

Redaktionsgeschichte et valeur historique des Évangiles

par James PARKER

Docteur en NT de l'Université de Bâle

Willi Marxsen a proposé d'appeler *Redaktionsgeschichte** une discipline qui, dans le domaine des études néo-testamentaires, s'est acquise une place importante depuis la deuxième guerre mondiale.¹ Norman Perrin définit cette nouvelle discipline comme "l'étude de la motivation théologique d'un auteur, telle qu'elle se révèle dans la compilation, l'organisation, la rédaction et la modification du matériau traditionnel, ainsi que dans la composition de nouveaux matériaux ou dans la création de nouvelles formes à l'intérieur des traditions du christianisme primitif".²

La critique rédactionnelle n'est pas tombée du ciel ! On pourrait dire que la *Redaktionsgeschichte* commence là où finit la *Formgeschichte*. Telle qu'elle était utilisée à l'origine, la critique formiste accomplissait deux fins. Premièrement, elle permettait de disséquer les évangiles de manière à détecter la charpente narrative qu'elle écartait comme composition ultérieure inutile à la recherche du Jésus historique.³ La "critique formiste" cherchait à dissocier dans les évangiles les logia isolés de Jésus, ainsi

* Nous traduirons ci-dessous *Redaktionsgeschichte* par "critique rédactionnelle" et *Formgeschichte* par "critique formiste" (NdT).

¹ Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956, 21959), p. 11.

² Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia, Fortress Press, 1969), p. 1. Perrin remarque également que cette discipline pourrait être nommée "critique de la composition" (comme l'a suggéré E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1966, p. 24), "parce qu'elle étudie la composition de nouveaux matériaux et les arrangements de matériaux écrits ou fraîchement créés en de nouveaux éléments et schémas, ainsi que la rédaction des matériaux existants".

³ K.L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919) a pratiqué la critique formiste de cette manière.

que les unités narratives, des éléments secondaires qui les re liaient les uns aux autres. Les "formes" étaient alors étudiées séparément. Deuxièmement, elle classifiait les paroles et les di vers récits selon leurs formes littéraires et orales : on étudiait ensuite ces péripécies afin de découvrir leur milieu d'origine (ou *Sitz-im-Leben*) et de discerner dans quelle mesure ce procédé de transmission les avait affectées.⁴ Les spécialistes "conserva teurs" qui pratiquaient la critique formiste cherchaient à élimi ner les adjonctions ultérieures faites aux matériaux en cours de transmission, et à redécouvrir la tradition primitive sur Jésus, sous une forme digne de confiance du point de vue historique. Le travail de J. Jeremias sur les paraboles est le meilleur exemple d'une telle étude. Son but est de "frayer un chemin aussi assuré que possible pour entendre la voix même de Jésus".⁵ Les spécia listes "radicaux" aboutirent, eux, à des conclusions très diffé rentes. La célèbre parole de Bultmann reflète l'opinion de beau coup : "Je pense, il est vrai, que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus".⁶ Cette posi tion a été modifiée par certains critiques formistes plus récents. Les théologiens de la "nouvelle recherche du Jésus historique"⁷ affirment qu'une information historique sur Jésus, si petite soit elle, est effectivement disponible dans les évangiles.⁸

La plus grande faiblesse des critiques formistes, qualifiée d'"inadvertance criante" par Robert Stein,⁹ a été de ne pas considérer les évangiles comme des unités lors de leur travail sur les péripécies individuelles et les ensembles de matériaux qui consti tuent la tradition évangélique. Ils observaient et classaient si soigneusement chaque arbre qu'ils oubliaient de prendre du recul et de regarder la forêt. En conséquence, ils "ont oublié que les évangiles individuels sont aussi des ensembles qui exigent un examen et doivent être l'objet de recherches en tant qu'entités

⁴ Rudolph Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (tr.fr. Paris, Seuil, 1973).

⁵ Joachim Jeremias, *Les paraboles de Jésus* (tr.fr. Lyon, Xavier Mappus, 1962), p. 11.

⁶ R. Bultmann, *Jésus* (tr.fr. Paris, Seuil, 1968), p. 35. R.H. Lightfoot dit pour sa part : "Il semble donc que la forme terrestre autant que la forme céleste de Jésus nous soient pour la plupart cachées. Malgré l'incalculable valeur des évangiles, ils ne nous rapportent pas beaucoup plus qu'un murmure de sa voix, nous n'y retrouvons que les alentours de ses chemins". (*History and Interpretation in the Gospels*, 1935, p. 225). Il soutiendra plus tard dans *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford, 1950, p. 103), que sa déclaration a été incom prise, comme étant plus radicale qu'elle ne voulait l'être.

⁷ J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959.

⁸ Voir les fruits dans un ouvrage tel que G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?* (tr.fr. Paris, Seuil, 1973).

⁹ Robert H. Stein, "What is Redaktionsgeschichte ?". *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), p. 45.

individuelles".¹ La source de cette erreur était de considérer les évangélistes comme des "hommes à ciseaux et à colle" qui assemblaient les différentes péripécies. On voyait alors généralement les synoptiques comme des "compilations de péripécies".

Alors que l'ambition de la critique formiste était d'aller au delà des évangiles synoptiques existants pour investiguer le stade de la tradition orale qui les avait précédés, la critique rédactionnelle s'intéresse par contre aux évangiles dans leur forme finale, leur arrière-plan historique et leur témoignage théologique.² Bien que les deux démarches ne s'opposent pas, elles diffèrent pourtant quant à l'objet de leur intérêt. Alors que la critique formiste s'intéresse premièrement au caractère littéraire, la critique rédactionnelle, elle, s'intéresse tout d'abord au caractère théologique et à la conception théologique des évangiles tels que nous les possédons. La critique rédactionnelle ne pose pas la question historique de savoir comment les événements rapportés par les synoptiques ont effectivement eu lieu, mais tente de comprendre comment les évangélistes les ont compris et donc décrits.³ Elle voit les évangélistes comme des théologiens aussi créatifs que Paul ou l'auteur de l'épître aux Hébreux. L'intérêt théologique du Nouveau Testament est donc considérablement accru. Une comparaison entre Bultmann et Conzelmann fera apparaître les différences d'approche. Bultmann, dans sa théologie du Nouveau Testament, réduit l'enseignement de Jésus à une "présupposition pour la théologie du Nouveau Testament plutôt qu'une partie de cette théologie elle-même",⁴ mais il ignore largement les synoptiques dans leur qualité de témoins théologiques. Conzelmann, tout au contraire, consacre une bonne partie de son livre au kérygme synoptique.⁵

On accepte généralement aujourd'hui que les évangélistes n'aient pas été simplement des "hommes de ciseaux et de colle". Comme le dit Stein, "au contraire, les ciseaux étaient manipulés par la main d'un théologien et la colle imprégnée d'une théologie particulière".⁶ La critique rédactionnelle a eu pour tremplin les

¹ *Ibid.*

² Ainsi, la critique rejoint la suggestion de T.W. Manson indiquant que le terme de "critique formiste" devrait être "réservé à l'étude des différentes unités de récits et d'enseignement qui constituent les évangiles en ce qui concerne leur forme, et leur forme seulement". In "The Life of Jesus : Some Tendencies in Present-day Research", *The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W.D. Davies and D. Daube (Cambridge, 1956), p. 212.

³ Voir W. Marxsen, *op. cit.* et H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen, 1954).

⁴ R. Bultmann, *Théologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1953), p. 1.

⁵ H. Conzelmann, *Théologie du NT* (tr. fr. Genève, Labor et Fides, 1969), pp. 111-164.

⁶ *Op. cit.*, p. 46.

travaux de trois savants allemands : G. Bornkamm⁷, H. Conzelmann⁸ et Willi Marxsen⁹. Mais ces hommes ne furent pas les premiers à découvrir que les évangélistes avaient mis du leur dans leurs œuvres. W. Wrede, dans son *Messiasgeheimnis in den Evangelien*, appliquait réellement la méthode de la critique rédactionnelle en 1901.¹

Johannes Weiss en est un autre précurseur. Il dit : "La tâche du commentateur des évangiles a de nombreuses facettes. Son devoir est tout d'abord de comprendre l'auteur et de se rendre compte de ce qu'il veut dire à ses lecteurs".² Ces idées précoces, bien que suggérées, ne furent pas pleinement exploitées avant la critique rédactionnelle. Parmi les spécialistes du travail rédactionnel et de la théologie des évangélistes, il faut encore mentionner Ernst Lohmeyer, Karl Kundsinn, A. Schlatter, R.H. Lightfoot et James M. Robinson.³ La différence entre les critiques rédactionnels accomplis (tels que Conzelmann, *et al.*) et leurs précurseurs est double : tout d'abord le travail d'un Conzelmann doit être considéré comme une réponse à l'attitude anti-individualiste de la critique formiste ; ensuite, la critique rédactionnelle bâtit la plupart de son étude sur le travail de la critique formiste. Stein l'exprime ainsi : "Grâce à la séparation des péripécopes bibliques par la critique formiste, la critique rédactionnelle a pu mieux vérifier le travail de rédaction de l'évangéliste. En conséquence, c'est seulement une fois que la critique formiste eut dissocié les péripécopes de la rédaction que la critique rédactionnelle devint possible".⁴

Il y a aujourd'hui de vives discussions sur la préséance à accorder entre la critique formiste et la critique rédactionnelle. Conzelmann soutient que la recherche de la critique formiste doit précéder celle de la critique rédactionnelle.⁵ J. Weiss soutenait dans le passé que la critique rédactionnelle était la première tâche

⁷ G. Bornkamm in *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 1961.

⁸ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*.

⁹ W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*.

¹ Stein, *op. cit.*, p. 47, n. 8, remarque que, en raison de l'intérêt de Wrede pour les évangélistes individuels, Johannes Schreiber (*Theologische Erkenntnis und unterrichtlicher Vollzug*, p. 9) soutient que Wrede est le vrai père de la critique rédactionnelle.

² J. Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Vol. 1 (1906), p. 62, cité par W. Marxsen, *op. cit.*, p. 11, n. 2 et par Rhode, *op. cit.*, pp. 16ss.

³ *Galiläa und Jerusalem ; Topologische Ueberlieferungsstoffe im Johannes Evangelium ; Der Evangelist Matthäus ; Locality and Doctrine in the Gospels ; The Problems of History in Mark*, dans l'ordre.

⁴ *Op. cit.*, p. 47.

⁵ *Op. cit.*, p. 12.

de l'exégète.⁶ Rhode⁷, Ibers⁸, Klein⁹ et Schille¹ s'accordent avec Conzelmann, mais Farrer² et Johnson³ sont de l'avis de Weiss. Marxsen⁴ maintient que les deux méthodes d'investigation devraient être menées simultanément⁵.

La question de l'historicité

En tant qu'étude de la mise en forme rédactionnelle des évangiles, et en tant que recherche pour déterminer dans quelle mesure les évangélistes ont imprimé leur propre théologie à leurs écrits, la critique rédactionnelle n'est pas une menace pour la foi chrétienne. Toutefois, elle devient un défi à la crédibilité historique des évangiles lorsqu'elle suppose que les évangélistes ont transformé ou complété la tradition qu'ils connaissent. De nombreux critiques rédactionnels (et formistes) ont estimé que l'Eglise primitive n'avait aucun intérêt pour le Jésus historique. Les auteurs des Évangiles ne cherchaient pas à rapporter avec précision les paroles et les événements de la vie de Jésus. Ils semblent s'être sentis libres de transformer, déformer, voire inventer non seulement des paroles de Jésus, mais des événements et des épisodes entiers de sa vie. Cela ne pose aucun problème à qui dissocie la foi de l'histoire. Pourtant, si notre foi est fondée sur une personne historique et sur des événements historiques certains, les allégations et les implications de la critique rédactionnelle (telle qu'on l'emploie généralement) présentent réellement une menace à cette compréhension de la nature de la foi.

Concernant l'historicité, différents spécialistes ont défini des critères pour juger de l'authenticité des paroles de Jésus et des événements de sa vie. Dans cette discussion, le mot "authentique" est réservé aux paroles que Jésus a réellement prononcées.

⁶ *Op. cit.*, p. 62.

⁷ J. Rhode, *Rediscovering the Teachings of the Evangelists* (Philadelphia, Westminster Press, 1968).

⁸ Gerhard Ibers, "Zur Formgeschichte der Evangelien", *ThRNF* 24, (1957-58), pp. 283-338.

⁹ G. Klein, *Die Zwölf Apostel-Ursprung und Gehalt einer Idee*, FRLANT NF 59 (77), Göttingen, 1961.

¹ Gottfried Schille, "Bermerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums", *NTS* 4 (1957-8), pp. 1-24, 101-114.

² Austin Farrer, *A Study of St. Mark*, p. 21.

³ Sherman E. Johnson, *The Theology of the Gospels*, p. 21.

⁴ *Op. cit.*, p. 10.

⁵ F.F. Bruce remarque dans *Tradition : Old and New* (Grand Rapids : Zondervan, 1970), p. 46, que cette "nouvelle" approche fut lancée par W.J. Woodhouse dans *The Composition of Homer's Odyssey* (Oxford, 1930) et C.M. Bowra dans *Tradition and Design in the Iliad* (Oxford, 1930) pendant la dernière génération.

Tous les autres matériaux sont inauthentiques.⁶ Ces matériaux inauthentiques ont été placés dans la bouche de Jésus soit par la tradition orale, soit directement par l'évangéliste. On a suggéré une grande variété de critères : Bultmann en suggère trois⁷, R.H. Fuller trois autres⁸. Dans son livre⁹, Perrin présente un certain nombre de principes dont le but est d'évaluer la valeur historique des paroles attribuées à Jésus dans les évangiles.

Les critères d'authenticité

D.G.A. Calvert a suggéré de regrouper les différents critères proposés en onze critères principaux, cinq sous forme négative et six sous forme positive, les négatifs servant à déterminer l'inauthenticité d'une parole et les positifs à en démontrer l'authenticité¹. Sont jugées inauthentiques les paroles qui :

- a. s'accordent avec l'enseignement de l'Eglise primitive
- b. s'accordent avec l'enseignement du judaïsme contemporain
- c. présupposent une situation impensable au temps de Jésus
- d. contredisent d'autres paroles plus authentiques
- e. s'avèrent, en comparant les évangiles, être un développement de ce que l'on trouve ailleurs.

Elles sont jugées authentiques si elles :

1. se distinguent nettement de la pensée juive
2. se distinguent nettement de la pensée de l'Eglise primitive post-pascale
3. contiennent des éléments qui ne pourraient pas être de l'Eglise primitive
4. présentent des araméismes sous différentes formes et reflètent des situations palestiniennes
5. se retrouvent au moins dans deux traditions ou formes
6. sont caractéristiques de l'enseignement habituel de Jésus.²

La nécessité de tels critères s'est fait sentir à cause du scepticisme grandissant, parmi les critiques formistes et rédactionnels, quant à la valeur historique des Evangiles. Perrin donne trois raisons de mettre en doute les paroles de Jésus dans les synoptiques.³

⁶ J.M. Robinson suggère qu'une parole que Jésus n'a jamais prononcée "peut fort bien refléter d'une manière précise son sens historique, et ainsi être plus 'historique' que beaucoup de choses non pertinentes que Jésus a vraiment dites", *op. cit.*, p. 99. Cf Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, pp. 19ss.

⁷ Cf. *L'histoire de la tradition synoptique*.

⁸ *New Testament in Current Study*, pp. 40ss.

⁹ *Rediscovering the Teaching of Jesus* (SCM, Londres, 1967).

¹ D.G.A. Calvert, "An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus", *New Testament Studies*, Jan. 1972, pp. 209-219. Dans la discussion qui suit, l'ordre de Calvert sera conservé.

² *Ibid.*, p. 211.

³ Perrin, *Rediscovering...*, p. 15.

Tout d'abord, selon Perrin, les synoptiques contiennent des paroles dites par les premiers chrétiens sous l'inspiration de l'Esprit. Il était inévitable que les paroles de Jésus et les paroles de ses premiers disciples (inspirés) soient réunis sans distinction dans les mêmes compilations. Puisque les paroles de Jésus et celles de ses disciples inspirés étaient fondées sur la même autorité, on ne faisait aucune distinction entre les *ipsissima verba* de Jésus et la retranscription de ses paroles destinées à répondre aux besoins de la communauté primitive.

La seconde raison invoquée par Perrin est la suivante : "le genre littéraire 'évangile' fut créé pour servir les objectifs de l'Eglise primitive, mais la fidélité historique n'entraîne pas dans ces objectifs... pour autant que nous puissions aujourd'hui le dire, il n'y a pas une seule péricope dans les évangiles dont le but évident ait été de préserver une réminiscence historique du Jésus terrestre".⁴

En troisième lieu, Perrin soutient que beaucoup de paroles de Jésus (et il donne l'impression que toutes) sont une simple création de l'Eglise primitive.⁵ Il tient ensuite à montrer que d'autres spécialistes parviennent comme lui à l'opinion que les évangiles comportent de nombreuses reformulations des paroles de Jésus et de nouvelles créations de l'Eglise primitive. Il cite quatre exemples :

Tout d'abord, J. Jeremias, dans *Les Paraboles de Jésus*, a montré combien les paraboles ont été modifiées pendant leur transmission par l'Eglise primitive, afin de les rendre applicables à la communauté changeante et grandissante ; deuxièmement, Käsemann a tenté de démontrer que certaines paroles "légales"⁶ viennent des prophètes de cette Eglise ; troisièmement, le travail de Lindars⁸ soutient que les traditions exégétiques du christianisme primitif ont été incorporées aux évangiles et, quatrièmement, les différents travaux de la critique rédactionnelle⁹ montrent l'influence de la théologie des évangélistes sur la structure et le contenu des évangiles. Au vu de telles données, Perrin arrive à la conclusion que "la nature de la tradition synoptique est telle qu'elle rend la tâche difficile à ceux qui affirment l'authenticité"¹. Les évangiles ne contiennent pas de réminiscences historiques mais plutôt des scènes idéales². Le cadre dans lequel appa-

⁴ *Ibid.*, pp. 15ss.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ Par exemple, Mt. 6.14s.

⁷ E. Käsemann, "Sätze Heiligen Rechtes" in *New Testament Studies I* (1954-55), pp. 248-260.

⁸ B. Lindars, *New Testament Apologetics* (SCM, 1961).

⁹ Rhode, *op.cit.*

¹ *Op. cit.*, p. 39 : "the burden of proof will be upon the claim to authenticity".

² *Ibid.*, p. 29.

raissent les paroles de Jésus n'est pas historique mais rédactionnel.³ L'authenticité des paroles de Jésus doit donc être examinée.

Paroles de Jésus ou des premiers chrétiens ?

Quelle est la validité des allégations de Perrin ? Il est clair que, dans son esprit, une déclaration attribuée au Jésus terrestre dans les évangiles doit être considérée comme ayant été créée ou modifiée substantiellement après Pâques, à moins qu'on ne prouve qu'elle est de Jésus. On suppose donc que l'Eglise s'est employée à modifier ou à créer les "paroles de Jésus". Perrin fait cette supposition sans présenter aucun argument. Comme le dit I.H. Marshall, "cette déclaration (l'Eglise primitive ne faisait pas la distinction entre les paroles du Jésus terrestre et du Seigneur ressuscité d'une part, et celles des prophètes inspirés du christianisme primitif d'autre part) risque fort de devenir l'une des affirmations non justifiées et non examinées de la recherche moderne".⁴ Le fait est que, en 1 Cor. 7, Paul distingue avec lucidité les commandements de Jésus concernant le mariage et son propre avis en tant qu'homme enseigné par l'Esprit. Les épîtres font très peu référence aux œuvres et aux paroles de Jésus. Certains ont soutenu que c'était la preuve du désintérêt de Paul pour le Jésus historique, les Evangiles étant pour lui des apocryphes. Mais une telle supposition est réfutée par le fait qu'un même auteur (ou deux auteurs du même cercle) a composé un évangile (Jean) et des épîtres. Denney l'a noté et commenté ainsi : "Le contraste avec les épîtres sur ce point précis est une des données montrant que l'évangile correspond mieux à la position historique qu'il revendique que beaucoup ne veulent l'admettre. Ce n'est pas sa propre pensée que l'auteur souhaite communiquer, mais la pensée du Christ. Et, bien que l'évangile et l'épître soient certainement de la même main, l'auteur ne se sent pas libre d'insérer dans l'évangile ce que l'épître lui permet de dire".⁵

Jean était conscient de la distinction fondamentale entre l'évangile et l'épître, et la respectait. Luc a de même évité d'inclure l'enseignement du Jésus terrestre dans les Actes bien qu'il ait eu amplement l'occasion de le faire.⁶

C.F.D. Moule a démontré que Luc se sent libre de dire certaines choses dans les Actes qui auraient été anachroniques dans l'évangile.⁷ Les données bibliques prouvent qu'il faisait une distinction entre l'enseignement du Jésus terrestre et sa propre paré-

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ I.H. Marshall, *Theological Student's Fellowship Bulletin* 53 (1969), p. 5.

⁵ J. Denney, *The Death of Christ* (Hodder and Stoughton, 1902), p. 270.

⁶ Cf Act. 20.35.

⁷ C.F.D. Moule, "The Christology of Acts" dans L.E. Keck et J.L. Martyn (éds), *Studies in Luke-Acts* (SPCK, 1968), pp. 159-185.

nèse et que, de plus, il faisait un réel effort pour conserver les deux catégories distinctes. Une question à laquelle Perrin doit répondre est la suivante : pourquoi les évangiles contiennent-ils si peu des données que l'on trouve dans les épîtres, surtout si l'Eglise primitive ne distinguait pas entre l'enseignement terrestre de Jésus et l'enseignement plus tardif inspiré par son Esprit ? En suivant les affirmations de Perrin, il est étrange de voir combien les évangiles ont oublié de problèmes fondamentaux vécus par l'Eglise primitive. Il y a un silence presque complet sur le sujet du Saint Esprit. Jésus n'avait-il rien à dire au sujet des "langues" ? Il est plus vraisemblable de penser que Jésus a dit peu de choses sur le Saint Esprit et rien sur les "langues", et que l'Eglise a respecté son silence. Par ailleurs, où trouve-t-on dans les évangiles une doctrine développée de l'expiation ?

Si le texte des évangiles a été dicté par les besoins de l'Eglise primitive, pourquoi certaines des convictions les plus chères à l'Eglise n'ont-elles pas laissé une impression plus claire sur le texte évangélique ? Les évangiles parlent curieusement peu du baptême, par exemple. Une fois seulement (après la résurrection), on voit Jésus ordonnant le baptême.⁸ Le dilemme brûlant de l'admission des Gentils dans l'Eglise reçoit lui aussi un traitement des plus inadéquats dans les paroles de Jésus. Avec un peu d'attention, cette situation aurait pu être facilement redressée en disant : "la loi et les prophètes ont duré jusqu'à Jean. Depuis, le royaume de Dieu est prêché et tous les Gentils s'y pressent".⁹ "Le fait est, soutient Hanson, que, si nous reconstituons le *Sitz-im-Leben* de l'Eglise primitive strictement et rigoureusement à partir des synoptiques, nous découvrirons que, dans de nombreux domaines, il ne correspond pas à celui que l'on peut déduire des Actes et des épîtres. Ceci non parce que les Actes ou les épîtres nous donnent une fausse impression, mais parce que les matériaux des synoptiques n'ont pas été préservés et choisis simplement en fonction de la situation de la communauté chrétienne primitive".¹

Il est vrai que le Nouveau Testament contient des enseignements attribués au Jésus ressuscité, mais ils sont rapportés dans les récits d'apparition du ressuscité, et leur historicité est liée à celle des apparitions elles-mêmes. L'enseignement est clairement attribué à *Jésus lui-même*. Peut-on croire, comme Perrin nous y invite, que les paroles prophétiques des chrétiens aient été considérées comme venant du Seigneur ressuscité ? F. Neugebauer a montré que, bien qu'une telle confusion ait pu être faite par

⁸ Matthieu 28.19.

⁹ R.P.C. Hanson, *Vindications* (SCM, 1966), pp. 57ss.

¹ *Ibid.*

erreur, elle n'aurait pas pu l'être délibérément.² Voici l'essentiel de sa thèse : "Dans la Bible, les prophéties ne sont jamais anonymes, mais toujours attribuées à une personne que l'on nomme. Il est donc improbable que des messages du Seigneur aient été publiés sans le nom de l'auteur. Dans les Actes, les noms de ceux qui reçoivent les visions et les prophéties sont toujours donnés. Les évangiles, qui contiennent ce que n'importe quel disciple aurait pu voir et entendre s'il avait été présent, ont été écrits d'une manière anonyme, mais le seul livre du Nouveau Testament véritablement prophétique porte clairement le nom de son auteur.

Bien qu'il y ait eu des prophètes dans l'Eglise primitive, le rôle décisif a été joué par les apôtres, et la tradition apostolique a été placée sur un plan plus élevé que l'inspiration prophétique".³

Perrin soutient également que l'Eglise primitive ne faisait aucune différence entre les *ipsissima verba* de Jésus et les modifications de ses paroles par ses disciples. Bien que cette revendication soit plus plausible que l'hypothèse discutée ci-dessus, elle ne doit pas être exagérée. Marshall suggère que l'on garde à l'esprit les points suivants lors de l'étude de ce sujet.⁴ D'abord, la tradition des *ipsissima verba* de Jésus est beaucoup plus stable que celle de ses actions. Si l'Eglise avait du respect pour ce que Jésus avait dit, elle ne se sentait probablement pas libre de modifier ses paroles. "Alors qu'un récit pouvait être transmis avec des mots différents, sans grand changement de sens, ses paroles devaient l'être avec le plus grand soin".⁵ Deuxièmement, une grande partie des différences existant entre les diverses versions de l'ensei-

² F. Neugebauer, "Geistsprüche und Jesuslogien", dans *Zeitschrift für N.T. Wissenschaft* 53 (1962), pp. 218-228, résumé dans Marshall, *TSFB* 53, p. 6.

³ *Ibid.* Marshall répond à deux objections que l'on pourrait faire à Neugebauer. Tout d'abord, on pourrait se référer aux paroles du Seigneur ressuscité en Ap. 2 et 3 comme exemples de paroles prophétiques en son nom ; mais ces paroles sont clairement attribuées à "l'Esprit" (Ap. 2.7, *et al.*) et celui qui parle est manifestement le Seigneur monté au ciel. Le caractère de l'évangile de Jean soulève une deuxième objection. Marshall dit que, bien que l'on puisse argumenter que, là tout au moins, nous avons une preuve de la compilation des paroles de Jésus par un auteur qui se croyait inspiré par l'Esprit pour le faire, cette objection ne tient pas. D'abord, ce que nous avons ici n'est pas une imputation de paroles prophétiques à Jésus, mais une méditation inspirée par la tradition de ses paroles terrestres (cf. A.M. Hunter, *According to John*, SCM, 1968, pour un résumé utile des travaux qui permettent de penser que Jean était en fait dépendant des traditions primitives). Deuxièmement, l'œuvre de Jean "appartient à une date beaucoup plus tardive que la période post-pascale immédiate, période pendant laquelle cette activité prophétique est censée avoir eu lieu, et ne peut donc pas être utilisée comme preuve de l'existence de cette dernière".

⁴ *TSFB* 53, p. 6.

⁵ *Ibid.*

gnement de Jésus dans les parallèles synoptiques ou dans les cas de “doublets” sont stylistiques et n’affectent pas le sens général des déclarations. Il faut se rappeler que des facteurs comme la traduction indépendante de l’araméen en grec et la préservation des matériaux par des canaux indépendants ont produit des différences de libellé dont l’importance ne doit pas être exagérée. Troisièmement, ce qui peut sembler être des variantes de la même parole dans différentes traditions peut fort bien remonter à des paroles de Jésus différentes, mais similaires. E. Lohmeyer, par exemple, refusait de dire qu’une version du Notre Père était plus authentique qu’une autre. “Il est incroyable que, au cours d’un ministère d’au moins un an, Jésus n’ait jamais utilisé la même parabole deux fois (avec de faibles changements), ou jamais rencontré de nouveaux groupes de gens qui avaient besoin de la même instruction de base. Les spécialistes n’ont généralement pas rendu justice à ce fait”.⁶ Quatrièmement, H. Schürmann pense qu’on avait probablement des réticences à créer des paroles de Jésus.⁷ En altérant et en transposant les paroles de Jésus, l’Eglise primitive cherchait à donner une reproduction de leur contenu plus proche et meilleure, plutôt qu’à leur adjoindre des détails de sa propre autorité.

Il est vrai que les évangélistes et les intermédiaires ont édité les matériaux des évangiles afin d’en faire ressortir le sens, mais ils n’ont pas créé de nouvelles paroles, ni même modifié des paroles existantes dans une mesure aussi grande que Perrin ne le suppose.

L’Eglise primitive et l’histoire

La deuxième affirmation fondamentale de Perrin, c’est que la réminiscence historique n’était pas un des buts de l’Eglise primitive en écrivant les évangiles. “La critique formiste (et la critique rédactionnelle s’accorde avec elle sur ce point) a toujours déclaré qu’aucun détail au sujet de Jésus n’aurait pu être conservé par l’Eglise primitive à moins d’avoir quelque sens pour elle. De là, il n’y a plus qu’un pas à faire pour dire que, le sens d’un détail étant sa raison d’être, c’est en raison de son sens et non de son caractère historique qu’il a été conservé. Une fois son caractère historique ainsi détaché, on peut tout naturellement conclure qu’en fait ce détail n’était pas historique. Sans le faire explicitement, Nineham franchit en effet ce dernier pas : offrir une explication non historique à chaque détail. Nous avons passé inconsciemment du principe que les détails de l’évangile de Marc ne sont pas forcément tous historiques à la conclusion que pratiquement aucun détail ne peut être historique. Le désir de trouver un sens théolo-

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk.22.19-20* (1955), p. 123.

gique à chaque détail rapporté par Marc conduit imperceptiblement à la conclusion que Marc (ou ses prédécesseurs) a inventé ce détail. C'est de là que provient l'habitude de chercher constamment des raisons qui auraient motivé l'invention de tel ou tel détail ou incident apparemment historique".⁸

Pourtant, les évangélistes pensaient écrire de l'histoire. C.F.D. Moule a clairement montré que les évangiles ne furent pas écrits en premier lieu pour l'utilisation dans les cultes d'adoration. Si tel avait été le cas, ils auraient un contenu tout différent. Les évangiles furent plutôt écrits dans un but apologétique, pour équiper l'Eglise en vue de sa mission et pour convertir les gens du dehors. Les chrétiens "se rendirent compte que leur foi tenait ou tombait avec les simples faits d'une histoire et qu'il était sage de maintenir sans interruption la tradition de ces faits".⁹

De même, Sir Edwyn Hoskyns argumente que l'évangile de Jean fut écrit "contre ces chrétiens qui, dans l'intérêt d'un libre développement de la vie de l'Esprit, niaient le contrôle du Jésus historique".¹ Il fait également remarquer : "Le soin que l'Eglise a mis à exclure du canon le genre de matériau utilisé par les évangiles apocryphes est souvent, et avec raison, un argument contre la supposition selon laquelle l'Eglise primitive fabriquait des récits. On se rend moins souvent compte que ce soin peut avoir joué un rôle dans la rédaction des évangiles canoniques".²

Si Perrin veut dire que les évangélistes n'étaient pas des historiens dans le sens de "compilateurs et vérificateurs de chaque fait concernant Jésus, agissant de façon purement désintéressée, dans le seul but de faire des recherches dans le passé", nous sommes d'accord avec lui. Dire qu'ils ne s'intéressaient pas à des réminiscences historiques est une tout autre chose.

Lorsqu'un problème surgissait dans l'Eglise primitive, et que l'on demandait "Qu'a dit Jésus à ce sujet ?", celui qui cherchait à répondre à cette question avec le concours de quelqu'un qui l'avait vu ou entendu (ou qui avait parlé avec quelqu'un qui l'avait vu ou entendu), s'engageait dans une recherche historique et reconstituait des matériaux authentiquement historiques. De telles questions étaient posées et l'on y répondait. Mais n'est-il pas absurde de supposer que, lorsqu'une question de ce genre se posait, personne ne pouvait se souvenir de ce que Jésus avait dit et fait et que, par conséquent, on devait dans chaque cas inventer et créer des réponses ?

Perrin suggère quasiment que l'Eglise primitive avait de fréquentes absences de mémoire ou pas de mémoire du tout. V. Tay-

⁸ Anthony Hanson, in *Vindications*, *op. cit.*, p. 75. Hanson donne de nombreux exemples de cette pratique dans les pages suivantes.

⁹ C.F.D. Moule, *The Phenomena of the NT* (SCM, 1967), p. 109.

¹ Hoskyns et Davey, *The Riddle of the NT* (1931), p. 165.

² *Ibid.*, p. 164.

lor a dit de manière inoubliable que "si la critique formiste a raison, les disciples ont dû être enlevés au ciel immédiatement après la résurrection".³ Marshall se demande "si ce processus présumé d'invention de ce que Jésus pouvait avoir dit, ou d'attribution de paroles de prophètes chrétiens au Jésus terrestre, aurait été possible sans une forte tradition préalable de certaines choses qu'il avait effectivement dites pendant sa vie terrestre, et dont les gens se souvenaient".⁴ Le fait que Perrin, à partir de *quelques* paroles qui ont *peut-être* été créées par la communauté, déduise que *toutes* puissent l'avoir été, est aussi illogique qu'improbable historiquement. En fin de compte, l'erreur de Perrin, selon Marshall, est une compréhension erronée de l'histoire elle-même. L'historiographie moderne a montré que l'historien rapporte ce qu'il considère comme significatif et mémorable, tandis que Perrin définit implicitement l'activité de l'historien comme une recherche scientifique désintéressée du passé, conception dépassée. "C'est pour cela qu'il construit une fausse antithèse entre la réminiscence historique à partir de mobiles désintéressés, et la recherche de ce que Jésus a dit et fait afin d'aider l'Église dans ses besoins. Il suppose ensuite que cette dernière activité ne peut pas mener à une connaissance saine du passé".⁵

Que penser des critères d'authenticité ?

a. Le critère de "dissimilarité"

Si l'on étudie les critères d'authenticité, il apparaît rapidement que le plus contestable, et pourtant le plus répandu, est le critère de "dissimilarité". R.H. Fuller écrit : "En ce qui concerne les paroles de Jésus, la critique de l'histoire des traditions (*Traditionsgeschichte*) élimine des paroles authentiques de Jésus celles qui d'une part ont un parallèle dans la tradition juive (apocalyptique ou rabbinique), et celles qui, d'autre part, reflètent la foi, la pratique et les situations de l'Église post-pascale telles que nous les connaissons par ailleurs".⁶

Il est important de noter qu'un filtre aussi strict est appliqué aux matériaux évangéliques parce qu'on les considère d'emblée comme suspects. Nous avons déjà discuté ci-dessus les présuppositions de Perrin (*et al.*) qui donnent naissance à un tel scepticisme historique, et montré qu'elles n'étaient pas solidement fondées. Nous avons vu que les allégations de Perrin concernant les impulsions créatrices de l'Église primitive étaient quelque peu exagérées. Pour ce qui est du critère de "dissimilarité",⁷ de nom-

³ *The Formation of the Gospel Tradition* (1935), p. 41.

⁴ *TSFB* 53, p. 7.

⁵ *Ibid.*

⁶ *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 12, 116.

⁷ Sous cette classification générale, on trouverait les critères suivants de Calvert (*op. cit.*) : (a), (b) ; (1), (2), (3).

breuses affirmations sont hautement contestables. Tout d'abord on soutient que l'emploi de ce critère nous dira ce qui est distinctif. M. Hooker remarque que le mot "distinctif" peut avoir deux sens : particulier (ce qui rend distinct des autres choses), ou caractéristique.⁸ Bien que la méthode ait pour but de nous donner le premier, c'est en fait le second que nous désirons. Si nous éliminons des paroles de Jésus les domaines dans lesquels il était d'accord soit avec le judaïsme, soit avec l'Eglise, il se peut que nous aboutissions à une distorsion plus grande du Jésus historique que celle que nous croyons constater dans les évangiles. Après un tel procédé de filtrage, le résultat est inévitablement une distorsion grave.

Il est improbable que Jésus ait différé sur chaque point de ses contemporains rabbiniques. Comme le note F.F. Bruce, "c'est sur l'arrière-plan d'un grand nombre de points communs entre Jésus et les Pharisiens que leurs points de clivage ressortent si clairement".⁹ Bruce estime que les parallèles rabbiniques devraient être étudiés d'une manière plus précise. "Lorsqu'ils sont non seulement plus tardifs que l'époque de Jésus, mais aussi plus tardifs que la composition des évangiles, il est absurde de ne se fonder que sur eux pour nier l'authenticité de paroles attribuées à Jésus."¹

Il est vrai que ce critère peut nous permettre de sélectionner un certain nombre de *logia* dont on peut raisonnablement affirmer l'authenticité. Pourtant ces paroles ne représenteront pas nécessairement le cœur de l'enseignement de Jésus ni sa pensée la plus caractéristique. Dire qu'une parole de Jésus est inauthentique si elle s'accorde avec l'enseignement de l'Eglise primitive présuppose :

- i) que nous connaissions tout ce que cette Eglise enseignait
- ii) que l'enseignement de cette Eglise ait été différent de celui de Jésus

⁸ M.D. Hooker, "Christology and Methodology", *New Testament Studies* 17 (1970-71), p. 481.

⁹ *Tradition : Old and New*, p. 48.

¹ *Ibid.* Il remarque en note (p. 48, n.1) : P. Winter conclut que Jésus "pourrait être représentatif du Pharisaïsme pré-rabbinique non seulement dans son enseignement éthique, mais aussi dans son eschatologie" (*On the Trial of Jesus*, Berlin, 1961, p. 133), et l'approbation de C.K. Barrett est de poids (*Jesus and the Gospel Tradition*, p. 62). Que de tels jugements puissent s'imposer à des savants qui eux-mêmes pratiquent les méthodes de critique formiste indique le peu de validité du critère de "dissimilarité". Même si l'on a des réserves vis-à-vis de ces jugements, on peut se souvenir de "la force cumulative des arguments avancés par les auteurs juifs favorables à l'authenticité des discours du quatrième évangile", fondée spécialement sur les modes de débat rabbinique contemporains qu'ils reflètent (I. Abrahams, "Rabbinic Aids to Exegesis", *Cambridge Biblical Essays*, éd. H.B. Swete, Cambridge, 1909, p. 181 ; cf son *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1917, p. 12).

iii) que Jésus lui-même n'ait pas eu l'intention de fonder une Eglise
iv) qu'il n'ait donné aucun enseignement préparatoire à ses disciples concernant cette situation.²

Mlle Hooker signale que l'utilisation de ce critère part du principe "que nous avons affaire à deux facteurs connus (le judaïsme et le christianisme primitif) et un inconnu : Jésus."³ Elle nous rappelle ensuite que les découvertes de Qumran devraient nous garder de croire que nous connaissons tout le judaïsme du premier siècle. On peut dire la même chose de notre connaissance du christianisme primitif. Il se peut en effet qu'il y ait eu dans l'église primitive d'autres matériaux concernant Jésus (qui pourraient "remplir tous les livres du monde") que nous ne possédons pas et que, si nous connaissions toute la vérité sur le judaïsme et l'église primitive, "notre petit ensemble d'enseignement 'distinctif' serait entièrement détruit."⁴ Ceci resterait cependant douteux (même si nous avions une connaissance parfaite de l'église primitive et du judaïsme) parce que "nous commençons notre examen des matériaux évangéliques avec un outil qui nie la possibilité de chevauchement et qui insiste sur le caractère unique de Jésus."⁵

"Un tel outil va forcément produire une image, conforme à son point de départ, et c'est précisément ce que nous obtenons : un Jésus qui se démarque de tous ses contemporains, qui ne se déclare pas Messie, et qui se trouve en opposition avec les chefs juifs. La méthode dicte ses propres conclusions."⁶

Pour reprendre les paroles de F.F. Bruce, cela "implique deux affirmations des plus improbables : qu'il n'y ait aucun lien entre la foi de l'église post-pascale et le ministère de Jésus, et que l'enseignement des rabbins n'ait chevauché en aucun point celui de Jésus."⁷

Un point important qu'il faut prendre en considération, c'est que la tradition évangélique a été dès le début sous contrôle apostolique. Bien que Perrin rejette les thèses de H. Riesenfeld⁸ et B. Gerhardson,⁹ il n'est pas sûr qu'elles puissent être écartées

² Fuller, dans son livre : *Critical Introduction to the New Testament*, p. 97, reconnaît que Jésus a peut-être été d'accord (*may have agreed* !) avec l'Eglise post-pascale, et remarque qu'une application stricte de ce critère mène invariablement à des résultats minimaux et à un scepticisme notoire.

³ *NTS*, p. 402.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ F.F. Bruce, "History and the Gospel", dans C.F.H. Henry (éd.) *Jesus of Nazareth : Saviour and Lord* (Grand Rapids, Eerdmans, 1966), p. 92.

⁸ *The Gospel Tradition and its Beginnings* (Londres, 1957).

⁹ *Memory and Manuscript : Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund, 1961), et *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 1964.

aussi facilement qu'il le pense. S'il est vrai qu'il faut expliquer les phénomènes qui ont donné lieu, dans les évangiles, à la critique formiste, comme Perrin l'affirme,¹ "il est aussi exact qu'on doit expliquer les phénomènes de l'histoire de l'église primitive qui ont donné naissance à l'approche scandinave."²

Une autre faiblesse dans l'application de ce critère provient de ce qu'il peut être utilisé de deux manières opposées. Bruce signale comment l'usage de ce critère peut confirmer ou en même temps éliminer une parole : "Comment, en référence à ce critère de 'dissimilarité' devrions-nous trancher la question posée par S.G.F. Brandon dans *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967) et *The Trial of Jesus of Nazareth* (Londres, 1968) ? Ces paroles : "Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive" (Mt. 10.34) ; "C'est un feu que je suis venu apporter sur la terre" (Luc 12.49) ; "Celui qui n'a pas d'épée, qu'il vende son manteau pour en acheter une" (Luc 22.36), qui pourraient être interprétées dans un sens proche des zélotes, doivent-elles être rejetées en raison de leur parenté zélote ? Les injonctions de ne pas résister au méchant (Matth. 5.39), et de "rendre à César ce qui est à César" (Mc. 12.17) doivent-elles être acceptées comme authentiques parce qu'elles vont à l'encontre des tendances zélotes contemporaines ? Ou bien (comme le dirait le professeur Brandon lui-même), en raison de l'accent apologétique des Actes et de l'attitude positive face à l'Etat romain exprimée dans Rom. 13.1-7, les textes susceptibles d'une interprétation zélote devraient-ils être acceptés comme "passages piliers" parce qu'ils sont si éloignés de la pensée chrétienne plus tardive ? De même, les passages "pacifiques" devraient-ils être rejetés parce qu'ils en sont si proches ? Dans ce domaine en tout cas, ces outils critiques sont des armes à double tranchant."³

Mlle Hooker nous avertit en outre que l'application de ce critère se révèle être subjective. Puisqu'une parole "authentique" de Jésus doit être conforme à la Palestine du premier siècle, comment décide-t-on de ce qui est "dissemblable" ? Pour être vraie, une parole de Jésus doit être simultanément "dissemblable" du judaïsme contemporain, et pourtant utiliser ses classifications et refléter la langue et le style araméens. Suite à ce dilemme, Mlle Hooker commente (p. 483) :

"En d'autres termes, des paroles authentiques ne doivent pas se retrouver dans le judaïsme (pour autant que nous puissions le connaître), mais doivent être telles qu'elles aient pu être dites à cette époque. Il est difficile d'appliquer simultanément ces critères apparemment contradictoires. Quand Perrin (pp. 164-75,

¹ *Op. cit.*, pp. 21, 31.

² Marshall, *TSTFB* 53, p. 9.

³ *Tradition*, p. 48, note 3.

197-8), par exemple, soutient que Jésus n'aurait pas pu utiliser le titre 'Fils de l'homme' parce que celui-ci n'existait pas dans le judaïsme de cette époque, il semble utiliser le second critère : mais si, d'après lui, le titre avait existé, il l'aurait certainement éliminé par son application du critère de 'dissimilarité'."

Assurément, si une parole passe à travers un filet aussi fin, elle est authentique ! On ne peut manquer de se demander comment l'enseignement de Jésus a pu être si unique et pourtant n'avoir aucune influence sur les idées de l'église primitive. Jésus était-il dans un monde à part sans relation avec le judaïsme ou le christianisme ?

Alors que le critère de "dissimilarité" "peut produire un *minimum* assuré du point de vue critique, on ne peut pas dire qu'il produise un noyau historiquement adéquat."⁴ En fait, il peut causer plus de distortion que de clarification.

b) *Le critère de cohérence*

Un deuxième critère généralement appliqué, qui suit directement le critère de "dissimilarité" est celui de cohérence.⁵ Si une parole passe à travers le filet du critère de "dissimilarité", on la compare alors à d'autres paroles qui ont également passé le premier test avec succès, pour voir si elle est cohérente avec ce que Jésus a dit ou fait.⁶ Son application sera certainement hautement subjective. Il est en effet difficile d'affirmer que Jésus a ou n'a pas pu penser telle ou telle chose.⁷ On suppose qu'après l'établissement d'un noyau ferme d'*ipsissima verba*, d'autres ensembles peuvent être par comparaison identifiés soit comme cohérents (et authentiques), soit comme incohérents (et inauthentiques).⁸ On doit garder à l'esprit l'éventualité suivante : ce qui nous semble cohérent (ou incohérent) a pu sembler l'inverse à la Palestine du premier siècle. De plus, "certaines paroles de Jésus, si elles sont authentiques, sont paradoxales, et ceci seul devrait suffire à nous

⁴ R.S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*, (Londres, SPCK, 1972), p. 27.

⁵ Ce critère inclurait les points (c), (d), (e), et (5) de Calvert.

⁶ Cf. son application aux narrations de miracles par R.H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (Londres, 1963).

⁷ Calvert souligne (*op. cit.*, p. 212) que, si Matthieu semble refléter la destruction de Jérusalem, on admet que ce dire n'est pas de Jésus puisqu'il n'a pas prédit l'avenir. Beasley-Murray (*A Commentary on Mark 13*, p. 7), remarque que la force de cet argument dépend de notre conception de la prédiction.

⁸ C.E. Carlston, dans une tentative de poser un "critère positif de canonicité" dit qu'une parole, pour être vraie, ne doit pas seulement refléter les conditions de la situation d'après Pâques, mais aussi bien cadrer avec l'exigence eschatologique fondamentale de repentance prêchée par Jésus. "A Positive Criterion for Authenticity ?" *Biblical Research* 7 (1962), pp. 33ss.

garder de juger en fonction de ce qui nous semble, à nous, cohérent".⁹

La possibilité d'une erreur est multipliée lorsqu'on *ajoute* le critère de cohérence à celui de "dissimilarité". Toute erreur résultant de l'application du critère de "dissimilarité" sera certainement renforcée par l'utilisation du deuxième critère. Comme le dit Mlle Hooker, "si le noyau des matériaux sur lequel nous édifions notre reconstitution de l'enseignement de Jésus est faux, l'ajout de matériaux apparemment compatibles avec ce noyau est susceptible de refléter les mêmes erreurs."¹ De plus, il est tout à fait possible qu'une image plus juste de Jésus soit éliminée parce qu'elle ne s'accorde pas avec une image faussée (résultant du critère de "dissimilarité"). Si l'argument déjà cité est correct, qui conclut que le critère de "dissimilarité" peut avoir pour résultat une image unique (mais pas du tout caractéristique) de Jésus, alors une image plus caractéristique pourrait être rejetée comme inauthentique parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'image faussée. Il n'est donc pas surprenant que les critiques radicaux "aient du mal" à retrouver le Jésus historique.²

c) *Le critère de convergence*

Voici un critère plus positif : celui de l'attestation répétée. Quand différentes sources s'accordent sur une parole, l'ensemble de la tradition ajoute du poids à sa véracité. Moule, toutefois, nous met en garde : "La sélection s'opère souvent dans les traditions, et je ne vois aucune raison de rejeter une tradition, simplement parce qu'elle n'apparaît que dans un seul courant..."³ Sir Edwyn Hoskyns et F.N. Davey ont fait la démonstration de ce principe.⁴ Ils ont comparé les miracles, les paraboles et les aphorismes et conclu que l'idée messianique a filtré d'une manière égale dans ces différentes formes. Dans *Historical Tradition in the Fourth Gospel*,⁵ C.H. Dodd compare les différents courants de tradition dans les synoptiques avec la tradition du quatrième évangile. A la suite de son investigation, il propose pour origine des traditions synoptiques et johanniques, une tradition primitive "non fixée". De plus, il pense qu'une grande partie de cette tradition de l'enseignement de Jésus est peut-être présente derrière les dialogues johanniques. Bien qu'il n'y ait pas dans les

⁹ Hooker, *Christology*, p. 483.

¹ *Ibid.*

² F.F. Bruce propose (*Trad.* p. 55) que ce critère soit appliqué aux paroles ou actions attribuées à Jésus dans les écrits non canoniques (par ex. l'évangile de Thomas).

³ Moule, *Phenomenon*, *op. cit.* p. 71.

⁴ *L'Enigme du Nouveau Testament*, *op. cit.*

⁵ C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, (Cambridge, 1963).

synoptiques de parallèle à la plupart de ces matériaux "non fixés", il affirme qu'on peut les y intégrer.

d) *Le critère linguistique*

Autre critère d'authenticité : l'authenticité d'une parole est confirmée si elle présente des araméismes et reflète des conditions palestiniennes.⁶ Bien que ce critère soit généralement appliqué à un petit nombre de paroles formant un ensemble, T.W. Manson a tenté de prouver que l'ensemble du document était en araméen.⁷ Dans son étude sur les paroles eucharistiques de Jésus, Jeremias a trouvé vingt sémitismes et conclut que le rapport de Marc est la forme la plus proche de l'araméen primitif utilisé lors de la Cène. On doit traiter ce test avec précaution à cause de nos incertitudes sur la nature exacte du langage parlé dans la Palestine du premier siècle.⁸ Il est aussi possible que les araméismes aient pénétré dans les évangiles en raison de l'usage du grec dans la traduction des LXX et ainsi ne représentent pas la source araméenne originale.⁹ On pourrait supposer que le mot ou les mots araméens exacts, tels que "Talitha koumi", "Ephphatha", "Eloi, Eloi, Lama Sabachtani" constituent certainement des paroles authentiques. Absolument pas, dit Nineham¹, l'évangéliste Marc désirait dans les deux premiers cas inclure une formule impressionnante, aux consonnances étrangères, afin de renforcer l'effet du miracle de guérison. En conséquence, l'inclusion des mots araméens avait un but incantatoire. Mais le fait que Marc donne la traduction détruit la valeur incantatoire du mot en langue étrangère. La valeur magique d'une incantation est liée à son mystère et non à sa clarté.²

e) *Pas de surnaturel ?*

Le critère peut-être le plus décisif et pourtant quasiment jamais avoué est celui du naturalisme. Perrin toutefois indique clairement qu'il aborde le texte avec cette présupposition : "Pour les hommes du Nouveau Testament, par exemple, l'apparition des anges, les machinations des démons, l'ouverture des cieux pour faciliter la descente d'une colombe ou l'ascension d'un corps, sont des événements qui font partie des choses réelles aux-

⁶ J. Jeremias, *La dernière Cène* (Paris, Cerf, 1972).

⁷ T.W. Manson, *Sayings of Jesus*, pp. 18 ss, Cf. Matthew Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, p. 43.

⁸ Cf. R.H. Gundry, "The Language Milieu of First-Century Palestine", *Journal of Biblical Literature*, 82 (1964), pp. 404-408.

⁹ Sanders, *Tendencies of Synoptic Tradition*, pp. 194ss ; comparer avec Turner : "Second Thoughts : VII Papyrus Finds", *Expository Times*, 76, (1964).

¹ *St. Mark*, p. 162.

² Cf. aussi R.P.C. Hanson, "The Assessment of Motive in the Study of the Synoptic Gospels", *Modern Chuchman*, Vol. 9-10 (1965-67), p. 257.

quelles on peut s'attendre, alors que, de nos jours, l'apparition de telles choses nous conduirait à consulter un oculiste ou un psychiatre."³

Ainsi les paroles de Jésus qui annoncent sa Passion et sa Résurrection et la prédiction des insultes du peuple juif sont évidemment des "*vaticinia ex eventu*". Bultmann dit :

"Je ne m'arrêterai cependant pas aux prophéties de la Passion et de la Résurrection, dont on a depuis longtemps reconnu qu'elles sont des formations secondaires de la Communauté, à savoir : Mc 8.31 ; 9.31 ; 10.33 s. par. et leurs marcottes : Mc 9.9 (12b) ; 14.21, 41 ; Mt. 17.12 ; 26.2 ; Lc 17.25 ; 24.7."⁴

Les événements surnaturels sont catégoriquement déclarés comme n'arrivant pas et n'étant pas arrivés.⁵

C.S. Lewis nous rappelle ici que "le canon : si c'est miraculeux (ou prédictif), ce n'est pas historique, est un critère qu'ils imposent en étudiant les textes, et non une conclusion qui découle de leur étude. S'ils parlent d'autorité, l'autorité unie de tous les critiques bibliques du monde n'a ici aucune valeur. Ils parlent alors simplement en tant qu'hommes, évidemment influencés par (et peut-être insuffisamment critiques de) l'esprit de l'époque dans laquelle ils vivent."⁶

Marshall mentionne "l'argument selon lequel l'admission de la possibilité du surnaturel rendrait impossible l'étude historique, parce que la recherche de causes et d'effets rationnels serait continuellement menacée par l'intrusion de facteurs arbitraires dans le domaine historique" mais il le trouve faible.⁷ Selon lui W. Pannenberg voit plus juste : "Tenter d'expliquer les apparitions pascales par une pure psychogénèse, comme étant le fruit de l'imagination des disciples, est une entreprise vouée à l'échec, parce que d'une part les données positives qui permettraient l'application de la notion psychiatrique de vision font défaut, et que d'autre part, on se heurte à des difficultés considérables dans l'état de la tradition : mais il n'en est pas moins vrai que l'historien demeure tenu de reconstituer l'enchaînement historique des événements qui ont provoqué la naissance du christianisme. Les hypothèses qu'il peut faire intervenir dans cette étude *dépendent*

³ Perrin, *What is Redaction Criticism ?* p. 72.

⁴ *L'histoire de la tradition synoptique*, p. 194.

⁵ Un livre de grande valeur sur le débat vieux d'un siècle à propos du miraculeux, est celui d'Ernst et Marie-Louise Keller, *Streit um die Wunder* (Güttersloh, 1968), tr. angl. : *Miracles in Dispute, A Continuing Debate* (Philadelphia, Fortress, 1969).

⁶ C.S. Lewis, *Christian Reflections* (Grand Rapids, Eerdmans, 1971) p. 158. Voir aussi *Miracles* (Londres, Fontana Press, 1960). Cf. E.J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids, Eerdmans, 1948), spéc. pp. 243-276 : "The Problem of Miracles and Natural Law".

⁷ I.H. Marshall, *Luke : Historian and Theologian* (Exeter, Paternoster Press, 1970), p. 30.

d'ailleurs de la manière dont il conçoit déjà le réel. Si l'historien se met à la tâche avec la conviction que "les morts ne ressuscitent pas", c'est une chose réglée d'avance que le Christ ne ressuscite pas non plus (cf. I Co. 15.16). Si, par contre, il faut reconnaître à l'attente apocalyptique un contenu de vérité par rapport à l'espérance de la résurrection, l'historien devra tenir compte aussi de cette possibilité pour reconstituer le cours des événements, pour autant que les données de la tradition ne suggèrent pas une autre explication. Or, ce n'est pas le cas, nous l'avons vu."⁸

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette question. Mentionnons simplement pour terminer que si l'on croit que les événements des évangiles ne peuvent être expliqués en termes purement naturels, il serait déraisonnable de rejeter la seule explication de la réalité qui rende compte de ces événements de manière adéquate.⁹

Une question de méthode

L'insistance de certains théologiens sur une méthode historique "profane" semble impliquer qu'ils connaissent et utilisent les méthodes et les critères des historiens profanes. En fait, il n'en est rien. En effet, beaucoup d'entre nous seraient heureux de voir la critique formiste et rédactionnelle adopter au moins les méthodes et les critères des historiens profanes. W. Gasque peut faire cette déclaration surprenante après une étude approfondie de la critique des Actes : "les conceptions récentes sont fondées davantage sur une tradition critique que sur une *étude attentive du texte-même des Actes dans le contexte historique du monde gréco-romain*".¹ Il nous rappelle le fait bien connu que "ceux qui

⁸ W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie* (Paris, Cerf, 1974), pp. 113s. Nous soulignons.

⁹ Marshall nous prévient (*Luke : Historian...* p. 32) qu'une conséquence inévitable de cette admission du surnaturel, c'est qu'une présentation chrétienne de l'histoire risque d'inclure des éléments qui ne seront pas universellement acceptables par tous les historiens (c'est-à-dire par les historiens qui travaillent dans le seul cadre des phénomènes naturels). "Cette objection doit être admise franchement. C'est là précisément une prétention chrétienne que d'affirmer que la réalité n'a pas de sens en dehors d'une interprétation chrétienne. Le chrétien est tout autant en droit de prétendre cela que le marxiste qui argumente en faveur de sa compréhension matérialiste de l'histoire." Il est bon de remarquer que les théologiens deviennent plus tolérants à l'égard du surnaturel mais il faut souligner que cette plus grande tolérance est venue d'abord de la culture profane (cf. par exemple Peter L. Berger, *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, Doubleday, 1969). On peut cependant se demander si cette évolution reflète une ouverture croissante à l'Écriture ou simplement l'ancienne acceptation des vieilles marottes du monde.

¹ W.W. Gasque, "The Historical Value of the Book of Acts : An Essay in the History of NT Criticism", *Evangelical Quarterly* 41 (2/1969), p. 87. Voir aussi *HOKHMA* No 6/1977, p. 12.

sont venus à l'étude du livre des Actes en partant de ce contexte historique plus large, sans les présuppositions d'une tradition particulière, ont quasiment tous été convaincus de la crédibilité essentielle des Actes comme source de l'histoire chrétienne primitive".²

La critique que R.M. Grant adresse à certains spécialistes américains du NT vaut également pour la tradition critique allemande prédominante : "Peu de spécialistes américains du NT fondent leur travail sur la philologie classique ou l'histoire gréco-romaine... Dans une mesure regrettable, ils se consacrent à des questions de méthodologie, comme si cela allait leur fournir une 'histoire instantanée'. Négligeant la réalité concrète des historiens anciens, des papyrus, des inscriptions, des pièces de monnaie et d'autres découvertes archéologiques, ils cherchent à faire avancer les recherches dans leur domaine en lisant des livres les uns des autres."³

R.P.C. Hanson montre que "la voie du scepticisme complet, ou presque, n'est pas celle qu'emprunte la science historique normale, même dans des situations très similaires à celles que nous présentent les matériaux évangéliques".⁴ En comparant la méthode et les procédés des historiens de l'antiquité profane avec ceux de la critique "radicale" du NT, Hanson conclut : "Si un historien du monde antique appliquait de tels procédés à la vie de Socrate (qui, après tout, n'a pas laissé plus de livres écrits que Jésus) ou de ces deux personnages du IIe siècle décrits dans les chroniques de Lucien : Alexandre le faux prophète et Peregrinus, il serait considéré par ses collègues historiens comme excentrique, voire risible."⁵ Les historiens de l'antiquité sont en effet ébahis par les conclusions auxquelles certains spécialistes du NT parviennent. L'un d'entre eux déclare : "Il est étonnant de constater qu'alors que les historiens gréco-romains sont de plus en plus confiants, l'étude des récits évangéliques (qui s'applique à des documents non moins prometteurs) a pris au XXe siècle une tournure si pessimiste ; et ceci au point que ses représentants les plus avancés maintiennent... que le Christ historique ne peut pas être connu et que l'histoire de sa mission ne peut être écrite. Ceci apparaît très curieux lorsqu'on compare ce cas avec le contemporain le mieux connu de Jésus et qui, comme lui, est un personnage sur lequel nous avons passablement de documents : Tibère César."⁶

² *Ibid.* Cf. ses articles dans *HOKHMA* Nos 3/76 et 6/77.

³ R.M. Grant, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), p. 48.

⁴ "The Enterprize of Emancipating Christian Belief from History", *Vindications*, p. 41.

⁵ *Ibid.*

⁶ A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), p. 187.

Pour conclure cette discussion de l'application aux matériaux évangéliques des méthodes et des critères de l'histoire profane, citons encore Hanson : "Jésus a effectivement prononcé les mots araméens qui lui sont attribués et passé par le village insignifiant de Bethphagé... En fin de compte, il faut que le bon sens déchire le rideau spéculatif en insistant sur le fait suivant : prétendre que Jésus a suscité un flot extraordinaire d'interprétations de ses paroles et de ses actes chez des douzaines, voire des centaines, de personnes durant sa vie terrestre et immédiatement après — matériaux interprétés qui ont été rassemblés par trois écrivains quelques décades après sa mort — mais prétendre en même temps que ces riches matériaux ne nous fournissent aucune base sûre qui nous permettent de reconstituer son enseignement et sa carrière, tout ceci est si absurde, si improbable et *si contraire à la méthode et aux principes historiques ordinaires que c'est impossible.*"⁷

Pour une nouvelle approche

Si on peut prouver que les affirmations et la méthode adoptées par Perrin *et al.* sont sans base solide, il est normal d'adopter une méthode exempte de ces défauts. C. Colpe exprime certainement la meilleure approche : ce n'est pas l'authenticité, mais l'inauthenticité des paroles attribuées à Jésus qu'il faut prouver.⁸ C'est à ceux qui nient la crédibilité de la tradition de prouver leurs dires. Une telle position permet une investigation critique complète des matériaux évangéliques, sans les soumettre à des tests qui ont un préjugé contre eux.

Pour faire un pas de plus dans la discussion, posons-nous la question : pourquoi, en fin de compte, l'histoire est-elle importante ? Pour beaucoup, elle ne l'est pas : "Il n'est plus évident que le Jésus historique soit en fait le sujet de l'intérêt primordial de la foi chrétienne, et on ne peut plus affirmer que l'aspect principal de la foi soit de suivre les préceptes, encouragements et défis de l'enseignement de ce Jésus."⁹

Paul Minear commente cette déclaration de Perrin de la façon suivante : "Pour l'exprimer d'une manière plus brutale, je crois que Perrin estime impossible de re-découvrir les commandements de Christ, et même si c'était possible, le croyant ne serait pas obligé de leur obéir. De plus, je crois qu'il parle ici pour la grande majorité des biblistes."¹

⁷ Hanson, *Modern Churchman*, p. 261. Des œuvres telles *History and Christian Apologetics* de T.A. Roberts, méritent l'attention, pour la question qui nous préoccupe.

⁸ Kittel-Friedrich, *TWNT*, VIII, p. 437.

⁹ Perrin, *Rediscovering*, p. 208, cité par Paul S. Minear, *Commands of Christ* (New York, Abingdon Press, 1972), p. 16.

¹ Minear, *Ibid.*, p. 16.

Notons qu'au moment même où l'historien met en question l'historicité de nombreux récits évangéliques, l'apologète semble faire de l'historicité le support principal de sa construction.²

On a toutefois montré que Nineham avait tort de dire que c'est *l'historien* qui met en question l'historicité des récits bibliques. Ce n'est pas l'historien qui fait cela. Il a aujourd'hui une idée beaucoup plus positive des matériaux que la plupart des historiens d'il y a 40 ans. C'est la critique formiste et rédactionnelle qui se lance dans cette sorte d'activités. Il s'agit en fait d'une école bien particulière, qui ignore le travail des recherches classiques, anciennes et "historico-bibliques". En outre, elle aborde les matériaux avec un préjugé qui rendrait pratiquement impossibles d'autres conclusions.

Les évangiles furent écrits avec l'intention de donner aux Eglises une présentation fiable de la tradition historique sur Jésus (Luc 1. 1-4 ; Jn 20. 30 et 31 ; 1 Jn 1. 1-4). Nous avons besoin de l'histoire pour les mêmes raisons que l'Eglise primitive. Si notre foi est fondée sur un événement ou une série d'événements de la vie d'un personnage historique, nous avons une norme de foi, un frein contre le syncrétisme, la spéculation et le développement d'une religion chrétienne qui irait dans une direction qui la rendrait ultimement méconnaissable. Sans le Jésus historique, le Jésus de la foi de l'Eglise devient un feu follet. On a souligné que la différence entre un "événement-Marie" ou un "événement Joseph Smith" ou un "événement Mme Mary Baker Eddy", doit être une différence de contenu.

Si les suppositions et la méthode des critiques sont justifiées, nous devons concéder que nous ne connaissons en fait que très peu de Jésus de Nazareth et nous devrions abandonner la revendication d'une base historique à la religion chrétienne. Si la critique rédactionnelle est correcte, le christianisme est en réalité une religion à mystère et offre une expérience avec Dieu fondée au mieux sur un point d'interrogation historique et au pire sur un mythe. Le christianisme est-il fondé sur "une buée, une béance, un vide, une énigme" ? Il vaut la peine de citer l'évaluation du Professeur Turner : "Certaines présentations de Jésus rendent virtuellement incompréhensible l'acharnement de ses adversaires à le faire crucifier ; elles ne permettent pas non plus de comprendre pourquoi l'Eglise chrétienne est venue au jour, ni pourquoi elle continue d'exister."³

Après tout ce que nous avons reproché à la critique formiste et rédactionnelle, il est important de relever que c'est davantage *la pratique* de ces méthodes, plutôt que leurs principes généraux, qui est négative. Leurs adeptes ont peut-être cherché à prouver

² Nineham, *The Church's Use of the Bible* (1963), p. 158, cité dans *Vindications*, p. 94.

³ *Historicity and the Gospel*, p. 55.

trop de choses. Chaque critique rédactionnel imagine un *Sitz im Leben* différent, ce qui aboutit à des résultats contradictoires.

La plus grande contribution de la critique rédactionnelle est probablement de prendre au sérieux le fait que les évangélistes cherchaient à peindre un certain portrait de Jésus. On peut donc utiliser la critique rédactionnelle positivement.⁴ C'est le cas, par exemple, des ouvrages d'Ellis,⁵ Gundry,⁶ Hare,⁷ Hooker,⁸ et Marshall.⁹

Le plaidoyer contre la valeur historique des évangiles n'est pas convaincant. Les critiques "radicaux" ne parviennent pas à des conclusions solides. Ceux qui rejettent les allégations de ces critiques doivent maintenant poursuivre leurs travaux pour montrer que, lorsqu'on analyse les évangiles dans une perspective différente, on aboutit à des conclusions qui rendent mieux justice aux données en question.*

⁴ Voir les articles de R.T. France dans *HOKHMA* N° 8/78, pp. 25-38 ; N° 9/78, pp. 8-16.

⁵ E.E. Ellis, *The Gospel of Luke* (New Century Bible, Londres 1974).

⁶ R.H. Gundry *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, 1967).

⁷ D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to Matthew* (Cambridge, 1967).

⁸ M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (Londres 1967).

⁹ I.H. Marshall, *Luke : Historian and Theologian* (op.cit., 1970) et *The Gospel of Luke* (Exeter, Paternoster Press, 1978).

* Cet article a été traduit de l'anglais par Marie-Christine de Jong.