

Daniel Marguerat (Université de Lausanne)

La «troisième quête» du Jésus de l'histoire

Luke Timothy Johnson, un exégète américain réputé d'Atlanta, a écrit en 1996 un livre intitulé «Le vrai Jésus» et sous-titré «La quête égarée du Jésus historique et la vérité des évangiles traditionnels»¹. Ce pamphlet vitriole un groupe de chercheurs défendant, sur la question du Jésus historique, des positions qui paraissent à l'auteur aberrantes et blasphématoires. Le ton est donné. L'éruption volcanique des passions fait de la recherche du Jésus de l'histoire² quelque chose comme le Vésuve ou l'Etna : des phases d'activité alternent avec des phases de repos, des périodes éruptives (multiplication des parutions et succès médiatiques) avec des temps d'inactivité (répétition des acquis). Ces phases peuvent être dénombrées et nommées : après une première et une deuxième vague, une «troisième quête» (*third Quest*) du Jésus historique se dessine dans la recherche américaine depuis les années 1980. Les signes éruptifs sont observables : les publications abondent au point que la masse bibliographique est devenue incontrôlable; des méthodologies nouvelles (sociologie historique et anthropologie culturelle) sont convoquées sur le champ d'étude; la passion des chercheurs prend parfois, comme dans le cas de Luke Timothy Johnson, des allures de croisade.

Mais les analystes de la recherche doivent opérer, là encore, à la façon des vulcanologues : l'éruption n'est que la manifestation apparente de turbulences souterraines. De quels mouvements, de quelles nouvelles connaissances, de quels déplacements épistémologiques les travaux actuels sont-ils les concrétions ? Plus au fond, s'agit-il réellement d'une nouvelle phase de recherche (ce qui présuppose l'avènement de nouveaux paradigmes), ou le neuf n'est-il que la resurgence masquée du vieux ? La vague de recherche venue des Etats-Unis traduit-elle un véritable déplacement du questionnement sur Jésus ou est-elle la reprise, toilettée, d'anciennes solutions ? La question ne se tranche pas immédiatement, on verra pourquoi; telle est bien, pourtant, l'interrogation essentielle.

Pour ce faire, je commencerai par mettre rapidement en perspective la «troisième quête». Puis je passerai en revue ses diverses composantes, j'en apprécierai les résultats, afin de parvenir finalement à une évaluation tant épistémologique que théologique.

¹ Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1996. L'auteur, professeur en Nouveau Testament et en origines du christianisme à l'Emory University d'Atlanta, fustige plusieurs des travaux dont nous allons parler.

² On appelle «Jésus de l'histoire» ou «Jésus historique» le Jésus dont la vie peut être reconstituée sur la base de données historiques «scientifiquement neutres»; la neutralité s'oppose ici soit à l'intervention de la foi (transformant les données de l'histoire), soit aux méfaits du temps (altérant la mémoire des témoins). J'emprunte cette définition à mon article «Jésus de l'histoire» in : *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste éd., Paris, PUF, 1988, p. 596.

I. Une recherche par étapes

Brièvement, quelques rappels. Ce qui mit fin à la «première quête» du Jésus de l'histoire, initiée par Hermann Samuel Reimarus (1778), n'est pas, comme on le dit à tort, le travail titanesque d'Albert Schweitzer, *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Cet imposant parcours d'un siècle de recherche étalait les résultats dissemblables des chercheurs et aboutissait au constat qu'en fin de compte, le Jésus reconstruit n'était que le fruit des projections de l'historien. Mais ce verdict décapant n'empêcha nullement Schweitzer de proposer «son» propre Jésus, sous les traits d'un prophète apocalyptique tentant de conjurer le silence de Dieu par l'offrande tragique de sa vie. Il signait ainsi une dernière étape de cette quête, après l'école rationaliste (H.E.G. Paulus, 1828), l'école mythologique (D.F. Strauss, 1835/36), l'école libérale (E. Renan, 1863) et l'école apocalyptique (J. Weiss, 1892; A. Schweitzer).

Non, l'effet castrateur fut infligé par les découvertes de l'histoire des formes littéraires, la *Formgeschichte*. Conduite par Rudolf Bultmann et Martin Dibelius³, cette école, juste après Schweitzer, mettait à jour le long processus de façonnement de la tradition de Jésus au sein des communautés chrétiennes, ainsi que l'important travail des rédacteurs des évangiles dans la construction de leur récit. Sonnait alors le glas de deux illusions. La première est l'illusion du retour immédiat à Jésus *via* les évangiles; le degré de fiabilité de chaque récit, de chaque parole demande désormais à être sondé, puisqu'en eux se cristallise le témoignage croyant des communautés. La seconde illusion est de penser pouvoir reconstruire la biographie de Jésus : peine perdue, puisque le scénario évangélique est une construction des années 60, due à l'évangéliste Marc, à laquelle Matthieu, Luc et Jean apporteront chacun leurs variantes. Détecter à quelle situation de la vie de Jésus appartient, par exemple, la parabole du Samaritain est à jamais hors de notre portée. A ce double handicap littéraire s'ajoutait, plus puissant encore, un soupçon de nature théologique sur la pertinence du recours à l'histoire, par quoi Bultmann se révèle à la fois l'élève de Martin Kähler et le disciple de Kierkegaard⁴ : dans l'ordre de la foi, la certitude historique n'a pas à se substituer au fondement kérygmatisé.

La nouvelle quête

La recherche du Jésus de l'histoire s'est trouvée assommée pour trente ans. Du moins en Europe, car outre-Atlantique la ligne libérale, attachée à dépeindre en l'homme de Nazareth une grande figure de spiritualité, ne s'est jamais consummée; on la verra poindre dans les tout récents développements dont nous allons parler. Le redépart est sonné par Käsemann, qui en 1953 signale que l'intérêt pour le Jésus terrestre est un trait constitutif de la foi des premiers chrétiens, la rédaction des évangiles postulant l'identité du Ressuscité avec le Jésus terrestre; dès lors, reconstruire l'image historique de Jésus ne

³ Aux deux ténors de la *Formgeschichte*, Rudolf Bultmann (*L'histoire de la tradition synoptique* (1921), tr. fr. Paris, Seuil, 1973) et Martin Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919), il faut ajouter l'analyste du cadre narratif des évangiles : Karl-Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919).

⁴ Bultmann est l'héritier de Martin Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892), qui avance : 1) que le Jésus de l'histoire est inséparable de la foi; 2) que la foi ne saurait dépendre des résultats de la recherche historique. On entend aussi l'écho du Kierkegaard de *L'école du christianisme* pour qui la contemporanéité croyante avec Jésus n'est pas le fruit du savoir historique, mais fruit d'un savoir sur la présence de l'éternel dans l'historique; non que cet homme a vécu nous importe, mais que Dieu a vécu en cet homme (*L'Ecole du christianisme*, Paris, 1963, p. 146-147).

relève pas de la chimère historique, mais de la nécessité théologique⁵. S'instaure après ce long silence une nouvelle étape que les Américains, friands d'étiquettes, vont nommer *the new Quest*, la nouvelle quête. Elle s'illustre de publications qui ont marqué la culture biblique pour un demi-siècle, sous les noms de Günther Bornkamm, Joachim Jeremias, Eduard Lohse, Herbert Braun, Heinz Schürmann, Maurice Goguel, Etienne Trocmé, Norman Perrin⁶.

Cette «deuxième quête» se caractérise par quatre traits : 1) elle renonce à reconstruire la vie de Jésus par un scénario biographique (hormis la succession Galilée-Jérusalem); 2) elle se concentre sur les paroles, paraboles et controverses de l'homme de Nazareth, au détriment du matériau narratif jugé historiquement moins fiable; 3) la prédication de Jésus et la conscience de soi qu'avait le maître sont d'ordre eschatologique : Jésus annonce l'imminente venue du Règne (Mc 1,15); 4) la singularité de la figure de Jésus se découpe à la fois à distance du judaïsme et en-deçà de la métamorphose post-pascale des traditions au sein du christianisme primitif.

A l'exception (et encore) du premier, ces quatre paramètres vont être attaqués au début des années 1980 par un nombre grandissant de chercheurs, presque tous américains. Les motivations qui habitent leur questionnement sont très différents de nature. Ces divergences profondes n'ont pas empêché cette constellation de chercheurs de s'autoproclamer *the third Quest*, la troisième quête⁷. J'en dégage maintenant les traits essentiels sur le fond de la geste historiographique qui la précède.

II. La troisième quête sous tous ses états

Ce qu'on regroupe sous le label «troisième quête» est en réalité une nébuleuse constituée de plusieurs axes de recherche. S'ils ont en commun leur contemporanéité (1980-1999), s'ils partagent des outils communs (la critique littéraire) ou des connaissances communes (les trajectoires du judaïsme et du christianisme au premier siècle), leurs résultats se situent parfois aux antipodes. Il faut donc, très sérieusement, s'interroger sur l'homogénéité de cette nouvelle vague. L'impulsion initiale de ces travaux ne provient pas non plus de la même source : certains se fondent sur l'exploitation de la littérature apocryphe chrétienne, d'autres sur une approche renouvelée du judaïsme, d'autres sur les plus récentes études de la source dite des logia (source Q)⁸, d'autres encore optent pour une approche en sociologie historique, . C'est en fonction des impulsions qui forment leur questionnement que je présenterai ces recherches; ils sont regroupables sous cinq titres.

1. Entendre la voix de Jésus : le *Jesus Seminar*

⁵ Son texte «Le problème du Jésus historique» est (mal) traduit dans : *Essais exégétiques*, (Le Monde de la Bible), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 145-173.

⁶ Le *Jesus von Nazareth* de Bornkamm est emblématique de la deuxième quête (tr.fr. *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973). La *Vie de Jésus* de Maurice Goguel (Paris, Payot, 1932, 21950) reste à cheval entre les deux quêtes, par trop attachée à l'historicisme du XIXe siècle. L'essai d'Etienne Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971) est parfaitement original par son approche plurielle de la figure de Jésus au gré des formes littéraires de l'évangile.

⁷ Après N.Thomas Wright, Marcus Borg a popularisé l'étiquette dans un article de 1991, repris in : *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, Trinity Press, 1994, p. 18.

⁸ Après Lührmann, John S. Kloppenborg a marqué la recherche en proposant une stratification littéraire de la source Q, qui sépare d'une couche archaïque sapientiale les éléments apocalyptiques insérés lors d'une relecture postérieure : *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia, 1987.

Sous le nom de *Jesus Seminar*, un cercle d'exégètes fondé en 1985 par Robert W. Funk s'est donné pour objectif de détecter au long des quatre évangiles les paroles qui pouvaient être sans réserve attribuées au Nazaréen. Résultat : 18% des paroles de Jésus selon les évangiles ont été jugées dignes du label d'authenticité et imprimées en rouge dans une version ad hoc des évangiles. Parmi elles, une seule (!) provient de l'évangile de Marc : «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (12,17). La version de Luc est systématiquement préférée, ainsi pour la déclaration du centurion sous la croix (Lc 23,47), parce qu'elle parle de Jésus comme d'un «juste» et non du fils de Dieu (Mc 15,39; Mt 27,54). Vingt-six paraboles ont été validées (le grain de moutarde, le levain, la perle, le semeur, le Samaritain, le pharisien et le péager, le serviteur impitoyable, l'homme riche, les talents, etc), par contre aucune parole n'a été retenue qui fasse état de la mort à venir de Jésus. Stupéfaction : le royaume de Dieu et le Fils de l'homme sont quasi absents du discours authentifié.

On a beaucoup ironisé sur la procédure adoptée (l'opinion retenue s'est établie à la majorité des votants), sur la composition du groupe (coopté) et sur la candeur de l'entreprise (offrir au public un «petit Jésus» de poche). En réalité, ce produit est peu représentatif de la nouveauté de la troisième quête; il s'avère être plutôt l'héritage direct de la recherche de *l'ipsissima vox Jesu* (la voix la plus authentique de Jésus), chère à Joachim Jeremias, et qui a fait les beaux jours de la deuxième quête; c'est ainsi que Jeremias, investissant au passage sa fabuleuse connaissance du Talmud, exhumait des paraboles l'antique voix du Maître⁹.

Mais si la visée est ancienne, le résultat tranche ! Alors que Jeremias, qui serrait au plus près la critique synoptique et traquait les signaux linguistiques sémitiques reflétant l'araméen de Jésus, reconstruisait un Jésus héraut du Royaume, un Jésus convoquant les pécheurs à se convertir à la grâce de Dieu sous l'horizon de la fin des temps, le Jésus du *Jesus Seminar* est d'une tout autre facture : sage itinérant, discoureur friand d'aphorismes sapientiaux et de devinettes, dont la morale universelle se distille au travers d'une rhétorique où dominant exagération, humour et paradoxe. Que ce Jésus-là abandonne un peu du sérieux luthérien que lui avait octroyé Jeremias, l'opération n'apparaît pas illégitime; mais comment expliquer une telle divergence dans le résultat ?

Un double postulat

La mise en oeuvre d'un double postulat le fait comprendre. Premier postulat : parmi les critères appliqués pour reconnaître juger de l'authenticité d'une parole de Jésus, le *Jesus Seminar* en privilégie un, le critère dit d'attestation multiple. Ce paramètre n'est pas propre à la recherche biblique, mais constitue le bien commun des historiens; il consiste à estimer fiable un donné qu'attestent plusieurs sources manuscrites anciennes littérairement indépendantes l'une de l'autre. On voit où se loge la feinte : que range-t-on parmi les «sources manuscrites anciennes» ? Le *Jesus Seminar* accueille parmi elles, à côté des évangiles synoptiques et de Jean, l'évangile apocryphe de Thomas. Même si sa rédaction est généralement fixée autour de 150, ces exégètes estiment - non sans raison - qu'il accueille des traditions archaïques. Une stratification littéraire de cet écrit conduit à distinguer plusieurs couches, dont la plus ancienne remonterait à la première génération chrétienne (30-60), contemporaine de l'apôtre Paul.

Si l'on ajoute qu'une autonomie de ces traditions très anciennes face aux évangiles canoniques est supposée par ces mêmes exégètes - c'est le second postulat - on réalise le poids énorme, le poids démesuré soudain conféré à un écrit, l'évangile de Thomas, qui

⁹ J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1962.

parce qu'il ne circule pas dans les mêmes eaux que l'évangile de Marc, parvient à invalider tous les versets sauf un de cet évangile; or la deuxième quête avait porté le deuxième évangile au pinacle de la fiabilité historique. Révolution copernicienne dans l'inventaire des sources dignes de foi (historique, s'entend) ! Du coup, la disparition presque totale des controverses avec les factions du judaïsme, la disparition des miracles, l'effacement de l'évocation du Royaume, de la Passion à venir, bref tout ce qui fait le quotidien de l'évangile de Marc passe à la trappe, tandis qu'en revanche l'aphorisme sapientiel et la formule énigmatique déseschatologisée tiennent le devant de la scène, puisqu'ils composent le menu de l'évangile gnosticisant de Thomas.

Une redistribution des sources

La question posée est incontournable : jusqu'à quel point allonger le registre des sources aptes à nous permettre de toucher le socle de la tradition de Jésus ? On aura compris que la première nouveauté de la troisième quête est d'investir la littérature apocryphe chrétienne, qui fait actuellement un retour puissant dans le champ de travail des exégètes et des historiens du christianisme primitif. Les spécialistes des écrits extra-canoniques, eux-mêmes, restent beaucoup plus prudents; s'ils n'excluent pas la préservation dans la littérature apocryphe de quelques perles échappées au ratissage de la tradition canonique, l'essentiel est plutôt reçu comme un phénomène tardif de réception de la tradition de Jésus¹⁰. S'agissant des travaux du *Jesus Seminar*, c'est peu dire qu'il donne l'impression du cercle herméneutique : on obtient toujours le portrait des sources qu'on a privilégiées...

Une même redistribution des sources, mais bien plus spectaculaire, sous-tend l'ouvrage le plus médiatisé de la nouvelle vague : *The Historical Jesus* de John Dominical Crossan (1991), au sous-titre délicieusement provocateur «La vie d'un paysan juif méditerranéen»¹¹. L'apport apocryphe est considérable, puisque parmi les treize sources datées de 30 à 60 (les plus anciennes et les plus fiables), Crossan classe une part de l'évangile de Thomas et de l'évangile de Pierre, le papyrus Egerton, l'évangile des Hébreux et la source des logia (Q). Cette dernière est expurgée de toute catégorie apocalyptique à la suite des travaux de Kloppenborg, et de la stratification littéraire de la source qu'il a proposée, ne conservant pour la couche la plus archaïque qu'un registre sapientiel¹². Suit une seconde série de documents datés des années 60-80, qui à côté de l'évangile de Marc comporte l'évangile des Egyptiens (connu par six citations patristiques) et l'évangile secret de Marc (un texte dont la lecture par des gnostiques carpocratien serait attestée

¹⁰ Les contributions de Jean-Daniel Kaestli et Enrico Norelli à l'ouvrage collectif *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme* (Daniel Marguerat, Jean-Michel Poffet, Enrico Norelli, eds (Le Monde de la Bible 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 373-435) sont symptomatiques de cette réserve. Kaestli conclut ainsi son analyse : ceux qui «ne s'intéressent qu'aux paroles remontant au Jésus historique jugeront certainement la moisson fort maigre. Mais j'espère avoir montré que les sources extra-canoniques, en particulier l'évangile de Thomas, méritent d'être intégrées dans une problématique plus large, qui prend en compte à la fois la genèse, la transmission et les multiples réinterprétations des paroles de Jésus.» (p. 395)

¹¹ John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991. Un résumé et une justification des thèses a été publiée par l'auteur sous le titre : *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1994.

¹² Ce jugement procède d'une confusion inadmissible entre les niveaux littéraire et historique; ce qui est littérairement archaïque ne peut être confondu avec ce qui est originel historiquement. J.S. Kloppenborg s'insurge d'ailleurs contre l'exploitation de résultats qu'il situe sur un registre strictement littéraire : «L'Évangile "Q" et le Jésus historique», in : *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme* (Daniel Marguerat, Jean-Michel Poffet, Enrico Norelli, eds, p. 225-268, voir surtout 248-263.

autour de 200 par Clément d'Alexandrie)¹³. Mais pour recomposer l'image de ce paysan juif pas comme les autres, Crossan convoque d'autres disciplines qu'il nous faut évoquer maintenant.

2. Le philosophe cynique itinérant

La sélection de sources opérée par Crossan lui fait privilégier un stock de paroles sapientiales, d'aphorismes provoquants, de tournures à double sens, qui prises ensemble rapprochent Jésus des philosophes cyniques-stoïciens dont le nomadisme est bien connu de la société gréco-romaine au premier siècle. «Qui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvegardera» (Lc 17,33). «La moisson est abondante, mais les ouvriers son peu nombreux. Priez donc le Seigneur, pour qu'il envoie des ouvriers pour la moisson» (Ev Thomas 73). «Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine et les maisons s'y écroulent l'une sur l'autre. Si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment son royaume se maintiendra-t-il ?» (Lc 11,17-18a).

A qui ce portrait semblerait saugrenu, je rappelle que l'une des plus anciennes représentations iconographiques du Christ, à Rome, est un sarcophage du IV^e siècle représentant Jésus barbu, cheveux longs, assis sur une pierre et gesticulant en position oratoire; le portrait assimile absolument Jésus aux philosophes cyniques itinérants, dont Diogène de Sinope (IV^e siècle avant JC) demeure le légendaire prototype. Ce recours au modèle stoïcien dénote à l'évidence un processus d'acculturation de la figure de Jésus dans la société romaine; il ne tranche néanmoins pas la question : Jésus de Nazareth *fut-il* un prophète cynique pratiquant l'autosuffisance (l'*autarkeia*), la liberté de parole et la haine du monde ?

A l'aide de ce gabarit, Crossan construit l'image d'un Jésus paysan galiléen, animant de ses invectives la rébellion des pauvres contre l'hellénisation de la Palestine. Il prône un égalitarisme radical hostile à toute hiérarchisation sociale. Il partage la compagnie de n'importe qui. Il mange avec tout le monde, pratiquant une «commensalité ouverte» qui fait scandale. Son activité thérapeutique est associée à la magie, car elle opère sur un registre parallèle aux régulations religieuses officielles de la maladie. Ses exorcismes s'expliquent par le surgissement fréquent de phénomènes démoniaques dans les sociétés soumises à une occupation coloniale. Le nomadisme de Jésus le conduit à rencontrer qui le veut, mais sans intention aucune de constituer un groupe de disciples (cas typique : Zachée, qui l'accueille comme hôte et non comme disciple). Il meurt abandonné; des croyants ont interprété sa mort suivant des catégories prophétiques qui donneront naissance au récit de la Passion et de Pâques.

Un Jésus sapiential

On mesure, à cette énumération qui ne rend pas justice à un ouvrage dense et touffu, que Crossan s'alimente à plusieurs lieux. Sa connaissance de la littérature gréco-romaine, de Flavius Josèphe et des pratiques magiques dans l'antiquité est de haut niveau. L'apport le plus original est celui de l'anthropologie culturelle, où les modèles socio-culturels élaborés dans l'observation des sociétés agraires africaines sont reportés sur la Palestine

¹³ Ce texte pourrait être une version longue de l'évangile de Marc circulant parmi les chrétiens égyptiens. On ignore toujours si la version d'une lettre de Clément d'Alexandrie citant ce texte, et transmise par Morton Smith, relève ou non de la supercherie scientifique. Jean-Daniel Kaestli présente et étudie le cas dans : *Le mystère apocryphe*, Jean-Daniel Kaestli et Daniel Marguerat, eds, (Essais bibliques 26), Genève, Labor et Fides, 1995, p. 85-106.

antique (exemple : l'origine des phénomènes démoniaques et l'appartenance sociale des individus).

Crossan n'est pas l'inventeur de l'hypothèse cynique : F. Gerald Downing et Burton Mack l'avaient défendu avant lui¹⁴. Le rapprochement de Jésus avec le mouvement cynique est *heuristiquement* intéressant, car il fait voir avec plus de relief, et je pense plus fidèlement que le sentimentalisme prêté au Nazaréen par un Renan, la radicalité de l'éthique de Jésus. Toutefois l'habit est taillé trop court. Le matériau évangélique s'en trouve drastiquement réduit, on a vu au prix de quelles manipulations chronologiques. En gros, la dimension eschato-logique et théo-logique du discours de l'homme de Nazareth est occultée; l'altérité dont le Nazaréen est le porteur se dilue en une morale d'exception. Perce ici un second trait de la troisième quête : sa préférence pour un Jésus sapiential lavé de toute eschatologie futuriste; l'idée du Royaume de Dieu lui est concédée, mais à condition de le comprendre comme une qualité du temps présent. Ici Käsemann triomphe : à l'inverse de Bultmann, pour qui le Jésus prédicateur de jugement est irrémédiablement inscrit dans le judaïsme, l'exégète de Tubingue a toujours défendu la thèse d'une apocalyptisation post-pascale de la tradition chrétienne due à l'effervescence de Pâques. Crossan y souscrit. Mais j'ai bien parlé d'une *préférence* pour le Jésus sapiential; car plusieurs ténors de la troisième quête dont nous allons parler (Sanders, Theissen, Horsley) persistent dans un paradigme eschatologique.

3. L'homme de l'Esprit

Le plus virulent à récuser la dimension eschatologique du Jésus de la deuxième quête et à annoncer la «faillite» de ce consensus est Marcus Borg¹⁵. Son livre *Jesus : A New Vision*¹⁶ porte à son comble la déseschatologisation du personnage : «ce qu'était Jésus, historiquement parlant, c'est une personne remplie de l'Esprit au sein du courant charismatique du judaïsme. Voilà la clef pour comprendre à quoi il ressemblait comme figure historique.»¹⁷. Jésus est donc aligné sur la tradition millénaire des grands charismatiques, familiers de l'Esprit aux visions extatiques. Ses expériences, qu'il faut bien appeler mystiques, commencent au baptême avec la vision des cieus ouverts et la descente de l'Esprit (Mc 1,9-11); elles se poursuivent dans la vision de Satan chutant du ciel (Lc 10,18) et seront perpétuées par les premiers chrétiens, Paul en premier lieu (2 Co 12).

Un Jésus culturellement correct

L'une après l'autre, les mentions de la venue future du Fils de l'homme sont éliminées pour cause d'origine post-pascale. La référence au jugement eschatologique est concédée (Lc 10,12-14; 11,31-32), mais en la purgeant de toute chronologie imminente; le jugement est alors une échéance lointaine utile à la parénèse. La visée nettement

¹⁴ F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988. Burton Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia, Fortress, 1988.

¹⁵ Sa recension critique de la recherche récente du Jésus historique le répète à l'envi : *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, Trinity Press, 1994. Vision plus équilibrée chez Ben Witherington, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, Intervarsity Press, 1995.

¹⁶ Marcus J. Borg, *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1987. Suite et accentuation dans *Meeting Jesus for the First Time*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1994.

¹⁷ M.J. Borg, op. cit., p. 25.

apologétique du livre, son ironie sur la recherche accrochée à la dimension prophétique de Jésus, son exaltation constante du «pouvoir de l'Esprit» font conclure que la position de Borg est typique de cette modernité chrétienne embarrassée par un Jésus apocalyptique. L'idée que le Fils de Dieu eût pu se tromper en attendant la venue imminente du Règne s'avère inconcevable; que les premiers chrétiens aient commis la bévue paraît en revanche acceptable.

Il faut bien reconnaître que si cette théorie sauve apparemment la face de Jésus, elle sombre dans une totale aporie pour ce qui concerne la collection des logia apocalyptiques. Comment expliquer que les premiers chrétiens aient à ce point falsifié le discours du Maître ? Comment comprendre un recours aussi massif aux catégories du Fils de l'homme à venir, du Règne futur et du jugement imminent, qui rappelons-le non seulement s'imposent massivement dans la tradition évangélique la plus ancienne, mais encore résistent brillamment au critère de l'attestation multiple (double attestation par Marc et par la source Q) ? Comment concevoir aussi que la première Eglise ait été à l'origine de ce logion qui deviendra aussi rapidement gênant pour cause de non-réalisation : «En vérité, je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourront pas avant de voir le Règne de Dieu venu avec puissance» (Mc 9,1) ?

Plusieurs années auparavant, Geza Vermès avait, à sa manière, défendu une thèse proche dans un livre traduit en français : *Jésus le juif*¹⁸. Vermès est juif, bon connaisseur du Talmud. Il assimile Jésus à la tradition des *hassidim*, une forme spécifiquement juive de piétisme. Plus précisément, il rapproche le Nazaréen de deux figures charismatiques du judaïsme galiléen qui ont vécu autour de l'an 70 : Honi le traceur de cercles et Hanina ben Dosa. Le travail de Vermès reste un document très précieux par l'immersion de Jésus dans le prophétisme messianique qui a précédé la grande révolte contre les Romains (66-70). A ma connaissance, c'est à lui que revient le mérite d'avoir attiré l'attention en premier sur le mouvement de messianisme populaire au tournant de l'ère chrétienne (on y reviendra à propos de Horsley et Theissen). De ce point de vue, il apparaît nettement plus crédible dans sa démarche historique que l'actualisme précipité de Marcus Borg. Mais que faire de tout le discours de Jésus sur la Torah, indissociable du personnage, que ces chercheurs laissent de côté ?

4. Le prophète de la restauration d'Israël

Si l'on peut faire à Crossan le reproche, dans sa reconstitution du milieu palestinien au premier siècle, de marginaliser la composante juive au profit d'un modèle philosophique gréco-romain, le grief ne vaut pas pour l'oeuvre d'Ed Parish Sanders, *Jesus and Judaism* (1985)¹⁹. Nous sommes aux antipodes. Spécialiste de l'antiquité juive et de la littérature talmudique, Sanders a joué un rôle considérable en investissant dans la recherche du Jésus de l'histoire une vision renouvelée du judaïsme du second Temple avant le grand ébranlement de l'an 70 (chute de Jérusalem et fin du Temple).

Là encore, la conjoncture aide à comprendre. Sous le coup de la *shoah*, les biblistes ont été invités à revisiter l'image du judaïsme que véhiculent les écrits fondateurs du christianisme. Du côté chrétien, la deuxième quête était largement tributaire d'une antinomie opposant à un judaïsme légaliste et tracassier Jésus, vu comme le champion

¹⁸ G. Vermès, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, Glasgow, Collins, 1973. Trad. fr. *Jésus le juif. Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, (Jésus et Jésus-Christ 4), Paris, Desclée, 1978.

¹⁹ Ed Parish Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphia, 1985. Du même auteur : *The Historical Figure of Jesus*, London, Penguin, 1993.

d'une religion du coeur. Du côté juif, la recomposition de l'image du passé a été traditionnellement gouvernée par l'oubli des marginalités apocalyptiques ou hellénisées (Philon, Josèphe) au profit d'une sorte d'orthodoxie rabbinique. L'erreur, on peut le dire maintenant (grâce notamment à des gens comme Sanders), était double : elle était de détacher systématiquement Jésus de son milieu, en bref de nier sa judaïté; elle était aussi de souscrire à l'idée d'un judaïsme massifié avant 70. Il fallait remonter en-deçà d'une dualité mal comprise Loi-Evangile et en-deçà d'une vision monolithique du judaïsme au temps de Jésus.

Résultat : nous nous habituons peu à peu à retrouver la judaïté de l'homme de Nazareth, à apprivoiser en quelque sorte l'idée qu'historiquement, il est plus correct de voir en Jésus un juif réformateur du judaïsme qu'un archétype de chrétien. En France, la remarquable série télévisée *Corpus Christi* de Gérard Mordillat et Jérôme Prieur a popularisé cette optique. Après l'apport de la littérature apocryphe chrétienne (*Jesus Seminar*), après celui de l'anthropologie culturelle (Crossan), on perçoit ici un autre *novum* de la troisième quête : une vision revisitée et plus empathique du judaïsme antique.

Le geste du Temple

Mais, revenons à Sanders. Nul doute pour lui que Jésus s'est compris comme un prophète au bord du grand basculement de l'histoire. Le point de départ de son livre *Jesus and Judaism* est une longue analyse (60 pages) du geste de Jésus chassant les marchands du Temple (Mc 11,15-19). Il ne s'agit ni d'une purification du rite cultuel, ni d'une condamnation morale du trafic au Temple (ces deux interprétations relèvent de la relecture chrétienne); le geste était attendu du Messie : faire acte de destruction symbolique du Temple en vue de la restauration eschatologique du peuple saint. La radicalisation de cette attente en direction d'une venue imminente de Dieu constitue «l'erreur» messianique; on croirait entendre Joseph Klausner (1933)²⁰.

Aux yeux de Sanders, la clef de la vocation de Jésus gît là : préparer le rassemblement d'Israël pour la venue puissante de Dieu. Ni fondateur d'Eglise, ni réformateur du judaïsme (selon Sanders), le Nazaréen est habité par une vocation strictement interne au peuple choisi : rassembler tout Israël pour la venue eschatologique de Dieu. Jésus n'appelle donc pas ses contemporains à la repentance, à la différence du Baptiste. Il a une conscience très forte de son identité; le titre de prophète lui convient. S'il fut en fin de compte éliminé, ce n'est pas pour cause de prétention messianique, ni parce que les Romains auraient vu en lui un leader révolutionnaire, mais parce que sa popularité devenait gênante pour les autorités religieuses.

Là où Sanders a convaincu, c'est dans sa réinsertion de Jésus au sein du courant messianique juif avant 70. Il a également plaidé avec vigueur la cause de la participation au débat juif sur la Torah, défendant l'idée que les positions de Jésus sont intégrables à la discussion exégétique sur la Loi et n'en transgressent pas les normes. Disons-le en passant, cette affirmation est acquise au prix de la dégradation de tout le Sermon sur la montagne au rang de création post-pascale (le «mais moi je vous dis» de Mt 5,21-48 s'accommode mal d'un avis aussi péremptoire). Sanders convainc moins quand il prétend qu'un seul désaccord notable séparait Jésus du pharisaïsme : lui appelait les pécheurs sans exiger de repentance, alors qu'eux l'imposaient; les multiples récits évangéliques de conflits avec les pharisiens relèveraient ainsi de la fiction post-pascale.

²⁰ Le remarquable livre de J. Klausner est à lire : *Jésus de Nazareth*, Paris, Payot, 1933. A ses yeux, Jésus aurait fait un très bon pharisien s'il n'avait été séduit par les «chimères» apocalyptiques.

5. Le militant du changement social

Le cinquième et dernier type de recherche, dans mon balayage de la nébuleuse *third Quest*, se situe non loin de Sanders, mais sur l'autre versant du rapport à la société. On y rencontre Richard Horsley et (surprise !)²¹ un Européen : Gerd Theissen. Tous deux appliquent dans la reconstitution de la Palestine de naguère les outils de la sociologie historique. Le premier s'est fait remarquer en 1985 par une étude des mouvements messianiques populaires du judaïsme au tournant de l'ère chrétienne (*Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements of the Time of Jesus*)²². Le second s'est fait connaître du public francophone par la traduction de son roman historique : *L'Ombre du Galiléen* (1988)²³. Leur oeuvre, considérable dans ses répercussions, mérite un examen approfondi.

Le point de départ est identique, sociologique on l'a dit. Le milieu dans lequel intervient Jésus, et à partir duquel il doit être compris, est le petit peuple galiléen fait de paysans et d'artisans, une population marginalisée par une classe économique exploitante, hiérarchie du Temple incluse. Cette dernière avait en effet transformé le Temple en «instrument de légitimation impériale et de contrôle d'un peuple assujéti»²⁴. La situation de la Galilée est de type colonial : les élites urbaines contrôlent la vie économique d'une population travailleuse qui compte non loin de 90 % des habitants. Jésus s'est dressé contre ces pouvoirs politico-économico-religieux en défendant le droit du pauvre et de l'exploité. Mais à la différence du programme théocratique des zélotes, sa réponse à l'oppression n'a pas consisté à déclencher une révolution politique visant à ravir le pouvoir à la classe dominante (révolution par le haut); il a développé au contraire une révolution sociale visant à changer les mentalités (révolution par le bas). Jusque là, Theissen et Horsley adoptent la même approche; ensuite ils se séparent.

Une révolution sociale

Horsley est d'avis que Jésus a cherché à réorganiser la vie villageoise de Galilée en développant une éthique radicale de l'amour d'autrui (le Sermon sur la montagne); cette éthique devait servir de base à un nouvel ordre communautaire. Cette perspective implique que l'enseignement moral du Nazaréen n'est pas destiné exclusivement, ni même prioritairement au groupe de sympathisants qui se massent autour de lui: il vise le peuple tout entier, la société locale. Même l'impératif d'aimer l'ennemi (Mt 5,43-48) doit créer de nouvelles relations de solidarité dans la société locale. En aucune façon, selon Horsley, l'homme de Nazareth ne s'est approché des autorités romaines ou de la classe dominante dans la société palestinienne. Son projet était de mettre sur pied une société radicalement égalitaire, abolissant toute hiérarchie et tout patriarcat dans la communauté locale.

²¹ Faut-il s'étonner de la totale absence d'exégètes de culture latine ? La faible créativité de l'exégèse francophone aujourd'hui joue son rôle dans ce déficit. S'ajoute au demeurant l'inhibition des exégètes à diffuser au public les résultats de la recherche *récente*, laissant dès lors le champ ouvert aux incongruités de la littérature de kiosque (je pense à Gérard Messadié) ou à la candeur d'écrivains diffusant des résultats largement vieilliss (je pense à Jacques Duquesne).

²² Cette étude a été publiée en collaboration avec John S. Hanson chez Winston, Minneapolis, 1985. Voir aussi R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1987.

²³ Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, Cerf, Paris, 1988.

²⁴ R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, p. 287.

Relu dans cette perspective, le Royaume de Dieu est à percevoir comme une entité totalement immanente; la dynamique du «déjà-pas encore» renvoie à un processus de transformation sociale déjà mis en route, mais pas encore abouti. Même l'eschatologie est donc annexée à ce programme de changement de société : Jésus attendait que Dieu vienne achever la révolution sociale en instaurant la révolution politique, renversant puissamment le pouvoir oppressif - qu'il fût romain, hérodien ou sacerdotal. Les paraboles du grain de moutarde ou du levain font entendre aux militants l'espérance du grand soir. Horsley parvient au surplus à annexer les récits de miracle à ce programme : le renvoi des personnes guéries dans leur famille (Mc 5,18-20) prouve à ses yeux que Jésus ne cherche pas à embrigader dans une armée de prédicateurs itinérants, mais à réformer les villages auxquels il réadresse les gens. De leur côté, les gens ne l'ont pas considéré comme *le* prophète des temps derniers, mais comme un prophète à la manière d'Elie ou de Jérémie.

Un mouvement charismatique itinérant

Theissen souscrit à la même analyse socio-économique du milieu, mais saisit différemment le projet de Jésus. Le noyau de sa thèse est développé dans un petit livre de 1977, traduit en français sous le titre *Le christianisme de Jésus*²⁵. Directement inspiré par l'école de la forme littéraire (*Formgeschichte*), le raisonnement part de la question suivante : comment les discours d'envoi des disciples (Mc 6; Mt 10), exigeant d'eux un radical dépouillement - pas de sac, pas de pain, pas de monnaie, pas de bâton - ont-ils été préservés au sein de la tradition orale ? Réponse : ils n'ont pu l'être s'ils étaient les scories d'une éthique révolue; ils ont été sauvegardés parce qu'ils étaient vécus concrètement par ceux dont ces paroles constituaient le programme de vie. De là découle la fameuse figure des prophètes charismatiques itinérants, héritiers de la parole de Jésus, investis comme lui et par lui du pouvoir de guérir, modelant leur ethos sur celui de leur maître.

Toutefois, suivant Theissen, l'enrôlement dans le groupe charismatique itinérant ne constituait pas la seule façon d'être fidèle à Jésus; un large cercle de sympathisants, que l'évangile n'appellera pas disciples, mais qui suivait le message du maître, restait localisé dans leurs villes ou villages et accueillait la troupe lorsqu'elle était de passage. De son vivant, les adhérents de Jésus constituaient donc deux cercles, l'un composé d'itinérants qui suivaient Jésus dans son errance (et continueront à itinérer après sa mort), l'autre composé des fidèles sédentaires. Les premiers n'avaient ni famille, ni biens, ni protection; leur fragilité sociale les rendait vulnérables, mais en même temps, cet extrémisme faisait de leur choix de vie l'image même d'une existence suspendue à la grâce divine (Mt 6,25-34). Ce sont eux qui, poursuivant leur ministère de prédicateurs du Royaume après Pâques, seront peu à peu chassés de Palestine par l'hostilité juive, exacerbée par la montée de la tension qui conduira à l'éclatement de la guerre contre les Romains. Partisans d'un Seigneur non-violent (Mt 5,38-48), ces prédicateurs du «parti de la paix» ne pourront se solidariser avec la poussée de messianisme violent qui embrase Israël; ils fuiront en direction de la Syrie, où ils seront reçus à Antioche dépositaires d'un véritable trésor : la source des logia (source Q), résumé de leur prédication; cette tradition, légitimation de leur mode de vie, est obsédée par l'échéance

²⁵ G. Theissen, *Le christianisme de Jésus. Ses origines sociales en Palestine*, (Relais Desclée 6), Paris, Desclée, 1978 (original allemand de 1977 : *Soziologie der Jesusbewegung*). On consultera aussi le recueil d'articles du même auteur : *Histoire sociale du christianisme primitif*, (Le Monde de la Bible 33), Genève, Labor et Fides, 1996, surtout p. 17-90.

du jugement à venir. On s'explique pourquoi la source Q, avec sa parénèse axée sur le jugement eschatologique, prendra tant de place dans l'évangile de Matthieu, rédigé lui aussi à Antioche une décennie plus tard.

L'existence de deux groupes de sympathisants de Jésus est-elle une hypothèse crédible ? Theissen a d'une part, pour l'étayer, le flottement des évangiles entre le groupe des Douze et un autre cercle, mal délimité, de sympathisants non dénommés disciples (Nicodème, Marthe et Marie, les gens guéris, les femmes de Lc 8,2-3, etc). Historiquement, d'autre part, il peut compter sur l'analogie que constitue le mouvement essénien avec un groupe sectaire résidant à Qumrân (le choix extrême), et d'un autre côté des familles sympathisantes éparpillées dans les villages judéens.

Un Jésus trop pharisien ?

Face au portrait que présente Sanders, la tentative de Horsley et surtout de Theissen prend nettement mieux en compte les conflits opposant Jésus avec les pharisiens sur les questions de pureté rituelle. Il faut en effet reconnaître que l'éthique de Jésus ne se coule pas aussi facilement que le souhaiterait Sanders dans le moule de la casuistique pharisienne. L'impertinente indifférence du Galiléen envers la Torah rituelle, son parti-pris délibéré pour l'impératif de l'amour, n'entrent pas dans la bienséance du débat pharisien. L'affirmation que la Torah doit céder lorsque la vie d'autrui est en jeu (Mc 3,1-6) est certes acceptable pour l'érudit pharisien, mais jamais comme le fait Jésus, c'est-à-dire sans autre légitimation que l'autorité de son «je» et sans qu'une codification du régime d'exception ne soit envisagée. Le Jésus de Sanders est décidément un peu trop pharisien... mais celui de Horsley et Theissen ne cède-t-il pas trop au politique ?

J'avoue que la reconstruction de Horsley m'apparaît peu défendable en regard de la destination nettement communautaire de la parénèse de Jésus. Transformer l'éthique de Jésus en programme de réforme villageoise ne coïncide pas avec l'horizon de compréhension (axé exclusivement sur les relations interpersonnelles) qui est le sien. En revanche, la diversification (en nomades et sédentaires) du groupe croyant visé par le modèle de Theissen me paraît correspondre au clivage noté plus haut dans les évangiles; il pourrait aussi expliquer un clivage de la parénèse, conservé par les évangiles, entre une injonction radicale (l'appel à tout quitter ou à vendre tous ses biens : Mc 1,16-20; 2,14; 10,21) et une éthique en recul face au registre de l'extrême (Lc 6,36-46). Cela dit, l'existence de charismatiques itinérants est attestée dans la chrétienté syrienne à la fin du Ier siècle par la *Didachè*; une présence aussi forte autour de Jésus relève de l'hypothèse pure.

Un mouvement théocratique populaire

Quoi qu'il en soit, on doit à Horsley et surtout à Theissen d'avoir analysé les causes de l'embrasement du messianisme populaire en Palestine au temps des préfets romains. La mort d'Hérode le Grand (4 avant JC) déclencha la guerre des brigands, laquelle fut durement réprimée par les occupants; or les chefs de l'insurrection étaient des rois-messies autoproclamés. La déposition d'Archelaüs par l'empereur Auguste (6 après JC) suscita la campagne de refus de l'impôt menée par Judas le Galiléen dont parle Ac 5,37; il périt de mort violente, mais son programme n'était pas un terrorisme para-militaire : Judas proteste contre l'emprise des impies sur la terre sainte au nom des traditions théocratiques d'Israël. Vingt ans après paraît Jean le Baptiseur, qui lui non plus n'appuie pas son pouvoir sur les armes, mais sur le tranchant d'une parole prophétique; son

discours ne vise pas les Romains, mais le roi-client Hérode Antipas, qu'il inquiète par l'écho qu'il recueille auprès du peuple²⁶.

Hérode est connu pour l'orientation moderniste et hellénisante de sa politique (fondation de Tibériade sur les ruines d'un ancien cimetière, mépris des lois conjugales juives par un divorce et son remariage avec la femme de son frère). Judas et Jean seront suivis par les «prophètes du signe», des hommes qui tenteront d'entraîner leurs adeptes sur la foi de voir se reproduire les miracles du temps de l'Exode (l'un d'eux promettait le passage du Jourdain à gué). Flavius Josèphe relate l'histoire tragique du prophète samaritain qui rassembla une foule sur le mont Garizim en promettant de leur montrer la vaisselle sacrée que Moïse avait enterrée, à l'endroit même où il l'avait déposée (*Antiquités Juives* 18,85). Pilate fit donner la troupe, mais la répression fut si sanglante qu'elle déclencha une ambassade juive à Rome à la suite de quoi Pilate fut révoqué. Ac 21,38 parle de l'Égyptien qui a emmené quatre mille partisans au désert en vue de leur faire revivre les merveilles de l'Exode²⁷. Bref, ce tableau, largement composé à l'aide des données de Flavius Josèphe - qui devient, après des siècles d'oubli, une source de première main pour notre information sur l'Israël d'avant 70 - indique une chose : Jésus est apparu dans un pays en état de résistance religieuse face à l'occupation étrangère des Romains, contredisant le *sub Tiberio quies* de Tacite (*Histoires* 5,9-10). Face à la pression du modernisme, la crise du judaïsme est d'ordre identitaire : il s'agit de sauver les traditions du danger de contamination par la culture gréco-romaine. Les aspirations théocratiques du peuple n'ont pas manqué de vibrer à l'écoute de la prédication eschatologique de Jésus. On comprend mieux dès lors, non pas les choix socio-politiques opérés par Jésus (comme le voudrait Horsley), mais ceux qu'il *n'a pas pris* (comme l'indique Theissen). Sur le fond de l'excitation déclenchée par les «prophètes du signe», la demande à Jésus d'un «signe» (Mt 12,38-39) et son refus prennent un relief inattendu; de même, le miracle des pains dans la version de Mc 6,30-44, substitut de manne, s'inscrit dans un contexte qu'on n'imaginait pas aussi brûlant,

III. Une évaluation

Je posais la question au début de ma réflexion : la *third Quest* peut-elle être considérée comme un mouvement homogène ? Prouve-t-elle sa cohérence ? Dénote-t-elle, du point de vue heuristique, un changement de paradigme à l'égard des deux quêtes précédentes ? La réponse, on l'a deviné, ne se donne pas immédiatement. Entre le philosophe cynique à la Crossan, le restaurateur d'Israël selon Sanders et le révolutionnaire social de Horsley, quelle homologation identifier ?

Le propre de la troisième quête ne tient assurément pas au refus de l'eschatologie, car ce trait ne retient que les entreprises du *Jesus Seminar*, de Crossan et de Borg. Il ne tient pas non plus à une circonscription commune des sources manuscrites, puisque tantôt (*Jesus Seminar*, Burton Mack, Crossan) la littérature apocryphe chrétienne est l'objet d'un privilège fort, tantôt (Vermès, Sanders, Theissen, Horsley) la documentation de référence est la littérature juive, historiographique avec Fl. Josèphe, rabbinique avec la Michnah ou le Talmud. Les uns et les autres ne se rallient pas non plus à une fonction

²⁶ Flavius Josèphe donne de Jean le Baptiseur un portrait nettement plus politique que celui des évangiles (comparer Mc 6,17-29 et les *Antiquités Juives* 18,116-119). Sur le rapport entre Jésus et Jean, voir l'excellente mise au point de Gerd Theissen et Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, p. 184-198.

²⁷ Pour une présentation synthétique des mouvements théocratiques de protestation en Palestine, on lira l'article de G. Theissen, «Jésus et la crise sociale de son temps», in : *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme* (Daniel Marguerat, Jean-Michel Poffet, Enrico Norelli, eds, p. 125-155).

socio-culturelle identique : le titre de prophète est élu ici tandis que l'analogie avec le sage est préférée là. Faut-il dès lors se ranger à l'avis que la nouvelle vague est une nébuleuse incontrôlable ?

De la rupture à la continuité

Il n'est pas niable que certains traits rattachent la troisième à la deuxième quête : la fixation sur les paroles de Jésus (*Jesus Seminar* et partiellement Crossan), l'interprétation eschatologique conséquente (Sanders, Theissen). Cela vaut pour les résultats obtenus. Mais s'agissant du questionnement, le *novum* de cette quête face à la précédente gît à mon avis dans le fait que Jésus est reconstruit à l'aide d'un *paradigme de continuité avec son milieu natif*. Pour la deuxième quête, parmi les critères d'authenticité retenus dans la critique des sources, le prince des critères avait été formulé par Käsemann : une tradition n'est attribuable à l'homme de Nazareth que dans la mesure où elle «ne peut être ni déduite du judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive»²⁸. Ce critère de dissemblance procède manifestement d'une idéologie de la rupture, où l'on reconnaît bien l'impact de la théologie dialectique : la singularité de Jésus est perçue à distance de son milieu natif (comme si Jésus n'avait pu dire ce qu'un rabbi dirait) et aussi à distance de la tradition post-pascale (comme si l'Eglise se définissait exclusivement par un geste de fracture théologique à l'égard du Nazaréen).

Je reviendrai tout-à-l'heure sur l'aval (la foi des premiers chrétiens); restons sur l'amont. La posture heuristique de rupture adoptée par la deuxième quête est justement, sur ce point, contestée par les chercheurs de la *third Quest*, qui postulent une continuité entre Jésus et le milieu du judaïsme antique. D'où les enquêtes sur la pratique antique de la guérison et sur les conditions des exorcismes. D'où la fouille de la Michnah pour exhumer le jeu des variations interprétatives autour de la Torah ou l'idéal de restauration eschatologique d'Israël. D'où la lecture de Flavius Josèphe à la recherche des figures du messianisme populaire. En d'autres mots, la singularité du Nazaréen est identifiée sur le fond d'une recherche d'analogies possibles au sein de la société juive antique. Le résultat est une ressurgence massive de la judaïté de Jésus, sauf sur la ligne Crossan-*Jesus Seminar* où le Nazaréen est gratifié d'un moralisme extra-mondain. Il va sans dire qu'en profondeur travaille la révision en cours des rapports entre judaïsme et christianisme.

Or ce paradigme de continuité, qui restitue Jésus à son milieu tout en montrant qu'il se prononce sur des enjeux actuels de société, rapproche sourdement la troisième quête de la première. Plus clairement encore, les travaux de Marcus Borg ou de Crossan s'affilient à un néo-libéralisme que ne renieraient pas les ténors de la première quête. L'abandon du *radicalement autre* a cependant son prix. Dans la dialectique du générique et du particulier, la deuxième quête profilait jusqu'à l'excès la particularité de Jésus; la troisième quête, à force d'insister sur l'appartenance de Jésus à un modèle générique, peine à discerner ce qui fait son unicité.

La (relative) cohérence de la troisième quête étant ainsi établie, mon évaluation s'attachera à trois thèmes récurrents dans la recherche récente : l'usage des sources, la question de l'eschatologie, la valorisation de la judaïté de Jésus. On mesurera pour conclure l'enjeu de la quête du Jésus de l'histoire.

Le critère de plausibilité

²⁸ E. Käsemann, «Le problème du Jésus historique», p. 164.

J'ai dit que le prince des critères, sous le régime de la deuxième quête, était le critère de dissemblance affûté par Käsemann. Charles Perrot soutient encore, dans son excellent *Jésus et l'histoire*, qu'à son avis, «seul le principe critique de Käsemann peut être retenu sans restriction»²⁹. Or précisément, l'un des fruits de la troisième quête est d'accréditer l'idée que le critère de différence doit être pratiqué *avec* restriction. Précisons : il doit être appliqué en corrélation avec un critère de plausibilité, que Vittorio Fusco préfère appeler critère d'explication suffisante³⁰. Ce critère postule qu'une reconstitution du Jésus historique est historiquement crédible à la seule condition d'être plausible sur l'arrière-fond du judaïsme de son temps et de rendre plausible l'évolution qui conduit de Jésus au christianisme primitif³¹.

Je prends l'exemple de l'interprétation de la Torah. Les travaux de Sanders, parce qu'ils ne partent pas de *l'a priori* d'une opposition de Jésus au légalisme pharisien, établissent que Jésus prend sa place dans un débat interne au judaïsme du second Temple; ils montrent aussi que les dérogations à la règle sabbatique faisaient partie d'un débat ouvert. La plausibilité de ses positions sur la Loi est ainsi établie. Mais elle doit l'être en aval aussi, c'est-à-dire qu'elle doit faire comprendre pourquoi, très tôt, des variétés de christianisme se sont opposées sur la question de la Loi, chacun recourant à l'enseignement de Jésus pour fonder qu'un judéo-christianisme rigoriste (Mt 5,18-19), qu'un antinomisme radical (Mc 7,1-15). Une attitude catégorique de Jésus face à la Torah (reconnaissance inconditionnelle ou déni catégorique) est rendu improbable par la réception diversifiée de son enseignement dans la chrétienté primitive; la divergence des premiers chrétiens rend nettement plus vraisemblable chez Jésus une attitude faite à la fois d'acceptation principielle et de critique interne, d'approbation et de restriction. Or, les polémiques autour du sabbat (Mc 2,23-28; 3,1-6) montrent assez exactement comment Jésus fait agir la Loi contre la Loi, les prescriptions rituelles devant plier dès le moment où l'impératif primordial de l'amour l'exige. La plausibilité nécessaire en aval de Jésus conduira à mettre en doute la «pharisaïsation» conséquente de Jésus chez Sanders, car une telle conformité avec la piété pharisienne retirerait toute légitimité aux conflits postérieurs du christianisme avec l'orthodoxie pharisienne-rabbinique.

En résumé, critère de dissemblance et critère de plausibilité doivent être dialectiquement articulés, le premier sauvant Jésus de n'être qu'un martyr fortuit, le second le préservant de la pure idiosyncrasie.

Jésus le sage et Jésus le prophète

La bataille fait rage au sein de la troisième quête entre les tenants d'un Jésus maître de sagesse et les partisans d'un Jésus aux convictions apocalyptiques, annonçant la fin imminente du monde. Les premiers clament leur volonté de sauver Jésus de la tyrannie du modèle eschatologique qui avait gouverné la deuxième quête; ils réaniment *mutatis mutandis* le Jésus sapientiel de la vieille quête libérale (Strauss, Renan, Guignebert).

²⁹ Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, (Jésus et Jésus-Christ 11), Paris, Desclée, 1979, p. 67.

³⁰ V. Fusco, «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», in : *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme* (Daniel Marguerat, Jean-Michel Poffet, Enrico Norelli, eds, p. 55-56. Voir aussi, dans le même volume, les p. 297-299.

³¹ Je reprends ici la formulation d'Ulrich Luz, «Jesus und die Tora», *Der evangelische Erzieher* 34, 1982, p. 116 note 13. Dans ce qui suit, j'évoque les résultats de mon étude : «Jésus et la Loi dans la mémoire des premiers chrétiens», in : Daniel Marguerat et Jean Zumstein, eds, *La mémoire et le temps. Mélanges Pierre Bonnard*, (Le Monde de la Bible 23), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 55-74.

Mais, disons-le tout net, une telle opposition est factice³². Séparer le courant sapientiel du courant eschatologique au sein du judaïsme du second Temple est de toutes manières une entreprise sans espoir, l'un vivant de l'autre. Pour ce qui est des logia de Jésus, aussi bien la tradition antérieure à Marc que la source Q présentent cette double dimension (exemples : Mc 9,35b; 10,43; 11,24; Lc 10,18.23-24; 11,20; etc). Mais surtout, la parénèse de Jésus allie l'un et l'autre lorsqu'il s'agit de motiver l'auditeur : Jésus fonde son exhortation sur l'évocation du jugement (Mc 13,33-36; Lc 12,39-46) ou sur la récompense eschatologique (Lc 12,33), mais il peut la fonder tout autant sur une référence sapientiale à la création (Lc 12,22-30) ou à l'expérience de la bonté de Dieu (Lc 14,16-24).

La recherche n'est donc pas bien inspirée de séparer ce que le discours de Jésus visiblement unit. Jésus à l'évidence, n'en déplaise à Albert Schweitzer, ne fut pas un apocalypticien. Tout parle aussi contre l'image d'un Jésus purement sapientiel : le fait que sa parénèse se cristallise en impératifs principiels sans se monnayer en prescriptions particulières; le fait que le discours de Jésus fuie la spéculation pour se concentrer sur l'anthropologie; l'absence de toute réflexion chez Jésus sur la faisabilité de l'obéissance requise (lire Mt 6,34). Ces traits creusent le fossé entre Jésus et les sages et pointent sur l'articulation d'une filière sapientiale et d'une conviction apocalyptique chez Jésus; cette façon de puiser à l'un comme à l'autre des réservoirs culturels et théologiques de son temps renvoie ultimement à la conscience qu'a Jésus de sa filialité divine, à l'expérience unique de Dieu qui fut la sienne.

Judaïté de Jésus et histoire du salut

La redécouverte de la judaïté de Jésus restera vraisemblablement le trait le plus marquant de la troisième quête. Mais on voit bien qu'à immerger Jésus parmi les siens, la recherche peine en contrepartie à rendre compte de la crise mortelle qui l'opposa aux siens. Or toute reconstruction du Jésus historique est assignée, non seulement à crédibiliser la judaïté de Jésus, mais, comme le souligne John P. Meier dans son bientôt monumental ouvrage, à intégrer les facteurs qui conduiront à la Passion³³.

Je dirai les choses ainsi : pourquoi affirmer la judaïté de Jésus conduirait-il à occulter la nouveauté de sa venue ? A l'inverse, pourquoi souligner le rôle de Jésus dans une histoire de salut devrait-il aboutir à minimiser son appartenance à Israël ? Tout se passe ici comme si une alternative était posée entre ces deux pôles. Or, il ne m'apparaît ni nécessaire historiquement, ni sage théologiquement de nier la spécificité du rôle de Jésus pour pouvoir mettre en avant sa judaïté. Faire du mouvement de Jésus une simple variété de judaïsme ne serait nullement inquiétant, sauf si ce phénomène ne plaçait les chercheurs - et c'est le cas ici - dans l'incapacité de faire état de la conscience qu'avait Jésus de lui-même, une conscience que la tradition ultérieure a taxé d'accomplissement des promesses. Bref, «il n'est pas nécessaire de nier la nouveauté chrétienne pour sauvegarder la judaïté de Jésus; il n'est pas nécessaire non plus de nier cette dernière pour sauvegarder la nouveauté du christianisme.»³⁴ Judaïté de Jésus et nouveauté christologique doivent être pensées dialectiquement.

³² J'ai traité ce sujet dans ma contribution «Jésus le sage et Jésus le prophète», in : D. Marguerat, E. Norelli, J.M. Poffet,éds, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, (Le Monde de la Bible 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 293-317.

³³ John P. Meier, *A Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus*, 2 vol. parus, New York, Doubleday, I 1991, II 1994.

³⁴ Vittorio Fusco, «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», in : *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, p. 46.

Nécessaire quête

Il est temps de conclure ce parcours panoramique de la troisième quête du Jésus de l'histoire. Le bilan est provisoire. La recherche est en cours et réservera encore des surprises. Mais parvenu à ce point, le lecteur peut être tenté de revenir à Albert Schweitzer, avec qui j'ai commencé, et reprendre son soupir devant tant d'ingéniosité aux intentions cousues de fil blanc. Le Jésus que reconstruit la *third Quest* est-il autre chose que l'utopie d'une Amérique désenchantée d'après 1970 ? L'homme de Nazareth continue-t-il, selon le mot de Péguy, à être livré aux historiens comme il le fut aux Romains ?

La réponse mérite d'être donnée à plusieurs niveaux.

Sur l'épistémologie de l'histoire : il nous faut définitivement consentir au deuil de l'illusion positiviste. Le fait brut, lavé de toute interprétation, est un mythe; tout geste historiographique confère aux événements une signification, et dans cette opération herméneutique, l'historien laissera toujours les traces de sa culture. Ce constat est vrai de toute histoire, encore plus de l'histoire de l'antiquité. Après tout, nous sommes cent fois mieux renseignés, et l'enquête historiographique est cent fois mieux contrôlée au sujet de Jésus de Nazareth qu'au sujet de n'importe quel empereur romain, fût-il César. La question n'est pas de savoir si le travail de l'historien reflète ou non son point de vue; il le reflète aussi sûrement qu'une empreinte d'ADN; la question est plutôt de savoir si l'enquête est de nature scientifique, c'est-à-dire contrôlable dans sa démarche et falsifiable dans ses résultats. Elle l'est.

Sur l'enjeu théologique : la quête du Jésus historique n'est pas une discipline théologique, mais une discipline historique à relevance théologique. Il y va de l'incarnation de la vérité dans l'histoire. Reconstituant (comme elle le peut) l'humanité du Nazaréen, elle en signifie l'irréductibilité à toute saisie dogmatique. Offrant un portrait (même hypothétique) de l'homme de Nazareth, elle soustrait Jésus à l'imaginaire des croyants, elle le pose comme une figure résistante, autre, à distance, non intégrable immédiatement à une contemporanéité spirituelle. La quête du Jésus de l'histoire inflige une blessure permanente à la tentative idolâtrique de s'appropriier le Christ.

Que la quête du Jésus historique dérange l'Eglise, il en a été ainsi dès le début. Mais ce dérangement est théologiquement salutaire (respect de l'incarnation) et pastoralement souhaitable (castration de l'imaginaire idolâtre). Car «la question du Jésus de l'histoire est celle du christianisme lui-même. L'exégète rappelle obstinément que celui-ci est constitué d'un mélange instable, combinant deux éléments hétérogènes : un mouvement messianique émergé du judaïsme au Ier siècle et une religion de salut, de modèle universel.»³⁵

Il y va de l'incarnation

On voit bien que la quête du Jésus historique doit être théologiquement valorisée, justement, comme *quête*. Elle doit l'être dans son inachèvement et son insolubilité même. Y renoncer court le risque d'esquiver la totale humanité de Jésus, car s'il est vrai homme, en quoi se soustrairait-il à une investigation conduite selon les règles de l'historiographie ? Mais il est aussi Dieu, rétorquera-t-on. Oui, mais premièrement la divinité de Jésus est affaire de foi et non de constat d'historien; deuxièmement, la résistance du personnage

³⁵ Michel Bouttier, «Composantes d'une quête insoluble», in : *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, p. 531.

aux diverses catégories qui lui sont appliquées (le rabbi guérisseur, le super-pharisien, le prophète, le nomade cynique, le charismatique) est à mes yeux l'indice *historique* d'une différenciation *théologique*. Comme quoi l'historien ne sape pas la foi; il en trace les contours. Et que je sache, les historiens ne sont pas irrévérencieux lorsqu'ils nous avouent que l'absolu devant lequel ils butent dans leurs travaux n'est pas la personne de Jésus comme telle, mais ce vers quoi tendent sa parole et son agir : le Royaume. L'observation attentive que fait l'exégète du discours de Jésus dans les synoptiques corrobore ce constat : le Nazaréen ne s'est jamais prêché lui-même, Libre au croyant, mais *après* cela, de se dire que la seule explication totalement satisfaisante du «mystère Jésus» est celle que donnent les évangélistes. Il réalisera mieux, du coup, à quel point le témoignage quadriforme des évangiles est la superbe relecture croyante d'une aventure spirituelle dont eux, seuls, nous signalent le souffle d'éternité. Martin Luther, avec sa simplicité forte, disait : «Il vaut beaucoup mieux pour toi que le Christ vienne par l'Évangile. S'il entrait maintenant par la porte, il se trouverait chez toi, et tu ne le reconnaîtrais pas !»³⁶. Dont acte.

³⁶

WA 10, III, 92,11.