fait commencer à Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) depuis le grand ouvrage de Schweitzer, mais qu'on pourrait faire débiter à Spinoza et Pierre Bayle. Selon Reimarus, Jésus croyait qu'il était le Messie et il a annoncé l'arrivée imminente du royaume de Dieu qui libérerait les Juifs de l'oppression romaine. Au lieu de cela, il a été crucifié par le gouverneur romain, Ponce Pilate. Comme les disciples de Jésus ne voulaient pas revenir à leur ancienne vie, ils ont probablement volé son corps dans le tombeau, inventé des histoires sur sa résurrection et forgé le message de sa mort expiatoire et de son retour futur dans la gloire. Cette première synthèse fut suivie de nombreuses autres, et l'on peut citer les noms de David Friedrich Strauss, Ernest Renan, Heinrich Holtzmann ou Adolf von Harnack. Elle repose sur l'idée que les sources les plus anciennes offriraient les données les plus fiables pour reconstruire le Jésus historique. Les travaux de Karl Lachmann (1835) et Heinrich Julius Holtzmann (1863) ont affirmé que Marc était

6 J.-J. ROUSSEAU, *Émile, ou de l'Éducation*, vol. 3, La Haye, 1762, p. 180.

7 I. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (Bibliothèque des textes philosophiques), trad. J. GIBELIN, Paris, 1952, p. 208-209.

8 I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. PHILONENKO, Paris, 1965, p. 255-256. Voir O. REBOUL, « Kant et la religion », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 50 (1970), p. 137-154.

9 G. VAN OYEN, « What More Should We Know about Jesus than One Hundred Years Ago? », *Louvain Studies* 32 (2007), p. 7-22.

10 Résumé à partir de D.B. GOWLER, *What Are They Saying About the Historical Jesus?*, Mahwah (NJ), 2007, p. 1-30.

l'Évangile le plus ancien et que Matthieu et Luc utilisaient un « recueil de paroles de Jésus » (Q). L'*Évangile de Marc* est donc devenu plus important pour recomposer la vie, la pensée et la psychologie de Jésus.

Le tournant du siècle exprima des doutes sur cette narration. Deux auteurs y contribuèrent¹¹ : Wilhelm Wrede, d'une part, qui montra que l'*Évangile de Marc* n'était pas un document historique aussi fiable qu'on pouvait le croire. En effet, le « secret messianique », qui veut que Jésus garde son statut de messie secret, semble une construction théologique qui provient principalement de Marc et de l'Église primitive, de sorte que l'*Évangile de Marc* ne peut être utilisé pour reconstituer la conscience messianique de Jésus. Albert Schweitzer, d'autre part, qui insista sur l'importance de l'urgence eschatologique dans la prédication de Jésus. Selon Schweitzer, puisque le Royaume n'est pas venu, il a fallu réorganiser les éléments de la vie de Jésus selon un autre prisme, celui du Serviteur souffrant d'*Isaïe* 53. Après Schweitzer, il devenait impossible de reconstruire le Jésus historique, et théologiquement inutile de fonder sa foi sur les résultats incertains de la recherche historique. Rudolf Bultmann recourut à la distinction entre le Jésus historique du Christ de Kähler, pour montrer que la foi est indépendante de la recherche historique. Pour lui, les Évangiles étaient influencés par la prédication (le kérygme) de l'Église primitive et ne constituaient des sources fiables pour une vie de Jésus. Tout ce que nous pouvons ou devons savoir sur le Jésus historique se trouve condensé dans sa compréhension de l'existence humaine qui peut être glanée dans ses enseignements¹². L'époque de Bultmann est souvent qualifiée de « période sans quête ». En réalité, il ne s'agissait que d'une éclipse partielle, surtout dans les milieux universitaires britanniques et américains, car la quête de Jésus s'est poursuivie avec la publication de nombreuses « Vies de Jésus ».

Cette éclipse prit fin en 1953 sous l'impulsion d'Ernst Käsemann, qui lança la « deuxième quête ». Contrairement à Bultmann,

11 W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, 1901 ; A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.

12 R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2, neubearbeitete Auflage, Göttingen, 1921.

Käsemann pensait qu'il était méthodologiquement envisageable de parvenir à certaines conclusions historiques sur Jésus de Nazareth et théologiquement nécessaire de le faire, parce qu'il y existe une certaine continuité entre le Jésus historique et le Christ de la foi. Les auteurs des Évangiles ont beau broser des portraits différents, ils sont tous d'accord pour dire que l'histoire de la vie de Jésus est constitutive de la foi, car le Seigneur terrestre et le Seigneur ressuscité sont identiques¹³. Les traditions évangéliques, malgré leurs limites, concernent bien le Jésus d'avant la Pâque, dont il est possible et légitime de faire l'histoire.

En 1985, l'exploration sur le Jésus historique est entrée dans une nouvelle phase avec la publication de *Jesus and Judaism* de Ed Parish Sanders, qui tentait de répondre à la question de savoir comment Jésus pouvait vivre totalement au sein du judaïsme tout en étant à l'origine d'un mouvement qui s'en est séparé¹⁴. Cette « troisième quête » a été définie de manière différente¹⁵. La meilleure description vient de Gerd Theissen et Annette Merz¹⁶, qui incluent toute la recherche actuelle sur Jésus dans cette Troisième Quête et listent les éléments qui la composent : l'« intérêt sociologique » remplace l'« intérêt théologique » ; Jésus est inséré dans le contexte large du judaïsme du second Temple ; et de nombreux spécialistes sont ouverts à l'utilisation de sources non canoniques.

Pourquoi nous devons penser autrement

Or, depuis une quinzaine d'années, ces cadres qui semblent aussi assurés depuis presque deux cents ans sont en train de voler en éclat. Actuellement, certains chercheurs militent pour dire qu'on sort de cette troisième quête et proposent de s'engager dans une quatrième quête au nom d'un certain nombre d'arguments.

13 E. KÄSEMANN, « Das problem des historischen Jesus », *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 3. Aufl., vol. 1, Göttingen, 1960, p. 187-213.

14 E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London, 1985.

15 N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, London, 1996, p. 83-85.

16 G. THEISSEN et A. MERZ, *The Historical Jesus : A Comprehensive Guide*, Minneapolis (IL), 1998, p. 10-111.

Parce que cela correspond à un présupposé dépassé sur les textes : leur capacité à dire le réel

Le premier argument est littéraire. Il est temps en effet de prendre au sérieux les travaux venus des disciplines littéraires permettant de dire ce que sont les textes. En effet, cette opposition entre un «vrai» Jésus dégagé des textes et une construction théologique repose sur des présupposés complètement dépassés sur ce qu'est un texte. La première quête du Jésus historique se fonde en réalité sur la prétention du roman du XIX^e siècle à dire le vrai au moyen d'un récit. Énoncée depuis le XVIII^e siècle¹⁷, cette aspiration à emprisonner le réel dans le langage caractérise l'âge d'or du roman, de Goethe à Balzac, d'Austen à Dostoïevski. Stendhal disait lui-même dans sa célèbre lettre à Balzac du 30 octobre 1840 republiée dans la deuxième édition de la *Chartreuse de Parme*¹⁸ sa passion pour les «petits faits vrais» qu'il collectionnait depuis sa plus tendre enfance et dont il émaillait ses romans. La première quête du Jésus historique consiste au fond à sortir les «petits faits vrais» de la gangue du récit évangélique pour les mettre bout à bout afin de constituer une biographie de Jésus : à la confiance envers le récit à contenir le vrai répond une confiance envers l'écriture de l'histoire à produire le vrai. Peu ou prou, cette entreprise participe de la même confiance envers les réalisations humaines que les grands tableaux de Thomas Couture ou de William Holman Hunt prétendant reconstruire les fastes des Romains de la décadence ou les grands épisodes bibliques.

Et réciproquement, la défiance bultmanienne face au récit biblique correspond aux interrogations nées avec le siècle dont Proust pourrait être un exemple paradigmatique et qui va s'épanouir dans les réflexions théoriques des années 1950. Dans *En lisant en écrivant*, Julien Gracq exprime d'une manière parfaite cette charge contre le «petit fait vrai» qui avait déjà été menée par Nathalie Sarraute dans *L'Ère du Soupçon*:

Il ne suffit pas qu'un roman soit porté par la chaleur d'une émotion sincère; il faut que cette émotion sache ranimer les images élues, emmagasinées et sommeillantes, toute cette iconographie intime, secrète, qui représente – elle seule et non les documents, les “petits faits vrais”, collectionnés à

17 J. RUSTIN, «Mensonge et vérité dans le roman français du XVIII^e siècle», *Revue d'Histoire littéraire de la France* 69 (1969), p. 13-38.

18 STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, Paris, 1846, p. 522-525, ici p. 524.

l'extérieur – les réelles archives dont un romancier étoffe ses livres. Le mauvais romancier – je veux dire le romancier habile et indifférent – est celui qui essaie de faire vivre, d'animer de l'extérieur, et en somme loyalement, la couleur locale qui lui paraît propre à un sujet, lequel il a jugé ingénieux ou pittoresque – le vrai est celui qui triche¹⁹.

Là encore, qu'est-ce que la période de *No Quest*, sinon cette conviction profonde que les Évangiles sont les ouvrages d'un de ces « vrais » écrivains dont parle Julien Gracq, c'est-à-dire des écrivains qui trichent ? Et on pourrait continuer : la relance de la quête ne correspond pas à cette remise en selle de l'intrigue intervenue après ce qu'on a qualifié de « mort du Nouveau Roman » ?

On le voit, la dichotomie entre « Jésus de l'histoire » et « Christ de la foi » ressemble à ces « buttes témoin » que l'on trouve dans un paysage. Alors que tout le reste a été nivelé par l'érosion, un fragment de roche demeure, intact, isolé par le ravinement ; alors que nous avons depuis longtemps renoncé à croire en la transparence des récits pour dire le vrai, ce relief de l'antique croyance se dresse encore fièrement dans la plaine.

Parce que cela ne correspond pas à ce que disent les sociologues du travail de la mémoire

En effet, comme le montrent les toutes récentes études qui renouent avec les travaux déjà anciens du sociologue Maurice Halbwachs, les Évangiles sont le type même d'un texte cherchant à établir une mémoire collective, c'est-à-dire à assurer la cohésion d'un groupe par la remémoration d'une tradition servant de récit de fondation. Le « souvenir de Jésus » doit donc être perçu comme la mémoire collective et culturelle des premières communautés chrétiennes.

La conséquence de cela est qu'il ne faut pas voir la tradition de Jésus comme la transmission de paroles ou de groupes de paroles apprises par cœur. Elle a plutôt été propagée comme une tradition vivante, appliquée à diverses situations dans le christianisme primitif et formée en genres, par exemple la *chreia* (anecdote) utilisée pour la mise en

19 J. GRACQ, *En lisant, en écrivant*, Paris, 1981, p. 20. Voir également N. SARRAUTE, *L'Ère du soupçon, essais sur le roman*, 3^e éd., Paris, 1956, p. 60-66.

forme de scènes biographiques. Si l'on ne saurait nier qu'elle entretient une relation forte avec les événements tels qu'ils se sont déroulés, ceux-ci se sont vus recomposés, réinterprétés, repris d'une manière telle que la plus grande prudence s'impose pour en reconstruire le substrat originel.

Le passé, reconfiguré par le travail de commémoration et les modèles narratifs dans lesquels il s'est ancré dans la mémoire sociale, fournit à une communauté et à ses membres le cadre de l'interprétation des expériences du présent. La mémoire sociale met à disposition les ressources morales et symboliques permettant de donner un sens au présent grâce à ce que Schwartz appelle la « mise en relation » (*keying*) des expériences actuelles avec les images archétypales et les représentations narratives du passé mémorisé²⁰.

Parce que cela ne correspond pas à la position que doit prendre l'exégète

Nous nous engageons, nous l'avons dit, dans une quatrième quête. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que personne ne s'accorde sur cette quête. Elle est multiple et ne cherche surtout pas à se théoriser elle-même. Nous en sommes maintenant rendus à un état de « post-théorie » où la mise en théorie des singularités pour les définir doit céder la place à la mise en avant de l'identité individuelle de l'interprète, qui constitue la seule alternative possible de toute interprétation éthiquement admissible²¹. En effet, la postmodernité exprime les

20 B. SCHWARTZ, «Frame Images: Towards a Semiotics of Collective Memory», *Semiotica* 121 (1998), p. 1-40. Voir également B. SCHWARTZ, «Rethinking the Concept of Collective Memory», dans A.L. TOTA et T. HAGEN (éd.), *Routledge International Handbook of Memory Studies*, Oxford, 2015, p. 9-21. Voir également A. KIRK, «Memory Theory and Jesus Research», dans T. HOLMÉN et S. E. PORTER (éd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 1, Leiden, 2011, p. 809-842.

21 S. D. MOORE et Y. SHERWOOD, «Biblical Studies 'after' Theory: Onwards Towards the Past. Part One: After 'after Theory', and Other Apocalyptic Conceits», *Biblical Interpretation* 18 (2010), p. 1-27; S.D. MOORE et Y. SHERWOOD, «Biblical Studies 'after' Theory: Onwards Towards the Past. Part Two : The Secret Vices of the Biblical God», *Biblical Interpretation* 18 (2010), p. 87-113; S.D. MOORE et Y. SHERWOOD, «Biblical Studies 'after' Theory: Onwards Towards the Past. Part Three: Theory in the First and Second Waves», *Biblical Interpretation* 18 (2010), p. 191-225.

plus grands doutes quant à l'impartialité d'une méthode qui pourrait, par la seule force de sa méthodologie, produire la vérité sur le Jésus de l'histoire. Les opinions divergentes dans la recherche historique « objective » ne sont pas seulement dues au caractère spécifique des sources, elles sont aussi une conséquence de la position des chercheurs. Le contexte et les antécédents d'une personne ne peuvent jamais être soustraits à son identité, et cela n'est pas sans importance. Cela explique pourquoi les chercheurs ne seront jamais complètement détachés du fait d'être, par exemple, un théologien de la libération ou un archevêque ou une femme historienne universitaire ou un déconstructionniste postmoderne non croyant ou un pasteur noir en Afrique du Sud ou un lecteur juif.²² En d'autres termes, le contexte dans lequel on vit co-détermine l'approche et le résultat. Il est inévitable que Jésus soit dépeint dans la manière de pensée et les perspectives qui reflètent les valeurs et les convictions que l'historien, et sa situation sociale²³.

Et bien entendu la question de la foi ne peut pas ne pas se poser. Un travail sur Jésus ne saurait se borner à une simple interrogation « neutre » : que diriez-vous de la personne humaine Jésus d'un point de vue historique, anthropologique, psychologique, social, politique ? Elle ne peut aussi faire l'économie de la question : comment décririez-vous l'identité religieuse de Jésus et des individus qui ont commencé à croire en lui après sa mort ? Cette dernière interrogation est ce qui justifie l'intérêt historique dans une optique théologique. Que voulait dire Jésus lorsqu'il parlait de Dieu ? Et que peut-on dire de la transition entre Jésus et son message et les premières communautés chrétiennes ? Toute recherche sur Jésus est tôt ou tard mise au défi de répondre à la question de Dieu. Mais, dans la perspective postmoderne dans laquelle nous vivons, il ne s'agit plus de retrouver le « Christ-prêché-par-l'Église » dont parlait Pierre Gisel, car tout se joue dans la relation individuelle aux textes. Chaque texte est envisagé comme une prise de parole singulière, qui peut se comparer à d'autres prises de paroles comme celles exprimées dans les Écritures d'Israël et celles du Nouveau Testament, mais qui doit être aussi évaluée dans le rapport qu'elles entretiennent avec notre contemporain et la façon dont elle retentit dans

22 G. VAN OYEN, « What More... », *art. cit.*, p. 14.

23 L. E. KECK, *Who is Jesus?: History in Perfect Sense* (Studies on Personalities of the New Testament), Columbia (SC), 2000, p. 8.

la conscience particulière de celui qui les lit. Dans ce sens, on ne saurait parler « du » Jésus historique, mais « des » Jésus, qui se disent diversement dans les différents Évangiles, dans les lettres du Nouveau Testament, dans l'Apocalypse et pourquoi pas dans les textes apocryphes ; on ne saurait pas non plus traiter du « Christ de la foi », mais « des Christs » qui se révèlent dans chaque saisie individuelle et située de ces textes.

Les Pères, pour sortir de l'opposition

Dans cette perspective, le regard des Pères représente un précieux témoignage. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de les annexer en affirmant qu'ils sont postmodernes avant l'heure. L'impression de proximité avec certaines des positions adoptées par les exégètes depuis quelques années s'explique simplement par le fait qu'ils ne sont pas modernes, et n'ont pas accepté ces principes de la modernité, dont l'époque contemporaine essaie de se débarrasser. Prémodernes et postmodernes se rejoignent, en quelque sorte.

Il devient ainsi flagrant que la dichotomie entre Jésus et le Christ n'a pas de sens pour eux : certains l'auraient probablement prise pour une nouvelle forme de l'arianisme. Ils ne font qu'admettre la continuité entre la christologie et la jésuologie postulée par le texte lui-même : le Christ Logos de *Jean* 1 et d'*Hébreux* 1 dont la parole est recueillie dans l'Écriture elle-même, la parole de Dieu. De même, pour eux, l'idée d'assumer sa posture idéologique paraît une évidence : c'est même l'enjeu de toutes les controverses des premiers siècles, controverses extrêmement personnalisées puisque cela se joue Athanase contre Arius, Nestorius contre Cyrille, Augustin contre Fauste, etc.

Et cette posture attire notre attention sur des passages des textes que la dichotomie ne permettait plus de voir. Car c'est un fait bien connu de toute théorie qu'en rendant visibles certains aspects de la réalité, elle en masque certains autres. Un exemple très caractéristique est fourni par les larmes de Jésus devant le tombeau de Lazare en Jn 11²⁴. Que faire d'un tel détail pour le Jésus de l'histoire ? Ce détail

24 Nous empruntons ici quelques intuitions du mémoire de master de C. DE VIRON, *La résurrection de Lazare (Jn 11). Que nous dit l'auteur sur Dieu à travers les émotions de Jésus ? Analyse narrative et histoire de la réception*, Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, 2021.

échappe évidemment à l'histoire ... et il induit le malaise des exégètes. Bultmann par exemple ne sait pas manifestement quoi en faire et propose une explication narrative assez peu claire: «L'affirmation selon laquelle il pleura (v. 35) – où les pleurs doivent être compris comme un signe d'agitation dans le sens du v. 33 – n'a guère d'autre but que de provoquer la réaction des Juifs et d'éclairer ainsi plus clairement le motif du manque de foi face au Révélateur²⁵.» Haenchen, quant à lui, outrepassa nettement la feuille de route de l'historien et tranche de manière psychologique: «Jésus lui-même éclate en sanglots. Il ne s'agit ni d'exprimer sa lamentation sur l'incrédulité humaine ni de décrire des pleurs tranquilles, non pas passionnés, mais retenus par la raison. Au contraire, après l'explication donnée au v. 33, on peut maintenant dire ouvertement ce que Jésus éprouve un sentiment humain²⁶.»

Si l'on passe en revue quelques textes patristiques, on voit à quel point le sujet de ces larmes est complexe, comme l'avait bien observé Athanase d'Alexandrie dans le troisième *Discours contre les Ariens*, 42-49 (PG 26, 412-428), dans la deuxième *lettre à Sérapion* 9 (PG 26, 621-624), dans le *De Incarnatione et contra Arianos* 7 (PG 26, 993). En effet, comment la divinité pourrait-elle pleurnicher, elle dont la nature est d'être sans changement et donc impassible? Le commentaire de Cyrille d'Alexandrie, influencé par Athanase, est aussi d'une extrême prudence :

Le Seigneur pleure, voyant l'homme fait à sa propre image se corrompre, afin de mettre fin à nos larmes. Car c'est aussi pour cette cause qu'il est mort, même afin que nous soyons délivrés de la mort. Mais s'il pleure un peu, il arrête aussitôt ses larmes ; de peur qu'il ne puisse sembler être cruel et inhumain, et en

25 R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2.21), 11^e éd., Göttingen, 1986, p. 310-311: «Die Angabe, daß er weinte (v. 35) – wobei das Weinen als Zeichen der Erregung im Sinne von v. 33 zu verstehen ist – hat schwerlich einen anderen Zweck als den, die äußerung der Juden zu provozieren, und damit jenes Motiv der Glaubenlosigkeit angesichts des Offenbarers heller zu beleuchten.»

26 E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. ein Kommentar*, Tübingen, 1980, p. 412: «Jesus bricht selbst in Tränen aus. Das soll weder seinen Jammer über den menschlichen Unglauben ausdrücken noch ein stilles, nicht leidenschaftliches, sondern von der Vernunft gezügeltes Weinen beschreiben. Vielmehr darf nach der in V. 33 gegebenen Erklärung jetzt offen gesagt werden, wie menschlich Jesus empfindet.»

même temps nous instruisant de ne pas trop céder au chagrin des morts²⁷.

Cyrille avance à pas comptés : il affirme que le Christ garde la maîtrise du corps, ce qui l'empêche de se livrer aux émotions sans retenue (ἐκλύτως). Il reprend donc la solution classique de la « communication des idiomes »²⁸ qui lui permet de s'opposer à la doctrine nestorienne. Mais ne serait-on pas ici à la limite du docétisme, le Christ faisant « semblant » de pleurer²⁹ ? Le P. du Manoir en commentant ce texte a beau parler d'un « docétisme purement verbal »³⁰, on voit la difficulté de la formulation.

Ce dernier exemple illustre comment il faut appréhender l'intitulé qui était proposé aux Rencontres de Patristiques. En effet, il s'agissait d'un slogan commode, que près de deux cents ans de « vies de Jésus » nous permettent immédiatement de comprendre : interroger le rapport entre le texte et ses lectures. Mais évidemment, il ne s'agit pas de faire un contresens. Il est impératif de renoncer à l'idée d'un Jésus « historique et vrai » qui se découvrirait de manière transparente et objective dans les textes que les Pères auraient « transformé » par leur lecture (voire « déformé »). Il faut bien plutôt appréhender le mouvement qui va des Jésus des Écritures aux Christes des Pères, voire... des Christes des Écritures aux Christes des Pères. Et le cas Lazare nous convainc que plus que dans les exemples clairs de l'un à l'autre, c'est lorsque les Pères nous aident à ne pas distinguer le Christ de Jésus qu'ils nous sont les plus utiles.

27 CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Iohannis euangelium* dans P.E. PUSEY, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Iohannis Evangelium*, vol. 2, Oxonii [Oxford], 1872, p. 282 : Δακρύει δὲ ὁ Κύριος, πάθος, καὶ οὐ τῇ θεότητι πρόπον. Δακρύει δὲ ὁ Κύριος, ἑωρακὼς τὸν κατ' ἰδίαν εἰκόνα γεγονότα ἄνθρωπον κατεφθαρμένον, ἵνα τὸ ἡμῶν περιστεῖλῃ δάκρυον. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἀπέθανεν, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἀπαλλαγώμεν θανάτου. Δακρύει δὲ μόνον, καὶ εὐθὺς ἐπέχει τὸ δάκρυον, ἵνα μὴ δόξῃ τις ὥμος καὶ ἀπάνθρωπος εἶναι, καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παιδεύων μὴ ἐπὶ πολὺ ἐκλύεσθαι ἐπὶ τοῖς τεθηκόσι.

28 H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 2), Paris, 1944, p. 145-146.

29 D. DUBARLE, « L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1939), p. 11-35.

30 H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité...*, op.cit., p. 156.