



## Jésus et les origines chrétiennes : Quinze ouvrages récents

Paul-Hubert Poirier

Volume 56, Number 1, février 2000

Expérience et théologie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401279ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401279ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Poirier, P.-H. (2000). Jésus et les origines chrétiennes : Quinze ouvrages récents. *Laval théologique et philosophique*, 56(1), 151–181.  
<https://doi.org/10.7202/401279ar>

## ◆ chronique

---

# JÉSUS ET LES ORIGINES CHRÉTIENNES

## QUINZE OUVRAGES RÉCENTS

**Paul-Hubert Poirier**

Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval, Québec

1. Hanz CONZELMANN, Andreas LINDEMANN, **Guide pour l'étude du Nouveau Testament**. Traduction et adaptation par Pierre-Yves Brandt. Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 39), 1999, 603 p.

Depuis un quart de siècle, les étudiants germanophones ont eu la chance de pouvoir compter sur l'*Arbeitsbuch zum Neuen Testament* de H. Conzelmann et A. Lindemann. Sa première édition date en effet de 1975 et, en 1998, paraissait la douzième, qui fait l'objet de la présente traduction et adaptation françaises. Depuis le décès de Conzelmann, survenu en 1989, les rééditions du *Arbeitsbuch* ont été assurées par A. Lindemann, qui y a aussi apporté une contribution personnelle, particulièrement pour la 12<sup>e</sup> édition. C'est donc un classique qui est désormais accessible aux étudiants et au public francophones. Les introductions au Nouveau Testament en langue française ne manquent pas ; néanmoins on peut dire que la traduction du *Arbeitsbuch* ne fera double emploi avec aucune de celles qui existent, et même qu'elle vient combler un vide. En effet, nous ne possédons pas en français un guide aussi ample dans sa conception (depuis les méthodes et les *instrumenta* jusqu'à l'histoire du christianisme primitif), aussi détaillé dans le traitement des questions et, au demeurant, aussi lisible et aussi facile à utiliser. De ce point de vue, par sa conception du moins, car, sur le plan du contenu, les deux ouvrages sont complémentaires, le *Guide* de Conzelmann et Lindemann offre davantage que la monumentale *Introduction to the New Testament* du regretté Raymond E. Brown, parue en 1997 (Doubleday). Il faut donc être reconnaissant au traducteur et à l'éditeur d'avoir doté le public francophone d'un si bel outil de travail.

Il n'est pas possible de rendre compte ici du contenu d'un ouvrage aussi vaste. Disons que ses quelque six cents pages sont réparties en soixante-dix chapitres, ou paragraphes, répartis en cinq parties. Le grand nombre des chapitres, certains assez longs, d'autres tenant en quelques pages, facilite d'ailleurs la consultation de l'ouvrage, qui peut être lu en pièces détachées, selon les besoins des utilisateurs. Ces chapitres présentent tous plus ou moins la même facture : une bibliographie générale en tête, des subdivisions explicites le plus souvent munies de leurs propres bibliographies

et une ou plusieurs « propositions de travail », qui font bien voir la visée pédagogique de l'ouvrage, conçu comme « un guide d'accompagnement pour l'étude personnelle et [une] introduction aux méthodes et résultats de l'exégèse du Nouveau Testament » (p. 25). Mais il est clair que le *Guide* est aussi un manuel tout désigné pour accompagner des cours ou des séminaires de méthodologie biblique. Comme l'écrivaient les auteurs en préface à la 1<sup>re</sup> édition allemande, ils ont cherché à « présenter les méthodes et résultats de l'exégèse critique de sorte à ce que les démarches qui ont mené à ces résultats soient explicites et que l'on puisse en suivre le déroulement de manière critique, que ce soit ensuite pour les accepter ou pour les rejeter » (p. 7). L'orientation générale de l'ouvrage est bien sûr historico-critique, mais plutôt que d'une approche exclusive de tout autre, il faut l'entendre d'une initiation aux questionnements fondamentaux pour toute étude un tant soit peu sérieuse du Nouveau Testament. L'étudiant qui utilisera ce manuel sera outillé pour la poursuite de son travail, peu importe la perspective pour laquelle il optera.

Donnons maintenant un aperçu de l'organisation de l'ouvrage. La première partie (§ 1-12) traite des questions introductives et méthodologiques : instruments, langue, manuscrits et critique textuelle, méthodes exégétiques (critique des sources, histoire des formes, critique de la rédaction), genres littéraires. La seconde partie (§ 13-22), intitulée « Histoire contemporaine du Nouveau Testament », est consacrée au milieu du christianisme primitif : histoire sociale, politique et religieuse (judaïsme et religions non juives de la période hellénistique), philosophie, gnose, prosopographie des personnages contemporains du Nouveau Testament (empereurs romains, Hérodien, gouverneurs, grands prêtres). La présentation des écrits du Nouveau Testament, qui occupe la troisième partie du *Guide* (§ 23-45), en constitue la pièce de résistance. Les écrits sont traités « autant que possible dans l'ordre probable où ils ont été rédigés » (p. 253), tout en étant répartis, pour des raisons de clarté, en six sections, soit : I. Les Lettres de Paul (1 Th [avec 2 Th], Ga, Ph, Phm, 1-2 Co, Rm) ; les Lettres deutéropauliniennes (Col, Ep, 1-2 Tm, Tt) ; II. Les Évangiles synoptiques et les Actes des apôtres ; III. Le corpus johannique, Évangile et Lettres ; IV. L'Apocalypse ; V. La Lettre aux Hébreux et les « Lettres catholiques » ; VI. En annexe : les écrits des « Pères apostoliques ». La quatrième partie (§ 46-57) porte sur Jésus de Nazareth. On y traite d'abord de l'histoire de la recherche, des sources et de la chronologie, puis des étapes de sa carrière, de son message et son activité, et de sa « conscience de soi » (le problème des titres de majesté, Jésus comme prophète et maître). Le dernier chapitre de cette partie, consacré à la Passion, aborde d'une façon très nuancée le problème historique de la condamnation de Jésus et la question de la culpabilité de sa mort, question « historiquement absurde et en plus théologiquement condamnable », à laquelle on finit tout de même par répondre en distinguant les niveaux : « Voici ce que l'on peut dire au plan historique : un prophète juif présenté comme politiquement suspect a été exécuté sur l'ordre du préfet romain Ponce Pilate avec la participation probable des instances officielles du judaïsme de Jérusalem. La foi chrétienne déclare toutefois : selon la volonté de Dieu, Jésus *devait* mourir "pour nous". La tentative d'établir un dénominateur commun entre les deux déclarations est inacceptable » (p. 523). La cinquième et dernière partie (§ 58-70) propose un survol de l'histoire du christianisme primitif, jusqu'à la fin du 1<sup>er</sup> siècle. Un index biblique et un index des noms et matières terminent l'ouvrage.

Ce n'était pas une mince tâche que de traduire et adapter en français un ouvrage aussi technique et aussi considérable que celui-là, et P.-Y. Brandt s'en est parfaitement acquitté<sup>1</sup>. La bibliogra-

1. Nonobstant quelques gaucheries : p. 49 et *passim*, au lieu du germano-latin « Septuaginta », il fallait utiliser le terme « Septante », courant en français depuis le milieu du 17<sup>e</sup> siècle ; p. 365, un « roter Faden » n'est pas un « fil rouge » mais un « fil conducteur » ; p. 369, l. 9 *ab imo*, lire Lc 21,20 (et non 10) ; p. 398, lin. 2 : lire « dans quelle région elle a eu lieu » ; p. 557, au lieu de « Dans la théologie, respectivement, l'eschatologie, du christianisme primitif », on devrait lire « Dans la théologie, ou plutôt, l'eschatologie » ;

phie a été complétée pour tenir compte des traductions françaises des sources et de publications plus récentes ou plus accessibles aux lecteurs francophones<sup>2</sup>. Dans l'ensemble, cette traduction du *Arbeitsbuch* est une réussite et elle rendra les plus grands services. Car il n'existe rien de comparable en langue française.

2. K.C. HANSON, Douglas E. OAKMAN, **Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts**. Minneapolis, Fortress Press (coll. « Studies on Personalities of the New Testament »), 1998, xx-235 p.

Le renouveau des recherches sur le Jésus de l'histoire est inséparable d'une meilleure connaissance du milieu culturel, économique, social et politique dans lequel il a vécu. En effet, il ne suffit pas de connaître les doctrines, les pratiques et les institutions du judaïsme de son époque, encore faut-il percevoir de quelle manière elles se manifestaient concrètement dans la vie de tous les jours. Fort heureusement, des progrès considérables ont été accomplis dans ce sens en ce qui concerne la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, et ce, grâce à une combinaison des méthodes de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie. Il suffit, pour illustrer ce fait, de citer les travaux de Gerd Theissen, Seán Freyne, Carolyn Osiek ou Richard A. Horsley. Dans ce livre destiné aux étudiants, aux pasteurs et au public cultivé, les auteurs se proposent de présenter, dans un style accessible à tous et dans une visée pédagogique, la démarche et les principaux acquis de l'approche socio-anthropologique du contexte dans lequel Jésus a évolué. Les objectifs qu'ils poursuivent sont, premièrement, d'examiner les principales institutions sociales de la Palestine<sup>3</sup> du 1<sup>er</sup> siècle « through a social-scientific methodology », deuxièmement, d'offrir des modèles sociaux vérifiables (*testable*) pour l'étude de la Bible et susceptibles d'être raffinés ou modifiés au fur et à mesure que le lecteur élargit ses connaissances et, troisièmement, de montrer le lien existant entre les analyses « systémiques » et des passages précis du Nouveau Testament, surtout des Évangiles, de manière à illustrer l'application de la méthode.

Le premier chapitre offre une « introduction au système social de la Palestine ». On y présente les domaines (« kinship, politics, economics, and religion (some additionally place education and law at this level) ») et les points de vue (« structural-functionalist approach », « conflict approach »)

---

p. 483 *et passim*, même si je préfère des expressions non sexistes, j'avoue ne pas m'habituer à « Fils de l'humain/Fils d'humain » pour « Fils de l'homme/Fils d'homme ».

2. Dans un cas ou l'autre, l'adaptation aurait pu être plus poussée : p. 51, on aurait pu signaler l'excellente traduction anglaise du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, plus lisible que l'original allemand pour beaucoup d'utilisateurs francophones ; p. 52-55, il aurait été utile de mentionner les banques de données et les sites Web qui donnent maintenant accès à la bibliographie néotestamentaire ; p. 185-186, à côté des *Texte aus Qumran* d'E. LOHSE, pratique mais fort incomplet, il fallait signaler la meilleure édition manuelle (et la seule à peu près intégrale) des textes de Qumrân, soit *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, de F. GARCÍA MARTÍNEZ et E.J.C. TIGCHELAAR (Leiden, New York, Köln, Brill, 1997-1998, 2 vol. ; p. 534), il existe une édition révisée et augmentée du *Handbook of Biblical Chronology* de J. FINEGAN (Princeton, University Press, 1998).
3. Le recours des auteurs à ce toponyme général est tout à fait justifié : « *Palaestina* was the Roman designation for the area (including Judea and Galilee) in which the early church and rabbinic Judaism emerged. Roman Palestine in this book refers primarily to Palestine in the Herodian period (37 B.C.E. to 70 C.E.) » (p. XIX). Il s'agit donc d'un usage conventionnel, mais quasi obligé, comme le note E.P. SANDERS : « There is some problem about what to call the area : many Jews use and have used "the Land" ; many Christians and others "the Holy Land". Some ancient authors spoke of "Palestinian Syria". "Palestine" is the simplest and easiest compromise » (*Judaism, Practice & Belief, 63 BCE- 66 CE*, Londres, Philadelphie, SCM Press, Trinity Press International, 1994, p. 496, n. 3) ; M. SARTRE, « L'occupation romaine de la Palestine. Organisation et administration », dans *Jésus au regard de l'histoire*, Dossiers d'Archéologie, 249 (décembre 1999-janvier 2000), p. 7, parle, pour sa part de « ce que nous nommons la Palestine (mais les Anciens réservent ce nom à la bande côtière) ».

propres aux sciences sociales en général et à ce que les auteurs appellent la « macro- and systems sociology ». C'est précisément la perspective de cette sociologie systémique, combinée à celle de l'anthropologie, qui est privilégiée par les auteurs. Un « modèle général de la société palestinienne du 1<sup>er</sup> siècle », articulant le système social, le système culturel, les facteurs historiques et les facteurs environnementaux, termine le chapitre.

Les chapitres 2 à 5 constituent le corps de l'ouvrage. Ils suivent tous le même plan. Ils portent en exergue (1) quelques citations tirées des Évangiles, des Actes, de Josèphe ou du Talmud, propres à illustrer le thème retenu pour le chapitre. Ces citations sont suivies par (2) une liste de questions soulevées par celles-ci, (3) l'élaboration de modèles ou de scénarios qui permettront d'y répondre, et (4) leur application à des textes bibliques précis, (5) l'analyse de certains aspects des matériaux évangéliques relatifs à Jésus à l'aide des modèles et des scénarios proposés, (6) des indications pour la poursuite de l'enquête et (7) des suggestions de lectures. Un autre élément essentiel de la facture de ce livre consiste dans la trentaine de tableaux et schémas qui accompagnent le texte, d'une excellente qualité graphique et d'une grande richesse de contenu. Les sujets abordés dans les chapitres 2 à 5 sont les suivants : la famille (« Kinship in Agrarian Roman Palestine ») ; les réseaux de pouvoir (« Politics and Patronage in Agrarian Roman Palestine ») ; l'économie (« Political Economy in Roman Palestine »), la religion (« Political Religion in Roman Palestine »).

Le chapitre 6 (« In the Rearview Mirror. Conclusion ») dresse le bilan des habiletés que le lecteur aura acquises au terme de sa fréquentation de l'ouvrage, à savoir, prendre au sérieux la distance qui nous sépare des Anciens, travailler et penser dans une perspective interculturelle, utiliser des modèles dans le but d'explicitier nos hypothèses, apprendre à lire le Nouveau Testament et d'autres textes anciens en tenant compte des systèmes sociaux complexes dont ils sont les produits, prendre conscience que, souvent, les intérêts de l'élite entraînent en conflit avec ceux des paysans, considérer d'une manière plus réaliste l'inscription de Jésus dans le système social de la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle, et, enfin, prendre la mesure de la tâche herméneutique que constitue aujourd'hui la lecture du Nouveau Testament dans des communautés de foi. L'ouvrage s'achève par trois glossaires (1. Ancient groups, Institutions, Objects, and Events ; 2. Ancient Documents, Collections, and Authors ; 3. Social-Scientific and Cross-Cultural Terms), une riche bibliographie et des index. Il ne fait pas de doute que ce livre s'avérera un excellent outil de travail tant pour les professeurs que pour les étudiants.

3. James M. CHARLESWORTH, Walter P. WEAVER, éd., **The Dead Sea Scrolls and Christian Faith. In Celebration of the Discovery of Qumran Cave I.** Harrisburg (PA), Trinity Press International (coll. « Faith and Scholarship Colloquies »), 1998, xxviii-76 p.

Le cinquantième anniversaire, en 1997, de la découverte des manuscrits de la Grotte I, près du site de Qumrân, a donné lieu à de nombreuses publications. Celle que nous signalons ici regroupe quatre brèves études qui examinent les rapports des rouleaux de la mer Morte avec le christianisme naissant. La première, due à Joseph A. Fitzmyer, propose quelques considérations méthodologiques en vue d'une utilisation appropriée des textes de Qumrân pour éclairer les origines chrétiennes. Après une présentation d'ensemble de ce que recouvre l'appellation conventionnelle de « Rouleaux (ou manuscrits) de la mer Morte », il rappelle, sur la base de quelques exemples, le caractère tout à fait exceptionnel de ces textes pour l'intelligence du Nouveau Testament. Il attire également l'attention sur certaines interprétations des textes insuffisamment attentives aux données archéologiques et paléographiques, dont la plus récente est celle mise de l'avant par C.P. Thiede, qui, à la suite de J. O'Callaghan, veut à tout prix retrouver à Qumrân des restes de textes néotestamentaires. La contribution de John J. Collins, « Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls », fournit une bonne

introduction aux doctrines messianiques véhiculées par les manuscrits et considère plus particulièrement trois fragments de la Grotte IV qui continuent d'attirer l'attention des spécialistes et même des médias à fort tirage : 4Q285, dans lequel on a lu, à tort, semble-t-il, une allusion à un messie mis à mort ; 4Q246, qui offre avec Lc 1,31-35 un parallèle si frappant qu'on peut se demander si l'évangéliste ne l'aurait pas décalqué ; 4Q512, qui utilise Is 61 d'une manière étonnamment proche de Mt 11,4-5 (|| Lc 7,22-23). Ces deux derniers fragments montrent que « the Gospel portrayals of Jesus were heavily dependent on Jewish expectations of the time, perhaps even more heavily than we realized » (p. 36). David Noel Freedman s'attache pour sa part à cerner la place et le rôle de la prophétie dans les textes qumrâniens. Il souligne le fait que la conviction des solitaires de vivre à la fin des temps conditionne leur recours à la prophétie. C'est ainsi qu'ils « recycleront » les prophéties bibliques pour en donner une interprétation jugée par eux authentique, exclusive de toute autre. Une telle réappropriation des prophéties du passé n'est pas étrangère à ce que nous voyons dans le Nouveau Testament, même si les Qumrâniens l'ont pratiquée d'une manière plus systématique, comme c'est le cas pour le *Commentaire d'Habaquq*. L'essai de James H. Charlesworth, « The Dead Sea Scrolls and Christian Faith », évoque en conclusion les réactions diverses provoquées par la découverte de Qumrân. Rédigé par des spécialistes reconnus des manuscrits de la mer Morte, ce petit livre constitue une bonne introduction à ces textes, dans la perspective de l'histoire des origines chrétiennes.

4. Alain HOUZIAUX, dir., **Jésus, de Qumrân à l'Évangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme**. Paris, Bayard Éditions, Centurion, 1999, 200 p.

Cet ouvrage regroupe des conférences, suivies de débats, qui furent présentées au temple de l'Église réformée de l'Étoile, à Paris, en mai et juin 1998. Il s'agit donc de textes destinés à un large public, dans lesquels des spécialistes reconnus font le point sur certains aspects de la recherche sur le Jésus historique. L'ouvrage a été divisé en quatre parties, comportant chacune un article de base, assez long, suivi, en guise de réaction ou de réponse, d'une contribution plus brève et de débats, sous forme de questions et de réponses. Intitulée « Jésus et les judaïsmes de son temps », la première partie examine tout d'abord ce que Charles PERROT appelle « la marginalité de Jésus », c'est-à-dire sa situation au sein des judaïsmes contemporains, avec la diversité des mouvements qui le composaient. Issu d'un groupe baptiste, dont il se détache pourtant, à la fois proche de l'essénisme et opposé à celui-ci sur des points fondamentaux, dont le comportement à l'endroit des « pécheurs », pratiquant un curieux alliage de sagesse et de prophétie, Jésus évolue dans un contexte de fébrilité eschatologique, marqué par la conviction que « la parole de Dieu venait de s'ouvrir à nouveau et de résonner aujourd'hui » (p. 38). Mais, peu importe le point de comparaison, ce qui ressort, c'est tout ensemble la proximité et la distance : « Jésus semble, à la fois, proche du petit peuple de Galilée et, pour une part aussi, de certains mouvements juifs de son temps, les baptistes surtout mais aussi les pharisiens. Et en même temps, il paraît continûment se situer à côté » (p. 40). Prenant le relais de C. Perrot, Pierre GEOLTRAIN met l'accent sur « le judaïsme en sa diversité », « une infinie diversité, source à la fois de richesses et de conflits ; somme toute, une diversité inhérente à tout groupement humain de quelque importance qui ne doit cependant pas laisser dans l'oubli les facteurs de cohésion qui, par-delà les différences, font du judaïsme une entité et non une religion éclatée » (p. 42). Ce qui, d'après P. Geoltrain, situe le mieux Jésus par rapport au judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, c'est son appartenance à la mouvance apocalyptique, qui a fait que, « pendant plus de deux siècles, chaque génération a été persuadée qu'elle était la dernière » (p. 47). La reprise par Jésus du titre de « Fils de l'homme », si caractéristique de la littérature apocalyptique juive, témoigne de l'importance de la conviction apocalyptique, même si l'Église primitive abandonnera assez tôt ce titre.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à Jésus et Jean Baptiste. Dans sa communication d'ouverture, intitulée « De Jean Baptiste à Jésus », P. GEOLTRAIN rappelle d'abord ce que l'on sait du mouvement baptiste à l'aube de notre ère, pour ensuite analyser les deux traditions, à la fois proches l'une de l'autre et contradictoires, relatives à Jean Baptiste, celle du Nouveau Testament et celle de Flavius Josèphe. Il évoque également des témoignages plus tardifs relatifs à Jean, comme ceux des Pseudoclémentines et des écrits mandéens. Ce qui ressort le plus clairement du dossier, c'est la tension entre Jésus et Jean : « À la lecture des textes anciens, on constate que la reconnaissance du rôle du Baptiste et de son lien avec Jésus est tempérée de réserves (Jean Baptiste en prison est saisi par le doute au sujet de Jésus) qui vont devenir discussions polémiques entre disciples des deux maîtres » (p. 71). L'ambiguïté touche la question de la pratique par Jésus, dans la foulée de Jean, du baptême, pratique à la fois affirmée et niée par les Évangiles. Cette question de la pratique baptismale, tant celle de Jésus que celle des communautés primitives, est finement analysée par Claude TASSIN, qui examine le passage « du baptême de Jean Baptiste au baptême chrétien ». Il montre bien que l'universalité de la pratique baptismale dans les Églises chrétiennes masque ce qu'il peut y avoir d'hésitation et même de polémique antibaptismale dans les sources les plus anciennes. Du moins, trouve-t-on dans les Évangiles et les Actes des points de vue difficilement conciliables, dont l'existence même suggère que « les premiers chrétiens ont eu à se situer vis-à-vis de l'héritage reçu de Jean Baptiste » et qu'« au début de notre ère, il a fallu choisir entre Jésus et Jean Baptiste » (p. 82-83).

Consacrée à « Jésus et Qumrân », la troisième partie du livre pose d'abord la question du genre de comparaison qu'il convient d'instaurer entre les deux. Pour y répondre, C. TASSIN rappelle l'histoire de la communauté qumrânienne et en trace le profil spirituel, tel qu'il se dégage de l'attitude face à la loi, de l'importance accordée au culte en esprit, de la spiritualité des pauvres à laquelle adhère la communauté et de l'arrière-plan apocalyptique qui la nourrit. Tout en concluant que « les différences entre l'essénisme de Qumrân et le mouvement de Jésus l'emportent sur les ressemblances » (p. 104), il note que « les sectaires de la mer Morte nous livrent un faisceau de traditions juives, des traditions dont nous n'osions pas penser qu'elles étaient anciennes, jusqu'à la découverte de cette bibliothèque inestimable » (p. 103). Dans un texte intitulé « L'essénisme, un courant de pensée qui est resté sans suite », Jean-Daniel DUBOIS pose la question, à vrai dire intrigante, à savoir « comment [il se fait] que Qumrân et les esséniens soient absents des textes rendant compte de la diversité du christianisme ancien, y compris des textes et des mouvements dits judéo-chrétiens » (p. 111). Cette absence de relation précise entre la documentation de Qumrân et le christianisme incite à la prudence, face, notamment, aux tentatives plus ou moins récentes de retrouver des textes chrétiens à Qumrân.

La dernière section de l'ouvrage concerne « Jésus et les évangiles gnostiques ». Dans sa contribution, J.-D. DUBOIS présente quelques citations d'évangiles gnostiques ou de textes apparentés, qui illustrent la manière dont les gnostiques considéraient la figure de Jésus : *l'Évangile selon Marie*, *l'Épître apocryphe de Jacques*, *l'Évangile selon Philippe*, le *Dialogue du Sauveur*, et, pour terminer, le plus important de tous, *l'Évangile selon Thomas*. Concernant la datation de celui-ci, J.-D. Dubois opte pour une date plutôt haute, « au temps du troisième ou du quatrième quart du 1<sup>er</sup> siècle, à une période où circulent des collections de paroles de Jésus, et où l'on rédige des évangiles qui deviendront plus tard les évangiles canoniques » (p. 141-142). Même si l'on retenait une datation un peu plus basse, il faudrait qu'elle rende compte des tensions qui affleurent dans le texte : « La période la plus vraisemblable de fabrication d'une telle collection de paroles attribuées à Jésus semble être celle où Jacques est encore reconnu comme chef suprême de l'Église de Jérusalem (*logion* 12), où Pierre est critiqué (*logia* 13 et 114), mais au centre des douze, où Matthieu est proche (*logion* 13) et où Thomas domine cette forme de christianisme itinérant » (p. 141). L'ouvrage se

termine par un texte de P. GEOLTRAIN, qui évoque rapidement la vision de la gnose véhiculée par les hérésiologues et les apocryphes chrétiens.

Conçu pour rejoindre un vaste auditoire, cet ouvrage offre, d'une manière dynamique et vivante, une excellente introduction à quelques grands thèmes de la recherche actuelle sur Jésus. Les matériaux d'introduction et de conclusion (dont deux annexes, sur le baptême de Jésus par Jean Baptiste et sur l'Évangile selon Thomas) et l'agencement des débats sont dus à l'éditeur du volume, Alain Houziaux. Si l'on sera sensible à son souci d'instaurer un dialogue entre historiens et spécialistes, d'une part, et auditeurs et lecteurs, d'autre part, on restera songeur devant certaines envolées, comme quand il affirme à deux reprises que « le christianisme, c'est le judaïsme pour les non-juifs » (p. 56 et 92), ou que « Jésus a bien été un disciple de Jean Baptiste et un prédicateur de la théologie de la repentance, mais qu'il est devenu par la suite un prédicateur du *sola gratia* » (p. 181), ou encore que le titre de « Mère de Dieu » donnée à Marie par la tradition chrétienne ancienne n'est rien d'autre qu'un « amalgame facile » (p. 159, n. 1), ce qui est une façon bien cavalière, même d'un strict point de vue historique, de rendre compte du concile de Chalcédoine.

5. François VOUGA, **Les Premiers Pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats.** Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 35), 1997, 263 p.

Parue d'abord en allemand en 1994 sous le titre *Geschichte des frühen Christentums* et traduite en français par l'auteur, cette nouvelle histoire des débuts du christianisme se distingue des précédentes de plusieurs façons. Sur le plan chronologique, elle couvre « la période de la genèse des écrits néo-testamentaires » (p. 15), en gros jusque vers 140-150. Pour cette première étape de l'histoire chrétienne, l'auteur a réparti les sources littéraires en quatre périodes, de 30 à 60 (lettres pauliniennes authentiques, la source des *logia* [Q], une première version de l'Évangile selon Thomas [NH II, 2]), de 60 à 80 (1 Pierre, Colossiens et Éphésiens, Marc), de 80 à 100 (Matthieu, Hébreux, Jacques, 1 Clément, Luc et Actes, Apocalypse johannique, la version conservée de l'Évangile selon Thomas, le Dialogue du Sauveur [NH III, 5]), de 100-150 (la Lettre apocryphe de Jacques [NH I, 2], les Pastorales, Ignace, Jude, 2 Pierre). La nomenclature de ces sources fait apparaître une première nouveauté du livre de F. Vouga, l'élargissement du corpus sur lequel repose l'histoire du christianisme primitif par l'intégration de certains textes de Nag Hammadi. On pourrait bien sûr questionner les datations hautes auxquelles il s'arrête, mais les trois textes qu'il a retenus sont sans contredit des témoins pertinents de l'histoire des origines chrétiennes. D'autre part, la prise en compte, au long du livre, de la chronologie relative des sources et l'adjonction de sources extra-canoniques permettent une présentation du premier christianisme qui ne soit pas à la remorque des Actes lucaniens. Une autre nouveauté tient à l'organisation de l'ouvrage. Celui-ci se compose en effet de trois parties (I. De Pâques aux débuts de la mission paulinienne : ce que l'on peut reconstruire des débuts du christianisme ; II. De la mission paulinienne à la guerre juive : le temps des apôtres ; III. La fin de la période des apôtres : le temps de la littérature apostolique), toutes structurées de manière identique : les personnes et les groupes en jeu, modes et débats, personnes et œuvres. Cette façon de procéder, outre qu'elle sort des sentiers battus, procure à l'exposé une grande clarté et une efficacité pédagogique certaine, et la raideur qu'on pourrait lui imputer est compensée par la profondeur et la finesse des analyses de l'auteur. Il en résulte en tout cas une approche originale et rafraîchissante des origines chrétiennes, dans laquelle aussi bien l'exégète que l'historien trouveront leur compte, car elle abolit la frontière traditionnelle séparant exégèse néotestamentaire et histoire du christianisme primitif. Un autre intérêt de ce livre réside dans le souci constant qu'a l'auteur d'explicitier les enjeux méthodologiques et idéologiques d'une histoire du christianisme primitif. Dans son introduction, F. Vouga évoque les débuts de l'historiographie des origines chrétiennes, depuis F.C. Baur (1847), ainsi que le poids théologique des vocables utilisés pour les dési-



gner, en particulier celui de « Urchristentum », qui s'est imposé comme appellation reçue dans la recherche germanophone et que l'on rend habituellement en français par « christianisme primitif ». Pas plus le préfixe allemand « Ur- » que l'adjectif « primitif » n'échappent au danger de lier l'idée d'un commencement du christianisme avec un jugement de valeur tendant à identifier début et essence du christianisme. C'est pour cette raison que l'auteur a évité le terme « Urchristentum » dans l'original allemand du livre, pour le remplacer par des expressions plus neutres, comme « Frühchristentum » ou « frühes Christentum ». En français, s'il n'est guère possible d'éviter l'appellation « christianisme primitif » au profit de périphrases historiquement plus appropriées mais trop lourdes à l'usage, on peut néanmoins en neutraliser la charge théologique. Une autre catégorie très marquée est celle de « proto-catholicisme », forgée par Ernst Troeltsch pour désigner la période du christianisme primitif qui aurait vu apparaître « la fixation d'une doctrine chrétienne, d'une doctrine des sacrements, d'une doctrine des ministères et d'un canon biblique » (p. 205-206). F. Vouga fait bien voir les présupposés d'un tel concept, qui le privent de pertinence historique, même si la réalité qu'il prétend recouvrir existe bel et bien, à savoir l'éloignement des événements fondateurs et, par voie de conséquence, l'émergence d'une compréhension nouvelle du christianisme, « qui fait de lui une grandeur appelée à durer » (p. 209). Comme le note l'auteur, « ce qui frappe et doit ici être souligné, c'est que ce sont les questions, et non les réponses, qui sont communes aux différents christianismes » (*ibid.*). Cette observation ne vaut d'ailleurs pas que pour la période sub- ou post-apostolique : c'est toute l'histoire du christianisme primitif qui s'inscrit sous le signe de la diversité. Et c'est encore une grande qualité de l'ouvrage de F. Vouga de sans cesse faire place à cette diversité. En soi, il n'y a rien là d'original, mais la manière dont l'auteur reconstruit les débats qui ont agité les premières communautés permet d'entrevoir une réalité beaucoup plus polymorphe et souvent plus difficile à étiqueter que ce à quoi on nous a habitués. C'est notamment le cas de l'opposition entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens. De même, le clivage entre orthodoxie et hérésie, si l'on en discerne les prodromes déjà vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle, est loin de passer là où on l'attendrait, comme en témoigne « l'histoire œcuménique posthume du johannisme », fruit de « l'ambivalence d'une théologie qui ne se laisse classer ni dans l'orthodoxie ni dans l'hérésie » (p. 192).

Dans l'avant-propos de cet ouvrage, F. Vouga écrit qu'« une histoire du christianisme primitif ne peut se contenter de rendre compte de consensus » (p. 9). Celle qu'il a écrite, si elle fait justice aux acquis de la recherche, est loin d'en rester aux consensus. L'auteur n'hésite pas à adopter des positions tranchées, qui reposent sur une lecture décapante des sources. Dès lors, son livre offre au lecteur — qu'il soit étudiant ou spécialiste — à la fois une introduction à l'histoire des origines chrétiennes et une approche parfois inattendue mais toujours stimulante de questions depuis longtemps débattues.

6. Daniel MARGUERAT, éd., **Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle**. Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 32), 1996, 292 p.

Le renouveau des études sur les origines chrétiennes est largement redevable à une attention plus grande prêtée à ce qui fut le berceau dans lequel le mouvement de Jésus et les premières communautés chrétiennes sont apparus. L'apport de sources neuves tout comme le réexamen de questions depuis longtemps débattues ont en particulier favorisé une connaissance plus exacte et une appréciation plus sereine du judaïsme palestinien du 1<sup>er</sup> siècle. Ils ont permis aussi de mieux comprendre les mécanismes qui conduiront à la rupture entre le judaïsme et le mouvement de Jésus. C'est à ce traumatisme originel qu'est consacré ce volume regroupant les travaux d'un séminaire « postgrade » mené en 1993 en Suisse romande par des biblistes du Département of Religions and Theology de l'Université de Manchester et de l'Institut des sciences bibliques de l'Université de

Lausanne. Le « déchirement » ou la rupture qui constituent le thème de l'ouvrage ne sont d'ailleurs pas à situer entre un judaïsme considéré comme « une pure continuité » et un christianisme qui s'en serait unilatéralement séparé. Comme le fait remarquer D. Marguerat dans l'introduction, « une dialectique de continuité et de discontinuité frappe autant le judaïsme que le christianisme », ce qui signifie que « le judaïsme d'avant 70 a donné naissance à deux héritages [...] : l'un juif normatif et l'autre chrétien » (p. 11). Étudier les relations entre juifs et chrétiens au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère importe donc autant à l'histoire du judaïsme qu'à celle du christianisme. D'un côté comme de l'autre, on observe une même quête identitaire sur un fond d'héritage partagé.

La première partie de l'ouvrage, consacrée aux « visages du judaïsme au premier siècle », s'ouvre sur la contribution de Folker SIEGERT, « Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures ». L'auteur part de l'hypothèse que « la diversité intérieure du judaïsme avant l'an 70 explique pour une bonne part ce qui est arrivé peu après entre lui et l'Église » (p. 25). Pour établir cette hypothèse, Siegert se livre à une analyse fine et très bien articulée des « diversités synchroniques irréconciliables » et des « changements diachroniques » (p. 26) qui ont marqué le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle. L'article de Christopher TUCKETT est sans contredit l'une des meilleures synthèses sur la relation entre « les pharisiens avant 70 et le Nouveau Testament ». On y trouvera une excellente présentation des sources sur les pharisiens et de l'idéologie pharisienne, et une revue critique de la recherche récente, notamment sur la difficile question de l'influence qu'exerçaient les pharisiens en dehors de leurs propres rangs à l'époque du Nouveau Testament.

Les cinq contributions de la seconde partie de l'ouvrage, intitulée « En suivant le Nouveau Testament », examinent successivement la polémique antijudaïque dans 1 Th 2, 14-16 (Ekkehard W. STEGEMANN), le sujet de l'Épître aux Romains et Rm 9-11 (E.W. STEGEMANN), le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans Matthieu (Ulrich LUZ), les rapports entre juifs et chrétiens selon Luc-Actes (Daniel MARGUERAT) et le christianisme juif à la lumière de Jean (Martinus C. DE BOER). Cette dernière contribution est particulièrement intéressante pour la manière dont elle combine le témoignage d'Épiphanes sur les Nazoréens et les sources rabbiniques pour éclairer le sens du terme *Ναζωραῖος* en Jn 18 et 19. La conclusion à laquelle aboutit de Boer, à savoir « qu'on doive identifier les Nazoréens présentés par les Pères de l'Église avec les *Notzrim* connus des rabbins » (p. 198), déborde l'Évangile de Jean pour ouvrir sur l'histoire du judéo-christianisme.

Les trois dernières contributions de l'ouvrage proposent le bilan de quelques « héritages communs » au judaïsme et au christianisme. Hugues COUSIN (« Les textes messianiques de la Septante ont-ils aidé l'exégèse apostolique ? Ont-ils été récusés par les Sages ? ») montre tout d'abord qu'il est loin d'être certain « que la LXX ait facilité la lecture messianique que l'Église primitive faisait de l'Écriture » (p. 217). Dans la mesure où le point de départ de la réflexion croyante ne fut pas le texte scripturaire mais la foi de la communauté, « n'importe quelle version de la Bible aurait fait l'affaire » (*ibid.*). L'article de George J. BROOKE offre une exégèse détaillée d'un texte de Qumrân, le 4Q252, un commentaire de la Genèse présentant plusieurs parallèles avec le Nouveau Testament et dont Brooke a procuré l'édition dans les *Discoveries in the Judaean Desert XXII* (1996). L'ouvrage se termine sur un excellent article de Jean-Daniel KAESTLI intitulé « Où en est le débat sur le judéo-christianisme ? » Il y aborde successivement les questions de la définition du phénomène, des relations entre l'Église de Jérusalem et l'apôtre Paul, du sort de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem avant et après 70, et de la reprise d'une source judéo-chrétienne dans les *Reconnaisances* pseudoclémentines (I, 27-71). À juste titre, Kaestli se range aux positions de

Marcel Simon en ce qui concerne la définition du judéo-christianisme à partir du critère de l'observance et l'historicité de la migration à Pella<sup>4</sup>.

7. Daniel MARGUERAT, Enrico NORELLI, Jean-Michel POFFET, **Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme**. Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 38), 1998, 612 p.

Cet ouvrage présente les résultats d'un programme de recherche de troisième cycle en Nouveau Testament, mené en Suisse romande durant l'année universitaire 1995-1996, sous l'égide des facultés de Théologie des Universités de Lausanne, Genève, Neuchâtel et Fribourg. Il rassemble 26 contributions, précédées d'une longue introduction par D. Marguerat. Avant même de présenter brièvement ces textes, il est permis d'affirmer que, du point de vue tant de la qualité que de la quantité (près de 600 pages en typographie serrée), ce livre constitue une des meilleures publications consacrées au Jésus historique ces dernières années et ce, pas uniquement dans le domaine francophone.

L'ouvrage se divise en sept parties regroupant de deux à cinq contributions. Comme on le verra, chacune de ces parties aborde un aspect essentiel de la recherche sur Jésus et fournit au lecteur un aperçu à peu près exhaustif des questions débattues. Comme il se doit, la première partie a été dévolue à l'histoire de la recherche. La première contribution, offerte par Vittorio FUSCO, sous le titre : « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives » (p. 25-57), reconstitue dans une vaste fresque les grandes étapes de la quête du Jésus historique depuis le 19<sup>e</sup> siècle, en peignant pour chaque étape l'horizon général contre lequel elle se dégage, la problématique historique qu'elle pose, les résultats auxquels elle a abouti, ainsi que les approches méthodologiques et les critères mis en œuvre. Sur ce dernier point, Fusco prend résolument partie pour le critère d'« explication suffisante », qui conduit à « attribuer à Jésus ce qui est indispensable pour expliquer certaines données historiques sûres de son destin dans ce monde [...], ainsi que certaines caractéristiques, sûres elles aussi, de la communauté postpascale » (p. 55). Le jugement de Fusco sur l'ensemble de la « quête » est par ailleurs positif : les résultats obtenus jusqu'à maintenant « confirment qu'elle est possible et utile, ils nous encouragent à la poursuivre et nous montrent dans quelles directions cet approfondissement est particulièrement nécessaire » (p. 57). Dans un article intitulé « La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone. Aperçu historique et évaluation critique » (p. 59-88), Elian CUVILLIER fournit une mise en situation et une analyse pénétrante d'œuvres qui ont marqué la « quête » en milieu francophone : pour la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, la célèbre *Vie de Jésus* d'Ernest Renan ; pour la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, les travaux de Maurice Goguel, injustement relégués dans l'ombre ; pour la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, ceux d'E. Trocmé, C. Perrot, D. Marguerat et J. Duquesne. Les deux contributions qui terminent la première partie, celles de Bernadette NEIPP, « Images du Christ dans le bouillonnement du 19<sup>e</sup> siècle : un renouveau de l'art religieux ? » (p. 89-106), et de Jean-Pierre JOSSUA, « Visages de Jésus dans la littérature française au 19<sup>e</sup> siècle » (p. 107-121), analysent quelques reprises de la figure de Jésus ou du Christ dans la peinture et l'écriture.

La seconde partie du livre aborde la question qui est au cœur des débats sur le Jésus historique, celle du judaïsme au temps de Jésus et du judaïsme de Jésus. Elle s'ouvre par une contribution de Gerd THEISSEN, intitulée « Jésus et la crise sociale de son temps. Aspects socio-historiques de la

---

4. Quelques coquilles à signaler : p. 68 *et passim*, lire *φαρισαῖοι* ; pareillement p. 185, *Ναζωραῖος* ; p. 231 et 235, les mots des citations en hébreu courant sur deux lignes apparaissent dans le désordre ; p. 244, l. 12 *ab imo*, il faut sûrement lire : « Mais je ne pense pas qu'elle lui donnera une image claire [...] ».

recherche du Jésus historique » (p. 125-155), dans laquelle il synthétise ses nombreux travaux sur le sujet. Le point de départ est ici la distinction entre « interprétation de crise » (selon laquelle « l'activité du charismatique juif Jésus ne peut être comprise hors du contexte de la crise sociale de son temps en partie comme expression de cette crise, en partie comme réponse à celle-ci », p. 125), et « interprétation de paix » (qui présuppose que « l'époque et l'environnement de Jésus auraient été relativement pauvres en tensions et en conflits, et que le message pacifique de l'homme de Nazareth s'expliquerait mieux à partir d'une situation dépourvue de tensions et de conflits qu'à partir d'une crise sociale », p. 125-126), Theissen se risque « à une sorte de synthèse entre les interprétations de crise et de paix, en privilégiant toutefois l'interprétation de crise » (p. 126). Au terme d'une analyse fine et dense, allant de la macro- (temps du principat dans son ensemble) à la microperspective (époque des préfets romains en Judée et d'Hérode Antipas en Galilée), il met en lumière les résultats et les limites de la politique d'acculturation menée par les Romains et les réactions, à la fois opposées et convergentes, de l'aristocratie et du peuple, notamment sur le problème de l'impôt. Dès lors, on ne saurait saisir la signification historique de Jésus de Nazareth sans se référer à la crise du judaïsme occasionnée par son intégration à l'Empire romain. « Si l'on voulait définir [la place de Jésus] entre l'aristocratie et le peuple, conclut Theissen, il faudrait dire qu'il a formulé nombre de valeurs et de convictions des classes supérieures de manière accessible à tous. Il donna aux petites gens la conscience d'être une élite : le sel de la terre et la lumière du monde » (p. 155). Charles PERROT s'est attaché pour sa part à cerner « la pluralité théologique du judaïsme au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère » (p. 157-176), essentiellement du judaïsme de la terre d'Israël, car ce sont principalement les juifs d'Israël « qui se fragmentèrent en différents groupes souvent élitistes au niveau religieux », alors que ceux de la diaspora, « déjà rassemblés en synagogue, au sens d'assemblée, ayant chacune leur proseque ou maison de prière, restèrent sans doute plus homogènes dans leurs régions respectives » (p. 159). Perrot identifie les lieux où, en Palestine, s'est exprimée la pluralité théologique juive : l'élitisme religieux et l'idéologie sacerdotale ; la question de l'autorité ; l'affrontement d'Israël à l'histoire, et donc au dessein de Dieu sur l'histoire : providence et liberté humaine, la question messianique, rétribution finale et résurrection des morts. En terminant, Perrot aborde deux « questions actuelles », la première portant « sur l'existence ou non d'un judaïsme ancien de type apocalyptique, sinon mystique, qui serait entièrement distinct du judaïsme dit légal tel qu'il s'imposera surtout après de 2<sup>e</sup> siècle de notre ère », la seconde, sur « l'évaluation du lien et de la distance entre la sagesse et la prophétie, entre l'idéal sapientiel et l'utopie prophétique ». Dans un cas comme dans l'autre, il montre qu'on ne peut, d'un point de vue historique, dresser une cloison étanche entre prophétie, écriture, apocalyptique ou sagesse, du moins pas pour l'époque de Jésus. Le texte de Gérard ROCHAIS, « L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du 1<sup>er</sup> siècle » (p. 177-208), veut montrer comment des motifs littéraires ont inspiré des mouvements sociaux prophétiques ou messianiques. Rochais rappelle tout d'abord les acquis récents de la recherche sur l'apocalyptique, puis il étudie quelques thèmes qui ont pu trouver un écho populaire dans la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle : l'attente d'un messie royal, le langage de l'urgence et de l'imminence, l'appel au salut, « à la réversion et à la restauration ». Même si ces thèmes sont facilement discernables dans l'action des « prophètes du signe », ou « prophètes d'action », et des (faux) messies recensés par Flavius Josèphe pour la période allant de 30 à 70, Rochais conclut que, si « les idées véhiculées par l'apocalyptique peuvent être utiles et même nécessaires pour expliquer historiquement les mouvements sociaux de protestation connus dans la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle, [...] elles ne suffisent pas à fournir une interprétation globale de ces phénomènes » (p. 208) ; il faut encore recourir à l'étude des conditions historiques, socio-économiques et politiques de l'époque pour comprendre les motivations des mouvements populaires. Comment expliquer « la rupture de Jésus avec le judaïsme », c'est la

question à laquelle répond Ed Parish SANDERS (p. 205-222), en définissant tout d'abord, à partir de cas attestés historiquement, la condition nécessaire d'une rupture avec le judaïsme : seul un refus délibéré de la loi pouvait engendrer une telle rupture. De ce point de vue, il est clair que Jésus n'a point rompu avec le judaïsme, malgré ce qu'ont soutenu, naguère encore, certains spécialistes du Nouveau Testament. Évaluer la position de Jésus face au judaïsme soulève la question de la portée du désaccord autorisé, ou des écarts tolérables, dans le judaïsme contemporain de Jésus. Cette question est particulièrement importante pour juger de l'attitude de Jésus face aux pécheurs et aux collecteurs d'impôts. Sur ce point aussi, on ne peut guère parler de rupture et il faut chercher ailleurs (l'action dans le Temple) la raison de l'exécution de Jésus.

Intitulée « Le cœur de la théologie de Jésus », la troisième partie regroupe cinq contributions. La première et la plus substantielle est due à John S. KLOPPENBORG, qui présente ses conclusions sur « l'Évangile "Q" et le Jésus historique » (p. 225-268). Chef de file de la recherche actuelle sur Q, Kloppenborg rappelle les grandes étapes de la reconstitution de la « seconde source synoptique », qui ont conduit « à la considérer sérieusement non seulement comme un outil pour résoudre le problème synoptique, mais aussi comme un document à part » (p. 233). Il insiste ensuite sur la nécessité de prêter attention à la composition du document Q, à la part qu'y prennent l'*inventio* et la *dispositio*, ces deux termes entendus en un sens strictement rhétorique pour décrire « le processus intellectuel consistant à trouver et à arranger le matériel en lien avec la conduite d'un argument, et la manière de rendre plausible une certaine conclusion » (p. 248). Ce faisant, il faut reconnaître que ceux qui ont donné forme à Q « connaissaient beaucoup plus de matériau qu'ils n'en ont inclus [et qu'il serait] injustifié de s'appuyer sur l'absence d'éléments en Q pour dire que ces éléments n'étaient pas connus des éditeurs ou encore moins que ces éléments ne peuvent être attribués à Jésus » (p. 252). En particulier, « il serait absurde de supposer que ceux qui ont conçu Q ignoraient la mort de Jésus » (p. 254). Ces pages de Kloppenborg sont à coup sûr la meilleure introduction à la recherche récente sur Q. Prenant appui sur les travaux de R.A. Horsley, G. Theissen et surtout H. Desroche, Christian GRAPPE, dans une contribution (longuement) intitulée « Jésus : Messie prétendu ou messie prétendant ? Entre les catégories de messianité revendiquée et de messianité prétendue, la figure du Jésus historique envisagée à partir d'une comparaison avec celles d'autres personnages de son temps » (p. 269-291), s'efforce de montrer que, dans la prédication de Jésus, la proclamation millénariste de l'avènement de la βασιλεία τοῦ θεοῦ prend le pas sur toute forme de prétention messianique, et que, s'il a assurément été messie prétendu, il n'a sans doute pas été, à proprement parler, messie prétendant. Le titre de la contribution de Daniel MARGUERAT, « Jésus le sage et Jésus le prophète » (p. 293-317), exprime ce qui est peut-être la problématique centrale de la recherche sur Jésus, notamment nord-américaine. Au terme d'une étude précise de la prédication du Royaume par Jésus et des motivations de son éthique, « située sous horizon eschatologique », Marguerat montre que « la présence de motifs sapientiaux et l'usage de la pédagogie des sages dans la parénèse de Jésus s'inscrivent dans un cadre de référence apocalyptique, dominé par le registre de l'excès, de l'intransigeance et de la radicalité », et que, par conséquent, Jésus « se situe au croisement d'une théologie sapientiale et d'une théologie apocalyptique, ces théologies ne constituant pas au 1<sup>er</sup> siècle deux modes de pensée incompatibles » (p. 317). L'historien hésitera toutefois à suivre l'auteur lorsqu'il écrit que l'explication de la « liberté de Jésus dans le choix de ses références théologiques » est « à chercher dans la conscience qu'avait Jésus de lui-même » (*ibid.*), dans la mesure, précisément, où le judaïsme de l'époque était porteur de ces mêmes références. Consacrée au couple sagesse-apocalyptique, la contribution de Jacques SCHLOSSER, « La création dans la tradition des *logia* » (p. 319-348), est complémentaire de la précédente. Schlosser y étudie la place que tient le recours au thème de la création dans la prédication de Jésus telle que transmise par Q. Ce thème récurrent engendre « une perspective d'ensemble, qui va du Règne à la création [... et]

qui rend le mieux compte de la connexion profonde existant entre le message eschatologique de Jésus et sa considération pour la création » (p. 347). La question abordée par Jean-Pierre LÉMONON, « Les causes de la mort de Jésus » (p. 349-369), représente elle aussi un des points chauds de la recherche récente, qui a rebondi avec le livre polémique et assez superficiel de J.D. Crossan, *Who Killed Jesus ?* (voir *infra*, n. 9). La réponse proposée par Lémonon se situe à l'intersection des récits de la Passion et de ce que nous savons de la situation qui prévalait alors en Palestine, tout en prenant en compte les témoignages sur la mort de Jésus en dehors des Évangiles. Lémonon met en lumière le rôle joué par les grands prêtres, « acteurs de la Passion », et l'importance de la parole et du geste contre le Temple, l'une et l'autre étant à replacer dans un cadre plus vaste : l'accusation portée à l'encontre de Jésus d'être un de ces faux prophètes que dénonce Dt 13,3-6. Une telle accusation explique l'intervention conjuguée des grands prêtres et du gouverneur romain. Jésus a été condamné parce que, « tel le faux prophète, il entraînait Israël sur des voies dangereuses ». Quant à la responsabilité première de la condamnation, elle « incombe aux grands prêtres, les notables d'alors, qui réclamèrent sa mort à Pilate et manœuvrèrent pour y parvenir » (p. 369).

Consacrée à l'apport de la tradition extra-canonique chrétienne à l'étude du Jésus historique, la quatrième partie du livre s'ouvre avec l'article de Jean-Daniel KAESTLI sur « l'utilisation de l'*Évangile selon Thomas* dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus » (p. 373-395). Kaestli présente tout d'abord deux points de vue opposés sur le rapport de l'*Évangile de Thomas* avec les évangiles canoniques, ceux de J.P. Meier (apport pratiquement nul à la connaissance du Jésus historique) et de J.D. Crossan (indépendance — affirmée plutôt que démontrée — de l'*Évangile de Thomas* par rapport aux évangiles canoniques). Il formule ensuite cinq règles pour « un bon usage de l'*Évangile de Thomas* dans l'étude des paroles de Jésus » : éviter les jugements globaux sur le rapport de Thomas avec les évangiles canoniques ; ne pas l'interpréter exclusivement en termes gnostiques ; partir de l'hypothèse que l'*Évangile de Thomas* est le résultat d'un processus complexe de composition, et non d'une rédaction unique ; prêter davantage attention aux procédés de composition et aux liens unissant des *logia* qui se suivent ; reconnaître l'importance des paroles extra-canoniques transmises dans l'*Évangile de Thomas*. Au-delà de la problématique du Jésus historique, ces règles formulent en quelque sorte les conditions que devraient remplir toute étude ou tout commentaire de l'*Évangile de Thomas*. On trouvera la même portée méthodologique dans la contribution détaillée d'Enrico NORELLI, intitulée « Le papyrus *Egerton 2* et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1 » (p. 397-435). À côté de l'*Évangile de Thomas*, le papyrus *Egerton 2* est sans contredit l'un des témoins majeurs de traditions extra-canoniques relatives à Jésus, à propos duquel on trouve les mêmes jugements tranchés que pour Thomas. Au terme d'une analyse exhaustive du fr. 1, Norelli arrive à la conclusion que l'auteur de « l'écrit *Egerton* » connaissait Jean mais que les parallélismes et les convergences avec les synoptiques, tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre, ne permettent pas de formuler une conclusion certaine, même si c'est avec l'*Évangile de Luc* que le papyrus présente la proximité la plus grande. Quant au genre de « l'écrit *Egerton* », « la désignation d'évangile peut être acceptée, tenant compte de la diversité de formes sous lesquelles se présentaient aux origines du christianisme les écrits qui affichaient le nom d'évangile ou qui étaient considérés comme tels » (p. 431). Pouvant être qualifié d'« évangile narratif », le papyrus *Egerton* serait « une reconstitution théologique de Jésus faite au 2<sup>e</sup> siècle dans un milieu chrétien hellénisé, en prenant comme base un document, l'*Évangile de Jean* » (p. 435).

La cinquième partie vise à éclairer la place de Jésus dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire en dehors des synoptiques. Il n'y a malheureusement pas grand-chose à tirer de l'article un peu brouillon de Folker SIEGERT sur « Jésus et Paul : une relation contestée » (p. 439-457). En revanche, celui de Jean ZUMSTEIN, « La référence au Jésus terrestre dans l'*Évangile selon Jean* » (p. 459-474), éclaire bien le statut théologique que l'évangile johannique accorde au « Jésus terrestre », c'est-à-

dire le Jésus connu par les unités traditionnelles élaborées par les premières communautés chrétiennes et par lesquelles elles « ont formulé leur témoignage de foi au Jésus qui a vécu et qui est mort à Jérusalem » (p. 461). Zumstein formule l'hypothèse que, « plus que tout autre témoin du christianisme primitif, [l'instance "auctoriale" du quatrième évangile] a réfléchi sur le statut et la signification de la destinée du Jésus terrestre comme destinée effectuée dans l'ordre de l'histoire » (p. 462), de ce fait, condamnée à prendre fin. D'où une « relecture pneumatologique de la destinée du Jésus terrestre », qui débouche « sur le geste historiographique par excellence, c'est-à-dire sur une histoire poétique » (p. 472).

Les lectures juives de Jésus occupent la brève sixième partie du livre, avec un article de Clemens THOMA, sur « Jésus dans la polémique juive de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge » (p. 477-487), en particulier dans les *Toledot Yéshou*, et un second, de Michael GRAETZ, consacré aux « lectures juives de Jésus au 19<sup>e</sup> siècle » (p. 489-499).

La dernière partie de l'ouvrage considère le Jésus historique du point de vue de la théologie. Elle intéressera bien sûr les théologiens, notamment ceux qui s'occupent de christologie, mais aussi les historiens dans la mesure où y sont abordés des questionnements herméneutiques auxquels la démarche historique ne peut se soustraire. On y trouvera les contributions de Bernard SESBOÛÉ, « La question du Jésus historique au regard de la foi » (p. 503-515), de Pierre BÜHLER, « Jésus, la résurrection et la théologie. La pertinence théologique de la question du Jésus historique » (p. 515-528), de Michel BOUTTIER, « Composantes d'une quête insoluble » (p. 529-539), de Claire CLIVAZ, « La troisième quête du Jésus historique et le canon : le défi de la réception communautaire. Un essai de relecture historique » (p. 541-558).

Une « reprise à trois voix » par les éditeurs termine un ouvrage dont on aura deviné la richesse à la lecture de ce compte rendu. Il s'agit en effet d'une des présentations les plus complètes et les plus nuancées des « nouvelles approches » de l'énigme Jésus de Nazareth. Un des mérites de l'entreprise qui a donné naissance au livre est d'avoir réuni des savants de diverses tendances et allégeances, combinant ainsi le meilleur de la recherche continentale et de la recherche anglo-saxonne. Ce qui est tout à l'honneur des directeurs du programme de recherche et des éditeurs du volume.

8. Gerd THEISSEN, Annette MERZ, **The Historical Jesus. A Comprehensive Guide**. Minneapolis, Fortress Press, 1998, XXIX-642 p.

Même si la recherche sur le Jésus historique n'a jamais fait relâche depuis le début du 19<sup>e</sup> siècle, elle a connu un développement sans précédent depuis une vingtaine d'années. Cette accélération s'est traduite par une augmentation, on pourrait presque dire une inflation, de publications non seulement sur le Jésus historique, mais aussi sur le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère et les débuts du mouvement chrétien. Toute cette activité éditoriale est d'abord le reflet, et il faut s'en réjouir, d'une intensification de la recherche scientifique et d'un enrichissement de nos connaissances sur Jésus. Mais elle exprime aussi la fascination que ne cesse de susciter la figure de Jésus. Preuve en est, à côté des publications proprement scientifiques, le nombre effarant d'ouvrages de vulgarisation, d'œuvres de fiction, de livraisons de magazines ou de revues populaires, d'articles ou de productions audiovisuelles qui lui sont consacrés et qui diffusent auprès du grand public les résultats parfois contradictoires de la recherche menée dans les institutions de haut savoir. Les gestionnaires traditionnels de la figure de Jésus peuvent trouver à redire à un tel étalage, il reste que, plus que jamais, Jésus, comme n'importe quel personnage significatif de l'histoire universelle, appartient au domaine public et qu'il échappe au contrôle des croyants et des instances régulatrices de la foi chrétienne.

Sur le plan proprement historique, un grand progrès a été accompli depuis quelques décennies dans l'étude de la personne, du message et du destin de Jésus, ainsi que dans la connaissance du milieu qui l'a porté. Ce progrès est largement imputable à l'apport de sources inédites, mais aussi à une relecture des sources traditionnelles à la lumière d'hypothèses de travail et de méthodes nouvelles. Cette activité scientifique se poursuit d'ailleurs et elle nous réserve sans doute encore des surprises. Cependant le nombre d'hypothèses formulables à propos du Jésus historique n'est pas infini, du moins d'hypothèses crédibles susceptibles d'être supportées par les sources actuellement disponibles. Ce qui ne signifie pas que la recherche finit par tourner en rond, mais plutôt qu'on en arrive, sur certains points, à dégager des consensus et à identifier les voies les plus prometteuses pour de futures investigations. C'est dans cette perspective que G. Theissen et A. Merz ont conçu ce premier manuel consacré au Jésus historique. L'objectif qu'ils se sont fixé est de présenter la manière dont les scientifiques — historiens, exégètes, sociologues et autres antiquisants — étudient Jésus, en exposant non seulement les résultats auxquels ils parviennent mais aussi les processus grâce auxquels ces résultats sont obtenus. C'est donc dire que l'ouvrage poursuit une double visée, informative et méthodologique. Une visée pédagogique, également, puisque chacun des chapitres propose au lecteur ou à l'étudiant des « devoirs » à réaliser, dont le corrigé est fourni à la fin de l'ouvrage.

Publié d'abord en allemand en 1996, sous le titre *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*<sup>5</sup>, l'ouvrage a connu une seconde édition revue dès 1997, et c'est cette édition qui a servi de base à la traduction anglaise. La parution de la traduction a d'ailleurs permis une mise à jour des bibliographies propres à chacun des chapitres pour tenir compte des publications en langue anglaise. La comparaison de l'édition anglaise et de l'édition originale allemande montre que ces bibliographies ont été parfois passablement transformées. On a surtout fait disparaître dans la traduction la référence à nombre d'ouvrages allemands, ce qui a produit quelques inconséquences<sup>6</sup>. Mais comme les bibliographies de la traduction ajoutent à celles de l'ouvrage allemand, les deux éditions gagneront à être utilisées ensemble. Autrement, la traduction anglaise de l'ouvrage, d'un simple *Lehrbuch* devenu un *Comprehensive Guide*, a été soigneusement faite et elle permettra une plus large diffusion de ce qui deviendra vite un indispensable outil pour l'étude du Jésus historique. Je n'ai relevé qu'une seule erreur, à vrai dire cocasse : à la p. 20, on est surpris d'apprendre que J.D. Crossan fait partie des savants qui n'accordent aucune autorité aux apocryphes dans la reconstruction du Jésus historique ; la consultation de l'original allemand (p. 38) permet de constater que le nom de Crossan a été mis à la place de celui de J. Gnilka ! Du point de vue de la présentation matérielle, celle de la traduction est moins massive, ce qui facilitera sans aucun doute sa lecture et son utilisation.

Venons-en maintenant à la présentation du contenu de l'ouvrage. Celui-ci se compose de 16 chapitres regroupés en quatre parties. Chacun de ces chapitres est autonome et peut donc être lu et travaillé indépendamment des autres, selon les intérêts des utilisateurs. Chacun a aussi été élaboré plus ou moins sur le même modèle : on trouvera d'abord une brève introduction suivie d'un devoir préparatoire, l'histoire de la recherche, la présentation et la discussion des sources, l'exposé des thèses en présence et leur évaluation critique, un résumé final et parfois des résumés partiels au fil du texte, une réflexion herméneutique et un devoir permettant de faire la synthèse. Le premier chapitre, qui sert d'entrée en matière, retrace les grandes étapes de la quête du Jésus historique, depuis H.S. Reimarus et D.F. Strauss. S'ouvre ensuite la première partie de l'ouvrage, qui porte sur

5. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

6. Ainsi, p. 67, *ult. lin.*, on renvoie à un article d'E. Norden dont la référence a disparu de la bibliographie de la p. 64 (on la trouve dans l'édition allemande, p. 74).



les sources et leur évaluation et comprend les chapitres suivants : (2) Les sources chrétiennes et (3) non chrétiennes sur Jésus ; (4) l'évaluation des sources : le scepticisme historique et l'étude de Jésus. La seconde partie met en place le cadre de l'histoire de Jésus : (5) le cadre historique et religieux, (6) chronologique, (7) géographique et social. L'activité et la prédication de Jésus occupent la troisième partie du livre, dans laquelle est esquissée une série de portraits de Jésus qui permettent de présenter, de manière efficace et économique, autant de questions centrales de la recherche passée et présente : (8) Jésus le charismatique : ses relations sociales ; (9) Jésus le prophète : son eschatologie ; (10) Jésus le guérisseur : les miracles ; (11) Jésus le poète : les paraboles ; (12) Jésus le maître : son éthique. La quatrième section porte sur la Passion et Pâques. On y présente (13) Jésus le fondateur d'un culte : la dernière Cène et l'eucharistie primitive ; (14) Jésus le martyr : la Passion ; (15) Jésus le ressuscité : Pâques et ses interprétations ; (16) le Jésus historique et les débuts de la christologie. Une brève « vie de Jésus », offerte en rétrospective, termine l'ouvrage.

Une telle richesse de contenu, qui en fait vraiment un « comprehensive guide », suffirait à recommander l'ouvrage, mais s'y ajoute une remarquable clarté d'exposition, sans que, pour autant, on verse dans la simplification, une présentation nuancée et dénuée de toute polémique des thèses en présence, et la volonté de prendre en compte toutes les données accessibles. Ce qui est d'autant plus louable que les auteurs sont eux-mêmes engagés dans la recherche sur le Jésus historique. On devine bien sûr leurs options mais celles-ci ne sont jamais imposées au lecteur. La parution de ce *Lehrbuch* et sa rapide traduction en anglais marqueront sûrement une étape dans la recherche sur le Jésus historique et dans la diffusion de ses résultats.

9. Charles PERROT, **Jésus de Nazareth**. Troisième édition. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je ? », 3300), 1998, 128 p.

Auteur d'un des meilleurs ouvrages francophones sur la question du Jésus historique<sup>7</sup> et d'un autre, tout aussi remarquable, sur la naissance de la christologie<sup>8</sup>, Charles Perrot, néotestamentaire et spécialiste d'araméen et de syriaque, était tout désigné pour faire entrer Jésus dans la fameuse collection encyclopédique française. Dans le cadre des cent vingt-huit pages réglementaires et fidèle à la devise de la collection, il a réussi le tour de force de faire « le point des connaissances actuelles » sur Jésus comme personnage historique, sans jamais esquiver les questions méthodologiques ni gommer les zones d'ombre. Dès l'introduction, il situe clairement son projet dans la perspective de l'histoire, « une science humaine, objective dans son utopie et subjective dans la manière même d'opérer la *réroddiction* [...] des faits du passé, patiemment triés, jaugés, ramassés et redits en mots d'aujourd'hui » (p. 4). En même temps, il met en garde son lecteur contre le leurre « d'une entière neutralité, déclarée péremptoirement scientifique » (*ibid.*), avertissement qui vaut non seulement pour l'historien qui s'attaque à Jésus, mais pour toute entreprise historique. Il souligne aussi le problème posé, dans le cas d'une « histoire » de Jésus, par la conviction — qu'elle soit croyante ou incroyante — de l'historien, mais pour le situer aussitôt dans une perspective plus large : « N'en est-il pas de même, écrit-il, des autres champs de l'histoire ? Car le problème d'aujourd'hui n'est pas tellement de reconnaître ces différences de conviction entre les historiens, mais de saisir avec plus d'exactitude les procédures méthodologiques qui permettent d'avancer en la circonstance » (*ibid.*). L'objectif que C. Perrot a fixé à son livre, non « d'inventer une autre histoire de Jésus, mais de mettre entre les mains du lecteur quelques éléments majeurs du dossier et les diverses manières

---

7. *Jésus et l'Histoire*, édition nouvelle revue et mise à jour, Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 11), 1993.

8. *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 70), 1997.

d'en interpréter le contenu » (p. 7), donne le ton des sept chapitres qui suivent, dans lesquels on trouve un exposé clair à la fois des données accessibles et des questions disputées.

Le chapitre premier, « Sources et méthodes », évoque d'abord les deux principaux instigateurs de la « quête » contemporaine du Jésus de l'histoire, Rudolf Bultmann et Ernst Käsemann. Ce chapitre s'articule en quatre parties. Dans la première, consacrée aux « lieux actuels du renouveau exégétique », sont énumérés « les divers domaines où l'instruction du dossier sur Jésus progresse rapidement » (p. 12) : les manuscrits du Nouveau Testament, les découvertes de Qumrân, celles de Nag Hammadi, les écrits du judaïsme ancien, les fouilles archéologiques, les témoignages extérieurs concernant Jésus et les méthodes d'analyse littéraire. Suivent des repères chronologiques et une brève mise au point sur la datation des écrits et la chronologie de Jésus. La dernière section de ce chapitre aborde les méthodes d'investigation, ou « comment "faire de l'histoire" en matière évangélique ? » (p. 32). Pour mener son enquête, l'auteur privilégie le critère de la dissimilarité ou de la différence, parce qu'il permet de « mesurer les différences entre les paroles et les gestes de Jésus, tels qu'ils sont répercutés à travers le prisme de chaque récit évangélique, et les paroles et gestes d'apparence analogue connus dans le monde hellénistique » (p. 34).

Le chapitre II est consacré aux « commencements » de Jésus, que l'historien doit reconstituer à partir des matériaux divers, traditions judéo-chrétiennes primitives, éléments symboliques et légendaires, qui ont servi à bâtir les récits d'enfance. Plus instructive à cet égard est la relation entre Jean le Baptiste et Jésus, entre le maître et le disciple. En effet, si on réussit à comprendre pourquoi Jésus s'est séparé de son maître et a quitté le groupe baptiste de Jean, on aura cerné un aspect de la singularité de Jésus. À juste titre, C. Perrot insiste ici sur la tension perceptible entre Jésus et le Baptiste, et sur celle, encore plus grande, entre Jésus et les esséniens de son temps : « À chaque fois assurément, il y a lien et distance entre eux, entre l'eau vive du Jourdain et l'eau lustrale (rituelle) des esséniens, entre l'eau du Baptiste et l'Esprit de Jésus, entre cet Esprit attaché désormais à la personne de Jésus et l'Esprit qui sourd des gestes rituels esséniens » (p. 49). Cette tension, cette opposition même, entre eau et Esprit, que l'on discerne dans la pratique de Jésus et que C. Perrot met bien en lumière (p. 48-49), n'est sans doute pas étrangère à la polémique contre le baptême d'eau que mèneront certains textes gnostiques au 2<sup>e</sup> siècle.

Les troisième et quatrième chapitres présentent les deux aspects qui, depuis Flavius Josèphe, résument l'activité de Jésus, « une parole nouvelle » (III) et « des gestes libérateurs » (IV). C'est évidemment ce dernier point qui retient l'attention de l'auteur : « Jésus a-t-il ou non fait des miracles ? Est-il juste de le désigner comme un thaumaturge et un exorciste ? » (p. 62). À ces questions, C. Perrot répond en renvoyant à ce qu'était le miracle ou le geste thaumaturgique dans les Écritures juives et dans le monde hellénistique de l'époque. Si l'historien ne peut éviter la conclusion « qu'aux yeux des siens comme à ses propres yeux aussi, Jésus s'est réellement présenté comme un guérisseur, dans une action de salut en accord avec sa parole de libération » (p. 77), il constate aussi que les récits de miracle abondent dans les Évangiles et dans les Actes des apôtres, « dans le cadre d'un milieu populaire chrétien », alors qu'« au sein d'un milieu plus cultivé », Paul n'en parle jamais ou presque (p. 66).

La question de l'identité de Jésus ne peut être esquivée par l'historien, pour la bonne et simple raison qu'elle est au cœur des sources qu'il exploite. Le chapitre V examine donc les titres christologiques qui émaillent les évangiles et par lesquels les groupes judéo-chrétiens et pagano-chrétiens ont exprimé leur foi en Jésus comme Christ et Seigneur. Quand on considère l'abondante littérature consacrée à cette question, on n'en appréciera que davantage la synthèse de C. Perrot.

L'interrogation sur laquelle s'ouvre l'avant-dernier chapitre du livre : « Comment et pourquoi Jésus de Nazareth a-t-il été condamné et crucifié au jardin du Golgotha ? », a suscité dernièrement des réponses divergentes<sup>9</sup>. Après avoir rappelé les données d'origine non chrétienne sur la mort de Jésus et les récents enrichissements de la documentation archéologique, C. Perrot fait état de quelques conclusions littéraires et historiques sur trois points : le genre littéraire des récits de la passion, ou s'entremêlent souvenirs des premiers témoins et réflexion théologique ; le procès romain de Jésus, *extra ordinem*, et non précédé d'un procès juif à proprement parler ; la responsabilité de la mort de Jésus, imputable à la fois à Pilate et aux autorités juives du Temple, ce qui exclut une responsabilité des juifs comme tels et même des pharisiens, absents des récits évangéliques. Quant au motif de l'accusation, s'il est messianique et royal du point de vue romain, c'est l'accusation de blasphème, notamment à l'endroit du temple, qui a dû prévaloir aux yeux du grand prêtre. D'une manière ou d'une autre, c'est comme fauteur de troubles que Jésus sera condamné. La séquence des événements (p. 102-115) exclut un procès juif formel, peu vraisemblable sinon impossible dans le cadre temporel que les sources permettent de reconstituer.

Le chapitre de conclusion, « Au matin de Pâques », reste, lui aussi, dans la ligne de l'histoire, qui ne peut que détecter « les nombreux échos de [la] foi en la Résurrection dès le départ du christianisme » (p. 116), une résurrection d'ailleurs diversement exprimée selon les sources et qui ne fera jamais disparaître, pour les premiers disciples, « la différence entre Jésus et les autres seigneurs et divinités du monde hellénistique : le Seigneur des chrétiens est un crucifié » (p. 122).

10. Jacques SCHLOSSER, **Jésus de Nazareth**. Paris, Éditions Noësis, 1999, 380 p.

Après la lecture du livre de Charles Perrot, on se demande un peu, en abordant celui de Jacques Schlosser, ce qu'il peut ajouter de nouveau. Mais on trouve rapidement réponse à cette interrogation dès qu'on a parcouru quelques pages de ce tout récent *Jésus*, qui prouve, si besoin était, que la recherche sur l'homme de Nazareth est loin d'être parvenue à son terme. Cet ouvrage illustre aussi l'intérêt qu'offre une synthèse quand elle est rédigée par un spécialiste de l'envergure de Jacques Schlosser, qui, fort d'une longue pratique de l'histoire des textes et des traditions évangéliques, est en mesure de proposer une reconstitution du personnage de Jésus tout à la fois personnelle, audacieuse même, et solidement ancrée dans une rigoureuse analyse des sources. Dans l'avant-propos, il prévient le lecteur que, malgré qu'il ait visé la clarté et adopté une présentation didactique, son livre ne se lit pas comme un roman. De fait, certaines pages requièrent, même « des exégètes et des historiens qui, par profession, connaissent le dossier » (p. 9), une attention soutenue. Mais le lecteur, spécialiste ou non, sera largement récompensé de l'effort consenti par les larges perspectives que l'auteur dégage de ses minutieuses analyses. La lecture sera d'ailleurs facilitée par le plan très clair que l'auteur a adopté pour son ouvrage.

La perspective générale de celui-ci est bien posée dans l'introduction, dans laquelle l'exégète strasbourgeois se réclame de Lucien Febvre, Marc Bloch et de l'École des *Annales*, ainsi que d'Henri-Irénée Marrou. Il y affirme la légitimité d'« une approche purement historique de la personne de Jésus », fondée sur une critique des sources et la mise en œuvre de critères permettant « de discerner, au moins de manière approximative, des données, des gestes et des paroles, qui autorisent l'historien à remonter au-delà de la confession de foi pascale » (p. 22). Dès lors, « qui entreprend une telle démarche en se situant résolument sur le plan de l'histoire (au sens de l'étude, du savoir ou du récit) doit renoncer, par nécessité de méthode, à l'éclairage que la foi chrétienne jette sur le

---

9. Témoin, le livre unilatéral de John Dominic CROSSAN, *Who Killed Jesus ? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1995.

personnage et, dans la mesure du possible, faire abstraction de sa foi personnelle » (p. 23). Car, si « l'Évangile raconte "l'histoire d'un vivant" [...], l'historien s'efforce de saisir Jésus essentiellement comme un personnage appartenant au passé » (*ibid.*).

L'enquête historique menée par J. Schlosser se déploie en quatre étapes, dont la première, les « approches », veut familiariser le lecteur avec le cadre historique et géographique dans lequel s'insèrent la vie et l'activité de Jésus, avec les sources documentaires sur lesquelles se fonde la recherche sur Jésus et avec les critères mis en œuvre « pour dégager les traits caractéristiques de son action et pour sélectionner en quelque sorte les paroles qui permettent de restituer avec une sûreté relative les lignes dominantes de son message » (p. 32). Le chapitre consacré au cadre historique et géographique fournit tout d'abord quelques éléments de chronologie et aborde quelques *crucis* incontournables : le lieu de naissance de Jésus (même si « cette solution ne s'impose pas », « de l'avis de beaucoup, et je le crois aussi le mieux fondé, Jésus est né à Nazareth », la mention de Bethléem étant imputable au fait que « l'appartenance de Jésus à la lignée de David constitue un thème théologique particulièrement important pour Matthieu », p. 36) et la question de ses frères et sœurs (« on ne peut [...] pas exclure que les "frères" et les "sœurs" soient en fait des demi-frères ou demi-sœurs ou même des cousins et cousines » ; « l'impression dominante laissée par les textes dans une lecture obvie est néanmoins que Jésus a des frères et sœurs au sens habituel » et n'a, en tout cas, « pas été socialisé dans un cocon qui comportait uniquement le père, la mère et l'enfant, mais dans ce qu'on peut appeler la famille large à l'ancienne, ou le clan », p. 38). La présentation de la Galilée et des acteurs hiérosolymitains qui interviendront vers la fin de la vie de Jésus complète ce chapitre. Après l'inventaire des sources (gréco-romaines, juives, chrétiennes, extra-canoniques et canoniques), qui occupe le second chapitre, le troisième examine la question des cinq critères privilégiés par l'auteur : l'originalité radicale, l'embaras ecclésiastique, l'attestation multiple, la cohérence et la plausibilité historique, critères qui sont utiles « moins pour "prouver" ceci ou cela que pour introduire un peu de rigueur dans le bricolage exégétique » (p. 88).

La seconde partie de l'ouvrage aborde, en cinq chapitres, l'activité publique de Jésus, en commençant par sa relation avec Jean Baptiste. Dans ce premier chapitre, le lecteur est à même d'apprécier la méthode que J. Schlosser utilisera pour le reste du livre, et qui consiste à recourir à une analyse stricte et fine de quelques passages clés dont il retire les matériaux de sa reconstitution historique de la personne et du message de Jésus. En ce qui concerne Jean Baptiste, cette manière de procéder permet de cerner aussi bien les rapprochements (Jésus disciple de Jean) que les écarts, et de marquer la nouveauté de l'action et de l'enseignement de Jésus, qu'il s'agisse « d'un glissement, d'une reconsidération ou d'une réorientation » (p. 110). Le second chapitre de cette partie, « Jésus et son groupe », inventorie les conditions concrètes du ministère, en particulier l'itinérance du maître, dans laquelle, d'ailleurs, « il n'est généralement pas seul » (p. 113), et les types de rôles sociaux qui permettraient au mieux de le définir : « [...] la complexité des données examinées ou simplement signalées [...] invite à privilégier une figure de référence qui permet de concilier plusieurs aspects. Celle qui s'y prête le mieux paraît bien être le prophète eschatologique » (p. 129). La présentation du message de Jésus occupe les chapitres 3 (« Le règne de Dieu ») et 4 (« Les signes du règne »). La maîtrise avec laquelle J. Schlosser traite d'une matière si complexe en si peu de pages ne surprendra guère<sup>10</sup>. S'interrogeant sur « la nature de ce règne dont Jésus parle si souvent mais qu'il ne définit jamais et au sujet duquel il donne si peu de précisions tout en se montrant original dans la façon dont il le présente », J. Schlosser retient deux éléments caractéristiques : 1) la

10. On lui doit en effet un grand ouvrage sur *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris, Gabalda (coll. « Études bibliques »), 1980.

valeur dominante du vocabulaire, qui est active, le règne étant le fait de régner : « Jésus, et le trait apparaît original, fait de ce nom le sujet de “venir” ou de verbes apparentés, ce qui demande une explication » ; 2) le fait qu’en évoquant le salut par le symbole du règne, Jésus soit fidèle à la fois à l’idéologie royale du Proche-Orient et d’Israël, selon laquelle « un roi digne de ce nom se doit de se montrer bienveillant envers quiconque et de venir en aide à ceux qui sont les plus faibles » (p. 151), et au Deutéro-Isaïe, « une des principales sources d’inspiration de Jésus » (*ibid.*). Le règne de Dieu tient une telle place dans la prédication de Jésus « que nous pouvons nous attendre à ce que ce thème informe de manière souterraine et implicite les actes principaux de sa parole et de son agir » (p. 155). Ces « actes de parole et d’agir », signes du règne, sont d’abord et avant tout les miracles et les manifestations d’accueil à l’endroit des pécheurs et des pauvres, notamment le partage des repas, à travers lesquels la conviction de Jésus « que son propre agir est le domaine où l’activité même de Dieu s’exerce et où le salut attendu prend déjà corps » (p. 175). Le cinquième et dernier chapitre de la seconde partie de l’ouvrage, intitulé « Jésus et les traditions de son peuple », traite sous trois chefs de la question de la judaïté de Jésus : la conception de Dieu (avec une excellente discussion du terme *abba*, p. 184-185), l’histoire du salut (« en harmonie au moins partielle avec l’apocalyptique, qui avait déjà procédé à une révision drastique de la pensée traditionnelle — à vrai dire déjà ébranlée dans la prophétie récente, surtout Is 55-66 — en substituant le binôme “justes-impies” au couple antithétique “Israël-les nations”, Jésus accentuait le futur en même temps que le présent et donnait ainsi le pas à l’espérance sur la mémoire », p. 188), et la loi (relativisation de la pureté rituelle, sabbat, serments, divorce, piété envers les morts, autant de questions sur lesquelles « Jésus ne propose en aucune façon un développement articulé ; il prend position au coup par coup, il répond “au gré des circonstances et non de façon principielle” », p. 212).

« Que dis-tu de toi-même ? », tel est l’intitulé de la troisième partie de ce *Jésus de Nazareth*, dans laquelle sont examinés successivement « les indications indirectes sur l’identité de Jésus » (la formule *Amen* et le « je » de Jésus) et « les titres donnés à Jésus » (Jésus le Christ, le fils de l’homme, les deux titres pour lesquels se pose vraiment la question de leur emploi du vivant de Jésus et, partant, de leur apport à la compréhension de sa personne sur le plan de l’histoire). Ces deux chapitres contribuent fortement à l’originalité du livre de J. Schlosser et ils jettent en quelque sorte un pont entre l’histoire de Jésus et celle des premières christologies : « Quelles que soient les réserves qu’on puisse éprouver, à cause de leur coloration théologique, devant les expressions de “christologie indirecte” ou “christologie implicite” qui servent habituellement à la désigner, la démarche esquissée, qui consiste en somme dans le repérage des traits et dans la constitution du dossier, fait bien partie de l’enquête historique » (p. 229). Laissant à d’autres toute interprétation d’ensemble, « depuis l’attribution à Jésus d’une consternante mégalomanie jusqu’à l’adhésion de foi au fils de Dieu », Schlosser aboutit au constat suivant : « Nous ne trouvons pas ailleurs que chez Jésus, pas même chez le Maître de justice, une revendication d’autorité aussi appuyée, aussi constante et aussi immédiate » (*ibid.*). Le chapitre sur les titres offre une des meilleures présentations que je connaisse du difficile dossier du fils de l’homme, dans laquelle Schlosser articule le thème du fils de l’homme à celui du règne de Dieu : « La personne de Jésus n’est pas dissociable du règne présent, le fils de l’homme est le garant de l’intervention future de Dieu. Jésus, un homme sur la terre, se voit lui-même comme associé au fils de l’homme céleste dans la cause commune du règne de Dieu » (p. 258).

Trois chapitres constituent la dernière partie du livre et retracent les trois épisodes du « dénouement », l’action au Temple, le dernier repas, et le procès et la mort de Jésus. La portée de l’action au Temple vient de ce qu’il s’agit d’un geste prophétique rappelant le langage gestuel des anciens prophètes. Il trouve, dans ce sens, un parallèle éclairant chez un quasi contemporain et homonyme de Jésus de Nazareth, le Jésus fils d’Ananias dont parle Josèphe en *Guerre* VI, 300-309.

Les pages consacrées au repas d'adieu reviennent sur la question du caractère pascal ou non de celui-ci, sur le sens des « paroles interprétatives » sur le pain et la coupe, et sur le « *logion* du banquet » (Mc 14,25). Le dernier chapitre, enfin, fait la part de la construction littéraire et des données factuelles dans le récit de la fin de Jésus : l'arrestation, la comparution devant les autorités juives, le procès devant Pilate, la crucifixion, et s'interroge sur les causes immédiates (l'action contre le Temple, susceptible d'avoir aliéné Jésus et aux autorités sacerdotales juives et aux autorités romaines) et lointaines (moins facile à identifier, tout ne pouvant pas être rapporté aux conflits de Jésus avec des juifs à propos de la loi ou à son comportement à l'égard des pécheurs) de sa mort. L'épilogue du livre pose la question de la résurrection de Jésus : « [...] est-elle du nombre des faits qui s'inscrivent dans l'histoire, des événements historiques accessibles à la connaissance scientifique ? » (p. 325). Sans y répondre directement, J. Schlosser présente les récits, « fort disparates », « qui terminent de fait les biographies évangéliques de Jésus » (p. 326). Si « l'événement de la résurrection, dès lors qu'il est présenté par les sources comme tout à fait autre qu'un retour à la vie antérieure, mérite d'être appelé métahistorique ou transhistorique [et] échappe du même coup à l'historien, d'autant plus qu'aucun témoignage direct n'est disponible dans la tradition la plus ancienne » (p. 329), il en va autrement de la tradition du tombeau vide et de celle des apparitions. Leur fiabilité historique peut en effet être testée, car « tombeau vide et apparitions [peuvent] être considérés comme des événements seconds à travers lesquels s'atteste l'événement fondamental auquel nous n'avons plus aucun accès direct par l'histoire » (*ibid.*).

Au terme de ce compte rendu, on peut affirmer sans trop de risque que le Jésus de Nazareth de Jacques Schlosser comptera parmi les meilleurs ouvrages à avoir paru sur le sujet ces dernières années, et pas seulement en français. Tout autant que la rigueur méthodologique dont il fait preuve, on appréciera le ton mesuré de l'auteur, qui ne cherche jamais à défendre quelque thèse ou une certaine image de Jésus, mais s'efforce, sur un plan strictement historique et exégétique, de faire dire aux textes tout ce qu'ils ont à dire, ni plus ni moins.

11. Pierre GRELOT, **Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile**. Tomes I et II. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina », 167 et 170), 1997 et 1998, 473 et 553 p.

Exégète bien connu, spécialiste de l'araméen et des origines chrétiennes, Pierre Grelot ajoute à sa production considérable un « Jésus » qui, par l'ampleur matérielle (plus de mille pages) et par la méthode (nous y reviendrons), est on ne peut plus différent de ceux dont nous venons de rendre compte. L'ouvrage se donne comme « une lecture de l'Évangile ». Le recours au terme évangile au singulier n'est pas ici innocent. Car, même s'il se défend de ne pas céder à « la théorie des “quatre évangiles en un seul” » (t. I, p. 101), il finit par construire un récit qui amalgame et combine sans cesse les quatre « livrets évangéliques » d'une manière qui n'est pas très éloignée, en fin de compte, de la technique diatessarique. Il s'agit bien sûr d'un choix légitime, pour qui se propose de dégager de l'évangile quadriforme un portrait unique et homogène de Jésus, mais encore faut-il que cela se fasse sur des bases méthodologiques saines, ce qui n'est pas toujours le cas, nous semble-t-il. Mais avant de parler de méthode, disons un mot du contenu de l'ouvrage. Celui-ci se présente en deux parties regroupant vingt-cinq chapitres, précédées d'un long prologue dans lequel l'auteur inventorie et présente les sources d'une enquête sur Jésus (chap. I) et son milieu de vie (chap. II). Si ces deux chapitres ne pouvaient apporter rien de très nouveau sur le plan factuel, ils offrent plusieurs points de vue intéressants qui s'appuient sur les recherches personnelles de l'auteur. L'information bibliographique — et cette remarque vaut pour l'ensemble de l'ouvrage — y est abondante, même si elle est souvent dépassée ou déficiente. Ainsi, sur les sources grecques et juives relatives à Jésus, bien que l'essentiel ait été écrit depuis longtemps, le lecteur aimerait sans doute savoir ce qui s'est

fait depuis L. de Grandmaison (1928), J. Klausner (1933) ou J. Ricciotti (1954). D'autre part, sur des questions comme la situation politique et sociale de la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère ou les partis religieux, notamment les pharisiens, il existe une importante production anglo-saxonne et nord-américaine qui est ignorée.

Les chap. III-XIX constituent la première et la plus longue partie de l'ouvrage, à laquelle est donnée la première moitié du titre de l'ouvrage, « Jésus de Nazareth ». L'objectif poursuivi est d'y « faire revivre Jésus de Nazareth durant son bref passage sur la terre[ ou] plus exactement, durant la mission qu'il a accomplie au cours de sa vie publique » (t. I, p. 99), depuis l'entrée en scène de Jésus jusqu'à la montée à Jérusalem. Faisant suite aux « préludes à l'Évangile » (chap. III : Jean le Baptiste, Jésus au désert, les premières amitiés [i.e. Jn 1,35-51 et 2,1-11]), la première section (chap. IV-X) est consacrée au prophète de Galilée. Le cadre adopté pour la présentation des épisodes évangéliques est celui de Jean, dans lequel les matériaux synoptiques seront regroupés « dans des ensembles logiques où alterneront les sections venues des synoptiques et de Jean : [IV] Jésus en mission, d'après les synoptiques, plus un épisode de Jean. [V] Autour de la première Pâque, d'après Jean (Jn 2 à 4). [VI] Un discours-programme, d'après l'ordre prévu par Matthieu. [VII] Jésus thaumaturge, d'après les synoptiques. [VIII] Apôtres et disciples en mission, d'après les synoptiques. [IX] Jésus à Jérusalem, d'après Jean (Jn 5). [X] Paraboles I, suivant Matthieu » (t. I, p. 137-138). Le chap. XI, intitulé « La crise en Galilée » introduit un interlude entre les deux sections de la première partie : consacré au « grand tournant du ministère », on y trouve traités ensemble la multiplication des pains, le discours sur le pain de vie, les questions sur l'identité de Jésus (Mt 8,27-28 et ||), la transfiguration, l'annonce de la Passion et le discours ecclésiastique de Mt 18. La seconde section de la première partie (chap. XII-XIX : « La marche à la mort ») combine pareillement des matériaux synoptiques et johanniques dans une lecture certes concordiste, mais qui permet de faire place à tous les épisodes évangéliques.

La seconde partie de l'ouvrage, considérablement plus brève (chap. XX-XXV), tourne autour de « Jésus, Christ et Seigneur » et traite tout à la fois des récits de Pâque (le tombeau vide) et des apparitions, de la naissance de l'Église, et, dans la perspective pascale, des origines de Jésus selon Matthieu et Luc. En effet, le traitement des évangiles de l'enfance a été relégué par l'auteur à la fin du livre, ce qui lui permet de bien marquer ce que ces récits comportent de charge théologique. Le dernier chapitre, « Contemplations du Christ en gloire », déborde en quelque sorte le cadre du livre, celui d'une « lecture de l'Évangile », pour s'ouvrir à cinq élaborations christologiques néotestamentaires, soit les hymnes de Ph 2 et Col 1, la présentation de Jésus comme grand prêtre en Hb 5, celle du fils de l'homme en gloire, en Ap 1 et 19, et, pour revenir à « l'Évangile », le prologue de Jean. L'ouvrage se termine sur une postface, dans laquelle l'auteur revient sur son projet : « J'ai tenté de donner [aux lecteurs] une connaissance concrète de la personne de Jésus, telle que les premiers annonciateurs de l'Évangile l'avaient comprise et telle que nos quatre livrets nous la présentent avec une diversité de points de vue qu'il ne fallait pas dissimuler » (t. II, p. 523).

Venons-en maintenant à la méthode mise en œuvre par l'auteur. À plusieurs reprises, P. Grelot revient sur celle-ci, pour faire son nid entre les « historiens "à la petite semaine" qui font un travail de ponçage en éliminant tous les détails qui, de leur point de vue, semblent ne pas répondre aux exigences de l'histoire exacte » et « un conservatisme excessif [qui] tente de tout concilier en postulant une exactitude historique pour tous les détails des récits et des paroles » (t. I, p. 101, n. 1, italiques de l'auteur). Pour départager « hypercriticisme » et fondamentalisme, l'auteur propose la distinction « historique-historial », qui indiquerait bien « les deux points de vue auxquels on peut se placer pour examiner l'histoire de Jésus dans les livrets évangéliques » (t. I, p. 100) : « Ce qu'ils nous livrent directement, écrit Grelot, c'est l'*historial* d'une existence significative pour la foi. Cet

aspect des choses n'en efface pas l'*historique* : il ne le déforme pas pour projeter sur lui un sens qui n'y aurait pas été présent dès l'origine d'une façon latente. Mais il faut un effort critique, poursuit-il, pour découvrir la matérialité de l'*historique*, évoqué avec des procédés divers, sous la trame de l'*historial* qui en fournit l'interprétation croyante » (*ibid.*, italiques de l'auteur). Si, par cette distinction, l'auteur veut signifier que les Évangiles ont été voulus et écrits comme des documents de foi et que cette dimension doit être prise en compte par ceux qui y cherchent un témoignage historique sur Jésus, on ne peut qu'acquiescer. Mais il semble bien, quand on lit à la suite les remarques éparses tout au long de l'ouvrage, que la conviction de l'auteur soit qu'on ne puisse faire l'histoire de Jésus que d'un point de vue croyant, qui seul permettrait de saisir « l'*histoire réelle* de Jésus » comme « une *histoire interprétée* dans la lumière de la Résurrection, pour faire comprendre à ceux qui en reçoivent l'annonce que les actes et les paroles de Jésus, accomplis autrefois au milieu de ses contemporains, gardent leur sens pour tous les hommes de tous les temps : Jésus, Christ et Seigneur, les redit et les refait aujourd'hui même pour nous » (t. I, p. 49, italiques de l'auteur). Que les Évangiles soient une histoire interprétée, cela tombe sous le sens, mais n'est-ce pas le cas de tout document historique ? Aussi bien des Évangiles que de la *Guerre des Gaules*, des *Panegyriques* impériaux que des récits hagiographiques chrétiens ? Et n'est-ce pas précisément le travail de l'historien, prenant appui sur une lecture distanciée et critique des documents, que de démonter et de comprendre ces « histoires interprétées » ? Nous n'en sommes plus à l'époque où régnait un historicisme étroit et desséchant : une approche historique globale, telle que celle qu'on nous apprend à pratiquer depuis les années 1930, sait enregistrer aussi bien les faits que l'interprétation qu'en proposent déjà les sources. En ce qui concerne Jésus, elle tient compte de la conviction croyante des évangélistes, mais sans pour autant la partager, même dans le cas d'un historien qui serait par ailleurs un croyant. Avec pour seul outil les méthodes de sa discipline, l'historien sera capable de prendre les Évangiles pour ce qu'ils sont, dans leur genre littéraire et leurs convictions propres, et de les faire servir à la construction d'un « Jésus historique ». Quand on lit les protestations de P. Grelot contre les « historiens à la petite semaine », qui veulent jouer aux « journalistes », on ne peut s'empêcher de penser qu'il se bat contre des moulins à vent, car ce à quoi il s'oppose n'est pas l'histoire telle qu'on la pratique. Mais, en construisant une histoire aussi caricaturale pour mieux la récuser, l'auteur légitime son dessein d'un exposé « historique » qui finit par devenir une prédication. L'effet pervers d'une telle attitude, c'est qu'elle dérobe Jésus à l'histoire en en faisant un personnage singulier qui ne serait accessible qu'aux croyants. Autant dire que seul un marxiste pourrait comprendre Marx !

Il y a certes beaucoup à glaner dans ce volumineux ouvrage. Cependant, la vision étriquée qu'a l'auteur de l'histoire et de ses méthodes ne sert malheureusement pas son projet. Le lecteur désireux de se faire une idée du traitement que l'historien doit réserver à Jésus sera mieux servi par le petit livre de Charles Perrot ou par celui de Jacques Schlosser.

12. Jean-Paul AUDET, **Le Projet évangélique de Jésus. Sa mise en œuvre, son style, son sens et sa portée, depuis les commencements jusqu'à la fin de l'âge apostolique.** 2<sup>e</sup> édition. Canton d'Orford (Québec), Éditions des sources, 1999, 158 p.

Décédé le 13 novembre 1993, Jean-Paul Audet est surtout connu des milieux scientifiques par sa remarquable édition commentée de la *Didaché*, ou *Doctrine des douze apôtres*, parue en 1958 (Paris, Gabalda), ainsi que par ses recherches sur le thème des « deux voies » à Qumrân et dans la littérature du christianisme primitif. Mais on lui doit aussi plusieurs autres publications, dans lesquelles il s'est efforcé d'éclairer des problématiques pastorales et ecclésiales actuelles par un retour aux sources. Au nombre de celles-ci figure un petit livre publié chez Aubier-Montaigne, à Paris, en 1969. Il s'agit en fait de la réunion de deux articles substantiels parus dans la revue montréalaise *Communauté chrétienne* en 1968, et intitulés respectivement « Jésus au milieu de son peuple » et



« Jésus dans la communauté chrétienne primitive ». Même si ces textes ont été rédigés il y a plus de trente ans, on ne peut que se réjouir de leur réédition<sup>11</sup>. On y trouvera en effet une relecture personnelle et pénétrante des textes évangéliques, soucieuse de retrouver, par delà les formules et les interprétations qui se sont très tôt imposées, « le type de la présence de Jésus au milieu de son peuple » et « le type de la présence de Jésus dans la communauté chrétienne primitive » (p. 10). Un des objectifs que poursuit l'auteur est de désamorcer une certaine conception de la personne et de l'action de Jésus, qui en ferait l'exécutant sûr de lui d'un plan divin préétabli, pour discerner l'élaboration progressive de son projet, un projet inscrit dans l'idéal de la « fraternité des pauvres », porteur de nouveauté tout en étant rattaché au passé, inspiré du double modèle du prophète et du sage. Dans son analyse du style d'action de Jésus, J.-P. Audet accorde une attention particulière aux conditions concrètes, de temps et d'espace, dans lesquelles Jésus a évolué. De même, passant de Jésus à la communauté primitive, il insiste sur le fait que celle-ci, plutôt que de vivre, comme nous le pensons volontiers, dans le sentiment profond d'une présence permanente de Jésus au milieu des siens, a dû ressentir très vivement l'absence, et non la présence, de sa personne : « Plus sensible que nous à l'humanité de Jésus, la première génération chrétienne a été aussi, pour cette raison même, plus que nous attentive à la réalité de son départ, et donc, aux implications immédiates de ce qu'il faut bien appeler son absence » (p. 111-112). On palliera cette absence de diverses manières, par l'eucharistie et par l'expérience de l'Esprit, mais aussi par le fait que la première communauté s'est spirituellement perçue comme fraternité. C'est un des apports de ce petit livre que de rappeler l'importance du vocabulaire et de la thématique de la fraternité dans les sources chrétiennes les plus anciennes, ce qui témoigne à coup sûr d'un usage qui doit remonter à Jésus lui-même. Dès lors, la représentation de l'Église comme nouveau peuple de Dieu, sur laquelle on insiste tant, serait secondaire, « comme sont secondaires également les images occasionnelles de "temple de Dieu", de "corps" et d'"épouse" du Christ » (p. 139). Bien qu'il porte la marque de son époque — ainsi, par la préférence accordée au modèle de la communauté de base, à la mode dans les années soixante —, le livre de Jean-Paul Audet mérite d'être lu ou relu, et de trouver place dans la production surabondante d'ouvrages consacrés à Jésus ou aux origines chrétiennes.

13. Maurice SACHOT, **L'Invention du Christ. Genèse d'une religion**. Paris, Éditions Odile Jacob (coll. « Le champ médiologique »), 1998, 251 p.

Le sous-titre de cet ouvrage en indique mieux le sujet que le titre. Il s'agit en effet d'un essai sur l'évolution progressive du mouvement de Jésus vers le statut de religion, auquel il aurait accédé lors de sa pénétration dans l'Empire romain, en épousant la culture latine. Le parcours de l'auteur est clair et il s'organise selon un schéma simple en trois étapes et autour de trois idées, articulées le long d'une perspective chronologique. La première étape permet de définir le mouvement de Jésus comme « homélie du judaïsme », « parce que Jésus et ses disciples se sont compris comme les homélistes du Règne de Dieu advenant et advenu, dans un mouvement qui fut à la fois un accomplissement et un dépassement, une substitution et une subversion » (p. 20). D'après Maurice Sachot, le « vecteur principal » de l'action de Jésus, ce qui lui permit de fonder « la discontinuité dans la continuité », c'est « l'institution synagogale telle qu'elle était à l'aube de l'ère qui deviendra chrétienne » : « En structurant la proclamation de la parole divine, c'est-à-dire en lui imprimant une dynamique qui vient clore la parole humaine présente, elle définit la prise de parole dont Jésus va s'emparer et qui s'appelle homélie » (*ibid.*). L'avènement du Jésus de l'histoire devient homélie du judaïsme parce qu'il sera considéré comme « l'accomplissement et le dépassement définitif de la Torah et de la promesse prophétique » (p. 38). De la même façon que l'homélie synagogale actuali-

---

11. Comme d'ailleurs de la réédition annoncée de trois autres ouvrages de J.-P. Audet.

sait les prophètes, ainsi Jésus devient homélie et « énonce l'accomplissement du judaïsme » (p. 61). Et c'est cela même qui lui assurera sa première audience : « Si Jésus a été entendu, si des disciples se sont reconnus en lui, c'est parce que le discours qu'il a tenu et l'attitude qu'il a eue formulaient et représentaient ce qui leur semblait être l'expression idéale du judaïsme lui-même, tel du moins que la proclamation synagogale pouvait déjà le donner, en quelque sorte, à entendre et à vivre » (*ibid.*). Dès lors, la Loi et les prophètes sont investis d'« une nouvelle fonction dans le modèle transformé qui régit le discours des disciples » (p. 72). Celui-ci s'effectuera désormais « dans la figure de l'homélie » : « Il est l'homélie (= discours) de l'homélie (= accomplissement effectué en Jésus-Christ) » (*ibid.*).

D'homélie du judaïsme, le mouvement chrétien va subir une première transmutation qui le fera devenir christianisme, c'est-à-dire une *αἵρεσις*, une « hérésie », entendue en son sens premier d'école de pensée, en d'autres termes une « philosophie » au sein du monde hellénistique, s'engageant par là dans la voie ouverte par le judaïsme hellénistique et balisée par Philon d'Alexandrie. En investissant le modèle philosophique, en prétendant que leur philosophie est « la seule vraie et véritable », les chrétiens vont opérer « un retournement de la démarche philosophique, retournement qui la transforme en démarche de foi (*pistis*) » (p. 152). Ce qui occasionne un phénomène analogue au retournement de la proclamation homilétique synagogale, qui, voyant en Jésus la réalisation historique de l'homélie, en avait fait « le Christ, la nouvelle Loi à partir de laquelle les prophètes et l'ancienne Loi étaient désormais à interpréter » (*ibid.*).

La troisième et dernière étape « de la genèse du christianisme en zone occidentale » sera son inscription « dans la sphère de la romanité » (p. 165). La mise en place d'un tel passage, comme d'ailleurs des précédents, repose sur le postulat que judaïsme, ou « vecteur sémitique », culture hellénistique et romanité forment des entités discrètes, presque isolées l'une de l'autre : « De même qu'il faut poser, comme nous l'avons fait, pour ce qui est du rapport entre christianisme et philosophie grecque, une césure qui est celle du moment où le christianisme est pensé par des chrétiens dont la formation est spécifiquement grecque et qui, par conséquent, appréhendent le donné chrétien à partir de catégories philosophiques grecques, de même il convient de poser une césure, en ce qui concerne le rapport entre le christianisme et la romanité, lorsque le christianisme est appréhendé par des chrétiens de culture spécifiquement romaine, qui le saisissent "à partir de" catégories institutionnelles romaines, puisque tel est, pour des raisons politiques et culturelles, le registre principal à partir duquel le monde est abordé » (p. 165-166). Dans le contexte romain, la catégorie selon laquelle le christianisme sera saisi, qui lui permettra « à la fois de donner une nouvelle définition de lui-même et de s'inscrire dans la romanité, [sera] celle de *religio* » (*ibid.*). Mais à la condition d'opérer une « subversion » de la religion romaine, permettant le passage d'une *superstitio*, d'une *falsa religio* — ce qu'était, aux yeux des intellectuels latins, le christianisme — au rang d'une *religio* et même de la seule *vera religio, religio christiana*, qui finira par reléguer la *religio romana* au rang de *superstitio*, avec toutes les autres *religiones*. Un tel « coup de force » sera imputable à Tertullien, Minucius Felix et Arnobe. Sitôt coulé dans le moule de la *religio* romaine et latine, il s'opérera, par surdétermination mutuelle, une romanisation du christianisme et une christianisation de la romanité (cf. p. 196 et suiv.), un passage « de la vérité révélée à la vérité décrétée » (p. 208), qui marqueront de manière définitive, la *religio romana christianaque*, que ce soit au niveau de l'institution, de la connaissance ou de la personne.

Le livre de M. Sachot est riche d'analyses tout aussi précises que stimulantes, notamment celles qu'il consacre à l'influence du modèle synagogaal sur le christianisme ou au concept de *religio* et aux difficultés de son usage en histoire. Néanmoins, il me semble que le cadre dans lequel ces analyses sont menées est assez artificiel. Car, si les trois concepts, ou outils, dont se sert l'auteur

pour construire l'émergence du christianisme ont bel et bien existé et ont eu l'importance qu'il leur accorde — à savoir l'homélie synagogale, la philosophie et la religion —, tout organiser autour d'eux, et de manière aussi systématique, finit par être réducteur. Cela tient probablement au fait que l'auteur opère davantage en théoricien qu'en historien des origines chrétiennes. Il s'en explique d'ailleurs lui-même, en formulant la « loi générale » qu'il a appliquée : « Quand le mouvement chrétien s'inscrit dans un nouvel espace culturel, les personnes qui sont formées dans cet espace appréhendent le mouvement chrétien "à partir" de leur culture. Leur conversion n'éradique pas leur *habitus* culturel, les structures structurantes de leur pensée. À chaque fois, par conséquent, se dégage nettement, parmi une multitude de catégories qui permettent d'appréhender tel ou tel aspect du mouvement chrétien, une catégorie principale susceptible de situer ce mouvement dans sa globalité par rapport à ce nouvel espace, catégorie qui devient le vecteur premier de son intégration et de sa redéfinition. Dans le cadre du judaïsme, palestinien et hellénistique, le système proclamatoire synagogal nous parut être ce vecteur premier, celui qui permit au mouvement chrétien d'émerger et de se définir comme accomplissement du judaïsme. Dans l'espace hellénistique, ce rôle fut tenu par la philosophie. Dans le monde latin, cette fonction revient à la *religio* » (p. 191). Le résultat d'une telle relecture de la première histoire chrétienne est intéressant par la perspective nouvelle qu'elle adopte, mais je doute qu'elle ait la portée que lui attribue l'auteur, qui n'hésite pas à parler d'un « travail de déconstruction historique » (p. 233). Si tant est que son analyse des origines du mouvement chrétien « ne fait pas nombre avec celles qui l'ont précédée » (p. 12), la nouveauté réside plutôt dans l'emballage que dans le contenu. Enfin, l'auteur entend pratiquer la « critique médiologique », cependant celle-ci n'est jamais vraiment définie, sauf par quelques références à Régis Debray (dont la liste des ouvrages ouvre d'ailleurs la bibliographie finale).

14. Pierre NAUTIN, **L'Évangile retrouvé. Jésus et l'Évangile primitif**. Avant-propos de G. Dorival. Paris, Beauchesne (coll. « Christianisme antique », 5), 1998, xiv-284 p.

Pierre Nautin a consacré l'essentiel de sa carrière scientifique à l'étude de la littérature chrétienne ancienne et à l'histoire des dogmes. Titulaire d'une direction d'études à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris), on lui doit de remarquables travaux et éditions de textes, ainsi qu'une importante monographie sur Origène (Paris, 1977). Ce livre sur l'« Évangile primitif » est le dernier travail dans lequel se sera investi Pierre Nautin, quand, revenu à « ses premières amours », il entreprit « de mieux comprendre le travail d'un Mc, d'un Mt, d'un Lc et, corrélativement, de mieux discerner le contenu de cet Évangile primitif qui fut leur source commune » (p. 243). Ce travail a malheureusement été interrompu par le décès de son auteur, survenu le 16 février 1997. La dévotion et le labeur de son épouse, d'un ami et d'anciens auditeurs de P. Nautin ont permis que cette ultime recherche ne reste pas enfouie dans des cartons. L'ouvrage envisagé devait comporter six parties et de nombreuses annexes. Comme le rapporte Gilles Dorival dans son avant-propos, P. Nautin avait rédigé les quatre premières parties ainsi que quelques annexes. La cinquième partie et d'autres annexes n'existaient qu'à l'état de fragments. Quant à la sixième partie, seul le plan en avait été esquissé. Même sous cette forme, il en résulte un livre dont les habitués de l'écriture et de la méthode de P. Nautin reconnaîtront la densité et la vivacité, et qui méritait d'être publié.

L'objectif que s'était fixé P. Nautin au soir de sa vie n'était ni plus ni moins que de reconstituer d'une manière indépendante le noyau primitif des évangiles synoptiques, en d'autres termes la source commune à ces trois livrets évangéliques. Mais cette reconstitution n'était elle-même qu'une étape pour aborder une question plus fondamentale que Nautin formule ainsi : « Que peut-on savoir d'historiquement vrai sur Jésus ? Rien ou quoi ? » (p. x).

Quand on considère tout ce qui a été publié depuis le milieu du 19<sup>e</sup> siècle sur le problème synoptique et le renouveau d'intérêt que connaît ces jours-ci la source Q, dont une édition critique est d'ailleurs sur le point de paraître<sup>12</sup>, c'est avec des sentiments mêlés qu'on aborde un livre qui entend proposer une solution nouvelle. Mais pour un livre dû à quelqu'un qui avait le métier de P. Nautin, la curiosité l'emporte sur l'agacement. Quel est donc la solution de P. Nautin ? Son point de départ est l'Évangile de Luc, plus précisément ce qu'on appelle la « grande interpolation » (9,51-18,14), à laquelle on ajoute une « première interpolation » (p. 31), couvrant 6,20-49, c'est-à-dire le sermon dans la plaine. Ces deux ensembles sont considérés comme des ajouts de Luc par rapport à Marc (cf. p. 4 et le tableau des p. 7-10), dont il faut déterminer la source. La reconstitution de celle-ci s'appuiera d'abord sur la grande interpolation, dont P. Nautin note la modération dans le recours au merveilleux pour tirer la conclusion suivante : « [Cette modération] prouve que Lc, dans son interpolation, s'est appuyé sur une source autre que Mc et certainement plus ancienne que ce dernier, car on sait que le merveilleux augmente avec le temps ; on peut même en inférer qu'elle remontait à une époque assez proche de la mort de Jésus, quand l'intrusion du merveilleux n'en était encore qu'à son début » (p. 7). Cette « source x » était connue aussi de Matthieu et de Marc. Dès lors, « étant donné son âge et le rôle de source commune » qu'elle a joué pour les évangiles les plus anciens, cette « source x » peut être qualifiée d'« Évangile primitif », « puisqu'[elle] le fut réellement pour les évangiles que nous avons en main » (p. 16).

Quelle allure avait cet Évangile primitif ? D'après la partie connue par la grande interpolation lucanienne, il consistait en une collection de Dits de Jésus, groupés approximativement selon un ordre logique. Avant même de procéder à l'analyse approfondie de l'Évangile primitif, Nautin le situe chronologiquement par rapport à ses épigones : 1) l'Évangile primitif (datant de 30-35), « une collection de Dits de Jésus » ; 2) Marc (70-80), « une histoire merveilleuse de Jésus » ; 3) Matthieu (80-90), « veut compléter Mc » ; 4) Luc (95-100), « sa préface, ses trois sources, sa préférence pour l'É[vangile] p[rimitif] » (p. 27). Après avoir, dans une première partie, établi l'existence de l'Évangile primitif et en avoir délimité les deux blocs principaux, Nautin consacre la seconde partie du livre à la reconstitution du début de l'Évangile primitif, dont le prologue peut être restitué à partir de Mc 1,9<sup>13</sup> + Lc 3,1 + Mt 4,23-25 + Mt 5,1a + 5,2 + Lc 6,20b-23 (texte et traduction, p. 53). L'épilogue de l'Évangile primitif fait l'objet de la troisième partie du livre. Il racontait la fin de Jésus et regroupait les épisodes suivants : l'entrée et le séjour de Jésus à Jérusalem ; le complot des grands prêtres et la trahison de Judas ; le dernier repas ; la prière de Jésus ; son arrestation et la nuit dans la salle des gardes ; la séance du sanhédrin ; Jésus devant Pilate ; la crucifixion ; la mort de Jésus ; la sépulture et le tombeau vide ; l'apparition de Jésus à ses disciples. Pour plusieurs de ces épisodes, l'auteur de l'Évangile primitif ne disposait d'aucune information, « parce qu'il n'a pas pu y assister et qu'il lui était même impossible d'avoir des renseignements sur eux, autrement que par des propos transmis au cours du temps » (p. 148) ; ailleurs, « l'auteur présente une version des faits qui s'avère inexacte parce qu'elle contredit les historiens de l'époque et qu'elle défie toute vraisemblance » (*ibid.*). Dès lors, l'épilogue « obéit en réalité à des motivations plus pressantes que d'écrire une page d'histoire » (p. 149). De fait, il s'agissait, non « de raconter comment Jésus était mort », mais « de répondre à la question plus grave, que sa mort posait à l'auteur de l'É[vangile] p[rimitif] et à son entourage chrétien : “Si Jésus était le Messie, pourquoi donc est-il mort ?” » (p. 151).

12. J.M. ROBINSON, P. HOFFMANN, J.S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. A Synopsis Including the Gospels of Matthew, Mark and Thomas, with English, German and French translations of Q and Thomas*, Leuven, Peeters, 2 vol. (à paraître en 2000).

13. Malgré ce qu'en dit Nautin (p. 45-46), il m'apparaît impossible, du point de vue à la fois du grec et du simple bon sens, de rattacher ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας à Ἰησοῦς plutôt qu'au verbe ἦλθεν, pour en arriver à traduire : « vint Jésus de Nazareth de la Galilée ».

Dans la quatrième partie de l'ouvrage, Nautin se livre à un minutieux examen de la partie centrale de l'Évangile primitif, donc de la collection des Dits de Jésus. La liste des Dits « sûrement contenus » dans la partie centrale de l'Évangile primitif est dressée aux p. 157-158, et elle correspond à Lc 6, 20-49 + 9, 51-17, 37, ce qui équivaut aux deux blocs qui constituent l'essentiel de la double tradition Mt || Lc, en d'autres mots, la source Q<sup>14</sup>. Constatant qu'« il arrive plusieurs fois qu'un Dit de Jésus soit accompagné d'un autre Dit qui le corrige, l'atténue, le complète ou exprime sur le même sujet un autre point de vue inspiré par des préoccupations différentes », P. Nautin conclut « que l'auteur de l'É[vangile] p[rimitif] avait lui-même pour les Dits de Jésus une source écrite ou orale à laquelle il a puisé en lui apportant des compléments » (p. 159). Cette source représenterait les « Dits authentiques de Jésus » (p. 169). Au nombre de quinze (regroupés aux p. 188-189) et mettant en scène « un Jésus qui prêche et vit le Règne de Dieu sans rien revendiquer pour lui-même, il n'est pas celui qu'auraient inventé des disciples : il ne peut être que le vrai Jésus » (*ibid.*).

P. Nautin termine la quatrième partie du livre en dressant le bilan de ce qui a été établi et en présentant « l'Évangile primitif dans son ensemble » (p. 213-218). Le but de l'auteur de cet Évangile n'était pas d'écrire une Vie de Jésus, ni de faire œuvre d'historien, mais d'être un disciple et un propagandiste efficace. Rédigé en grec, son ouvrage devait porter comme titre le seul mot « Évangile » et avoir été composé en Galilée. Quant à l'auteur, il ne paraît pas avoir appartenu lui-même au groupe qui s'était mis à suivre Jésus partout où il allait, « car il aurait eu certainement en mémoire beaucoup plus de paroles du Maître » (p. 218), mais il a tout de même connu des personnes qui en avaient fait partie.

Pour pouvoir évaluer l'entreprise de Pierre Nautin et ses résultats, il faudrait refaire pour soi-même le parcours qui fut le sien. À défaut, nous nous contenterons de formuler trois observations, et tout d'abord, sur la méthode mise en œuvre. L'étude comparative des trois synoptiques repose bien sûr sur la méthode historico-critique. Cependant, la nature particulière des Évangiles, qui reprennent des matériaux véhiculés par la tradition orale ou par des sources écrites perdues, interdit de les traiter comme s'il s'agissait de trois manuscrits témoins d'une même œuvre. Or, P. Nautin procède, dans la reconstruction de son Évangile primitif, comme s'il s'agissait d'établir un texte critique à partir des témoins accessibles, comme si les rédacteurs des synoptiques avaient eu devant les yeux des modèles qu'ils avaient plus ou moins fidèlement recopiés. C'est ainsi qu'il parle de l'Évangile de Luc comme d'un « manuscrit » qui aurait été composé à partir de trois « modèles » (p. 24), qu'il se représente l'auteur de Matthieu copiant le prologue de l'Évangile primitif « directement sur son exemplaire de [celui-ci], tandis que Mc le donne par bribes à sa convenance » (p. 41), qu'il affirme qu'ailleurs la « fidélité [de Mt] au texte de l'É[vangile] p[rimitif] est plus douteuse que celle de Lc » parce que « le manuscrit qu'il regarde en priorité est celui de Mc » (p. 156), qu'il explique la « grande omission » de Luc (correspondant à Mc 6,45-8,26) par un simple saut du même au même (p. 255-257), dont il impute d'ailleurs la faute non à Luc lui-même mais au « modèle » de Marc qu'il utilisait. Une application aussi mécanique de principes autrement valables, combinée à un recours trop fréquent à la bonne vieille critique de vraisemblance, littéraire, psychologique ou historique, n'apparaît guère appropriée à des productions à l'histoire littéraire aussi complexe que le sont les synoptiques.

14. Voir les tableaux de F. NEYRINK, *Q-Synopsis. The Double Traditions Passages in Greek*, Leuven, University Press, Uitgeverij Peeters, 1995, p. 3-4 ; et de J.S. KLOPPENBORG, *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes & Concordance*, Sonoma (CA), Polebridge Press, 1988, p. XXXI-XXXIII.

La deuxième observation touche l'information de l'auteur. Dans la préface (p. xi), il prévient ses lecteurs que « l'appareil scientifique conventionnel a été laissé de côté » et qu'il ne sert à rien de donner une bibliographie, « puisqu'on peut la trouver ailleurs ». En outre, sa démarche serait « assez autonome pour n'avoir pas de dette réelle à l'égard de tel ou tel ». Il faut dire que, si l'ouvrage avait pu être achevé, il aurait comporté une « brève rétrospective sur l'histoire des recherches concernant les évangiles » pour rendre justice aux « pionniers ». Mais force est bien de juger le livre tel qu'il est livré au public et de constater qu'il a été rédigé dans un désert historiographique. Ce qui est particulièrement frustrant — pour ne pas dire inacceptable — quand on a à faire à un domaine aussi travaillé que les synoptiques, sur lesquels la recherche antérieure a tout de même abouti à quelques consensus. Dès lors, on ne sait plus si l'absence totale de référence à celle-ci doit être mise au compte d'une louable indépendance d'esprit ou d'une certaine naïveté.

L'isolement bibliographique dans lequel a travaillé P. Nautin — et c'est là ma troisième observation — est particulièrement frappant en ce qui concerne l'image de Jésus qu'il croit pouvoir dégager de l'Évangile primitif et dont il présente les linéaments dans la cinquième partie de l'ouvrage. Il met de l'avant un Jésus qui ne partage pas l'idée que « la Bible, c'était l'Alliance de Dieu avec son peuple », qui répudie « les règles de pureté nées d'un esprit pharisaïque, fort d'une bonne conscience de gens purs qui laissent croire qu'un rite, une formule, un geste peuvent purifier l'homme et pardonner les péchés », qui pense que « la Loi de Moïse a été utile, mais [qu']elle est dépassée », qui « dénonce aussi le fait que la fonction du Temple ait été dévoyée par les clercs et docteurs de la Loi (purification des prêtres pour "purifier" le Temple) et condamne le commerce des offrandes » (p. 239). Pour le moins, Nautin livre là un portrait qui prend à rebours tous les acquis de la recherche récente sur la judaïté de Jésus et qui n'est pas sans évoquer les poncifs de l'homilétique chrétienne traditionnelle.

Dans ce livre-testament, Pierre Nautin s'est attaqué à une question centrale de la recherche néotestamentaire et, sur plus d'un point, son apport est neuf. Mais dans l'ensemble, les conclusions paraissent souvent dépasser la valeur des prémisses. De ce point de vue, l'*Évangile retrouvé* de 1998 rappellera peut-être à certains lecteurs l'*Hippolyte et Josippe* de 1947, dans lequel le jeune Nautin avait mis le doigt sur une aporie qui n'a toujours pas trouvé de véritable solution. La boucle est pour ainsi dire bouclée.

15. Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina », *Commentaires*, 5), 1997, 2 vol., 1047 p. en pagination continue.

Ce n'est pas à tous les jours qu'il nous est donné de signaler la parution d'un commentaire évangélique en français qui soit autre chose qu'une publication destinée au grand public ou rédigée dans une perspective pastorale ou homilétique. Et le fait est encore plus rare quand il s'agit d'un commentaire dont la méthode se veut résolument historico-critique, encore qu'attentive « à la recherche dite synchronique » (p. 7). Mais l'intérêt du commentaire de Marc que signe S. Légasse ne tient pas seulement à la rareté du produit sur le marché de l'édition francophone ou à son orientation méthodologique. Il faut en effet saluer, dans ce gros ouvrage, une qualité et une élégance de la langue qu'on ne s'attend guère à trouver au service d'un genre aussi technique que celui du commentaire, une information bibliographique solide, une approche historique à la fois large et nuancée, et une rafraîchissante indépendance de jugement, toutes qualités que le lecteur aura pu apprécier dans les publications antérieures de S. Légasse, notamment dans le *Procès de Jésus*<sup>15</sup>.

---

15. Également dans la collection « Lectio divina », 1994-1995.

Son *Évangile de Marc* s'ouvre par une introduction dans laquelle il envisage des questions plus générales et, tout d'abord, celle que posent les premiers mots de l'œuvre : « Qu'est-ce qu'un évangile ? » Il s'agit, comme on sait, d'un point fort débattu dans la recherche récente<sup>16</sup>. Légasse penche en faveur de la thèse qui rattache les évangiles au modèle de la biographie antique, tout en marquant les conditions qui ont permis aux auteurs chrétiens d'inaugurer, à l'intérieur du genre biographique, une espèce particulière : la personnalité particulière de Jésus, un être humain réel quasi contemporain, reconnu comme le fils de Dieu ; le but poursuivi, la foi des lecteurs (cf. Jn 20, 31) ; un style et une langue qui s'écartent souvent des normes académiques reçues en la matière, apparentés davantage « au parler oral qu'à l'expression littéraire » ; leur recours à une pluralité de documentation, « épisodes d'abord véhiculés isolément ou par petits groupes, pièces que la bonne volonté sinon le talent des évangélistes s'est efforcée d'unir entre elles par des jonctions dont l'artifice saute aux yeux », ce qui fait que « leur œuvre est assurément plus proche des récits du Pentateuque que des Vies gréco-romaines où le fondu de l'information est de règle » (p. 31-33).

Le second chapitre de l'introduction, intitulé « Origines », examine les conditions qui ont présidé à la naissance du second Évangile : le temps et les circonstances, le cadre local, le but poursuivi par l'évangéliste, ainsi que les données externes provenant des anciens écrivains ecclésiastiques. Destiné à une ou des communautés essentiellement pagano-chrétiennes, Marc présente une distance réduite par rapport aux origines si on le compare aux deux autres synoptiques. Cette relative proximité apparaît dans le fait que « le lien avec les réalités du temps de Jésus ou de la première communauté palestinienne est moins relâché qu'ailleurs » (p. 36). Cela ne suffit cependant pas « à faire de l'auteur un Palestinien », mais permet de le caractériser « comme l'héritier d'une tradition portant des traces substantielles d'ancienneté » (*ibid.*). Une datation antérieure à la guerre juive est même envisageable, dans la mesure où les allusions à celle-ci et à la prise de Jérusalem par les Romains en 70, « que certains auteurs estiment suffisamment claires, sont en réalité discutables » (p. 37). Sur ce point, la position de Légasse est renforcée par l'attention qu'il porte aux invraisemblances et aux clichés apocalyptiques qui émaillent le chap. 13 de Marc et empêchent d'y voir trop facilement « l'écho de faits réels devenus prophétie *ex eventu* sous la plume de l'évangéliste » (*ibid.*). Si Légasse maintient Rome comme lieu probable de composition de Marc, dans un contexte dont la notice de Tacite sur la persécution de Néron donne une bonne idée, il est en revanche très critique du lien établi entre l'évangéliste et l'apôtre Pierre, sur la base du témoignage de Papias, jugé « obscur sinon contradictoire avec lui-même » et accusé de présenter « pour défaut principal de ne pas correspondre à la réalité de l'évangile de Marc » (p. 41). Pour autant, Légasse ne voit rien qui aille positivement à l'encontre de l'ancienne tradition ecclésiastique sur l'identité de l'auteur : « Si l'on ne veut pas se résigner à en faire un inconnu parmi les judéo-chrétiens de Rome, force nous est d'accorder quelque crédit à la tradition qui le nomme Marc et l'identifie à Jean-Marc de Jérusalem ». « Dans ce cas, continue-t-il, les arguments en faveur de la composition à Rome étant suffisamment sérieux, Marc aura émigré de l'Orient à la capitale et c'est au sein de la communauté romaine et d'abord pour elle qu'il aura rédigé son œuvre » (p. 45). Quant aux sources et matériaux utilisés par Marc, il a disposé pour écrire son évangile de deux types de documentation, d'un côté, « [des] groupements de données traditionnelles déjà mises par écrit dans l'intérêt des communautés chrétiennes », de l'autre, des récits et des paroles ayant connu, avant d'être incorporés à l'évangile,

16. Signalons un complément intéressant à la bibliographie de Légasse : D. DORMEYER, H. FRANKEMÖLLE, « Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie », dans W. HAASE, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II. Principat, Band 25 (2. Teilband), Berlin, New York, Walter De Gruyter, 1984, p. 1543-1704.

« une existence indépendante sous forme de traditions véhiculées, au plus clair oralement, dans les communautés » (p. 45-46).

Les deux derniers chapitres de l'introduction présentent la structure et l'orientation interne de Marc (sans vraiment proposer un plan, la table des matières de l'ouvrage en tenant lieu), ainsi que les principaux éléments du message que l'évangéliste adresse à ses lecteurs et qui s'exprime à travers les personnages de « l'histoire dramatique » qu'il raconte : Jésus, les adversaires, la foule, les disciples.

Le commentaire proprement dit vise, pour chaque péricope, à éclairer la composition du texte, les sources utilisées par l'évangéliste, l'itinéraire et les étapes parcourus par les traditions recueillies et amalgamées, tout cela étant ordonné « à la compréhension du texte tel que l'a produit son auteur et qu'il se présente à nous » (p. 7). On appréciera également le fait que l'auteur se soit donné la peine de commenter les finales de Marc, soit « l'addition longue et canonique », la « finale courte » et le « Freer-Logion ». Sans qu'il nous soit possible dans chaque cas d'évaluer les choix exégétiques de S. Légasse, on peut dire qu'il nous a donné un commentaire qui profitera autant à l'historien des origines chrétiennes qu'aux exégètes.